



Un proyecto editorial independiente que ofrece rigurosidad en el valor investigativo de todas sus obras, las cuales procuran además presentar los mejores estándares de calidad editorial. Varios de los autores han sido reconocidos con premios nacionales e internacionales, en áreas como el ensayo filosófico y la poesía. En las obras publicadas por Arlekin dialogan y se entrecruzan áreas como literatura, filosofía, sociología, antropología, análisis social, político, y literario.



Vivimos una crisis en nuestra sociedad actual. Esta crisis ya tiene muchos antecedentes en las décadas pasadas, pero en los últimos años revela una nueva profundidad. Hasta ahora pudimos interpretar esta crisis como una crisis de las estructuras sociales y de la orientación del desarrollo técnico, que se podía enfrentar a ciertos cambios. Pero ha aparecido algo nuevo, que podemos enfocar como una crisis de toda nuestra cultura (inclusive de nuestra civilización). Nuestra cultura no es capaz de dar lugar a la realización de los cambios necesarios en el campo de las estructuras sociales y las orientaciones técnicas. Se habla mucho de hacer cambios necesarios, pero estos mismos cambios están a la vez bloqueados por los factores culturales en nombre de los cuales se introduce estos bloqueos. Esto también se nota en la aparición de nuevos movimientos sociales, que obviamente ahora se dirigen a la necesidad de cambios culturales (y civilizatorios). En el último año ha surgido un movimiento de jóvenes que trata de enfrentar estos obstáculos culturales con la intención de realizar una política de enfrentamiento con las crisis estructurales y técnicas y así abrir paso a la realización de las políticas visiblemente necesarias.

Franz Hinkelammert

Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis
Editado por Franz Hinkelammert

BUSCANDO UNA ESPIRITUALIDAD DE LA ACCIÓN: EL HUMANISMO DE LA PRAXIS



EDITADO POR
FRANZ HINKELAMMERT

Franz Josef Hinkelammert (1931) es un economista y teólogo alemán, exponente de la teología de la liberación. Fue uno de los cofundadores del Departamento Ecuménico de Investigaciones, en San José, Costa Rica.

Obtuvo el doctorado en economía de la Universidad Libre de Berlín en 1960. Desde 1963 fue profesor de la Universidad Católica de Chile hasta 1973. Después del golpe militar de Pinochet, se estableció en Costa Rica.

En 2007 salió del DEI y creó, con algunos de sus discípulos, el Grupo Pensamiento Crítico, un colectivo formado por investigadores de diversos países de América Latina, que reflexionan sobre la realidad contemporánea tomando como referente su pensamiento.

Hinkelammert ha recibido importantes reconocimientos a lo largo de su trayectoria intelectual. Diversas instituciones de prestigio le han otorgado el doctorado honoris causa, como la Universidad Nacional (Heredia, Costa Rica), la Universidad UniBrasil de Curitiba, la Universidad de La Habana y la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), entre otras. Obtuvo también el Premio Nacional "Aguileo Echeverría", que otorga el Ministerio de Cultura de Costa Rica, y el Premio Libertador al Pensamiento Crítico, que le fue entregado en Caracas por el presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Comandante Hugo Chávez Frías.



**Buscando una espiritualidad
de la acción:
El humanismo de la praxis**

**Buscando una espiritualidad
de la acción:
El humanismo de la praxis**

Franz Hinkelammert
(Editor)



301

B976b Buscando una espiritualidad de acción : el humanismo de la praxis / Franz Hinkelammert, editor literario. -- primera edición -- San José, Costa Rica : Editorial Arlekin, 2020. 544 páginas ; 21 x 14 centímetros

Los artículos de este documento estan escritos por 15 autores.

ISBN 978-9968-681-74-2

1. PENSAMIENTO CRÍTICO. 2. TOTALITARISMO. 3. CONDICIONES SOCIALES. 4. TEORÍA CRÍTICA. 5. HUMANISMO. 6. ESPIRITUALIDAD. 7. DERECHOS HUMANOS. 7. ECONOMÍA.

I. Hinkelammert, Franz, editor literario. II. Título.

Esta publicación es financiada con recursos de la RLS con fondos del BMZ (Ministerio Federal para la Cooperación y el Desarrollo Económico de la República Federal de Alemania). Esta publicación o algunas secciones de ella pueden ser utilizadas por otros de manera gratuita, siempre y cuando se proporcione una referencia apropiada de la publicación original.

El contenido de la publicación es responsabilidad exclusiva de las personas autoras y no refleja necesariamente la postura de RLS.

Esta obra se encuentra bajo Licencia Internacional de Creative Commons 4.0: Atribución-Licenciamiento Recíproco.

Los contenidos de este libro se pueden reproducir y compartir por cualquier medio, siempre y cuando se respete su autoría, se den los créditos correspondientes y se cite esta licencia.

Esta edición es de distribución gratuita, queda prohibida su venta.



Índice

- 11 **Norman Solórzano: Prólogo**
- 17 **Franz Hinkelammert**
Las amenazas a nuestra cultura y civilización en la actual crisis: Pensando en la necesidad de una espiritualidad de la acción en la línea del humanismo de la praxis
- 57 **Carlos Molina Velásquez**
Fantasías fascistas del narcisismo *millennial*
- 81 **Yamandú Acosta**
La democracia alternativa al totalitarismo del mercado. El ser humano como ser supremo vs. el mercado capitalista como ser supremo
- 149 **Jung Mo Sung**
Afirmação dos direitos humanos versus antropologia neoliberal: a afasia social e as palavras que criam
- 177 **Jorge Zúñiga M.**
Capital humano: la gubernamentalidad del conservadurismo neoliberal
- 229 **Juan José Bautista S.**
El ser humano como ser supremo y la dialéctica antropológica del método de Marx
- 257 **Henry Mora Jiménez**
El Sistema de Coordinación del Trabajo Social, entre el caos y el orden. Desempolvando una idea olvidada pero sugestiva
- 299 **Ernesto Herra Castro**
Hacia una crítica de la sociedad moderna: el vínculo comunitario como alternativa

- 335 **Hugo Amador Herrera Torres**
Derechos humanos y derechos de propiedad privada
en la economía
- 363 **María Arcelia Gonzáles Butrón**
Construyendo una alternativa económica desde la
academia. Reflexiones, experiencias y desafíos
- 387 **Jorge Vergara Estévez**
El mito del mercado en Hayek
- 407 **Carlos Enrique Angarita**
Fundamentalismo cristiano vs. Cristianismo de
Liberación. Aportes para la crítica de la religión
- 443 **Carlos J. Asselborn**
Crítica de la razón mítica, escatología profana y
fetichización del deseo
- 489 **Lilia Solano**
Capitalismo en la raíz del genocidio
- 501 **William R. Hughes**
Joseph Stiglitz y el “nuevo” paradigma teórico

Prólogo

POR EL CLAMOR DE LOS PUEBLOS DE NUESTRA AMÉRICA

Norman J. Solórzano Alfaro

El dolor de los pueblos pobres de América Latina vuelve a lanzar su grito, entre desesperanza, rabia e impotencia, cuando se anuncia una nueva noche de violencia, opresión, marginación y muerte.

La geografía de *Nuestra América* sigue siendo regada con el sudor y la sangre de hombres y mujeres que se han atrevido a soñar: ambientalistas, promotores sociales, defensores de derechos humanos, maestros y maestras, estudiantes, catequistas y cristianos comprometidos con las causas de los más pobres, hijos e hijas de la Pachamama, diversos y diversas que claman por un lugar para ser y vivir en paz y con dignidad.

También vuelven a ser aradas estas tierras con los rastrillos de los ejércitos, de las policías militarizadas, de amplios sectores de fundamentalistas de cualquier tipo que quieren imponer su visión de mundo, a cualquier costo, mientras que ello no mermen las contabilidades y los cálculos de utilidad, los índices de crecimiento económico y un enriquecimiento que, hoy menos que nunca, no se desborda ni llega a

todos o todas, sino que se coagula en pequeños sectores.

En los dos últimos encuentros internacionales de pensamiento crítico (2017 y 2019) se ha hecho presente la reflexión sobre la espiritualidad que emerge y plasma en las actuales estructuras de poder económico, político y cultural o, lo que es lo mismo, la “lógica del progreso” impuesta por el mercado capitalista. Una espiritualidad que, en el decir de Franz Hinkelammert:

“Una vez más la propia lógica del progreso lleva al suicidio de aquellos que se dedican a este progreso y que habían puesto su confianza en la posibilidad de un progreso futuro infinito. En vez del futuro de un progreso infinito aparece el posible suicidio colectivo de aquellos que habían puesto su confianza en este mismo progreso.”

Por eso se torna imperioso buscar una espiritualidad de la acción, pero de una acción emancipadora y liberadora, que se contraponga a esa acción suicida, destructora de “nuestra sociedad actual [que] con sus valores está en el camino de un gran suicidio colectivo, que al final puede incluir la humanidad entera” (Hinkelammert).

Nuestra manera de contribuir con esta búsqueda pasa por recuperar los espacios donde nos encontremos, para enrumbarlos en la perspectiva de un humanismo

de la praxis liberadora. En ese sentido, la Universidad Nacional, a través de la Vicerrectoría de Docencia, ha apoyado la realización de estos encuentros convocados por el Grupo Pensamiento Crítico, como una forma de ir constituyendo un pensamiento crítico que genere argumento y, a la vez, anime el acompañamiento de quienes, personas y colectivos, resisten y luchan.

La presencia en estos encuentros de personas, algunas reiteradas y otras nuevas, de diversos lugares, desde la Patagonia y la Tierra del Fuego hasta las orillas del Río Bravo, es testimonio tanto de la búsqueda y trabajo por constituir un pensamiento crítico, como de la vigencia de nuestras convocatorias, en tanto traducen aquel clamor de los pueblos de *Nuestra América*.

En estos encuentros tienen cabida, entre otras, las cuestiones candentes de la democracia que lucha por no quedar subsumida en la lógica igualitarista del consumidor/consumo de mercado, ni en el recorte funcional que de ella hace el conservadurismo neoliberal (Molina; Acosta; Zúñiga); la afirmación y el discernimiento de derechos humanos que se resisten a ser meras recuperaciones discursivas por las *fuerzas del orden neoliberal y neoconservador* (Sung; Amador); la búsqueda de alternativas económicas que replantean las concepciones de la sociedad moderna en todos sus extremos (Mora; Herra; González; Vergara), hasta la exigencia por una ética, que allende moralidades, opere como una espiritualidad de la acción liberadora (Bautista; Angarita).

En esta nueva noche de los fundamentalismos, los de mercado y los espiritualistas, que terminan hermanándose en una (anti)lógica arrasadora, los retos por un pensamiento crítico liberador se renuevan.

Ello pasa por la propia revisión, como su constante, de los marcos categoriales en los cuales pensamos las realidades frente a la cuales se busca arrojar luz; generar alternativas emancipadoras, colaborativas y comunitarias; ofrecer resistencia a la recuperación discursiva por parte de los centros de hegemonía que irrespetan el derecho de todos y todas a tener derecho y a consolidar y desplegar un proyecto de vida conforme a sus ideas de dignidad, en respeto y con reconocimiento de la legitimidad de los otros y las otras y de sus proyectos de vida, en tanto la generen y no impongan muerte.

Esta es nuestra contribución primera y más rica, por eso reiteramos el compromiso a seguir impulsando este espacio, abriéndolo a la mirada y la participación plural. Solo así entendemos que los trabajos por un pensamiento crítico no quedan encorsetados y regeneran siempre su potencial liberador, solidario y amoroso.

Finalmente, nuestro reconocimiento al maestro y amigo Franz Hinkelammert, ejemplo de aquellos que no abdican y resisten. Él es una voz que congrega y alienta; que comparte su trabajo, su reflexión y su propia alegría. También es palabra lúcida que cues-

tiona y arroja luz ante realidades que se nos presentan cotidianamente como naturales e inevitables.

Gracias Franz por ofrecernos la hermosa excusa del encuentro y por alentarnos a seguir construyendo.

1. Las amenazas a nuestra cultura y civilización en la actual crisis: pensando en la necesidad de una espiritualidad de la acción en la línea del humanismo de la praxis

Franz Hinkelammert

Vivimos una crisis en nuestra sociedad actual. Esta crisis ya tiene muchos antecedentes en las décadas pasadas, pero en los últimos años revela una nueva profundidad. Hasta ahora pudimos interpretar esta crisis como una crisis de las estructuras sociales y de la orientación del desarrollo técnico, que se podía enfrentar a ciertos cambios. Pero ha aparecido algo nuevo, que podemos enfocar como una crisis de toda nuestra cultura (inclusive de nuestra civilización). Nuestra cultura no es capaz de dar lugar a la realización de los cambios necesarios en el campo de las estructuras sociales y las orientaciones técnicas. Se habla mucho de hacer cambios necesarios, pero estos mismos cambios están a la vez bloqueados por los factores culturales en nombre de los cuales se introduce estos bloqueos.

Esto también se nota en la aparición de nuevos movimientos sociales, que obviamente ahora se dirigen a la necesidad de cambios culturales (y civilizatorios). En el último año ha surgido un movimiento de jóvenes que trata de enfrentar estos obstáculos

culturales con la intención de realizar una política de enfrentamiento con las crisis estructurales y técnicas y así abrir paso a la realización de las políticas visiblemente necesarias. Se trata en especial del movimiento FfF “Friday for Future”. Esto lo han llevado adelante los y las jóvenes que han logrado una presencia masiva en muchos países de Europa y frente al cual nuestra política no encuentra respuesta. Y que siguen hablando, y si dejan de hablar ellos, hablarán las piedras.

Las respuestas de parte de las personas del sistema constituido son sumamente débiles. Se dice que no se quiere ser molestado por argumentos más bien morales y el hecho de que usan tales argumentos es presentado como descalificación de la propia iniciativa de protección del clima. Pero esta reacción precisamente comprueba que se trata efectivamente de la necesidad de un cambio cultural profundo que incluye una nueva relación con las tradiciones morales de los últimos siglos.

Lo que estos movimientos hacen ver es que nuestra sociedad actual con sus valores está en el camino de un gran suicidio colectivo, que al final puede incluir la humanidad entera. Pero los miembros de estos movimientos sienten a la vez el hecho, de que ellos van a sufrir las peores consecuencias de esta estrategia actual de suicidio colectivo. Por eso se levantan. Y son los participantes de estos movimientos los que se dan cuenta que el cambio necesario no es reducible a medidas de cambio de estructuras y al desarrollo de nuevas tecnologías, sino que implica un cambio cultural en todos niveles de la vida humana. Eso, por supuesto, incluye también la moral.

Se trata de un cambio de cultura de una profundidad comparable, y posiblemente más profundo todavía, como el que vivió la sociedad occidental y que fue provocado por el emperador Constantino y el Santo Augustinus en los siglos III y IV.

En este ensayo, quiero desarrollar cómo nos enfrentamos hoy a esta problemática.

Las amenazas para el progreso

Hablar de los beneficios del progreso no es tan fácil hoy. A partir de la Segunda Guerra Mundial la imagen del progreso pierde mucho brillo. No se trata de una reacción en contra del progreso, sino de una duda cada vez mayor en cuanto a las consecuencias del progreso para la propia vida humana. Aparecen peligros como consecuencia de un progreso que comúnmente se percibe como un fenómeno positivo y hasta beneficioso. Y hay resultados de este progreso que son abiertamente amenazantes. Eso vale, por ejemplo, para las armas atómicas. Su uso puede poner en peligro de propia existencia de la humanidad en la Tierra. Hay otras armas parecidas, como las que se utilizaron en la guerra de Vietnam: el agent orange y el napalm. El agent orange es un herbicida que transforma la naturaleza en un desierto con poca posibilidad de recuperación. El napalm es un arma de guerra que permite quemar grandes extensiones de la naturaleza y también grandes cantidades de seres humanos y otros seres vivos. Cada vez más aparecen armas, cuyo uso tiende a poner en peligro la propia existencia humana. Quien las usa en contra de otros, produce efectos, que llevan inclusive a aquel, que los usa, a la muerte. El asesinato

entonces se convierte en suicidio. En este caso el propio progreso se contradice a sí mismo. El efecto es una negación del progreso mismo.

Sin embargo, junto con estas amenazas resultantes del propio progreso en cuanto a los productos producidos, aparecen amenazas de otro tipo. Se trata de amenazas resultantes de la propia dinámica del crecimiento económico y del desarrollo. El supuesto de la infinitud del mismo progreso al futuro parece entrar en contradicción con el hecho, de que la propia Tierra, en la cual vivimos y que no podemos aumentar o engrandecer, es una Tierra finita que no puede sostener cualquier tipo de crecimiento económico. La contradicción se hace visible en cuanto los insumos de la producción en el crecimiento subvierten la propia sustancia de esta Tierra. Aparece un horizonte con la posibilidad de cerrarse: el supuesto progreso ahora subvierte la propia capacidad de esta Tierra de poder sostener la vida humana que ahora es amenazada por el consumo de las reservas naturales sin capacidad de reproducirlas. No hace falta ninguna guerra para que la propia vida humana esté amenazada. El supuesto crecimiento económico tiende a devorar las propias posibilidades para un futuro crecimiento y hasta para sostener los niveles de abastecimiento de la población ya alcanzados. Una vez más la propia lógica del progreso lleva al suicidio de aquellos, que se dedican a este progreso y que habían puesto su confianza en la posibilidad de un progreso futuro infinito. En vez del futuro de un progreso infinito, aparece el posible suicidio colectivo de aquellos que habían puesto su confianza en este mismo progreso.

La crisis del clima que estamos viviendo muestra esta problemática a nivel de todo el planeta. Visiblemente ya no hay excepciones.

La racionalidad muerte-vida frente a la racionalidad instrumental medio-fin

Cuando en las ciencias empíricas se habla de racionalidad, esta palabra se refiere casi exclusivamente a una racionalidad que no enfoca y no puede enfocar la problemática de las amenazas para el llamado progreso, que resultan a partir del progreso mismo. Esta racionalidad dominante es la racionalidad instrumental, la racionalidad medio-fin. En casi todo nuestro pensamiento sobre la racionalidad, este concepto de racionalidad medio-fin es referencia casi exclusiva. Esto es resultado sobre todo de la metodología desarrollada por Max Weber (al comienzo del siglo XX). Max Weber pone esta racionalidad absolutamente en el centro y la considera y la proclama como la única racionalidad en nombre de la cual se puede hablar de ciencia. Todo juicio, que no es de racionalidad medio-fin, Max Weber lo declara juicio de valor y como tal un juicio no accesible a la razón empírica instrumental. Por tanto, el juicio de valor es un juicio, para el cual se puede dar posiblemente razones, pero ninguna razón. En última instancia se trata de juicios del tipo Coca Cola o Pepsi Cola, carne o pescado, pero también los juicios de reconocimiento de derechos humanos o el rechazo de estos derechos. No pueden ser legitimados en nombre de la racionalidad de la acción en sentido de una acción instrumental. Por eso tampoco pueden ser legitimados como juicios científicos.

Sin embargo, cuando analizamos la dinámica del progreso y las amenazas que esta dinámica produce en el interior de este progreso, esta metodología y su definición de la racionalidad no nos sirve. La pregunta por el aprovechamiento del progreso nos lleva al hecho de que la propia racionalidad instrumental, que es condición de la posibilidad del progreso, nos lleva a las amenazas que este progreso cada vez más produce. Las amenazas son tales, que hoy poca gente duda en que la vida humana está amenazada, posiblemente para toda la vida en la Tierra. En la actualidad percibimos la profundidad de esta amenaza. Sin embargo, no queda duda, de que la manera ciega en la cual estamos insistiendo en la racionalidad instrumental medio-fin hace cada vez peor la amenaza para la propia humanidad. Descubrimos algo, que para Max Weber no aparece en el horizonte de sus reflexiones sobre la racionalidad instrumental. Se trata de la irracionalidad de la propia racionalidad instrumental.

Tenemos que insistir que los juicios que nos hacen ver esta amenaza subyacente, son juicios de hecho. No son juicios “filosóficos” o juicios “estéticos” ni juicios “emocionales” o “morales”, pero tampoco son juicios de valor en el sentido de Marx Weber. Pero sí son juicios de hecho, que la metodología de Max Weber —y en general de nuestras ciencias empíricas— no las clasifica aunque tenga que efectuarlos. Pero no los analiza, porque con su metodología central dogmática no puede aceptar ni su existencia. Yo llamo a esto juicios muerte-vida.

En este sentido no son juicios del tipo Coca Cola o Pepsi Cola, que son los juicios a los cuales nos lleva el ejercicio de la racionalidad instrumental

medio-fin. Si efectuamos estos juicios medio-fin, podemos vivir afirmando lo uno o también lo otro. Sencillamente podemos decir, a partir de esta racionalidad instrumental como racionalidad única, que somos: Libres para elegir. Y si rechazamos tomar en cuenta los juicios muerte-vida, aparentemente no hay otro problema de elección. Podemos dormir tranquilos defendidos por nuestro gurú Milton Friedman.

Habría que analizar algo más sobre lo que son estos juicios muerte-vida. De hecho, todos los juicios de razón instrumental están también penetrados por juicios muerte-vida, aunque no se analice por parte de los metodólogos este hecho. Sin embargo, nos vamos a concentrar en el ámbito de las amenazas que resultan del interior del propio progreso.

Aunque Max Weber no los menciona, la sabiduría popular los tiene muy presentes, y en casi todos los idiomas lo expresa. En castellano se le dice de la siguiente manera: No debes cortar la rama del árbol sobre la cual estás sentado. Hay una llamada de atención frente a esta elección: cuidado, si te equivocas caes hacia el abismo y te mueres.

Aquí se deriva de un juicio de hecho un deber. Esto es algo inaudito en nuestra metodología, sobre todo desde Max Weber. Pero este deber resulta de una manera muy determinada. Se constata, que la exclusión de la opción, es necesaria porque su realización resulta mortal. De hecho, constituye un suicidio. Eso implica un juicio que lleva al deber. Se puede formular de la siguiente manera: si la opción de la acción implica el suicidio, entonces no se debe realizar.

El suicidio no es opción, aunque sea posible. Y eso no es ningún juicio de valor en el sentido de Max Weber. Tampoco es una ética. Sin embargo, abre el espacio para la ética. Afirmar esta ética o afirmar el suicidio, son dos posiciones que no son compatibles. Por eso, si se rechaza el suicidio, se está creando el espacio de una ética y una política para la vida.¹ Creado este espacio, ahora son posibles los juicios medio-fin.

Wittgenstein percibe el problema, cuando dice en su diario:

“Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido.

Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido.

Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental...

¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!” 10.1.1917

Pero Wittgenstein no sigue indagando esta pista que ha descubierto. Seguirlo, le habría obligado a engendrar una filosofía muy diferente de la que hace después.

Creo, tiene que decirse lo que Wittgenstein

1 He tratado esta problemática ampliamente en mi libro Hinkelammert, Franz: El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido. EUNA. Heredia, Costa Rica 2003. Especialmente lo trato en el capítulo I. “La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización” p.29-75.

afirma en la última frase citada. El suicidio no es ni bueno ni malo. Es como el ser o no ser. El no ser no es lo malo, sino lo imposible para alguien que vive como ser. Por lo tanto, el ser obliga a negar el no ser. Tampoco se trata de un juicio de valor. Es la constitución de una vida, dentro de la cual puede haber juicios de valor. Pero afirmar esta vida, no es juicio de valor. Esto solamente es posible, si se ha afirmado antes o a la vez el juicio vida-muerte, que abre el espacio de la vida en el cual pueden aparecer los juicios de valor y de medio-fin. No existen ni juicios medio-fin ni juicios de valor de por sí. Siempre ocupan espacios abiertos por los juicios muerte-vida.

Spinoza expresa precisamente esto: *Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum* —el impulso por conservarse (conatus) es el primero y el único fundamento de la virtud.

Marx es el primero que enfoca el progreso en estos términos de un problema muerte-vida. Lo hace en su libro *El Capital* editado por primera vez en el año 1867. Llega al siguiente resultado:

“Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador”.²

Me gustaría formularlo de una manera un poco diferente: la producción capitalista del tipo

2 Marx, *El Capital*, FCE, I. p. 423/424. He corregido la traducción según el texto original.

impuesto por la actual estrategia de globalización y su justificación aparentemente teórica por el actual neoliberalismo socava al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador. Al hacerlo, corta la rama del árbol encima de la cual estamos sentados todos. Estamos todos por caer a un abismo. Nos lleva a todos al suicidio colectivo de la humanidad entera.

Marx dice esto en un lugar bastante destacado de su libro *El Capital*, es decir, casi al final del largo capítulo que analiza la plusvalía relativa. Es uno de los capítulos más leídos del *Capital*. A pesar de esto, la cita que estamos comentando, hasta hoy casi nunca se ha tomado en cuenta. Es la primera vez que en nuestra historia del pensamiento económico y social que se llama la atención sobre esta perspectiva de nuestra sociedad. Se trata de una perspectiva que hoy casi todo el mundo asume cuando habla del progreso económico y sus perspectivas. Esta perspectiva se nos abrió recién masivamente en el informe del Club de Roma de 1972. Este informe abrió esta problemática.

El resultado es que el capitalismo —y precisamente en su forma actual— es suicida y asesino al mismo tiempo. Este hecho es algo que posiblemente hoy la mayoría de la humanidad está percibiendo.

Resulta que el capitalismo extremo es un capitalismo suicida, sin que esta tendencia suicida sea algún proyecto de aquellos que tienen el poder económico o político. Su imaginación de la racionalidad es una racionalidad medio-fin, que guía todas sus decisiones en nombre de la maximización de la ganancia sobre el capital. Pero precisamente ese es el camino al asesinato-suicidio. Siguen a una racionalidad

dad, cuya interior es la irracionalidad de lo racional. Cuanto más racionales son, más irracionalidad producen. Cuanto más se sigue este proceso, más irracionalidad resulta y menos capacidad hay para enfrentar esta irracionalidad de lo racionalizado. Por eso el camino del suicidio es un camino no-intencional en el sentido que la irracionalidad no es necesariamente el resultado de ninguna intencionalidad de los actores. Parece que no es parte de su proyecto de acción. Son ciegos que creen ver. Es difícil enfrentar esta irracionalidad del suicidio porque la participación en ella da muchas ganancias: más ganancias que cualquier actitud alternativa.

El asesinato-suicidio y su universalización durante el proceso de la globalización

De alguna manera la sociedad percibe algo de lo que pasa. Pero esta percepción muchas veces es tan irracional como todo este proceso de la estrategia de racionalización.

La estrategia de globalización actual, con esta irracionalidad de lo racional, se desarrolla en los años 70 del siglo pasado y toma el poder durante el gobierno de Reagan a partir de 1980. Se llama estrategia de globalización. Pero su irracionalidad aparece con un acontecimiento llamativo del año 1978. El gran asesinato-suicidio de las Guayanas. Se trata de un gigantesco asesinato-suicidio de más de 900 personas y entre ellos más de 300 niños. Es a la vez un gran asesinato que se convierte en un asesinato-suicidio por el suicidio de los asesinos. Es el asesinato-suicidio de una secta religiosa de EEUU, que se

había instalado en un lugar en las Guayanas y que desembocó en este gigantesco asesinato-suicidio.

Junto con la estrategia de globalización, nuevos tipos de asesinato-suicidio cubren la humanidad y la tierra en su totalidad. Sin embargo, a partir de este momento se multiplicaron y se hicieron presentes los asesinatos-suicidios en el mundo entero. A partir de mediados de la década de los noventa del siglo pasado son asumidos masivamente también por los terroristas. Estos encontraron en el terrorismo islámico una gran fuerza de presencia. A la vez aparecen masivamente en los conflictos familiares en los que los hombres asesinan a sus esposas o parejas y a sus propios hijos para después suicidarse.³

Lo que muestran estos asesinatos-suicidios es, de hecho, el núcleo de la cultura del período de la globalización. Expresa la racionalidad irracional en el interior de la vida humana de hoy. Estos asesinato-suicidios son como un teatro atavista (en el sentido de prehistórico), en el cual los que actúan, efectivamente se mueren. Pero mandan un mensaje perfectamente encriptado que es: asesinato es suicidio. Por eso se los llama también corrida amok, una palabra que viene de una de las islas del Pacífico.

Esta es ahora nuestra realidad: todo está englobado en la estrategia de un gigantesco asesinato-suicidio. Frente a esto, nuestra acción tendría que

3 Encontré para Costa Rica las siguientes cifras: En la década de 2004 hasta 2014 en Costa Rica hay un total de 316 feminicidios. “En la década estudiada, el 18% de los feminicidas cometió suicidio.” Es decir, el 18% de los feminicidios es asesinato suicidio. Es alrededor de un número de seis por año. Costa Rica es un país de más de 4 millones de habitantes.
<https://especiales.ameliarueda.com//feminicidios/>

liberarse del llamado progreso, para que no nos devore al final.

Todo esto es producto de la propia modernidad. De ninguna manera se trata de restos (sobrevivencias) de culturas anteriores. Los asesinatos-suicidios de grupos terroristas islámicos tampoco son ningún producto del Islam, sino que son resultado de su integración a esta modernidad. No dan ninguna razón para ninguna islamofobia, aunque nuestros medios de comunicación quieren tratarlos en este sentido. Se trata de la propia modernidad en su forma actual. Lo que hay que hacer es reflexionar sobre esto para derivar la ética y el proyecto económico y social correspondiente. Nuestro análisis no puede hacer más que hacer ver los elementos por observar y cambiar. Sin embargo, hoy un proyecto de cambio no puede ser sino el resultado de profundos movimientos sociales y políticos. Lo que se tiene que buscar es una economía y sociedad capaz de desarrollarse sin socavar al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador. Por supuesto, en toda la historia humana ocurren tales asesinatos-suicidios. Pero nunca antes han tenido este carácter masivo en el contexto actual que llamamos globalización.

Esta es nuestra realidad y nuestra cultura: Una estrategia global que resulta ser un gigantesco asesinato-suicidio. Por tanto resulta, que toda esta estrategia de globalización es un gran crimen en contra de la humanidad. Esto puede transformar el siglo XXI en un siglo todavía más sangriento que el siglo XX pasado. Claro, es un crimen que no está prohibido por ninguna ley. Pero esto no cambia el hecho de que se trata de un crimen. Y de alguna

manera todos estamos comprometidos en este crimen. Lo único que podemos hacer para enfrentar este crimen, es una acción para liberar el progreso de una manera tal que no nos pueda devorar al final.

Los juicios muerte-vida frente a los juicios medio-fin (juicios instrumentales, cálculo de ganancias)

Si queremos una alternativa, tenemos que juzgar sobre los juicios que se hacen para explicar y enfrentar los problemas mencionados. Podemos hablar de juicios necesarios del tipo muerte-vida, para enfrentar estos juicios a los que corrientemente se llama juicios medido-fin de tipo instrumental. Estos últimos juicios, son juicios que se pueden describir generalmente como juicios del mercado basados en el cálculo de ganancias o, en términos generales, en juicios de utilidad.

Todo lo que hemos discutido hasta ahora, indica y hace ver el hecho de que los juicios medio-fin, como juicios de razón instrumental, llevan a una racionalidad, que lleva en su interior una irracionalidad destructiva. Hoy descubrimos que nuestra sociedad moderna, en nombre de la totalización de la razón instrumental, nos está llevando al suicidio colectivo de la propia humanidad, posiblemente hasta el suicidio colectivo de toda vida actual. Y este hecho, que hoy es visible en todas partes, está destruyendo nuestra propia vida humana desde adentro. Esta vida pierde sentido y la ola de asesinatos-suicidios lo prueban también. Son la expresión más general de esta pérdida de sentido de la vida humana y de la consiguiente desesperación.

Aparece como problema básico de cualquier análisis de la sociedad humana actual esta irracionalidad interior de toda acción racional cuya racionalidad se basa en la racionalidad instrumental de todo nuestro actuar. Cada vez es más evidente para nosotros que la propia racionalidad de nuestra sociedad es una gran irracionalidad, que nos lleva al suicidio colectivo: la racionalidad instrumental nos lleva a la muerte por autodestrucción. El ser humano hoy es efectivamente lo que dice Heidegger: “Un ser para la muerte”. Pero no lo es solamente como ser para la muerte de cada uno de las personas. Resulta hoy un ser para la muerte de la humanidad entera, quizás de toda la vida. Eso dijo primero el propio ministro de propaganda de régimen Nazi Göbbels: Si tenemos que abandonar este mundo, vamos a cerrar la puerta con un golpe que hará temblar el universo entero. No lo logró todavía. Pero nosotros estamos lográndolo para nuestro futuro.

Para desarrollar más esta problemática, tenemos que ver lo que es la ética de la razón instrumental. Max Weber a veces pronuncia su nombre: es la ética del mercado. Ningún desarrollo de la racionalidad instrumental sin el desarrollo del mercado y ningún desarrollo del mercado sin el desarrollo de la ética del mercado. Pero Max Weber a la vez hace todo lo posible para perder de memoria esta ética del mercado. Es una ética, que por medio del mercado, está basada en juicios de hecho. Esto es algo que Max Weber, y con él toda la ciencia empírica de hoy, declara imposible. Pero la ética del mercado es sencillamente la otra cara del principio de funcionamiento del mercado. Sus normas son conocidas: respeto a la propiedad, cumplimiento de contratos,

prohibición del robo y del asesinato en función del robo de propiedad, prohibición del fraude. El propio funcionamiento del mercado implica el grado de cumplimiento necesario de estas normas. Si no se respeta este límite, los propios mercados dejan de funcionar y se pierden en el caos. Es evidente que el propio Max Weber sabe esto, pero jamás lo va a desarrollar para poder seguir sosteniendo su separación fatal de juicios de hecho y juicios de valores. Sin embargo, afirmar estos valores del mercado es condición de posibilidad del propio hecho de la existencia del mercado. Por tanto resulta de un juicio de hecho.

Los valores de esta ética del mercado son a la vez la gran mayoría de los valores afirmados por el imperativo ético de Kant. Estos valores tampoco son valores en el sentido de los juicios de valores de Max Weber. El mismo Kant da cuenta de esto cuando afirma que su imperativo categórico tiene que valer hasta en una “república de diablos” para que esa república pueda funcionar. Kant se da cuenta de que estos valores no son juicios de valor en sentido de Max Weber, sino que son productos irrenunciables de la propia existencia de los mercados. Cuando Max Weber insiste, con razón, en que ninguna sociedad humana desarrollada puede organizarse sin los valores de la ética del mercado, como condición de posibilidad del propio mercado, está afirmando un hecho sin analizarlo. Pero este simple hecho ya es la refutación de la propia definición e interpretación de los juicios de valor que presenta Max Weber.

El enfrentamiento entre valores éticos

Los valores de la ética del mercado son parte integrada del propio mercado como institución. Dan legitimidad al producto del mercado y dan a todo el mercado un aspecto de divinidad. Son valores sagrados sin los cuales no hay siquiera un mercado. Son en este sentido parte de la realidad objetiva, que por supuesto es observada de manera subjetiva por los participantes del mercado e integrados en su propia subjetividad.

Pero lo que es central es que estos valores objetivados en el mercado empiezan a chocar con otros valores, que vienen desde la vida de las personas de la sociedad. Estos valores de la vida aparecen con las amenazas que el capitalismo empieza a producir, tanto para la vida de muchas personas como también para la naturaleza no-humana. Como mencionamos anteriormente, es Marx el primero que capta esta nueva dimensión de la sociedad y de la vida humana.

Se trata efectivamente de una nueva época apocalíptica. Los apocalipsis anteriores aparecen en varias culturas históricas y, por tanto, en muy diferentes culturas. Como son la cultura judía, la cristiana, pero también la cultura germánica arcaica y muchas otras. Pero todas las anteriores tienen una diferencia palpable como apocalipsis. Consiste en el hecho de que en los anteriores apocalipsis siempre dios es la fuerza que desata un proceso de destrucción apocalíptica. Mientras que en la visión apocalíptica que aparece a partir del siglo XIX, al contrario, la destrucción apocalíptica tiene como sujeto actuante más bien la humanidad y no a dios. Es la actividad

humana la que origina las propias tendencias apocalípticas. Es esta humanidad en sus acciones, tanto políticas como económicas, la que tiene la responsabilidad. Por eso, Marx ahora analiza estos procesos destructores a partir del capitalismo con sus tendencias destructoras que se están haciendo visibles.

A la vez las tendencias destructoras de un tipo apocalíptico, que se hacen visibles, son tomadas ahora en un sentido de una creación de una responsabilidad humana. Esto hace la crítica, que en este sentido apareció con Marx en *El Capital* de 1867, pero que a lo largo del tiempo no es tomado en cuenta ni en la tradición marxista ni en otras tradiciones. Pero este tipo de crítica vuelve a producirse después de la Segunda Guerra Mundial y con el invento u aplicación de la bomba atómica. Este hecho hace muy presente la necesidad de la toma de responsabilidad humana para evitar otros futuros usos, que amenazan el fin de la humanidad. En 1972 aparece otro llamado de atención con el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento económico y las amenazas que surgen como resultado de la aplicación indiscriminada de los criterios de la razón instrumental en todo el ámbito de la sociedad moderna y el uso indiscriminado de los criterios correspondientes del mercado.

Hay que tomar en cuenta que aparece a la vez otra línea apocalíptica que está presente en la derecha moderna. Es el milenio del reino de los mil años del Nacismo, la celebración de EEUU como la Ciudad que luce en la montaña por parte de Reagan y la celebración por parte de Trump en su discurso de la toma de posesión como anuncio de un “new

millenium”, un nuevo milenio.⁴ Usan los tres el mismo mito apocalíptico como imagen de la sociedad que pretenden crear. Se ponen de esta manera al lado de los movimientos fundamentalistas apocalípticos que celebran este milenio como el último paso hacia la destrucción final con el Armageddon y que defienden una posición que acepta todas las crisis actuales de nuestra sociedad como un llamado y celebración a una lucha de clase desde arriba, que sea definitiva para siempre.

Sobre esto, nos interesa rescatar la tradición creada por Marx sobre la necesidad de enfrentar las crisis destructoras de nuestra sociedad, sobre todo con esta tendencia al suicidio colectivo que toda la sociedad actual tiene que enfrentar para evitarlo. Es la tradición seguida por los movimientos de paz después de la segunda Guerra Mundial y actualmente orientadas a partir del informe del Club de Roma.

Se trata hoy de un conflicto con las dogmatizaciones de la mano invisible y la autoregulación del mercado y su respectiva ética del mercado, que es legitimada por la promesa de un futuro de optimizar la dirección de la sociedad del mercado con resulta-

4 "We stand at the birth of a new millennium, ready to unlock the mysteries of space, to free the Earth from the miseries of disease, and to harness the energies, industries and technologies of tomorrow. A new national pride will stir our souls, lift our sights, and heal our divisions." "Nos encontramos en el nacimiento de un nuevo milenio, que está dispuesto a solucionar los enigmas del espacio, liberar la tierra del sufrimiento por enfermedades, y utilizar las energías, las industrias y las tecnologías de mañana. Un orgullo nacional va a orientar nuestras almas, mejorar nuestra vista y curar nuestras divisiones".

<https://kurier.at/politik/ausland/trumps-rede-zur-angelobung-im-volltext-englisch/242.133.757>

Se trata de parte de Trump de afirmar de nuevo todo el mito del crecimiento económico infinito y definirlo para todo el futuro.

dos milagrosos. La discusión sobre las tendencias hacia al suicidio colectivo de la humanidad es apenas se menciona. Todo tiende a la totalización de la razón instrumental y reducir el ámbito de la ciencia empírica a puros juicios medio-fin.

Frente a esto aparecen los juicios muerte-vida, que son efectivamente juicios de hecho, aunque nuestra ciencia dominante ni los menciona. El dicho popular ya mencionado los define: no cortes la rama del árbol sobre la cual estás sentado. Esto define la base de racionalidad de todos los juicios de las ciencias. Es un llamado a lo que Spinoza llama “conatus”. Sin respetar estos juicios no hay vida posible. Por eso es necesaria una constante intervención en el ámbito de las relaciones mercantiles, para que sea posible la vida a partir de los productos que inevitablemente son producidos en el marco de estas relaciones mercantiles.

¿Cuál puede ser la respuesta racional al problema de la irracionalidad de lo racional?

No se trata de cualquier respuesta, sino de una respuesta por medio de la razón. Si la razón —en sentido de nuestro lenguaje científico común hoy—, resulta irracional, hay que preguntar en nombre de cuál racionalidad sostiene la irracionalidad de esta razón instrumental. El propio concepto de ciencia está en cuestión. De hecho, se trata de recuperar un concepto de ciencia, que la ciencia empirista ha negado por lo menos desde Max Weber y Wittgenstein.

El concepto hoy dominante es el concepto de una ciencia que tiene como centro a la razón ins-

trumental medio-fin. Así como la razón del mercado ubica su centro en la competitividad. Su racionalidad se puede resumir en: yo soy, si te derroto. Nietzsche resume esta racionalidad como voluntad del poder. Se ve entonces toda su amplitud: Yo soy, si te mato o Yo soy, si te transformo en mi esclavo. O Trump: America first. Es una adecuada traducción del Deutschland über alles al inglés. Es el principio que llevó a Alemania a su catástrofe. Puede llevar a “America” por igual camino. Se trata de una manera de concebir la auto-realización del ser humano como una relación de dominación: me realizo al dominarte: Yo soy, si tú no eres. La prueba más convincente de la libertad es en consecuencia, mostrar que uno tiene un esclavo. Tengo esclavos, por tanto soy libre.

Este es el centro de nuestro pensamiento más común y que, por lo tanto, domina nuestro concepto de ciencia. Este concepto de ciencia corresponde a nuestra situación moderna actual. Es, por tanto, el concepto de la racionalidad que produce la irracionalidad de la propia racionalidad y que hoy amenaza inclusivamente la vida humana en la Tierra. Se trata de un concepto de racionalidad irracional.

Frente a esta racionalidad irracional, hace falta reclamar una racionalidad que esté más allá de esta racionalidad irracional. Hay una formulación. La encontré por primera vez en la época de la lucha surafricana en contra del apartheid. Se trata de una formulación que usó muchas veces el obispo surafricano Desmond Tutu. La puedo resumir en los términos siguientes: “Yo soy, si tu eres.”

Lo que dice Desmond Tutu no es ningún sermón, pero tampoco una exigencia teológica y tampoco una expresión sentimental. Se trata de un

criterio de racionalidad. Cuando estamos bajo el criterio irracional de racionalidad, el tener esclavos es la prueba de ser libre, ahora la prueba de la libertad es la prueba de haberse liberado de su esclavitud o liberado a sus esclavos. El criterio de racionalidad liberada dice “yo soy, si tú eres”, el criterio de racionalidad irracional dice “yo soy, si te derroto”.

Esta posición de Tutu es de una larga tradición africana. Es el humanismo ubuntu de la cultura bantú ya tiene miles de años. Según Henrique Dussel esta cultura bantú es uno de los orígenes de la cultura egipcia.⁵ Como tal, está posiblemente hasta en los orígenes de la cultura judía. Esto se vuelve consciente en la misma época en la cual en África del Sur hizo el levantamiento en contra del apartheid y se inspiró muy fuertemente en esta cultura.

Lévinas desarrolla una visión muy parecida, cuando habla de la traducción del texto de la Biblia judía (Lev 19,18) y que en sus traducciones corrientes del amor al prójimo dice: “Ama al prójimo como a ti mismo”. Dice Lévinas, hablando de otra traducción, hecha en los años 20 del siglo pasado por Buber y Rosenzweig, dos teólogos judío-alemanes: “¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a tí mismo' ¿no significa eso, que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por Ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico 'kamokha' del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo-

5 Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta. Madrid 1998. S.2

mo, esta obra es como tu mismo'; 'ama a tu prójimo, tu mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tú mismo eres'.⁶

Evidentemente, basados en esta traducción del amor al prójimo, la Biblia coincide con el principio mencionado de la tradición africana.

En esta misma época aparecen pensamientos similares en algunos países latinoamericanos a partir de una larga tradición indígena, como en Bolivia, Perú, Ecuador y México. En la tradición boliviana se llama Suma Qamaña o Sumak Kawsay, lo que se puede traducir como buen vivir. No se trata del vivir bien aristotélico, que parte del individuo. Se trata más bien de una convivencia, sin la cual no se puede vivir bien entre todos. Es algo como lo se ha mencionado en relación a África del Sur. Se puede igualmente llamarlo: yo soy, si tú eres, o yo soy, si vosotros son o variaciones correspondientes.

Parece que se trata de un criterio de racionalidad que viene de los propios orígenes de la humanidad, y que siempre ha sido marginado pero también siempre se ha vuelto a recuperar. Hoy entonces vuelve ante la catástrofe de la racionalidad irracional del mercado y resulta efectivamente como un crite-

6 Yo hice la traducción del siguiente texto; "Que signifie 'comme toi-même'? Buber et Rosenzweig étaient ici très embarrassés par la traduction. Ils se sont dit: 'comme toi-même', cela ne signifie-t-il pas qu'on aime le plus soi-même? Au lieu de traduire en accord avec vous, ils ont traduit: 'aim ton prochain, ils est comme toi". Mais si on consent déjà à séparer le dernier mot du verset hébraïque 'kamokha' du début du verset, on peut lire le tout autrement: 'Aime ton prochain; cette œuvre est comme toi-même'; 'aime ton prochain; c'est toi-même'; 'c'est cet amour du prochain qui est toi-même'." Lévinas, Emmanuel: De Dieu qui vient à l'idée. Paris, 1986 p.144

rio de racionalidad, sin el cual parece sumamente difícil enfrentar esta catástrofe.

¿Cuál es la relación entre ambas racionalidades, la racionalidad irracional y la racionalidad liberadora?

El resultado es que solamente podemos reaccionar apoyándonos en la racionalidad liberadora del “Yo soy, si tú eres” para canalizar las acciones que se realizan frente a la racionalidad irracional del mercado. Tenemos que poner límites a un sistema económico brutal que busca reproducir el capital a costa del planeta y sus habitantes.

Hay un conflicto entre las dos racionalidades, en el cual la racionalidad liberadora del “yo soy, si tú eres” es la parte que debe decidir en última instancia. Esta se apoya en los criterios de la posibilidad de vivir del ser humano y la propia naturaleza no-humana. La racionalidad irracional del mercado en cambio decide sobre la factibilidad empírica de producción de productos y distribución de ingresos. Pero el mercado no tiene criterios sobre la posibilidad de la vida humana ni sobre la vida de la naturaleza no-humana. Por eso los criterios de la racionalidad liberadora deben decidir en última instancia sobre las posibles orientaciones de la propia producción de los mercados. Si no, toda la sociedad se mueve en dirección hacia el suicidio colectivo de la humanidad.

Se trata de dos líneas de orientación. Por un lado, las posibles tendencias de los mercados para amenazar la vida humana o su dignidad. Se trata de decidir sobre los ingresos de aquellos que menos reciben y llamar a respetar inclusive la dignidad hu-

mana del más pobre y postergado: no solamente en cuanto a comer, sino igualmente a las necesidades humanas en general. Por el otro lado, la relación con el espacio en el contexto de la naturaleza no humana, que merece y necesita igualmente el tratamiento: Yo soy, si tú eres. En la cultura boliviana, y en general en el Altiplano del sur de América, esta naturaleza tiene el nombre de Pachamama, la diosa de la Naturaleza del Altiplano. Es la madre naturaleza a la cual se le habla diciendo: yo soy, si tú eres.

Estas dos líneas son las principales. Pero hay otros, en especial el necesario arreglo con todo el sector financiero, que muchas veces es el motor de las ya mencionadas líneas de amenaza para la vida en la Tierra. Por otro lado, algo parecido vale para un sector de la prensa y todo un sector de comunicación, que de hecho no comunica otra cosa que la entrega de la humanidad entera y de la Tierra a la arbitrariedad del gran capital. Se ponen en el lugar de la libertad de prensa para acabar con el derecho humano de la libertad de opinión. La racionalidad liberadora está necesariamente del lado de la libertad de opinión para intervenir la libertad de prensa, en función de una efectiva libertad de opinión.

Se trata de actuar en esta dirección y se debe por fin tomar conciencia de que no hay ninguna posibilidad de escapar a la amenaza del suicidio colectivo de la humanidad, a no ser de que se ponga en práctica la racionalidad liberadora del “yo soy, si tú eres”. Tanto la crisis de la vida de una gran parte de la humanidad en el mundo entero, como la crisis del medio ambiente que hoy se hace cada vez más amenazante a través del cambio del clima, es visiblemente hoy una de las amenazas más contundentes.

El dios de la racionalidad liberadora

Estoy convencido de que no hay manera de parar esta tendencia al aniquilamiento sino por la recuperación de la racionalidad: yo soy, si tú eres. Esta recuperación ha sido un elemento clave en la lucha de los africanos de África del Sur en contra del apartheid. Logra crear una espiritualidad, sin la cual la propia lucha no encuentra tierra bajo los pies.

En su primer intervención, que hizo pública con el título *Evangelii Gaudium*, el actual Papa se refiere a una idea de dios que está muy cerca a lo que es el dios de Jesús o Pablo de Tarso, pero bastante lejos de la idea de dios de Agustín y Tomás de Aquino. Esta idea se corresponde exactamente con nuestra discusión y con la racionalidad liberadora:

“La ética suele ser mirada con cierto desprecio burlesco. Se considera contraproducente, demasiado humana, porque relativiza el dinero y el poder. Se la siente como una amenaza, pues condena la manipulación y la degradación de la persona. En definitiva, la ética lleva a un Dios que espera una respuesta comprometida que está fuera de las categorías del mercado. Para éstas, si son absolutizadas, Dios es incontrolable, inmanejable, incluso peligroso, por llamar al ser humano a **su plena realización** y a la independencia de **cualquier tipo de esclavitud.**” *Evangelii Gaudium*, Nr. 57.

Este dios llama “al ser humano a **su plena realización** y a la independencia de **cualquier tipo de esclavitud.**” Este dios “espera una respuesta comprometida que está fuera de las categorías del mercado”. Este dios, que presenta Franciscus, resulta para los que

juzgan desde el mercado como “un dios... incontrolable, inmanejable, incluso peligroso”.

Es precisamente un dios que pide la “primacía” del ser humano en esta vida en la Tierra. Este ser humano es el ser supremo para el ser humano que Franciscus ve negado por el fetichismo del dinero, que sostiene precisamente la primacía del dinero. Hace valer la primacía del ser humano de la manera siguiente:

“Una de las causas de esta situación se encuentra en la relación que hemos establecido con el dinero, ya que aceptamos pacíficamente su predominio sobre nosotros y nuestras sociedades. La crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica: ¡la negación de la **primacía** del ser humano! Hemos creado nuevos **ídolos**. La adoración del antiguo becerro de oro (cf. *Ex* 32,1-35) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el **fetichismo** del dinero y en la **dictadura** de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano.” (Evangelii Gaudium, Nr. 55).

Después de esto, Franciscus dice lo que este dios hace: “llamar al ser humano a **su plena realización** y a la independencia de **cualquier tipo de esclavitud**.”

No se trata de un dios que está fuera de todo, sino un dios que está fuera del mercado, que penetra todo el mundo.

Franciscus ve las amenazas como un producto del mercado “absolutizado”. Es claro que Franciscus ve la irracionalidad del mercado vinculado con este mercado. Y llama al ser humano a su propia realización y para esto hay que enfrentar todos los tipos de esclavitud.

El dios que presenta Franciscus es llamativo. En algunos sentidos parece contrario a Jahveh. Jahveh es un legislador y es autoridad, que da órdenes. En la biblia se presenta de la siguiente manera, cuando en el monte Sinai da su ley de mandamientos:

“Yo, Jahveh, soy tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre.” Deuteronomio 5, 6. A estas palabras sigue la ley con sus mandamientos.

El dios que presenta Franciscus, en cambio, llama a las personas a enfrentar la esclavitud. Dios no libera a los seres humanos, sino llama a los seres humanos a liberarse y a realizarse a sí mismos en este proceso. Visiblemente el dios del éxodo se ha hecho hombre, ser humano. Dios ahora los acompaña, pero ellos mismos deben liberarse. No es un dios que enfrenta las esclavitudes, sino un dios que llama al ser humano a enfrentarse contra estas esclavitudes. Se trata de que el ser humano se libere de las esclavitudes y se trata de que los mismos seres humanos se enfrenten a las esclavitudes de los otros. Es el “yo soy, si tu eres”. Pero es a la vez un llamado a los esclavistas para que dejen libres a sus esclavos, porque al hacer esto, se liberan a sí mismos también de esta esclavitud.

Franciscus pide la auto-realización del ser humano a través del enfrentamiento a cualquier tipo de esclavitud. En el conjunto de la auto-realización,

la liberación del esclavo significa a la vez la liberación del esclavista. Al liberar al esclavo se puede liberar también a sí mismo. Es un dios liberador y que permite la liberación por medio de una intervención humana también en los mercados. Es el “yo soy, si tu eres” como racionalidad liberadora.

De esta manera el dios del éxodo se hizo humano. Pero con eso el dios no desaparece en el proceso de su humanización. Dios es ahora un compañero del ser humano, en cuanto este se libera. Con la humanización del dios Jahveh del éxodo, este dios es ahora el dios que llama al ser humano a su liberación. Ese es el dios que ve Franciscus. Por eso, es un dios que llama al humanismo de la praxis, que es un humanismo completamente universal. (Según la parábola del último juicio en Mat 25,31-40).

Para mí no hay ninguna duda de que este dios que presenta Franciscus aparece por primera vez con el dios de Jesús y de San Pablo y por lo tanto aparece este dios como fuerza del propio humanismo de la praxis, que ha nacido con Jesús mismo.

La cita de Franciscus en la que menciona esto, se acerca mucho a una expresión de Marx:

“La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.”⁷

7 Fromm, Erich: Marx y su concepto del hombre. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos).

Los textos son completamente análogos. El texto de Franciscus corresponde a la tradición judeo-cristiana de nuestra cultura. Pero a la vez el propio pensamiento de Marx también se basa en esta tradición. Por tanto, hay diferencias entre los textos, pero estas son más bien secundarias. En ambos casos se trata de un universalismo del humanismo de la praxis.

Efectivamente, podemos concluir: La crítica de la religión de Marx condena como dioses falsos a todos los dioses que no aceptan que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Sin embargo, el cristianismo comienza con una imaginación de un dios para el cual el propio ser humano es ya el ser supremo para el ser humano. Por eso, la crítica de la religión de Marx no puede enfrentar este inicio del cristianismo. Recién el cristianismo posterior al “termidor cristiano” de la vuelta constantiniana en el siglo III y IV entra en un posible conflicto con la crítica de la religión de parte de Marx.

Para Franciscus se había hecho claro que precisamente el dios de Jesús es un dios para el cual el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Por eso al hablar de dios, habla de un dios que da “primicia” al ser humano. Lo que significa que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Pero lo hace a partir del hecho de que el propio Jesús ya lo hizo.

Franciscus, con su posición sobre lo que considera como dios, toma de hecho una posición en un conflicto que había aparecido en la primera década

de este siglo en el interior de los teólogos de liberación. En este tiempo aparece una escisión interna entre la gente que compartía la teología de liberación. Esta escisión apareció primero en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en San José, Costa Rica. El problema se desató abiertamente a partir de una publicación mía en la revista Pasos en el número marzo/abril de 2005 con el título: “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto”. Este artículo llevó a muchas discusiones y a la pronunciación de diferencias que ya anteriormente se habían dado. Entonces yo presenté el problema con la fórmula: dios no se hizo cristiano, sino que se hizo hombre, ser humano. Sin embargo, no resultó una discusión profunda, sino sencillamente en un enfrentamiento desagradable con la mayoría de los teólogos, cuya posición tenía una fácil mayoría en la asamblea de socios. Dada la situación, yo salí en 2006 del DEI para no estar todo el tiempo en esta pelea y seguí trabajando con el “Grupo Pensamiento Crítico”, fundado en el año 2007. Con esto cambió el DEI y hoy es solamente un centro para hacer cursos. Otro lugar donde seguí colaborando y participando fue en el grupo suizo “Collège de Brousse”. El trabajo de este grupo lo publicamos posteriormente.⁸

En el año 2007 también se dio una escisión parecida en Brasil. Esto sucedió a partir de una posición en contra de la teología de liberación vigente en Brasil, provocada por la publicación de un artículo de Clodovis Boff en agosto de 2007.⁹ (Clodovis

8 Urs Eigenmann, Kuno Füssel und Franz J. Hinkelammert: Der himmlische Kern des Irdischen. Exodus y Edition ITP-Kompass. Luzern, Münster, 2019.

9 Ver "A propósito de Clodovis Boff" en Hinkelammert, Franz: La

Boff: Teologia da Libertação e volta ao fundamento.) La problemática era la misma que se había dado en el DEI el año anterior, pero ahí se intentó hacer una discusión realmente seria sobre lo que puede ser una teología de liberación. Clodovis Boff consideraba que el universalismo del humanismo de la praxis no puede ser la base de esta teología de liberación, sino que tiene que ser la base la figura de Cristo. A partir de Cristo y la asunción de su enseñanza se llega a la opción por los pobres (es decir: al humanismo de la praxis). Para usar la fórmula que había mencionado anteriormente, se puede afirmar que lo que quería Clodovis que tuviera validez es: dios se hizo Cristo, para que Cristo abra y defina la orientación hacia los pobres. Por tanto, la opción por los pobres sin ser cristiana no es válida en el mismo sentido en el cual lo es la opción desde Cristo por los pobres. La opción por los pobres, no incluye todos los pobres.

Se ve entonces, como el mismo Franciscus toma posición frente a esta escisión en la teología de liberación al presentar su visión de dios en esta problemática. Franciscus habla de un dios que se ha hecho humano. Entonces el mensaje cristiano es que dios se hizo hombre -ser humano- y no cristiano.

maldeción que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso. Editorial Arlekin, San José (Costa Rica), 2013. Capítulo 9.

Epílogo: Sobre el proyecto de una alternativa

1. El conflicto por el universalismo del humanismo de la praxis

De hecho, el texto de Franciscus es resultado de largas discusiones entre teólogos de liberación latinoamericanos, sobre todo durante la primera década del siglo XXI. Esto se aprecia en una cita de una tesis aparecida en la primera década de este siglo que publiqué en 2007:

“Podemos hacer la pregunta: ¿Qué pasa con los dioses que sostienen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y que por tanto hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable? Marx no hace esta pregunta, pero su propia formulación del paradigma crítico obliga a hacerla. Al no hacerla, el inicio de una crítica de la razón mítica queda trunco. En este sentido, desde América Latina ha aparecido la teología de la liberación en el interior del pensamiento crítico. Aparece al descubrir en la propia tradición —en nuestro caso en la tradición cristiana— un Dios, que reconoce que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y en cuyo nombre hay que echar por tierra todas las relaciones

en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable... Es un Dios connivente y cómplice de la humanización y de la emancipación.”¹⁰

Es este dios el que Franciscus presenta: “por llamar al ser humano a **su plena realización** y a la independencia de **cualquier tipo de esclavitud.**” Evangelii Gaudium, Nr. 57. Y se puede añadir:

“Pero eso no significa, que la teología de liberación sea marxista. Pero ha llegado a ser parte del gran paradigma crítico descubierto por Marx y que no es tampoco de por sí marxista, sino humano. Ella nace de sus propias fuentes. Pero a partir de su desarrollo es posible pasar a una crítica de la razón mítica en general y no solamente de la religión. Aparece con el descubrimiento de que el mito central de la modernidad desde 2000 años es el: Hazlo como Dios, humanízate. Es a la vez el centro de la gestión de la modernidad y de su surgimiento a partir del renacimiento. Constituye el laberinto de la modernidad y su principio de inteligencia y su hilo de Ariadna, que tiene –en la mitología griega– color rojo.”¹¹

Sin embargo, seguía la pelea alrededor de este universalismo del humanismo de la praxis. El Papa Juan Pablo II declara al arzobispo Romero en el

10 Franz Hinkelammert: Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Editorial Arlekin, San José (Costa Rica), 2007. P 284\285).

11 p. 285.

año 1986, aunque lo haga solamente entre líneas, en su encíclica *Dominum et vivificantem*, un hereje por medio de una simple inversión de una cita de Ireneo del siglo II, que Romero muchas veces mencionaba:

“Para hacer ver esta inversión, puedo recurrir a una discusión que hace el Papa Juan Pablo II en relación a Ireneo y su *Gloria Dei vivens homo*. Se trata solapadamente de la posición que asume Juan Pablo II frente al Arzobispo Romero y contiene su condena de Romero, aunque sea también solapada. Dice Juan Pablo II:

Entonces se puede repetir verdaderamente que la “gloria de Dios es el hombre viviente, pero la vida del hombre es la visión de Dios”: el hombre, viviendo una vida divina, es la gloria de Dios, y el Espíritu Santo es el dispensador oculto de esta vida y de esta gloria. (*Encíclica Dominum et vivificantem* 1986, 260/261)

En Ireneo la vida humana es la gloria de Dios, y lo es de por sí y en un sentido universal. Juan Pablo II cambia eso. Ahora el hombre es gloria de Dios solamente en cuanto vive una vida divina y es el Papa —o cualquier autoridad— que determina qué es una vida divina. Si no vive una vida divina, su vida no es ninguna gloria de Dios. Por tanto, hay un Espíritu Santo, que dispensa esta vida, que es gloria de Dios, a aquellos, que lo merecen. Lo hace ocultamente, es decir, no se puede ver en la vida real. Por tanto

no se refiere a la vida real y concreta. Esta interpretación implica una condena de Romero, y no tengo dudas de que Juan Pablo II quiere precisamente eso. Según él, Romero tiene una fe falsa y es hereje, inclusive un rebelde frente a Dios. Pero eso es a la vez su juicio sobre la teología de liberación”. Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Editorial Arlekin. San José, Costa Rica. 2007 p.31/32.

La misma perspectiva en favor del universalismo del humanismo de la praxis abre Urs Eigenmann en Urs Eigenmann, Kuno Füssel und Franz J. Hinkelammert: Der himmlische Kern des Irdischen. Exodus y Edition ITP-Kompass. Luzern, Münster, 2019. Esto lo hace bajo el título: Exkurs 2: Wahrheiten in Häresien bei Leonard Ragaz und Hans Urs von Balthasar. (Verdades en herejías en Leonard Ragaz y Hans Urs von Baltahasar) p. 159-161.

2. La destructividad de las ilusiones trascendentales

Si se intenta realizar una utopía imposible y de transformar esta utopía en una meta, se transforma precisamente la convivencia —que la utopía promete— en una destrucción caótica de esta misma convivencia. Esto empezó con la constitución de la sociedad burguesa como utopía, como ha sido mostrado también por Polanyi, que parte del hecho de que el mercado como mercado autoregulado implica una totalización imposible y por tanto una utopía que amenaza la vida humana. Esta cons-

titución del mercado como utopía ocurre de una manera fundamental con Adam Smith en nombre de la “mano invisible” del mercado. De hecho Adam Smith se basa en una tendencia anterior, que se había dado desde el siglo XVI. Uno de sus precursores más importantes es Hobbes.

Resultaba la ilusión trascendental (un concepto de Kant que este no aplicó todavía a relaciones sociales), en cuyo nombre la sociedad se transformó en una sociedad de clases burguesa extrema, que condenó una gran parte de los sometidos a la miseria e inclusive a la muerte. Pero esta sociedad a la vez se presentó como el producto de un dios que domina y coordina todo con su mano invisible y que hace que el mercado sea el límite de la posibilidad racional de la acción humana. Como resultado, los grupos y clases dominantes se sienten como en un cielo en la tierra, que sin embargo se transformó para la mayoría en un infierno en esta misma tierra. En relación con fenómenos de este tipo de ilusión trascendental, Hegel hablaba de “mala infinitud”.

El socialismo, que se confrontó con esta sociedad burguesa, sin embargo, reprodujo este mismo problema a su manera. El comunismo fue imaginado como la convivencia perfecta y también como un cielo en la tierra, que otra vez producía sus propios infiernos, como ocurrió con el estalinismo. Otra vez resultó una ilusión trascendental, que volvió a tener efectos sumamente destructores.

El cambio que ocurrió con el socialismo chileno estaba impregnado por el ministro de economía Pedro Vuskovic. Este socialismo ahora llegó a ser una economía con intervención sistemática de los

mercados para enfrentar las tendencias destructivas del mercado. No se anunció más la abolición del mercado y del dinero como meta. El socialismo chileno es el primero que se formula de esta manera y que se distancia del socialismo soviético. Los llamados posteriores al socialismo siguieron este ejemplo.

3. El problema de la teoría económica del mercado

Uno de los primeros economistas que sacó la conclusión de que ahora es necesario elaborar una teoría del mercado sin ninguna afirmación dogmática que sostenga, por un lado la existencia mágica de una tendencia al equilibrio del mercado, y por el otro renunciar a las ilusiones de poder abolir todo el mercado y el dinero, es sin duda Polanyi.¹² Concluye, por eso, que el mercado solamente puede funcionar, si hay una intervención sistemática en este mercado. Polanyi habla de un necesario “embedding” (lo que se puede traducir como canalización) del mercado en el conjunto de la sociedad. Polanyi considera que esta canalización del mercado tiene que sacar fuera del mercado libre tres grandes esferas de la sociedad económica: la política de salarios e ingresos, la distribución y el uso de la tierra entre las personas e instituciones y la política financiera en general. Llega a la tesis de que el propio mercado tiene una tendencia a la destrucción de la convivencia humana, simplemente como consecuencia de la propia ley del mercado. Se trata de lo que hoy vivimos como

12 Karl Polanyi, *The Great Transformation* (1944) -traducción española: *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989.

tendencia a la destrucción de nuestro propio mundo de vida. Es casi como lo dice Soros: Hoy el único adversario del capitalismo que cuenta es el mismo capitalismo.¹³

Los tres desequilibrios que destaca Polanye son también los desequilibrios que resultan del análisis del mercado de Marx. Los primeros dos son desequilibrios que según Marx amenazan directamente la vida de la naturaleza y del trabajador. El tercero es el desequilibrio entre la producción y el sistema financiero, que Marx trata en el tomo III. de *El Capital*.

Hoy aparece un cuarto desequilibrio y es el de los medios de comunicación. La libertad de prensa está devorando al derecho humano de libertad de pensamiento. La libertad de prensa no es un derecho humano, sino un derecho del mercado. Todo el tiempo hay que asegurar que la libertad de prensa respete el derecho humano de la libertad del pensamiento.¹⁴

Marx, sin embargo, bloqueó una solución de este tipo con su proyecto de abolir al propio mercado. Por eso hay que vincular el análisis de Marx con los argumentos de Polanye para llegar a una teoría del mercado. Esta teoría debería analizar lo que hay que hacer con el mercado para que este

13 Hay otro autor que es interesante respecto a la teoría de las intervenciones necesarias. Se trata de Walter Eucken. Ver: Walter Eucken: *Die Grundlagen der Nationalökonomie*. Fischer, Jena 1940. Walter Eucken: *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*. Francke, Bern [u. a.] 1952.

14 Eso propone José Luis Coraggio en su introducción al libro: Polanyi, Karl: *Textos escogidos*. CLACSO- Universidad Nacional de General Sarmiento. 2012.

deje de producir estos desequilibrios, que Polanyi destaca, y así deje de ser el peligro que amenaza con destruir todo lo que la humanidad logró realizar basándose en el mismo mercado.

Se trata de analizar de que manera el mercado produce y reproduce constantemente estos desequilibrios macroeconómicos cuando se deja operar sin intervenciones. Además, hace falta analizar las varias posibilidades de enfrentar estos desequilibrios macroeconómicos y con qué criterios escoger entre estas posibilidades.

Si no se logra esto, los grandes logros de la historia moderna no resultan más que una supernova, que se transformará al final en un agujero negro.

2. Fantasías fascistas del narcisismo *millennial*¹⁵

Carlos Molina Velásquez

Quiero compartir con ustedes unas reflexiones sobre las relaciones entre lo que llamo *política millennial* y algunos ejemplos paradigmáticos del *anime*, basándome en los análisis de especialistas del género¹⁶ y la crítica hinkelammertiana. Pienso que este ejercicio puede ayudarnos a entender el núcleo ideológico de algunos personajes políticos de la región, como el presidente salvadoreño Nayib Bukele, y también Trump y Bolsonaro, los cuales se apoyan en unas *imaginaciones de la política y la sociedad* recubiertas del disfraz moralista de la lucha contra la corrupción y el discurso populista del mejoramiento de las condiciones de vida de la gente, pero que esconden, en realidad, un renovado fascismo.

15Para esta ponencia, he reelaborado el artículo “Anime: sueños de narcisismo y omnipotencia”, publicado en Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, N.º 152, julio-diciembre de 2018, 173-182, disponible en

<https://www.lamjol.info/index.php/REALIDAD/article/view/7789>.
16 Para un vistazo general, ver Poitras, 2001. Un buen estudio crítico lo encontramos en Napier, 2005. En la primera edición (Napier, 2001) hay un interesante apéndice sobre la recepción del anime en los países occidentales (pp. 239-256). Finalmente, en español, remito a Sánchez Navarro, 2003.

La escritora salvadoreña Lauri García ha dicho de los *otaku*¹⁷ “que se sienten parte de una caricatura japonesa (García Dueñas y Meza Díaz, 2011, p. 121)”, y no deja de ser significativo que uno de sus clubes más importantes, en El Salvador, tenga por nombre *Yume No Tsubasa*¹⁸: “Alas de un sueño”. ¿De qué tipo de sueño se trata? Posiblemente, uno en el que nunca se deja de ser un niño, aunque un niño japonés (García Dueñas y Meza Díaz, 2011, p. 123). No obstante, yo veo otras figuras en esos sueños y a eso me quiero referir.

Los fanes del *anime* admiran héroes adolescentes. A diferencia de los superhéroes del cómic estadounidense, cuya “juventud” es generalmente irrelevante, los protagonistas de las historias japonesas son adolescentes que luchan para crecer y madurar, al mismo tiempo que salvan el mundo. Los héroes del *anime* comparten ciertos rasgos *esenciales*: son *jóvenes, individualistas, portadores de poderes especiales y generadores de cambios positivos para la sociedad*. Son modelos que gustan a los llamados *millennials*¹⁹, cuya visión de la política comparte los valores *otaku*: la juventud es vista como una “virtud política”; el político virtuoso posee una inteligencia superior o habilidades “excepcionales”; y ambas cosas se expresan, *políticamente*, mediante la

17 Sobre la complejidad del término y su evolución, ver Murakami, 2005, pp. 132-134, 164-185.

18 Recuperado de

<http://frikisismo.com/resena-la-yume-no-tsubasa-2018/>

19 Nacidos entre 1981 y 1996, como se explica en Gutiérrez-Rubí, 2015, p. 161. Para otros, el término indica a los nacidos entre 1980 y 2000. En cualquier caso, estas discrepancias no son relevantes para lo que quiero exponer.

generación de discursos y prácticas *novedosos*²⁰. Precisamente, hay mucho de esto en la imagen, discurso y forma de actuar del presidente Bukele, que el 24 de julio cumplirá 38 años. Comparado con los viejos Trump y Bolsonaro, es la viva encarnación del héroe que hace suspirar a *otakus* y *millennials*.

La política *millennial* es fiel al axioma “las *virtudes individuales* generan *virtudes públicas*”, sustentado en la confianza en *una tecnología* que permite hacer el traslado. En el fondo, esto es así porque la idea que se tiene de las organizaciones políticas —los partidos, principalmente— es generalmente negativa y se tiende a confiar en demasía en la eficacia de mecanismos que generen “consensos rápidos”, aunque sean generados *por la mera suma de puntos de vista* y no por el debate y los acuerdos. Un buen ejemplo de “política anti partidos”, combinada con el uso de las TIC y las redes sociales, es el ascenso, triunfo y primeros días del gobierno de Bukele, quien supo construir su propuesta apoyándose en un inteligente análisis de *marketing* político y un dominio claro de la comunicación (De Soulas, 2019).

Si en el *anime* los héroes poseen diversas variedades y grados de *omnipotencia*, en la visión política *millennial* toda la confianza se deposita *en el inusual poder de una personalidad bien cultivada*, pero también en la lucha política que se hace *sin la necesidad de construir vínculos con otros*. Esta audaz

20 Para formular mi visión de “la política millennial”, he tomado en cuenta —con reservas— algunos elementos presentes en los análisis de Berardi, 2017; Gutiérrez-Rubí, 2015; Gutiérrez-Rubí, 2014; y Navalón, 2017. Sobre los millennials salvadoreños y su casi nulo interés en la política, ver Canacas Maradiaga, Jovel Rodríguez y Romero Vanegas, 2016, pp. 21-38, 413-448.

combinación de superioridad moral y misantropía no es la excepción, sino lo usual en el *anime*, incluso cuando la camaradería es parte de la sustancia de la trama. Pero lo fundamental reside en una trampa oculta bajo el axioma de las virtudes: la *máquina* que transforma las virtudes individuales en beneficios colectivos es la “serpiente moderna”, mano invisible y método de armonización que exige, como pago, *la renuncia a nuestra humanidad*. No podríamos esperar algo diferente de una política sin lazos humanos, pero cargada de cadenas: la confianza en una *política tecnócrata* se lleva de maravilla con el autoritarismo y el elogio de la sumisión que vemos aparecer, una y otra vez, en el *anime*... y en los primeros días de gobierno de las *Nuevas Ideas* de Bukele.

Akira

Los rasgos que he descrito muestran su rostro más oscuro, el del *posthumanismo*, en la película *Akira*²¹ —de 1988—, considerada un clásico del *anime*, que nos presenta, en palabras de Franz Hinkelammert, “un mundo dominado por la paranoia de la omnipotencia de un narcisismo total” (Hinkelammert, 1995, p. 322, nota 12)²². Los héroes de *Akira* —Kaneda y Tetsuo, jóvenes miembros de una pandilla de motociclistas que luchan en las calles de un Tokio postapocalíptico— poseen las virtudes necesarias para vencer *la fatalidad social*, que en la

21 Pueden consultarse los análisis de Clements, 2001, p. 9; Murakami, 2005, pp. 48-51, 107-112; y Sánchez Navarro, 2003, pp. 236-239.

22 Aunque Hinkelammert se refiere directamente al manga, su análisis es válido para el anime.

historia es representada por una alianza de científicos, militares y burócratas, los cuales, mediante la combinación de orden tecnológico y caos social, esperan evitar que se repita la espantosa destrucción que ocurriera años atrás —y que fuera provocada por ellos mismos—. Frente a este *orden injusto*, aquellas virtudes juveniles de los dos amigos —tenaz impulso de conservación, rebeldía ante lo establecido y camaradería implacable— y sus correspondientes vicios —pulsión de muerte, *rechazo de toda ley* y violencia que desemboca en el “asesinato del hermano”— funcionan como *detonadores de lo nuevo*, o lo que es igual, devienen en *absoluto terror*.

Es destacable la forma como se imagina la transformación del orden despótico vigente en un *nuevo orden*: mediante la “disolución de la individualidad”, que no se consigue mediante el diálogo auténtico y las relaciones intersubjetivas, sino gracias a la renuncia a la misma humanidad y la aceptación de la *verdad biológica del determinismo evolutivo*. Este nuevo darwinismo social desembocará, naturalmente, en la aniquilación total *de lo humano*. La ciudad destruida, en la secuencia final, carece de vida; incluso los rayos de sol que asoman entre las nubes parecen estar muertos. Sobre esto, advierte Hinkelammert:

“Akira es el omnipotente, cuyo poder se muestra por el hecho de que por un puro acto de voluntad logra destruir Tokio entero. Se transforma en un Mesías, que es el “iluminado” que no promete ningún reino mesiánico. Es el “iluminado” porque nadie

tiene un poder igual [al de] él. Otros buscan derrotarlo, pero desean su derrota para asumir su lugar. No existen solidaridades. Por ende, todos se desvanecen en la destrucción mutua” (Hinkelammert, 1995, p. 322, nota 12).

Esto es válido para déspotas y rebeldes. Los científicos, militares y burócratas corruptos causaron el horror, pero sus antagonistas son también cómplices de una *vergonzosa afinidad*: Kei, la joven rebelde, políticamente correcta e inteligente, podrá inclinar la balanza hacia una incipiente justicia, pero antes tendrá que “renunciar a su conciencia” y convertirse en marioneta de “*los números*”, niños-sujetos experimentales con superpoderes, cuyo elocuente nombre nos recuerda los íntimos lazos entre el desarrollo tecnológico y la disposición a cometer actos de barbarie.

Por su parte, la *apocatástasis* del final de la historia *es más una pesadilla que un sueño*: una paz sin esperanza y sin futuro, conseguida mediante la renuncia a lo que nos hace humanos. Lo que ahora “gobierna” a los hombres y mujeres que caminan tambaleantes sobre la tierra yerma *es algo totalmente otro*. Esta *alteridad monstruosa* no es otra que Akira-Tetsuo²³, el omnipotente que, como veíamos antes, no promete absolutamente nada: el *dios posthumano* perfecto para *un mundo postpolítico*²⁴.

Para hacer la conexión con Bukele, podría retomar la frase de Hinkelammert, dándole un giro: en el primer día de su mandato, Bukele *actuó como*

23 Para un sugerente análisis de los rasgos de Tetsuo, ver Napier, 2005, pp. 39-48.

24 Hay una interpretación similar en Murakami, 2005, pp. 147-148.

“el omnipotente, cuyo poder se muestra por el hecho de que por un puro acto de voluntad” disolvió secretarías de la presidencia, despidió a cientos de empleados y acabó con el presunto nepotismo del FMLN, el anterior partido gobernante, ¡y todo esto a través de *Twitter* (Mizrahi, 2019)! En lugar de seguir procedimientos institucionales o hacer las consultas pertinentes, el Mesías-Presidente se dedicó a ordenar despidos y otras acciones que comenzaron a ejecutarse sin discusión, aunque algunas carecieran de sentido —como el despido de personas que no existían— o fueran insensatas —como la eliminación de las secretarías de Inclusión Social, de Vulnerabilidad, y de Transparencia y Anticorrupción—. Es comprensible que estamos ante una nueva variante de autoritarismo que no podemos ver con indiferencia (Marroquín, 2019), aun siendo conscientes del respaldo popular con que cuenta, según todas las encuestas realizadas hasta la fecha.

Neon Genesis Evangelion

Así como en *Akira*, hay tres *animés* en los que destacan *los delirios mesiánicos y un insaciable deseo de aniquilación*. El primero es, naturalmente, *Neon Genesis Evangelion*²⁵ —que se comenzó a emitir en 1995—, considerada por muchos como la mejor serie jamás creada, entre otras cosas, porque logró interesar a un público que, hasta entonces,

25 Ver Clements, 2001, pp. 116-117; Murakami, 2005, pp. 88-95, 127-132; y Sánchez Navarro, 2003, pp. 240-242.

consideraba al *anime* un género poco serio. La peculiar mezcla de robots, símbolos judeocristianos y *thriller* psicológico supo combinar con maestría los dos elementos típicos del género, a los que ya me he referido: el “drama adolescente” y la salvación del mundo ²⁶, nuevamente, en un escenario postapocalíptico²⁷.

En la historia, el mal adopta la forma de “ángeles”, mensajeros de la total destrucción de la humanidad. La defensa contra esta amenaza la dirige una organización paramilitar, la cual confía sus mejores armas —los robots tripulados llamados EVA— a tres adolescentes, entre los que destaca el inseguro y psicológicamente inestable Shinji Ikari, hijo del despótico líder de la organización, quien además lo trata con displicencia y crueldad. Como era de esperarse, el “asunto edípico” en el personaje ha sido ampliamente analizado —su odio al padre que lo abandonó, la necesidad de luchar contra él, etc.—, pero *la tragedia* de Shinji no tiene por qué ser vista únicamente bajo la lente freudiana. Es más, quizás deberíamos *invertirla*. Recurriendo a Franz Hinkelammert, podremos reparar en que el asesinato fundante del padre, que constituye *la base del mito de Edipo*, suele usarse para legitimar o encubrir *el sacrificio necesario de los hijos*; en nuestras sociedades, parece que las soluciones a los problemas de convivencia *exigen la muerte de los miembros más jóvenes*: “Todo el mito está concebido desde el derecho del padre de matar a su hijo. El mito

26 Por supuesto, la historia puede ser analizada de muchas maneras, como puede verse en Napier, 2005, pp. 96-102.

27 Para un interesante análisis de lo apocalíptico, tanto en Akira como en Evangelion, se puede consultar a Napier, 2005, pp. 249-274.

encubre eso, sosteniendo la profecía según la cual el padre mata al hijo porque sabe que el hijo lo matará a él” (Hinkelammert, 2000, p. 22).

¿Y no es esto lo que vemos, en realidad, en *Evangelion*? No importa quiénes vivan o mueran, al final, las víctimas son siempre los adolescentes pilotos de los EVA, cuya creciente culpabilidad, potenciada por hábiles estrategias de manipulación, los convierte en eficaces asesinos. Su camino hacia el descubrimiento de su propia identidad —el drama adolescente típico— está sembrado de muerte y destrucción, porque cada uno proyecta sus propios monstruos sobre el lienzo de “su yo”. Y solo alcanzarán su autorrealización *mediante la disolución de su individualidad*. Al mismo tiempo, la humanidad solo podrá vencer las amenazas de los ángeles y alcanzar la paz al lograr *la fusión de todas sus diferencias y especificidades en un todo homogéneo*: el llamado “proyecto de complementación humana” o *proyecto de instrumentalidad*—o “instrumentación— humana.

Pero, ¿qué es este proyecto sino *un inmenso acto sacrificial*? Y, ¿de qué clase de sacrificio se trata? No es ningún salto en el vacío religioso o esotérico, sino un muy bien calculado proyecto, es decir, *un sacrificio de carácter racional*, donde el ser humano y los individuos pasan a ser *piezas de una máquina política* que termina por disolver sus miserables e insignificantes existencias —así son presentadas, una y otra vez, las individualidades de los pilotos de los EVA—, y esto permite crear algo “nuevo y perfecto”. Los paralelos pueden ser interesantes: así como Rei Ayanami, la primera piloto del EVA, se diluye finalmente en el todo y la nada, la preciosa

individualidad *millennial* parece destinada a ser trágada por *la máquina postpolítica que se nutre de ella*, pues el que se mantenga funcionando gracias a la sangre joven no significa, desde luego, que las vidas de los jóvenes de carne y hueso le interesen en absoluto.

Volviendo a nuestra región, los que no parecen importar en absoluto son los migrantes centroamericanos. En torno a esta tragedia, algunos dicen que el presidente Bukele se anotó un punto a favor al admitir, recientemente, *la culpa* de los estados del istmo, en lugar de achacarla a Estados Unidos. Aparentemente se trata de una posición moral y responsable, aunque no resulte convincente sostener que las políticas estadounidenses hacia la región sean una cuestión irrelevante para el tema o que no valdría la pena considerar. Pero, en realidad, el lenguaje de Bukele es consistente con lo que expresó el 8 de mayo, en Washington, cuando “comparó a [El Salvador] con un hijo que está dejando las drogas y a Estados Unidos con un *papá* que podría darle una oportunidad más y ayudarlo” (Martínez, 2019). Creo que no es remoto encontrar en estas palabras una actualización de la admisión edípica de la culpa, que justifica los sacrificios de los más pobres, a manos de un “padre” que tiene derecho a castigar la rebeldía de “su hijo” o administrarle un poco de “medicina amarga” (Redacción/Sin Embargo, 2019), seguramente de farmacopea neoliberal.

Death Note

Una década después de *Evangelion*, la serie *Death Note* —emitida del 2006 al 2007— volvió a atraer la atención hacia el *anime*, incluso más allá de los círculos *otaku*. La historia trata de un estudiante que encuentra un libro peculiar, en el cual basta con escribir el nombre de alguien, mientras se visualiza mentalmente su rostro, para que muera. Tres rasgos caracterizan a Light Yagami, el protagonista: su conciencia de poseer una cierta superioridad moral —justificada mediante la convicción de que es el mejor estudiante de su clase y quizás de todo Japón—, su permanente aburrimiento y su convicción de que el mundo está podrido y necesita de una regeneración. Ya en el primer capítulo, Light manifiesta su real motivación: *convertirse en el dios de un mundo liberado del mal mediante la pena capital*.

Si en el caso de Shinji *la pureza* era el *requisito para ser un asesino eficaz*, en el caso de Light encontramos *la virtud del genio*, que lo convierte en el destinatario ideal —aunque accidental— del arma soñada. Pero lo accidental es engañoso: también el *shinigami* —demonio de la muerte japonés—, que le puso al alcance el *cuaderno de la muerte*, lo hizo porque estaba aburrido. Y, ¿no es el tedio otra característica típica de los *millennial*, para quienes incluso la lucha política debe ser “entretenida”?

Ahora bien, para entender *la cuestión fundamental* planteada en *Death Note*, me quiero apoyar en la idea hinkelammertiana de la “proyección de monstruos”:

“En la imagen en el espejo aparece que los otros, nuestros enemigos, son monstruos. Lo son tanto, que únicamente se puede luchar contra ellos transformándose asimismo en monstruo. En consecuencia, todo es lícito frente a ellos. Todo lo que se hace frente a ellos, está bien hecho; vale decir, la sangre vertida no deja ninguna mancha. De este modo, quien hace la proyección del monstruo, resulta ser él mismo un monstruo que no conoce límites” (Hinkelammert, 2003, p. 70).

Para luchar contra el monstruo —el crimen, la corrupción—, *hay que convertirse en monstruo también*. Esta noción está presente a lo largo de toda la trama y pienso que su lugar preeminente corresponde perfectamente a los rasgos que adopta la lucha contra la criminalidad en la sociedad contemporánea —y, particularmente, en la imaginación *millennial*—, para la cual todo enemigo del orden es llamado *terrorista, monstruo o animal*. Light, el justiciero de la historia, es una perfecta imagen del *pacto con este demonio*, que consiste en la aplicación de una ley absoluta, la cual no reconoce rostros humanos, pues solo ve ante sí puros monstruos.

Precisamente, unas de las decisiones más polémicas del presidente salvadoreño es la de continuar con las políticas de “mano dura” de los anteriores gobiernos —de ARENA y del FMLN— en contra de las maras —las pandillas salvadoreñas—, pero de una manera aún más alarmante, ya que no

solo ha recuperado el lenguaje y prácticas de la dere-
derecha, al llamarlos “terroristas” y negarles el trato
de sujetos de derechos, sino que ha traspasado los
límites que establece la independencia de poderes
—al atribuirse potestades como la de señalar a qué
cárcel hay que enviar a los sospechosos o qué
restricciones deben imponerles—, mientras amplía el
rango de su proyección de monstruos, al incluir a los
jueces racios a violar la Constitución o saltarse los
procedimientos, y a los diputados que se oponen a
aprobar leyes o asignaciones presupuestarias que
necesita para su guerra doméstica (Cristosal, 2019).
Incluso quienes han criticado sus decisiones, como
algunos voceros de la Universidad Centroamericana
José Simeón Cañas (UCA), han recibido los ataques
y amenazas de los seguidores, tuiteros y troles de
Bukele. Resulta elocuente que un miembro de esta
universidad no haya dudado en comparar a Bukele,
cuyo gobierno aún no tiene 100 días, con el
monstruo despótico paradigmático de la historia
salvadoreña: el genocida y dictador Maximiliano
Hernández Martínez (Cardenal, 2019).

Code Geass

Contemporánea de *Death Note* —2006-2007—, la
serie *Code Geass* cuenta la historia —en un mundo
alternativo— de la rebelión de un grupo de patriotas
japoneses contra la dominación de un imperio
extranjero cuasi todopoderoso, liderados por un
estudiante brillante, Lelouch Lamperouge, que en
realidad es un príncipe renegado, hijo del emperador
invasor. Lelouch, cuyo nombre de batalla es Zero, es
el héroe que posee un poder especial, *el arma*

postpolítica por excelencia: el *Geass*, un “artilugio” misterioso que permite controlar la conciencia de la “persona-objetivo”. El control del otro se lleva al límite de la anulación de su subjetividad *y la justicia —y justificación— del proyecto de liberación es sustituida por la eficacia absoluta*. Y esta eficacia, como podemos imaginar, genera escenarios de aniquilación que cuestionan gravemente la legitimidad moral de la lucha.

En *Code Geass*, un rasgo de la conciencia política *millennial* se expresa en un malestar parecido al hastío de Light, en *Death Note*, pero de otro tipo: a Lelouch le produce *asco y repulsión* la indiferencia de sus conciudadanos ante la tiranía. En este *anime*, ya aparece una crítica explícita a las masas juveniles modernas atrapadas en el círculo vicioso del consumo y la atracción por el “espectáculo”.

No obstante, la cuestión de fondo es un viejo problema político que las izquierdas y los movimientos de liberación han debatido ampliamente, pero que con el ascenso de la “tecnofilia” *millennial* se puede abordar de una forma renovada: la cuestión de si debemos luchar *pactando con el poder que brinda la tecnología* o si deberíamos renunciar a dicho pacto, *para que la obsesión con el éxito no nos impida hacer lo que debemos hacer*. Una vez más, recurro a Franz Hinkelammert, quien, en *Lo indispensable es inútil*, señala que:

“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 [...] Y ahí, paradójicamente, se hace posible el éxito” (Hinkelammert, 2012, p. 170).

Pienso que lo que necesita *nuestra* política es eso que Lelouch no es capaz de ver ni asir ni entender: *la mirada del otro que nos humaniza*. El poder del príncipe rebelde —el *Geass*— solo es posible si hay contacto visual con otra persona; pero, *al lograr su propósito, esa ya no es más una persona, sino un objeto de su voluntad*. Así, su éxito es, al mismo tiempo, su fracaso.

Y, ¿no es este el caso del presidente Bukele, en una de sus acciones más celebradas, las órdenes enviadas por *Twitter* a sus ministros, a las que estos respondían con expresiones como “sí, mi presidente”, “ahorita mismo, presidente”, “su orden será ejecutada”, etc. (Rauda, 2019)? ¿Podríamos imaginar un mejor ejemplo del gesto que *pretende* ser expresión de la más directa e instantánea democracia, pero que deriva en la expresión de una *brutal y grotesca sumisión*?

Fantasías capitalistas *in extremis*

En marzo de 2018, el todavía alcalde Nayib Bukele usó la presentación de unos capítulos de la serie *anime Dragon Ball Súper* como parte de su campaña presidencial anticipada (Redacción Diario 1, 2018).

Creo que acciones de este tipo y la posibilidad de que los rasgos que he analizado sean parte del “atractivo político del *anime*” no debería dejarnos indiferentes. Es cierto que, para comprender e intervenir, necesitaríamos estudiar más a fondo la *relación potencial* entre estas historias y las “virtudes e ideas políticas” vigentes, y mi ponencia está muy lejos de ese cometido. Pero sí quisiera llamar la atención sobre otra cuestión: la supuesta “originalidad política” de los jóvenes *otaku* —y también la de los llamados *millennials*— podría no ser tal. Si caminamos hacia atrás en esta exposición, nos encontraremos con *la vieja racionalidad instrumental* que reduce lo político a mera gestión de riesgos y beneficios, pura obsesión con “el éxito”; observaremos *la lógica suicida del cumplimiento de la Ley* que convierte a los demás en monstruos; y veremos cómo la lucha por la transformación social es convertida en *rechazo de lo más genuinamente humano*, en aras de *una humanidad otra*, algo aún mejor que nosotros mismos, pero que nos amenaza con una radical desolación. Cada una de estas historias describe, de diferentes formas, la sustitución de la comunidad política por una *máquina despótica* y el extravío del gesto humano en un océano de luchas sin fin.

Y entonces, ¿no será que la “política *millennial*” es el rostro “rejuvenecido” del viejo capitalismo? Hace una par de años, un columnista decía que “si [los *millennials*] quieren pertenecer a la condición humana, [que] empiecen por usar sus ideas y sus herramientas tecnológicas, que aprendan a hablar de frente y cierren el circuito del autismo” (Navalón, 2017). Pero, ¿no es ingenuo o poco

responsable pensar que “sus ideas y herramientas” *son suyas*, y no del sistema capitalista, que se ve en aprietos cuando, precisamente, *nos atrevemos a hablar de frente* y a salir del círculo autista del consumo tecnológico? El problema no son “los *millennials*” o “los *otaku*”, sino *aquello hacia lo que miran: nuestro capitalismo*, su narcisismo y sus delirios de omnipotencia²⁸.

En línea con lo anterior, creo que los primeros dos meses de la presidencia de Bukele deberían ser analizados teniendo un cuidado similar, ya que podríamos perdernos en la periferia del problema si solo lo evaluamos como un personaje raro, excéntrico o una moda pasajera. Pienso que su narcisismo *millennial* y su coincidencia con los elementos que he destacado del *anime* expresan algo que debería tener toda nuestra atención: en estos días, la legítima búsqueda de un cambio en el ejercicio de la política y en la sociedad es redirigida hacia *una nueva y única alternativa*, que en realidad es una reedición de las fantasías capitalistas *in extremis* con las que el neoliberalismo se vuelve apetecible (Bernabé, 2019). Quizás debamos pensar en términos similares en el caso de Trump, Bolsonaro y los demás como ellos, y preguntarnos: qué elementos de la *cultura popular-mediática* han sabido apropiarse, de qué manera se agenciaron las nuevas tecnologías para volverse tan persuasivos, y cómo logran fascinar a los ciudadanos y electores. Solo distinguiendo con claridad cuánto de lo que ahora se presenta como nuevo y alternativo es en

28 Para una crítica de la idoneidad del término “millennial” y un enfoque mejor informado del problema de la política en los jóvenes contemporáneos, ver Berardi (2017).

realidad una criatura neoliberal, estaremos en una mejor posición para oponer a las fantasías fascistas unas imaginaciones verdaderamente alternativas de la política y la sociedad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Berardi, F. (7 de julio de 2017). ¿Es política la generación millennial? *Eldiario.es*. Recuperado de https://www.eldiario.es/interferencias/millennials-politica-precariedad_6_662543740.html
- Bernabé, D. (11 de julio de 2019). Bukele, el presidente de moda en Latinoamérica, más allá de los tópicos y titulares. *RT*. Recuperado de https://actualidad.rt.com/opinion/daniel-bernabe/320788-bukele-perfil-presidente-moda-latinoamerica?fbclid=IwAR0qDYKh3KXV1I8OuguBOdFGjK6bvSsqo_i16vGJUtRDNXzTihgGmjABmz4
- Canacas Maradiaga, I. B., Jovel Rodríguez, D. E. y Romero Vanegas, J.A. (2016). *Estudio sobre los intereses, necesidades y hábitos de consumo de los millennials salvadoreños* (tesis de pregrado), Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador, El Salvador.
- Cardenal, R. (11 de julio de 2019). Ir a contracorriente es un deber. *Noticias UCA*. Recuperado de <https://noticias.uca.edu.sv/articulos/ir-a-contracorriente-es-un-deber?fbclid=IwAR0y1ApHFGVDlkdLRfhq>

T4twRCpPC6AsPcj-
gWLOhbEgk0dz4lb6P894r3k

- Clements, J. & McCarthy, H. (2001). *The Anime Encyclopedia. A Guide to Japanese Animation since 1917*. Berkeley: Stone Bridge Press.
- Cristosal (3 de julio de 2019). Triple salto mortal al Estado de Derecho. *Cristosal*. Recuperado de https://centroamerica.cristosal.org/2019/07/03/triple-salto-mortal-del-presidente-bukele-al-estado-de-derecho/?fbclid=IwAR3bnx8mELLHLByEom6pEaMzbe3JG1_z4iY-iPZE8ovKgai1umdJNfi7yZQ
- De Soulas, L. (2 de julio de 2019). Bukele, rey de los *millennials*. (*Casi*) *literal*. Recuperado de https://casiliteral.com/2019/07/02/bukele-rey-de-los-millennials/?fbclid=IwAR1cCFTtd4IVhTTbW_UHl0jZQmscCXZQ5COiZAmhpFupuzP4TqaxtpeMj8I
- García Dueñas, L. y Meza Díaz, F. (2011). *Tribus urbanas*. San Salvador: Centro Cultural de España en El Salvador.
- Gutiérrez-Rubí, A. (junio 2015). La

generación Millennials y la nueva política. *Revista de Estudios de Juventud (108)*, pp. 161-169. Recuperado de http://www.injuve.es/sites/default/files/2017/46/publicaciones/revista108_12-generacion-millennials-y-la-nueva-politica.pdf

- Gutiérrez-Rubí, A. (19 de abril de 2014). La política y la Generación Millennials. *El País*. Recuperado de <https://blogs.elpais.com/micropolitica/2014/04/la-politica-y-la-generacion-millennials.html>
- Hinkelammert, F. J. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI.
- Hinkelammert, F. J. (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José: DEI.
- Hinkelammert, F. J. (2000). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José: DEI.
- Hinkelammert, F. J. (2012). *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*. San José: Editorial Arlekin.
- Marroquín, W. (13 de junio de 2019). Conflicto, no absorción y sumisión al pensamiento dominante. *Noticias UCA*.

Recuperado de
<https://noticias.uca.edu.sv/articulos/conflict-o-no-absorcion-y-sumision-al-pensamiento-dominante?fbclid=IwAR3gzQhko9K445ROBpL3gASrwErw7JHdkyHmqOVD6aWrpnlN2sWsQnCpo2g>

- Martínez, O. (12 de julio de 2019). No es solo nuestra culpa, presidente Bukele. *The New York Times*. Recuperado de https://www.nytimes.com/es/2019/07/12/culpa-bukele/?fbclid=IwAR1YZo6PJZYp8CxG-lt2M_qSRLADAmNE1ddimlCcVCPk_Kd_WzEMR4C_Aa4
- Mizrahi, D. (15 de junio de 2019). Populismo millennial: Nayib Bukele y sus dos insólitas semanas de gobierno por Twitter. *Infobae*. Recuperado de https://www.infobae.com/america/america-latina/2019/06/15/populismo-millennial-nayib-bukele-el-presidente-que-lleva-dos-semanas-gobernando-por-twitter/?fbclid=IwAR3sUKuMUdN6_Qyj3UDbeMYr_1XCILCx8XvOtBprdeSTThXBhizP0IDZE0Q
- Murakami, T. (2005). *Little Boy. The Arts of Japan's Exploding Subculture*. New York/New Haven: Japan Society/Yale University Press.
- Napier, S. J. (2005). *Anime from Akira to*

Howl's Moving Castle: experiencing contemporary Japanese animation. New York: Palgrave Macmillan.

- Napier, S. J. (2001). *Anime from Akira to Princess Mononoke: experiencing contemporary Japanese animation.* New York: Palgrave Macmillan.
- Navalón, A. (13 de junio de 2017). “Millennials”: dueños de la nada. *El País*. Recuperado de http://elpais.com/elpais/2017/06/11/opinion/1497192510_685284.html
- Poitras, G. (2001). *Anime Essentials: Every Thing a Fan Needs to Know.* Berkeley: Stone Bridge Press.
- Rauda, N. (15 de junio de 2019). Los trucos tuiteros de Nayib Bukele. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2019/06/15/america/1560556642_128695.html?fbclid=IwAR3h7HAxss0AKCrgdec7fKuAWquKL2WUC2NLBGMhFRz4rXkYYnLwn4MYS E
- Redacción Diario 1 (18 de marzo de 2018). Miles de jóvenes asistieron con sus familias a disfrutar Dragon Ball Super. *Diario 1*. Recuperado de <http://diario1.com/nacionales/2018/03/miles-de-jovenes-asistieron-con-sus-familias->

disfrutar-dragon-ball-super/

- Redacción/Sin Embargo (7 de junio de 2019). En tanto, en El Salvador, la crisis de los migrantes no despeina al “Presidente más cool del mundo”. *Sin Embargo*. Recuperado de <https://www.sinembargo.mx/07-06-2019/3593218>
- Sánchez Navarro, J. (2003). Nuevas formas de imaginar los monstruos del capitalismo globalizado: La animación japonesa en la década de los noventa”. En Costa, J. *et al. El principio del fin. Tendencias y efectivos del novísimo cine japonés* (229-248). Barcelona: Ediciones Paidós.

3. La democracia alternativa al totalitarismo del mercado. El ser humano como ser supremo vs. el mercado capitalista como ser supremo

Yamandú Acosta

Introducción

El título de la exposición que aquí comienza, pretende encerrar dos significados que se asumen conscientemente y se tienen en cuenta en su desarrollo. Por un lado significa que “la democracia” es la “alternativa al totalitarismo del mercado” que hoy objetivamente como poder de facto, gobierna globalmente el mundo. Pero también, y complementariamente, se quiere significar que para que “la democracia” sea la “alternativa al totalitarismo del mercado”, es condición que “la democracia” misma sea “alternativa” a una democracia funcional (Hinkelammert, 2018: 16-17 y 189-195) a dicho “totalitarismo del mercado”—cuya hegemonía se ha venido construyendo desde la década de los años setenta del siglo XX— y ha venido operando en la promoción, establecimiento, consolidación y encubrimiento de ese “totalitarismo del mercado”, transformando en un poder legítimo *de iure* a ese poder de facto.

Para construir la “alternativa” al “totalitarismo del mercado”, es necesario construir “la democracia alternativa”, para lo cual es a su vez necesario

discernir la “democracia funcional” a dicho totalitarismo, hoy globalmente imperante.

Para ese discernimiento contamos con la perspectiva crítica del materialismo histórico como fenomenología de la vida real, que desde un compartido humanismo de la praxis, Franz J. Hinkelammert ha profundizado en fuerte sintonía con Karl Marx.

El materialismo histórico como fenomenología de la vida real en la línea del humanismo de la praxis compartido con Franz J. Hinkelammert, complementa a la “refundación” del materialismo histórico operada por Walter Benjamin en sus tesis “Sobre el concepto de Historia” (Benjamin, 2012: 303-318), que aportan en el sentido de la “apertura de la historia” sobre la cual ha puesto foco Michael Löwy (Löwy, 2012), “apertura de la historia” que es condición para el sentido de la crítica –de una crítica constructiva no nihilista– y, muy especialmente en esa perspectiva crítica constructiva, para plantear una alternativa –que puede incluir la articulación de varias alternativas– al “totalitarismo del mercado” y por lo tanto, a “la democracia funcional” a dicho totalitarismo, alternativa consistente –centralmente, en nuestro análisis– en “la democracia alternativa”.

El “totalitarismo del mercado” y “la democracia funcional” a su promoción, establecimiento, consolidación, encubrimiento y legitimación, ponen en el centro, como su criterio o “última instancia” al “mercado capitalista” (Hinkelammert, 2018). El “totalitarismo del mercado” lo hace a través de “la democracia funcional” por medio de la cual transforma “su fuerza en derecho y la obediencia en deber” (Rousseau, 1993: 7), en sintonía con el señalamiento

de Rousseau relativo a las implicaciones del pasaje del estado de naturaleza al estado civil para los seres humanos, aplicado aquí por analogía a la travestización del “totalitarismo del mercado” como “democracia”.

Hablamos de “travestización” porque entendemos que el “totalitarismo del mercado” se siente como “democracia” y consistentemente con esa auto-identificación, adopta los ropajes de la “democracia” que siente y dice ser. En este caso, la identidad por auto-identificación implica un fuerte desafío para la perspectiva crítica, que ha acompañado y acompaña a diversos colectivos en la reivindicación de sus respectivas identidades por auto-identificación y en la consecuente inclusión de los derechos por ellos reivindicados en la agenda de derechos humanos, que en cuanto referencia de identidad democrática, exige un discernimiento, especialmente de su sentido común legitimador (Hinkelammert, 1990b: 133-165).

Es tarea de la perspectiva crítica a los efectos de tener argumentos sólidos para poner en evidencia el carácter anti-democrático de “la democracia funcional”, hacer visibles la fuerza y las razones de hecho encubiertas bajo el manto legitimador del derecho. De esta manera, es posible aportar condiciones para la transformación de la subjetividad de la ciudadanía de “la democracia funcional” –y por lo tanto de la identidad por auto-identificación que muy probablemente han subjetivado– al advertir que aquello que experimentan como “deber” en términos de un imperativo ético-político propio de una ciudadanía democrática, sea tal vez en el fondo la “obediencia” propia de un “súbdito”, en los térmi-

nos del absolutismo clásico que fundamentara Hobbes.

El absolutismo contemporáneo del “totalitarismo del mercado” incluye la presencia y vigencia de aquél antecedente fundante del *homo homini lupus*; bajo la figura de “la democracia funcional” en la que el lobo se cubre con la piel de cordero, a los efectos de habilitar su legitimidad.

“La democracia alternativa” al “totalitarismo del mercado” y por lo tanto a “la democracia funcional” a través de la cual “el mercado capitalista como ser supremo” o como última instancia logra imponerse con visos de legitimidad, será efectivamente alternativa en cuanto ponga al “ser humano como ser supremo” o última instancia. Desde la visibilización de esta última instancia, tanto la denuncia crítica de “la democracia funcional”, como la construcción igualmente crítica de “la democracia alternativa”, se hacen posibles.

La transformación de la subjetividad es pues precondition de la transformación de la institucionalidad –de las instituciones “democráticas” y fundamentalmente de su espíritu–, el de “la democracia funcional” que auspicia, encubre, promueve y legitima “el totalitarismo del mercado” y su sustitución, sea por las nuevas instituciones de “la democracia alternativa” cuyo espíritu refiere al “ser humano como ser supremo”; sea porque sobre este espíritu alternativo se resignifiquen las instituciones existentes. Dicho esto en sintonía con José Martí cuando en *Nuestra América* de 1891 escribía respecto de la independencia –*dictum* martiano que proponemos válido y vigente para la construcción de “la democracia alternativa” en la que va en juego nuestra in-

dependencia respecto del “totalitarismo del mercado”–: “El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu” (Martí, 1992: 484).

No obstante, postular “el ser humano como ser supremo” no es *per se* garantía de “la democracia alternativa”. Para que esta lo sea efectivamente, se hace necesario el discernimiento respecto a qué se entiende por “ser humano” a los efectos de no proceder a una negación del “ser humano” al postular “el ser humano como ser supremo”, sino a una afirmación del mismo exenta de negaciones, reducciones, deformaciones o exclusiones siempre posibles, como ha sido el caso del antropocentrismo occidental a través de las variantes de su corriente hegemónica (Acosta, 1997).

La consideración del ser humano como necesitado y como un ser en relación con los de su especie y con la naturaleza no humana, ambos en sus expresiones diversas no excluyentes, consistente con su condición de ser necesitado, dice acerca de una inevitable perspectiva antropocéntrica liberada de las reducciones, exclusiones y excesos del antropocentrismo occidental.

“La democracia alternativa” a “la democracia funcional al totalitarismo del mercado”, lo es por tanto al “totalitarismo del mercado”, al “mercado capitalista como ser supremo”, al capitalismo como religión que deposita su fe en ese ser supremo, al neoliberalismo como teología de esa religión, a la modernidad y a la posmodernidad en tanto profundización individualista, anti-universalista y nihilista de ésta, y por lo tanto a la occidentalidad de la cual la modernidad/posmodernidad es la lógica cultural

dominante vigente de esa lógica civilizacional. “La democracia alternativa” encuentra en la “transmodernidad” (Dussel, 1992: 245-249) —a cuya realización contribuye—, su condición de posibilidad. Esa transmodernidad que es transoccidentalidad, es el *locus* tópico-utópico de la construcción de la alternativa a la lógica de la occidentalidad en su extremo vigente moderno/posmoderno del “totalitarismo del mercado”.

Discernidos críticamente “el totalitarismo del mercado” y su “democracia funcional”, identificados y discernidos los criterios para la construcción de “la democracia alternativa” de modo tal que no se niegue al ser humano como ser supremo de la mano de la postulación del “ser humano como ser supremo” como criterio de esta democracia, desmontado el capitalismo como religión, el neoliberalismo como teología de esa religión, la modernidad/posmodernidad como expresión de la occidentalidad que aporta las condiciones de posibilidad para esa religión y su teología e identificada la transmodernidad que en cuanto transoccidentalidad, se configura como *locus* tópico-utópico de construcción de “la democracia alternativa”, se presenta el inevitable problema relativo a cómo realizar dicha construcción a los efectos de realizarla efectivamente en lugar de desplazarla y en nombre de su realización generar nuevas lógicas en que el ser humano no sea el ser supremo para el ser humano, no obstante se lo postule como ser supremo, procurando legitimar esas lógicas en dicha postulación.

En cuanto toda democracia se asume como “la realización de un régimen de derechos humanos” (Hinkelammert, 1990b: 133), el discernimiento de

los derechos humanos (Hinkelammert, 1990b: 133-165 y 2018: 105-163) está en la base del correspondiente a la distinción entre “la democracia funcional” al “totalitarismo del mercado” y “la democracia alternativa”. Como los derechos humanos son producto de demandas que surgen en atención a necesidades experimentadas como tales cuya satisfacción es sentida por quienes las experimentan como legítimas, un criterio de discernimiento de derechos humanos es lo que permite delinear la ruta de la alternativa que deberá estar atenta a ese universo de derechos humanos en permanente expansión y lleno de tensiones.

Como se trata de una alternativa de horizonte civilizacional, implica rupturas revolucionarias más allá de todo positivismo o progresismo, por emergencias de un “tiempo actual” o “tiempo ahora” (Benjamin, 2012: 315) propios de un “marxismo mesiánico” o “marxismo de la imprevisibilidad” (Löwy, 2012: 158 y 172).

Pero como la alternativa de que se trata, la de “la democracia alternativa” implica una construcción que no puede ser sino democrática en el sentido sustantivo de que esta construcción no puede implicar la negación del otro, sino su afirmación, las rupturas revolucionarias -en la intencionalidad de los sujetos democrático-revolucionarios- deberán procurar en lo procedimental la implementación de lógicas en el espíritu del de la “ruptura pactada”, de manera tal que la interrogante disyuntiva “¿Revolución o ruptura pactada?” (Lechner, 2006: 295-307) pueda construirse como una disyunción inclusiva o una conjunción en la que la “revolución” sea el contenido de la “ruptura pactada” y la “ruptura pactada” la

forma para vehicular ese contenido, en la inteligencia kantiana por la que forma sin contenido es vacía y contenido sin forma es ciego.

“La democracia alternativa al totalitarismo del mercado”, como horizonte y como camino, es también alternativa a la occidentalidad y por lo tanto a la modernidad y a la posmodernidad que son sus figuras culturales dominantes vigentes, por lo que se realiza desde la transmodernidad –que es también transoccidentalidad– y hacia ella. Frente a la monoculturalidad de la modernidad y a la multiculturalidad de la posmodernidad, el camino hacia ese horizonte de fundamento y sentido transmoderno supone la interculturalidad como estrategia y como utopía, en los términos de una interculturalidad crítica, descentrada, necesaria y posible.

Se considera finalmente la tesis del escepticismo democrático de Jean Jacques Rousseau: “Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Pero un gobierno tan perfecto no es propio de hombres” (Rousseau, 1993: 67).

Paradójicamente un demócrata radical –como lo fue sin lugar a dudas Rousseau en su contexto histórico y teórico–, concluye en la imposibilidad de la democracia como forma de gobierno.

Como corolario de nuestra exposición, argumentaremos en el sentido de mostrar cómo el escepticismo político de Rousseau en línea con su escepticismo antropológico que es ostensivo en la breve sentencia considerada, encierra no intencionalmente las condiciones de posibilidad de una transformación antropológica que pueda ser condición de una transformación política en la que gobernarse democráticamente sea una posibilidad para los seres humanos

en sociedad, posibilidad que estaría en la base de la democracia alternativa a la democracia funcional al totalitarismo del mercado.

El materialismo histórico como fenomenología de la vida real

Hinkelammert señala como primer paso dado por Marx en la perspectiva de una exposición e intelección del *materialismo histórico* en términos de una *fenomenología de la vida real* superadora de la ecuación base real-superestructura del Prólogo de 1859 (Marx, 1955) en el marxismo posterior, el pasaje con el que inicia el Capítulo II “El proceso de cambio” de la Sección Primera “Mercancía y Dinero” del Libro primero “El proceso de producción del capital”, del tomo I de *El Capital* :

“Las mercancías no pueden acudir solas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Debemos pues, volver la vista a sus guardianes, a los *poseedores de mercancías*. Las mercancías son cosas, y se hallan por tanto inermes frente al hombre. Si no se le someten de grado, el hombre puede emplear la fuerza o, dicho de otro modo, apoderarse de ellas. Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como *personas* cuyas *voluntades* moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por la voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de

un acto de voluntad común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como *propietarios privados*. *Esta relación jurídica, que tiene como forma de expresión el contrato, es, hállese o no legalmente reglamentada, una relación de voluntad que se refleja en la relación económica*. El contenido de esta relación jurídica o de voluntad lo da la relación económica misma. Aquí, las personas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercancías, o lo que es lo mismo, como *poseedores de mercancías*” (Hinkelammert, 2010: 230-231)²⁹.

En este giro fenomenológico que el materialismo histórico registra en *El Capital* respecto del Prólogo de 1859, las relaciones entre cosas —que son mercancías o pueden serlo—, constituyen una relación económica de la que la relación jurídica —el contrato— entre los propietarios de las mercancías, lejos de ser un reflejo, muy por el contrario, es el espejo en que esta relación económica se refleja:

“El Prólogo de 1859 no habla de espejos o reflejos. Pero se refiere a una direc-

29 La cita que hemos tomado aquí del texto de Hinkelammert, corresponde a Marx: (Marx, 1972:48). Es claro para Marx —también para Hinkelammert y para nosotros— que en las relaciones mercantiles del capitalismo, el ser humano no es el ser supremo para el ser humano, sino que el lugar del ser supremo lo ocupan las mercancías, respecto de las cuales los seres humanos —las personas— solamente existen para las otras personas como “representantes” o “poseedores” de mercancías. Puede deducirse de ello que quienes no son ni “representantes” ni “poseedores” de mercancías, no existen para las otras personas porque el espejo de las relaciones jurídicas no las refleja.

ción del condicionamiento: la base condicio-
na a la superestructura. Pero ahora la relación
es al revés y descrita como reflejo, y en la
cual el concepto de condicionamiento pierde
su sentido: la relación jurídica es el espejo, en
la cual se refleja la relación económica”
(Hinkelammert, 2010: 231).

A partir de la constatación de esta inversión
de sentidos en *El Capital* respecto del Prólogo de
1859, Hinkelammert avanza en la novedad que este
modo de construir el materialismo histórico que en
El Capital se insinúa –como fenomenología de la
vida real- implica a través de una comprensión crítica
de la realidad liberada de la lectura mecanicista que
podiera derivarse de aquél prólogo, en la implemen-
tación de una lectura profundamente dialéctica en la
que:

“la relación jurídica da el marco cate-
gorial, dentro del cual se ve y se interpreta el
mundo. Con la relación jurídica, este marco
categorial representa a la vez la relación mer-
cantil y las relaciones de producción. *Lo que
antes era superestructura, ahora es el marco
categorial de lo real*” (Hinkelammert, 2010:
231)³⁰.

No desde la tradición marxista, sino desde el
humanismo de la praxis que la trasciende, se hace
posible con Hinkelammert la reconstrucción crítica
del materialismo histórico como fenomenología de la

30 La cursiva es nuestra.

vida real que ya estaba esbozada en Marx, pero que fue invisibilizada y desplazada por la tradición marxista dominante y su lectura estructuralista y cientifista (fuertemente ideológica, en el sentido de ideología como “inversión de la realidad”, aunque en nombre de la ciencia).

La tesis de Marx, invisibilizada y desplazada por la tradición marxista, a cuya recuperación Hinkelammert aporta en la perspectiva de la reconstitución crítica del materialismo histórico como fenomenología de la vida real,

“es que vemos las relaciones económicas en un espejo y no directamente. Las vemos en el espejo constituido por la relación jurídica, que de su parte está constituida por los hombres en cuanto hacen morar su voluntad en los objetos” (Hinkelammert, 2010: 234).

“No vemos nunca directamente el objeto, sino solamente un objeto reflejado en el espejo de la relación jurídica” (Hinkelammert, 2010: 237), y

“Lo que reflejan las cosas en el espejo de las relaciones jurídicas, el individuo lo internaliza y reproduce” (Hinkelammert, 2010: 238).

La construcción formalizada de las relaciones mercantiles en el modelo ideal de la competencia perfecta es lo que en el espejo de las relaciones jurídicas permite reflejar de las relaciones mercantiles objetivamente existentes. Y por lo tanto es el modo como los propietarios perciben la realidad, por lo

que lo imaginario no es ninguna superestructura, sino –como dice Hinkelammert–: “lo imaginario es dimensión de lo que efectivamente es”, y concluye “Es el reflejo del reflejo: su dimensión imaginaria” (Hinkelammert, 2010: 240).

Ilustra esta tesis de “lo imaginario” como “dimensión de lo que efectivamente es” que hace del materialismo histórico una fenomenología de la vida real, el penúltimo párrafo del numeral 3 “Compra y venta de la fuerza de trabajo” del capítulo IV “Como se convierte el dinero en capital” de la Sección Segunda “La transformación del dinero en capital” del Tomo I de *El Capital*, en el que leemos:

“La *órbita de la circulación o del cambio de mercancías*, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad el verdadero *paraíso de los derechos del hombre*. Dentro de estos linderos, sólo reinan la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*. La *libertad*, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v.gr. de la *fuerza de trabajo*, no obedecen a más ley que a la de su *libre voluntad*. Contratan como *hombres* libres e iguales ante la ley. El *contrato* es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica *común*. La *igualdad*, pues compradores y vendedores sólo contratan como *poseedores de mercancías*, cambiando equivalente por equivalente. La *propiedad*, pues cada uno dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y *Bentham*, pues a cuantos intervienen en estos actos solamente

los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su *egoísmo*, de su provecho personal, de su *interés privado*. Precisamente *por eso*, porque cada uno cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una *armonía preestablecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social” (Marx, 1972: 128-129), (Hinkelammert, 2010: 239).

El espejo de la relación jurídica que se expresa en el contrato, se fundamenta sobre los supuestos de la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*, que lo hacen fácticamente posible y lo legitiman. En él se refleja la relación económica mercantil que encuentra en la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos, condiciones de posibilidad y legitimidad elevadas a la condición de principios. Las relaciones jurídicas no son el reflejo de las relaciones de producción como superestructura condicionada por la base real, sino que las relaciones de producción son el reflejo en el espejo de las relaciones jurídicas contractuales en el que los seres humanos se reflejan y se perciben como libres, iguales, propietarios y maximizadores de su interés privado, que no obstante, por una “*armonía preestablecida*” o los auspicios de una “*providencia omniastuta*”, realizan “su provecho mutuo”, “su interés social”³¹.

31 No obstante Hinkelammert refiere su cita de Marx a la edición de El Capital del Fondo de Cultura Económica cuya traducción es de Wenceslao Roces—de donde la hemos tomado directamente—, in-

Más allá de las relaciones jurídicas y por lo tanto de la crítica del derecho como discurso legitimador de las mismas, en línea con el señalamiento de Marx respecto a que “la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica” (Marx, 1994: 67), Hinkelammert destaca: “este mismo marco categorial teórico se encontrará también en los mecanismos religiosos de la sociedad. Una religión puede sola-

trouduce en la misma –fruto de ser el alemán su lengua materna y manejar probablemente también una edición alemana de El Capital– algunas pocas aunque en alguna medida significativas, modificaciones. En lugar de “providencia omniastuta” traduce “providencia omnisapiente”, y en lugar de “interés social” escribe “interés general” (Hinkelammert, 2010: 239). Los cambios de traducción, sin afectar el significado del argumento central de Marx, introducen algunos matices de interés: la sabiduría pareciera ser una virtud más socrática y filosófica que la maquiavélica y política astucia: dos providencias de diferente naturaleza que –salvo por la diferencia de traducción en lo que a éste se refiere– arrojarían un mismo resultado ostensivo aunque orientado por intencionalidades subjetivas portadoras de espiritualidades diferentes. Mientras tanto “interés social” se remite a la sociedad como figura moderna de lo colectivo que desplaza a toda forma de comunidad, “interés general” podría incluir un matiz diferencial por el que el “interés social” excluyentemente moderno podría estar más cerca del “interés común” que sin excluir lo moderno, permitiría trascenderlo en dirección a lo transmoderno por una inclusión posible de la comunidad. “Interés social” puede ser legitimador del producto de la suma de los intereses privados perseguidos por los individuos propietarios libres e iguales en el tejido de sus relaciones contractuales movidos por el ethos benthamiano; mientras que “interés común” bajo la fórmula “interés general” podría referirse a un interés que trasciende a la suma de los intereses privados y que puede ser perseguido por los individuos en una forma de asociación que trasciende a la lógica y los límites del contrato y en la que el pathos y el ethos que los moviliza sería –tal vez– rousseauiano y no benthamiano. “Interés general” podría oficiar como frontera y –sin contradicción– también como puente entre “interés social” e “interés común”. Hipotéticamente –proponemos– la situación objetiva es la de una “providencia omniastuta” y un “interés social” que eventualmente pueden auto-representarse –subjetivamente– y procurar proyectarse –objetivamente– como “providencia omnisapiente” e “interés general”, propiciando legitimación y hegemonía.

mente corresponder a un sistema de propiedad determinado si estructura sus imágenes y misterios alrededor del sentido dado a los fenómenos por el marco categorial correspondiente” (Hinkelammert, 1981:2).

La dimensión jurídica y la dimensión religiosa configuran centralmente la dimensión imaginaria, que “es dimensión de lo que efectivamente es”. No son la superestructura condicionada por una base real, sino el entramado de creencias e instituciones que –como marco categorial– hacen que la realidad social sea “una realidad percibida bajo un determinado punto de vista” el que hace posible “ver ciertos fenómenos y no otros; asimismo, concebir ciertas metas de la acción humana y no otras” (Hinkelammert, 1981: 1). Son la realidad en su dimensión imaginaria –constituyente y fundante– y no un mero reflejo de la realidad.

Cobrar conciencia del carácter constituyente y fundante de la realidad social de su dimensión imaginaria es el aporte central del materialismo histórico como fenomenología de la vida real, sea para la comprensión crítica del mundo existente, sea para su transformación.

Discernir en su dimensión imaginaria vigente, las dimensiones jurídica y religiosa en sus correspondencias y sinergias a través de una crítica de la religión y de una crítica del derecho, habilitando la comprensión crítica del orden moderno, como un orden religioso secularizado y su transformación posible y necesaria, es también un aporte del materialismo histórico resignificado como fenomenología de la vida real desde el humanismo de la praxis.

La transformación del mundo posible y necesaria, lo es en el sentido fuerte que un mundo es

“posible” si su lógica de constitución y reproducción no es autodestructiva ni destructiva de las condiciones de posibilidad de ese otro mundo alternativo que hipotéticamente lo trascienda. Se trata de un sentido de lo posible por el que sin contradicción, eso que es posible, es también necesario (lo cual no quiere decir, inevitable).

La apertura de la historia

Hacemos nuestras las valoraciones de Michael Löwy según las cuales, las *Tesis sobre el concepto de Historia* (Benjamin, 2012: 303-318) de 1940, “constituyen una especie de manifiesto filosófico” (...) “por la *apertura de la historia*” (Löwy, 2012: 169), en términos de “una concepción del proceso histórico que se abra a un vertiginoso campo de posibilidades, *una vasta arborescencia de alternativas*, sin caer pese a ello en la ilusión de una libertad absoluta: las condiciones «objetivas» son también condiciones de posibilidad” (Löwy, 2012: 169³²).

Esta “apertura de la historia” nos resulta puntualmente más que pertinente cuando, como es aquí y ahora el caso, nos estamos planteando la cuestión de las alternativas para y desde el pensamiento crítico. Justamente el manifiesto filosófico de Benjamin apunta a la apertura del proceso histórico a “una vasta arborescencia de *alternativas*” posibles, respecto de las cuales según la compartida lectura de Löwy, “las condiciones «objetivas» son *también* condiciones de posibilidad”³³, en la que el “también” amplía el estrechamiento operado por las “lecturas positivistas

32 Las cursivas son mías.

33 La cursiva es mía.

y evolucionistas del marxismo: progreso irresistible, “leyes de la historia”, “fatalidad natural” que visualizan una suerte de ineluctable teleología de los procesos de la realidad de la que Benjamin se aparta, señalando “condiciones de posibilidad”, allí donde ese marxismo positivista y evolucionista solamente admite unívoca necesidad.

A nuestro modo de ver, además, hacen parte de esas “condiciones objetivas” en cuanto “condiciones de posibilidad”, también y fundamentalmente desde el materialismo histórico como fenomenología de la vida real, “la dimensión imaginaria”, configurada centralmente “por la dimensión jurídica y la dimensión religiosa”, que como señalamos con Hinkelammert “es dimensión de lo que efectivamente es”. Pensamos que de acuerdo al espíritu de sus elaboraciones, tanto Benjamin como Löwy estarían afines a considerar a las condiciones subjetivas como trascendencia inmanente a las condiciones objetivas y por lo tanto –elevando la apuesta de afinidad entre las posiciones de los autores referidos– como fundamento de las condiciones objetivas, a ellas irreductibles.

El de Benjamin es un “marxismo mesiánico”, pero ante todo propone Löwy un “*marxismo de la imprevisibilidad*” pues “si lo nuevo es posible, es porque el futuro no se conoce de antemano” (Löwy, 2012: 172).

Löwy se pregunta –y nosotros con él– por el significado de esa “apertura de la historia” operada por Benjamin en 1940 en estos inicios del siglo XXI y se contesta haciendo suyas formulaciones de D. Bensaïd: “Ante todo, en el plano cognitivo, ilumina un nuevo horizonte de reflexión: la búsqueda de una

racionalidad dialéctica que, quebrando el espejo liso de la temporalidad uniforme, rechace las trampas de la «previsión científica» de tipo positivista y tome en cuenta el *clinamen* rico de novedades, el *kairós* preñado de oportunidades estratégicas” (Löwy, 2012: 172-173).

Nos enfrentamos a “las trampas de la «previsión científica» de tipo positivista” –sea marxista, no marxista o anti-marxista– que hoy convergen en anunciar la inevitabilidad de un mundo que se nos viene – que algunos afirman que ya está presente– al que hay que adaptarse. En esa perspectiva hegemónica globalmente subjetivada se trata pues de –pasivamente– adaptarse al mundo que se viene, en lugar de –activamente– como es propio del humanismo de la praxis, “producir un mundo” (Gallardo, 2006) a la medida de una humanidad diversa sin exclusiones. Un nuevo “*cosmos*” –mundo/orden– que vertebrado por la racionalidad instrumental con eje en la revolución tecnológica –en la que la ciencia ha devenido en sierva de la tecnología, la que por cierto es sierva de la racionalidad mercantil–, se presenta lleno de desafíos que pueden ser transformados en oportunidades para todos si sabemos comprenderlo y aceptarlo como un mundo frente al que no hay alternativas, sino en todo caso, alternativas dentro de ese mundo que tiene en el centro al dios mercado en el que debemos tener fe, sobre cuya referencia se procura imponer como *esperanza* un *pathos*, *ethos* y *logos* que es en el fondo de *resignación*.

Podemos inicialmente identificar al menos tres trampas: la de que ese *cosmos* además de ser ya de hecho, es necesario (en el sentido de inevitable), la de que se trata de un mundo pleno de alternativas

para todos si teniendo fe en él, cumplimos con los mandamientos que impone el dios que lo regula, y, finalmente la de potenciar como *esperanza* en un mundo mejor, la *resignación* frente a un mundo que no solamente puede ser peor, sino que, como enunciara Marx hace ya más de ciento cincuenta años, puede conducirnos a nuestra autodestrucción mediante la exponencialmente creciente destrucción de las condiciones naturales y humanas que hacen a la racionalidad reproductiva en cuanto condición de posibilidad de toda racionalidad productiva: "...la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*" (Marx, 1972: 424).

Se trata de desmontar esa *esperanza* que encubre reproduciéndola a la *resignación* frente a esas amenazas de la racionalidad capitalista de efectos destructivos cada vez más visibles sobre la vida humana y la naturaleza promovida por la fe mercantil capitalista y sobredeterminada por "las trampas de la «previsión científica» de tipo positivista", al advertir que como humanidad estamos viajando a creciente velocidad en un tren que nos lleva hacia el abismo —el tren de la racionalidad productiva mercantil capitalista—, perspectiva frente a la cual no debemos *resignarnos* ni menos aún *esperanzarnos*, sino que debemos reaccionar, como lo señalara Benjamin y lo recordara Hinkelammert en su propuesta de investigación para nuestra reunión de hoy: "Marx dice, que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero posiblemente todo es diferente. Quizás las re-

voluciones son la activación del freno de emergencia de una humanidad que está viajando en ese tren”.

Al advertir que lejos de estar viajando en un tren que nos lleva a un mundo mejor, lo hacemos en uno que amenaza conducirnos hacia nuestra auto-aniquilación, el recurso a la *revolución* entendida y ejercida como *freno de emergencia* frente a ese sentido a que “las trampas de la «previsión científica» de tipo positivista” y la idea de “progreso del género humano a lo largo del curso de la historia”, “a lo largo de un tiempo vacío y homogéneo” (Benjamin, 2012: 314) que con ella se solapa parecieran condenarnos, adquiere sentido y condiciones de posibilidad “una construcción cuyo lugar no lo configura el tiempo homogéneo y vacío, sino el cargado por el tiempo-ahora” (Benjamin, 2012: 315), en el que la *revolución* y lo revolucionario pasa por “La conciencia de hacer saltar el continuo de la historia...” (Benjamin, 2012: 315).

Este posicionamiento alternativo a la visión positivista de la historia y el progreso de la humanidad a través de un continuo temporal vacío y homogéneo, habilita a través de Benjamin, según sugiere Löwy utilizando a Bensaïd, hacer posible en la discontinuidad del “tiempo ahora”, la vigencia del “*clínamen*rico de novedades” y del “*kairós* preñado de novedades estratégicas”: el *clínamen* que rompe la cadena causal y determinista del movimiento de la realidad, introduciéndose como fundamento de posibilidad de la acción libre y *kairós* propio de lo cualitativo del “tiempo-ahora” frente a lo cuantitativo del tiempo vacío y homogéneo identificado como *cronos*, que en términos seculares es “momento adecuado y oportuno” para el ejercicio de la razón es-

tratégica del “realismo en política como arte de lo posible” (Hinkelammert, 1990^a:19-29) , sobredeterminado en términos teológicos como “tiempo de Dios” por el que el arte de lo posible puede trascenderse en un más allá de lo humanamente posible o tal vez de lo humanamente calculable, en el salto “dado bajo el cielo libre de la historia, en el salto dialéctico, como el cual concibió Marx la revolución” (Benjamin, 2012: 315). Señala Benjamin al inicio de su tesis XV: “La conciencia de hacer saltar el continuo de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento mismo de su acción” (Benjamin, 2012: 315), conciencia en que la racionalidad del *cálculo* es trascendida por la de la *apuesta*.

Pero la *apuesta* pasa hoy por activar el freno de emergencia de una humanidad que está viajando en un tren que se encamina aceleradamente al despeñadero, conjugando *clinamen* y *kairós* para poner coto a este *cosmos* imposible como condición para la alternativa de otro mundo posible.

La palabra “*apuesta*” que nos propone Löwy para entender “la acción emancipadora revolucionaria” en la apertura benjaminiana de la historia, “no figura en Benjamin” nos dice, “pero se ajusta muy bien al espíritu de las tesis de 1940” (Löwy, 2012: 181). Y agrega Löwy:

“Según Lucien Goldmann –que no parece haber conocido los escritos benjaminianos–, la utopía marxista de una comunidad humana auténtica corresponde a una apuesta pascaliana: el compromiso de los individuos –o de los grupos sociales– en una acción que entraña el riesgo, el peligro de fracaso y la espe-

ranza de éxito, pero en la cual uno se juega la vida. Toda apuesta de este tipo está motivada por valores transindividuales, ya sean inmanentes y profanos, como sucede en la apuesta marxista sobre la realización de la comunidad socialista, o trascendentales y sagrados, como en la apuesta de Pascal sobre la existencia de Dios, y no puede ser objeto de una prueba científica o una demostración fáctica” (Löwy, 2012: 181).

La *apuesta* de Benjamin –en términos de una lectura desde criterios aportados por Hinkelammert, que compartimos– sobre la utopía marxista de la comunidad de productores libres – que no sería propiamente la “comunidad socialista” sino *comunista*, no parece ser activar “el tiempo ahora” en la articulación de *clinamen* y *kairós* para pretender realizarla corriendo a conciencia los riesgos del fracaso pero impulsados por la esperanza del éxito en la empresa revolucionaria, sino, a la luz de dicha utopía, activar “el tiempo ahora” de la revolución por “la activación del freno de emergencia de una humanidad” que viaja en un tren que a toda velocidad nos lleva en una dirección en la cual, no solamente aquella utopía es imposible, sino que el propio topos actualmente existente se torna imposible: la utopía como concepto trascendental que nos ilumina para alejarnos de la catástrofe, aunque sin asegurarnos el éxito ni condenarnos al fracaso una vez marcada la discontinuidad en nuestro ejercicio del “tiempo-ahora”.

No hay garantías de éxito en esta *apuesta* que asume la *praxis humanista* del *humanismo de la praxis* que se expresa conceptualmente en Marx, en

Benjamin, en Hinkelammert y en Löwy, entre otros. Dentro del marco de las condiciones objetivas –que como ya vimos incluyen como su trascendentalidad immanente a las condiciones subjetivas de la representación imaginaria de la realidad–, la racionalidad de la *apuesta* implica trascender críticamente la racionalidad del *cálculo* “en el *imperativo categórico* de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Hinkelammert, 2007: 22) formulado por Marx en su Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel de 1844.

Un imperativo categórico en términos de una racionalidad práctica de fines sustenta racionalmente la *apuesta* frente a la racionalidad instrumental de medios, fundada ésta última en la racionalidad del *cálculo*. Solamente la racionalidad práctica de fines nos permite ir más allá de los circuitos medio-fin establecidos. Que en este caso se fundamente en un imperativo categórico que pone al ser humano en su dignidad como tal ser humano como referencia, o criterio para las relaciones sociales, asegura una orientación humanizante y emancipatoria en el curso de la *praxis*. Aunque no pueda ofrecer garantías de éxito de esa *praxis humanista* en cuanto a realizar la utopía de la comunidad de hombres libres, puede en cambio asegurar que la misma no convalidará relaciones o sociedades deshumanizantes –a las que en su *praxis* procurará “echar por tierra”– por lo que aportará a la realización de la mejor sociedad posible en las contingencias de lucha desde la sociedad existente y en referencia al horizonte de la utopía en tanto mejor sociedad concebible:

“Ya se trate del pasado o del futuro, en Walter Benjamin³⁴ la apertura de la historia es inseparable de una opción ética, social y política por las víctimas de la opresión y por quienes la combaten. El porvenir de ese combate incierto y las formas que adoptará serán sin duda inspirados o marcados por los intentos del pasado: no por ello dejarán de ser novedosos, y perfectamente imprevisibles” (Löwy, 2012: 185).

No solamente no dejarán de ser novedosas, y perfectamente imprevisibles las formas que adoptará la lucha no obstante inspiraciones y marcas del pasado que se resignificarán en ellas, sino que serán no menos novedosas e imprevisibles las nuevas relaciones resultantes, de las cuales se puede en cambio prever la novedad de su espíritu porque es el que alienta y orienta esas luchas: relaciones en las que el hombre *no* sea “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”, sino que por el contrario sea un ser dignificado, liberado, acompañado y respetable.

El totalitarismo del mercado, su democracia funcional y su criterio

En su último libro *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo* publicado en

34 Esto es así –a nuestro modo de entender-, también en Marx, en Hinkelammert, en Löwy, en Dussel y en muchos otros pensadores críticos.

2018, Hinkelammert señala el fenómeno del *termidor*, consistente en una traición de los principios básicos de una revolución en nombre de la misma, como acontece con la revolución francesa transformada de revolución popular en revolución burguesa con Napoleón, como una constante en los procesos emancipatorios que llegan hasta el presente.

Para nosotros se trata hoy del *termidor* que en nombre de la democracia termina traicionándola, haciendo migrar la soberanía desde el pueblo territorializado al mercado capitalista desterritorializado, proveyendo de un manto de legitimidad democrática —en cada territorio y a nivel global—, al totalitarismo del mercado que como democracia se impone local y globalmente. Pero en tanto identificada la recurrencia del fenómeno del *termidor*, además de identificar el *termidor* vigente para superarlo, para que el esfuerzo que requiere esta superación tenga sentido, aunque sin garantías de éxito, se debe tratar también de intentar neutralizar una nueva ocurrencia de la lógica *termidoriana*. Este *termidor* que ya hemos identificado con Hinkelammert como “Dictaduras de Seguridad Nacional” autoidentificadas como “democracias en estado de excepción”, devenidas “democracias de seguridad mercantil”, resignifica marcas e inspiraciones de los *termidores* del pasado.

Frente a él se trata de desplegar luchas que resignificando marcas e inspiraciones de aquellas luchas que enfrentaron a aquellos *termidores*, habiliten una superación de las lógicas antiemancipatorias de este *termidor* como mediación hacia un horizonte de superación de toda posible lógica antiemancipatoria *termidoriana* ulterior, como relevante novedad no

entrópica de la democracia alternativa al totalitarismo del mercado y a su democracia funcional.

Para ello hay que pasar de la democracia en cuanto forma de gobierno, al capitalismo hoy profundizado y globalizado como totalitarismo del mercado que construye la funcionalidad de aquella democracia a sus lógicas de profundización y expansión y finalmente a la modernidad que aporta los fundamentos culturales en que el totalitarismo del mercado y su democracia funcional se sostienen, tal como lo señala Juan José Bautista en su prólogo al libro de Hinkelammert en relación al cual estamos ahora abordando este tópico del termidor: "...parece que ahora el discurso de la Modernidad se ha convertido en el termidor de las esperanzas de la humanidad, y para ello produjo su propia ortodoxia de humanidad, ciencia, desarrollo, racionalidad e incluso revolución. Tal vez por ello, todo proceso revolucionario actual que se funda en el proyecto de la Modernidad deviene casi inevitablemente su contrario, es decir, otra forma de dominación" (Bautista, 2018: 7-8).

A nuestro modo de entender, y –pensamos– en sintonía con Hinkelammert y Bautista, ese “contrario” como “forma de dominación” en el que la modernidad en cuanto proyecto de emancipación deviene, es básicamente lo que se identifica como “posmodernidad”. La “posmodernidad” no es ninguna superación del proyecto de la modernidad y de los efectos anti-emancipatorios de su proyecto y relativo emancipatorios, sino que ella misma consiste –objetivamente– en cuanto “civilización occidental *in extremis*” (Hinkelammert, 1991: 83) o “contenido secundario y negativo, *mítico*” oculto tras el “contenido primario, positivo, *conceptual*” de la moderni-

dad (Dussel, 1992: 245), en la realización de la emancipación como dominación. La modernidad, tanto en su contenido positivo, *conceptual*, como en su contenido negativo, *mítico* –como posmodernidad– “es el termidor de las esperanzas de la humanidad”.

La modernidad es el termidor de las esperanzas de la humanidad en su contenido positivo, porque la emancipación que promete es la que puede quedar contenida dentro de sus propios límites: el proyecto emancipatorio de la modernidad no incluye a las alteridades a la propia modernidad, entre las cuales encontramos a la misma naturaleza y por cierto al “hombre natural” de que hablaba Martí en *Nuestra América* (Martí, 1992: 483). El universalismo del proyecto emancipatorio de la modernidad es un falso universalismo: no hay emancipación sino en, por y dentro de la modernidad; un universalismo limitado y excluyente.

Si la modernidad es el termidor de las esperanzas de la humanidad en su contenido positivo, lo es más enfáticamente en su contenido negativo como posmodernidad. Este es directamente anti-emancipatorio y anti-universalista; ni siquiera hay emancipación dentro de los límites de la misma modernidad: se impone un *pathos*, un *ethos* y un *logos* de la desesperanza funcional a una cultura de la muerte.

El totalitarismo del mercado pone en el centro al mercado capitalista como ser supremo; su democracia funcional desplaza en consecuencia a la voz del pueblo como voz de Dios por la voz del mercado como voz de Dios: del pueblo como ser supremo al mercado como ser supremo, del gobierno del

pueblo, por el pueblo y para el pueblo a un gobierno del mercado, por el mercado y para el mercado³⁵.

35 Waldo Ansaldi, inspirado según su generoso reconocimiento, en una conversación que mantuvimos en Montevideo, escribe su artículo “De la vox populi, vox deus, a la vox populi, vox mercatus. La cuestión de la democracia y la democracia en cuestión” (Ansaldi, 2014).

Reflexionado sobre esa transformación-transición de “la cuestión de la democracia” que implica hoy a “la democracia en cuestión” y especialmente sobre la fórmula que Ansaldi propone en el título de su artículo, pensé que tal vez la fórmula debería ser De la vox populi, vox deus, a la vox mercatus, vox deus.

La diferencia entre las dos fórmulas merece ser meditada para discernir si tras la cuestión de palabras, puede haber una cuestión de hechos. En la fórmula de Ansaldi quien desaparece en el segundo tramo de la misma es dios, en la nuestra quien desaparece en el segundo tramo es el pueblo. La que proponemos señala explícitamente el desplazamiento del pueblo por el mercado como ser supremo. La que propone Ansaldi señala explícitamente el desplazamiento de dios por el mercado como ser supremo. El común denominador en ambas fórmulas es el mercado como ser supremo que desplaza del lugar del ser supremo a dios en un caso y al pueblo en el otro. En cuanto ambas fórmulas coinciden en su primer tramo en que la voz del pueblo es la voz de dios, y por lo tanto que el pueblo es el ser supremo, sea indirectamente como dios, sea directamente como pueblo, el pueblo es en definitiva desplazado por el mercado del lugar del ser supremo.

Fórmulas diferentes, dada la implícita intercambiabilidad de los términos, expresan una misma lógica de los hechos. La situación en que la voz del pueblo es la voz de dios, expresa el orden democrático moderno como secular y secularizado en el que el pueblo ocupa el lugar de dios, es el dios del orden moderno democrático secularizado por lo que está por encima de todo hipotético pacto o contrato fundante y, es por lo tanto el ser supremo frente al cual el hombre como individuo solamente cuenta en tanto parte de ese ser supremo, esto es, como ciudadano y frente al ser supremo del que forma parte, como súbdito.

La nueva situación en que la voz del mercado es la voz de dios (o la voz del mercado es la voz del pueblo), expresa el orden anti-democrático posmoderno hipersecular e hipersecularizado en que el mercado ocupa el lugar del pueblo/dios, constituyéndose en el dios del orden posmoderno anti-democrático hipersecularizado por lo que está por encima de todo pacto o contrato fundante, y es por lo tanto el ser supremo. La empresa de querer hablar a través del mercado, destituye al pueblo como pueblo y a quienes lo constituían como ciudadanos, quienes pasan a ser competidores en el mercado sometidos a su lógica y por lo tanto, súbditos de las libertades del mercado.

La democracia como realización de un régimen de derechos humanos: su discernimiento desde la transmodernidad

La democracia funcional al totalitarismo del mercado pone al mercado capitalista en el lugar del ser supremo, pero en lugar de hacerlo de un modo directo, explícito y evidente, lo hace de manera indirecta, implícita e inaparente a través de la mediación jurídica de derechos humanos que no se han construido desde la referencia al ser humano real y concreto, y de la mediación política de las democracias que sobre derechos humanos así construidos encuentran su sentido común legitimador³⁶.

Efectivamente, los derechos humanos se han construido en la sociedad moderno-occidental desde la referencia al ser humano aparente y abstracto que encuentra en la matriz estructural de las relaciones capitalistas de producción sus condiciones de posibilidad y en el espejo institucional de lo jurídico sus condiciones de representación, autoidentificación y por lo tanto de constitución. Bajo la pretensión de ser derechos del ser humano en cuanto tal ser humano, en realidad son derechos relativos al lugar institucional de cada ser humano que es el espejo en el que el lugar estructural se refleja. De esta manera, se trata de derechos de los lugares en la estructura y las instituciones a los que los seres humanos están

36 “Democracia, Estructura Económico-Social y Formación de un sentido común legitimador” (Hinkelammert, 1990b, 133-165) de Franz Hinkelammert, aporta en este punto en particular los fundamentos de nuestras reflexiones y análisis.

sistémicamente adscriptos, que procuran legitimarse como derechos humanos.

Es paradigmático en este sentido el discurso fundacional de derechos humanos de la modernidad de John Locke en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de 1690. Allí sostiene que los hombres se unen con otros hombres y forman la sociedad civil o política.

En Locke “sociedad civil” y “sociedad política” son conceptos sinónimos, probablemente porque sin ocultamientos, los intereses generales a defender por los que la sociedad se constituye —como “sociedad política”—, son los intereses privados de la “sociedad civil”, como lo desnuda la semántica que en Hegel tendrá la expresión “*bürgerliche gesellschaft*”, a saber: “sociedad civil” o “sociedad burguesa”, pues en la sociedad burguesa la mediación de la sociedad política y del Estado, bajo la pretensión legitimante de estar al servicio del interés general, ofician de hecho —y de derecho—, al servicio de los intereses de la burguesía que esta procura presentar como intereses de la sociedad en su conjunto.

Indica Locke que los hombres constituyen la sociedad “con el fin de preservar sus vidas, sus libertades y sus posesiones, es decir, todo eso a lo que doy el nombre genérico de «propiedad»” (Locke, 1994: 134), luego de haber señalado que “el hombre, al ser dueño de sí mismo y propietario de su persona y de las acciones y trabajos de ésta, tiene en sí mismo el fundamento de la propiedad” (Locke, 1994: 70).

La preservación de la «propiedad» es la finalidad de la sociedad y el derecho por excelencia del hombre reducido a “propietario”, desde que “vidas”, “libertades” y “posesiones” no son sino expresiones

de la «propiedad». La propiedad se convierte así en referencia central a la que la vida o a la libertad se vuelven subsidiarias y quedan desplazadas, y el ser humano queda transformado en “propietario” que “tiene en sí mismo el fundamento de la propiedad”.

La sociedad se organiza pues en defensa de la «propiedad», que no es un derecho del ser humano en cuanto tal ser humano, sino un derecho del ser humano en cuanto propietario y por lo tanto, del sistema institucional de la naciente modernidad capitalista liberal que pone en el centro a la «propiedad». El “hombre tiene en sí mismo el fundamento de la propiedad” porque el sistema institucional en el que refleja las condiciones estructurales de producción y reproducción de su vida, lo ha construido como propietario y por lo tanto presunto portador del principio ordenador del orden institucional: la «propiedad». En rigor no es el ser humano, sino el propietario en que el orden institucional vigente lo ha constituido el que es portador del principio de la «propiedad». Pero la jerarquía del principio que es la referencia del orden institucional, hace que el portador sea en realidad portado por la «propiedad» que lo recorta a la medida de sus necesidades.

La «propiedad» y el propietario en la dialéctica de su constitución, son fetiches seculares de la naciente modernidad capitalista que desplazan como referencia a la humanidad y al ser humano; la «propiedad» y en relación a ella la condición de propietario se constituyen como el fin, respecto del cual la humanidad y el ser humano son el medio.

Sobre el fundamento de la «propiedad» en relación al cual la sociedad burguesa capitalista moderno-occidental se constituye, el imperativo categó-

rico por el que para superar sus limitaciones constitutivas que le impiden afirmar la humanidad de los seres humanos esta sociedad elucida y formula a través de Kant: “Obra de manera tal que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 1967: 84), se revela constitutivamente imposible. Subordinada a la «propiedad» y reducido el ser humano a la identidad de “propietario”, la humanidad tanto en la persona de cada uno como en la de los otros, solamente puede ser usada como un medio.

El ser humano se relaciona con la humanidad –en él o en los otros– desde su internalizada condición de “propietario” y por lo tanto desde la matriz del sistema de «propiedad» de la sociedad burguesa, por lo que solamente es sujeto en cuanto “propietario” e irremediamente es objeto en cuanto humanidad, en una relación en la que legítima e irremediamente el objeto está al servicio de la afirmación del sujeto.

A título de ejemplo, el derecho a las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo, su sexualidad y su reproducción, que viene marcando fuerte presencia en la agenda de derechos de estas primeras décadas del siglo XXI y que en muchos países –entre ellos Uruguay a través de la ley 18.426 de Defensa del Derecho a la Salud Sexual y Reproductiva del 1º de diciembre de 2008– ha logrado la implementación de leyes que reconocen y amparan esos derechos, probablemente se inscriba aún en el marco del sobredeterminante principio de la «propiedad», con el efecto posible sobre la mujer de estar ésta en la situación de tomar la humanidad en sí misma y en el otro

solamente como un medio al estar como sujeto en el lugar del “propietario”, lugar institucional en que un lugar estructural ilegítimamente trascendentalizado se refleja, impidiéndole ponerse en el lugar del ser humano que trasciende a aquél como su trascendentalidad inmanente.

Aunque aparentemente en la argumentación de Locke, todos los hombres son propietarios –en principio y fundamentalmente, propietarios de sí– porque son –naturalmente– libres e iguales; el argumento subyacente que opera realmente es que porque todos los hombres son propietarios, son libres e iguales. Es la «propiedad» la que nos hace libres e iguales y no la libertad y la igualdad las que nos hacen propietarios. La libertad y la igualdad tienen su condición de posibilidad en la propiedad –que es un derecho natural que la sociedad civil o política viene a proteger–; por lo tanto se trata de una sociedad de propietarios integrada –aparentemente– tanto por los que solamente tienen la propiedad de sí, como por los que han podido extender ésta a través del trabajo en una lógica de acumulación, para la cual –contrato mediante– han podido valerse del trabajo de otros que han preferido asegurar a través de un salario la reproducción de su auto-propiedad, que extender ésta sobre el mundo disponible como lo hacen sus contratantes.

El fetiche de la «propiedad» como auto-propiedad o propiedad de sí – la identidad de «propietario»– impide a unos y a otros cobrar conciencia de que la sociedad realmente existente se ha articulado en defensa de los que acumulan más allá de la pretendida propiedad de sí, frente a los que no tienen otra propiedad que la auto-propiedad que son

en rigor no-propietarios, para los cuales en tanto no-propietarios, ni la vida, ni la libertad, ni la igualdad son derechos que puedan reivindicar legítimamente en la sociedad de los efectivamente propietarios, cuya legalidad no los contempla³⁷.

La “sociedad civil” – “sociedad política”, esto es, la «*bürgerliche gesellschaft*» que Locke fundamenta y promueve en su *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, concurre desde un pensamiento que no es estrictamente teórico sino político militante, a transformar la que inicialmente fue en Inglaterra una revolución popular, en una revolución burguesa, por lo que es o hace parte del termostato de aquella revolución que había nacido como revolución popular (Hinkelammert, 2018: 15).

37 Rousseau cerraba su Libro Primero de El contrato social con este comentario: “Bajo los malos gobiernos, esta igualdad es aparente e ilusoria; solamente sirve para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. De hecho, las leyes son siempre útiles para los que poseen algo y perjudiciales para los que nada tienen. De donde se deduce que el estado social sólo es ventajoso para los hombres, si todos poseen algo y ninguno de ellos tiene demasiado (Rousseau, 1993: 23). La pretendida igualdad natural “aparente e ilusoria” entre los hombres, escamotea la desigualdad realmente existente, que no es natural, sino producto de la “usurpación” por la que el rico se constituye como tal, causando la “miseria” del pobre. La referencia del estado social realmente existente es entonces la «propiedad» –aunque el concepto no esté mencionado, pues el estado social será ventajoso para todos solamente “si todos poseen algo y ninguno de ellos demasiado”, es decir si todos son propietarios más allá de la auto-propiedad. La referencia del estado social de la sociedad burguesa es la «propiedad», por lo que para que esta propiedad los incluya a todos, todos deben tener alguna propiedad más allá de la propiedad de sí mismos, para lo que es condición que ninguno acumule demasiado. Esta crítica de Rousseau al orden de la sociedad burguesa mantiene vigencia en la mayoría de los países y en el mundo globalizado como conjunto: hay unos pocos que poseen “demasiado” y por esa “usurpación” las grandes mayorías se encuentran en la pobreza o en la miseria.

El discurso de los derechos humanos con que Locke fundamenta el orden moderno-occidental-burgués-capitalista emergente, alternativo al orden medieval, cierra tanto en su letra como en su espíritu la posibilidad de un orden alternativo al orden burgués.

Para la sociedad de propietarios, quienes como «propiedad» defienden legítimamente su vida, libertad y posesiones –derechos humanos fundamentales de los propietarios en la sociedad que los concierne–, los no propietarios carecen de esos derechos humanos –como no son propietarios no son humanos– y como son una amenaza efectiva o potencial para la sociedad de propietarios, ésta y quienes la constituyen, pueden considerarlos como animales salvajes y eliminarlos legítimamente: “Y un hombre puede destruir a otro que le hace la guerra, o a aquél en quien ha descubierto una enemistad contra él, por las mismas razones que puede matar a un lobo o a un león. Porque los hombres así no se guían por las normas de la ley común de la razón, y no tienen más regla que la de la fuerza y la violencia. Y por consiguiente pueden ser tratados como si fueran bestias de presa: esas criaturas peligrosas y dañinas que destruyen a todo aquél que cae en su poder” (Locke, 1994: 46-47).

Se trata de “la inversión de los derechos humanos” que formulada por Locke vertebrada a la revolución burguesa y al orden moderno-occidental-burgués-capitalista que la misma impone y globaliza, que en nombre de derechos humanos –de los asociados en defensa de la «propiedad»–, niega a los que puede presumir como enemigos de la «propiedad» su condición humana y por lo tanto derechos humanos,

que de esta manera no serán violados cuando se atente contra sus vidas, libertades y posesiones por parte de los asociados en nombre de los derechos humanos, en su defensa y en su pretendida y paradójica universalización (Hinkelammert, 2003: 77-119).

Si no la letra, seguramente el espíritu de ese discurso fundacional de la modernidad formulado por Locke, atraviesa espacios y tiempos que crecientemente se globalizan, determinando que la revolución burguesa y su espíritu institucionalizado es el marco globalizado y globalizante en rechazo del cual han emergido orientaciones alternativas que esa revolución y su espíritu institucionalizado e institucionalizante procuran mantener dentro de sus límites.

De esta manera, si un orden democrático es aquél en el que todos pueden vivir porque en él aunque el crimen sea posible, no estará legitimado; el orden que se construye sobre la referencia del discurso fundacional de Locke, solamente puede estimarse como democrático si se concede que los no propietarios en cuanto presuntos enemigos de la «propiedad» no son seres humanos y “pueden ser tratados como si fueran bestias de presa”. En cambio, si aceptamos que la condición de ser humano trasciende a la de propietario que no es más que producto de una trascendentalización ilegítima del principio de la «propiedad», el tratamiento que propone Locke para los enemigos de ese principio, desnuda un orden en el que el crimen además de ser posible, se encuentra legitimado e impulsado en cuanto se realice en defensa de ese principio, por más que se procure presentarlo como acto de justicia en defensa de los derechos humanos.

Entendida la democracia como “la realización de un régimen de derechos humanos” (Hinkelammert, 1990b: 133), se hace pues necesario un discernimiento de derechos humanos, desde que derechos humanos que responden al espíritu del discurso fundacional de Locke no son derechos del ser humano natural corporal y concreto, sino derechos de la institucionalidad espejo de la estructura capitalista de la sociedad moderno-occidental emergente en aquél contexto de 1690 y hoy globalizada.

La «propiedad» es el principio-derecho legitimador del orden de la sociedad burguesa que se ha constituido sobre la referencia de ese principio-derecho con la finalidad de preservarlo.

Cuando esta sociedad se organiza como democracia, consiste en “la realización de un régimen de derechos humanos” cuyo sentido común legitimador es el principio-derecho de «propiedad» por el que en la lógica de la democracia de la sociedad burguesa, el ser humano se ve desplazado por el ciudadano-propietario. Como ciudadano debería procurar el interés general, pero como propietario procura el interés privado.

El ciudadano-propietario, o más bien, el propietario-ciudadano pues la ciudadanía se constituye a la medida del principio de la «propiedad»— asume como interés general la suma de los intereses individuales privados. Por supuesto que se trata de una democracia de propietarios con la explícita exclusión de los no-propietarios (entre ellos especialmente los pobres), una democracia excluyente, funcional al principio de la «propiedad» y, en ese espíritu, funcional al mercado y al totalitarismo que el mercado

impone, aunque bajo los ropajes legitimadores de democracia y derechos humanos.

Para la construcción de una democracia alternativa a la democracia funcional al totalitarismo del mercado hay que trascender el horizonte de referencia de derechos humanos contruidos por el espejo jurídico que refleja las lógicas estructurales de producción y reproducción del orden burgués moderno/posmoderno occidental capitalista.

Solamente trascendiendo el espíritu del discurso fundacional de derechos humanos y de democracia como “realización de un régimen de derechos humanos” formulado por Locke en 1690, el imperativo categórico de “usar la humanidad como un fin” formulado por Kant en 1785 se tornaría posible por la mediación de un espejo institucional de derechos humanos que tuvieran como referencia a los seres humanos reales y concretos en su diversidad y no fueran la institucionalización de los lugares a los que las instituciones jurídico-políticas como espejo de las estructuras de producción y reproducción de la sociedad capitalista adscriben a las personas.

Por la mediación de derechos que como los fundamentales de la vida y la libertad no fueran subsidiarios del derecho/principio de la «propiedad» sino que en razón de su universalidad sin exclusiones se constituyeran en criterio para el discernimiento de este derecho/principio hasta hoy dominante; la democracia como “realización de un régimen de derechos humanos” podría dejar de ser la democracia funcional al totalitarismo del mercado que conocemos y transformarse en la democracia alternativa a este totalitarismo que necesitamos si queremos sobrevivir como humanidad.

Para construir una democracia alternativa es necesario trascender la modernidad y su extremo nihilista y anti-universalista como posmodernidad.

Trascender la modernidad/posmodernidad como condición para construir la democracia alternativa cuya condición son derechos humanos de los seres humanos reales y concretos en cuanto fines en sí mismos –como sujetos– y no como lugares en la estructura –como objetos–, es necesario para trascender la occidentalidad, de la que modernidad/posmodernidad son expresiones vigentes, y para trascender el capitalismo en cuanto modo de producción y reproducción de esta sociedad moderno-posmoderno–occidental.

Con Dussel, llamamos transmodernidad (Dussel, 1992) al *locus* alternativo a la modernidad/posmodernidad y por lo tanto a la occidentalidad que hace posible trascenderlas.

Para trascender la modernidad/posmodernidad, no se trata de apostar a un tiempo lineal homogéneo en el que la transmodernidad se hará presente, sino de un ejercicio del *kairós* en la lógica del “tiempo ahora” que opera revolucionariamente al “poner el freno de emergencia” en la lógica de la promesa del progreso indefinido de la modernidad transfigurada por la transformación de la velocidad de ese progreso en un valor en sí mismo en el extremo nihilista de la posmodernidad por cuya aceleración el progreso se devela como suicidio.

El *locus* epistemológico y político desde el cual trascender la modernidad/posmodernidad, impedir el suicidio de la humanidad, reformular derechos humanos que no sean de estructuras de producción sino de los seres humanos reales y concretos en

su diversidad cuya reproducción implica la reproducción de la naturaleza en tanto condición de posibilidad, y sobre la referencia de esos derechos construir democracia alternativa al totalitarismo del mercado, es pues la “transmodernidad”.

En el proceso de explicitación y fundamentación de la categoría de “Trans-modernidad”, Dussel parte del discernimiento semántico de dos significados de la palabra “Modernidad”: 1) un sentido “primario y positivo conceptual” por el que “es emancipación racional” que implica “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la Humanidad a un nuevo desarrollo histórico del ser humano”, 2) “un contenido secundario y negativo mítico”, por el que “es justificación de una praxis irracional de violencia” (Dussel, 1992: 245-246) .

Efectúa a continuación una descripción analítica del mito de la modernidad. El mismo incluye la autocomprensión de la sociedad moderna como superior y más desarrollada (autocomprensión que implica un eurocentrismo no consciente de sí mismo), la exigencia moral de desarrollar a las otras sociedades, como imperativo categórico de dicha superioridad, la tesis de que ese desarrollo debe replicar el pretendidamente lineal y ascendente desarrollo europeo, tesis que implica incurrir –también sin conciencia– en la “falacia desarrollista”, la tesis de la violencia legítima bajo la figura de la “guerra justa colonial” a ser llevada a cabo por la sociedad moderna frente a la otras sociedades –inferiores– que se resisten a la modernización y al desarrollo que promete, la interpretación de la sacrificialidad que la violencia de la modernidad produce como necesaria y salvífica,

la legitimación de la violencia de la modernidad que se autoconcibe como “inocente” y “emancipadora”, acompañada de la deslegitimación de las resistencias desplegadas desde las sociedades sometidas, en cuanto que esa violencia implica también la violencia simbólica que las lleva a internalizar el sentimiento de “culpa” por los sacrificios de los que sería responsable la resistencia a la modernidad y no la violencia de la misma que se ha travestido de “inocencia” y “emancipación”; finalmente bajo el supuesto del “carácter civilizatorio de la Modernidad” –y el valor superior que la civilización supone– los “sufrimientos o sacrificios (los costos) de la modernización” sobre esas formas–otras–inferiores de lo humano –“pueblos atrasados (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etcétera”, son interpretados –y por consiguiente legitimados– como inevitables” (Dussel, 1992: 246).

Inmediatamente, Dussel realiza el discernimiento de las que en principio entiende como dos formas de superación de la modernidad.

La ensayada por la posmodernidad pone el foco en la modernidad como emancipación racional, develándose como “superación” nihilista “desde el irracionalismo de la inconmensurabilidad” por el que la “praxis irracional de violencia” en cuanto “contenido secundario y negativo mítico” de la modernidad, no obstante se traviste como superación –posmoderna– de la modernidad, resulta ser en realidad la profundización y extensión de ese contenido anti-emancipador y anti-universalista de la modernidad. Al no tratarse efectivamente de una superación, sino de una profundización y extensión nihilista de la

violencia irracional de la modernidad, podría decirse que es modernidad in extremis.

Mientras tanto, la superación de la “Modernidad” “como Trans-Modernidad”, “ataca como irracional a la violencia de la Modernidad, en la afirmación de la “razón del Otro”. Al focalizarse sobre el contenido negativo, secundario y mítico de la modernidad, la transmodernidad habilita la profundización y extensión del contenido primario, positivo y conceptual de la modernidad, pero no como extensión y profundización del proyecto de la modernidad —que es un proyecto autocentrado y por ello consciente o inconscientemente eurocéntrico— ni como construcción de una modernidad-otra, sino en razón de afirmar la “razón del Otro” y afirmarse desde ella, como transmodernidad. Por ello no se trata ya solamente de “emancipación racional”, sino que se “supera la razón emancipadora, como “razón liberadora” cuando se descubre el eurocentrismo de la razón ilustrada, cuando se define la “falacia desarrollista” del proceso de modernización hegemónico”.

Liberación desde la transmodernidad es un más allá de la emancipación de la modernidad y no simplemente una profundización o extensión de la misma.

La liberación transmoderna hace factible una efectiva universalización de la emancipación humana en la diversidad de sus expresiones no excluyentes, universalización de la emancipación humana que implica una liberación no solamente de las orientaciones anti-emancipatorias y anti-universalistas propias del sentido mítico de la modernidad, sino también de las orientaciones emancipatorias y universa-

listas de la modernidad por cuanto estas al ser auto-centradas quedan condenadas a emancipación y universalismo de la mismidad –universalismo y emancipación abstractos en tanto limitados–, a diferencia de la liberación transmoderna –o de la transmodernidad como liberación– que habilita la emancipación desde la referencia de la alteridad y por lo tanto la de todas las mismidades que tengan su referencia en todas las alteridades, que hacen a una emancipación y universalismo concretos contenidos en el espíritu transmoderno de la categoría de liberación con su correlato en el espíritu liberador de la categoría de transmodernidad (Dussel, 1992: 246-249).

Transición a la Transmodernidad, ruptura pactada y construcción de la democracia alternativa

Señalaba Hinkelammert en 1988 la tarea a asumir y desarrollar por la humanidad en la perspectiva de su sobrevivencia frente a los signos de la que valoraba como crisis civilizatoria de la sociedad moderno-occidental:

“Desoccidentalizar el mundo, eso es esta tarea. Desoccidentalizar la iglesia, desoccidentalizar el socialismo, desoccidentalizar la peor forma de Occidente, que es el capitalismo, desoccidentalizar la democracia. Pero eso implica reconocer que el mundo es el mundo de la vida humana, en la cual todos tienen que poder vivir. Este reconocimiento constituye la superación de Occidente” (Hinkelammert, 1991: 12).

Superar “la peor forma de Occidente que es el capitalismo” implica superar la Occidentalidad y superar la Occidentalidad implica a su vez superar la Modernidad que es la expresión vigente –también y sobre todo como Posmodernidad– en cuanto dominante de la civilización occidental, quienes aportan los fundamentos civilizatorios y culturales del capitalismo totalizado como totalitarismo del mercado y de la democracia que le es funcional en cuyo nombre se impone con pretensión de legitimidad.

Esta superación es una posibilidad para la transmodernidad en el proceso de su constitución y –entendemos– una superación producida por ese proceso de constitución.

Transmodernidad es también transoccidentalidad.

La superación de Occidente pasa por la constitución intercultural transmoderna y transoccidental que desde su referencia en la alteridad que la distingue del constitutivo monoculturalismo/multiculturalismo moderno-posmoderno-occidental, reconoce que el mundo es el mundo de la vida humana en el cual todos tienen que poder vivir, un “todos” que incluye a la naturaleza también en la diversidad de sus expresiones no humanas, como totalidad.

Como adelantamos, esta superación además de posible es necesaria.

Incluye el reconocimiento y afirmación de la alteridad de los otros seres humanos y de la naturaleza en los términos de una relación que frente a la moderna asimetría sujeto-objeto, logre imponer la transmoderna horizontalidad sujeto-sujeto en la realización del proyecto válido de la transmodernidad.

Frente a quienes sostienen que la alternativa a la modernidad capitalista podría ser una modernidad no capitalista, Dussel en su tesis 16ª de economía política “Más allá de la modernidad y del capitalismo. La transición a un nuevo sistema económico” sostiene que “la modernidad y el capitalismo son dos aspectos de lo mismo. La modernidad es el todo, el mundo y el fundamento del aspecto particular en el campo económico en el que consiste el sistema capitalista” (Dussel, 2014: 299-300). Surge con claridad que si la modernidad es el todo y el fundamento respecto del sistema capitalista como aspecto particular de ese todo en el campo económico, superar críticamente el capitalismo, implica hacerlo con la modernidad en cuanto totalidad que lo fundamenta.

Entendemos subsidiariamente que superar la modernidad con radicalidad, incluye –en los términos en que Hinkelammert lo señala– la superación de Occidente.

En su 16ª tesis de economía política, Dussel identifica a la transmodernidad “como nuevo momento de la historia que empezamos a recorrer” en el proceso que indica como de una “transición” –de la modernidad a la transmodernidad–, transición en la que “habrá una ruptura” en diversos niveles de la vida social – “en la política, en la cultura, en la construcción de la subjetividad, en la concepción y práctica del género y de la raza y también en la economía” (Dussel, 2014: 303).

Interesa destacar que sin dejar por ello de ser un proyecto de futuro, la transmodernidad es ahora también un “nuevo momento de la historia que empezamos a recorrer”, o sea que ya nos encontramos iniciando la transición a la transmodernidad en el

contexto de la modernidad-posmodernidad, la que entendemos no es posible si no es ella misma –la transición– ya transmoderna, pues de ser moderna – dado el carácter monológico y autocentrado de la modernidad, dicha transición no sería posible, por lo que la transición a la transmodernidad es desde el marco de condiciones que impone la modernidad-posmodernidad vigente, pero inevitablemente también desde las que dentro de ese marco –como trascendentalidad inmanente– impone la misma transmodernidad en el ejercicio intercultural de su emergencia que –según entendemos y proponemos– ha acompañado desde siempre a la modernidad como su condición de posibilidad y fundamento por ella reprimido e invisibilizado.

Es relevante que la transición que se inicia implica “ruptura” en los señalados distintos niveles; por tratarse de una “ruptura” a su vez una y múltiple en un proceso de “transición” muy probablemente parecería adecuarse más a la lógica de la “ruptura pactada” sobre la que ha teorizado Norbert Lechner (Lechner, 2006: 295-307), que a la de la revolución en el registro del marxismo clásico.

De acuerdo al análisis de Lechner, en el registro del marxismo clásico “inscrita en un paradigma positivista, la teoría de la revolución adquiere un carácter tecnocrático que se proyecta en el futuro” (Lechner, 2006: 300), por lo que “la revolución gana la eficiencia propia de la razón técnica al precio de escindir la reproducción material de la sociedad del proceso político de autodeterminación” conservando “la separación capitalista entre interés económico e interés político” (Lechner, 2006: 301).

No es posible trascender esa separación funcional a la matriz capitalista a través de una revolución inscrita en el paradigma positivista. La posibilidad de trascender esa escisión que la revolución marxista clásica no haría sino consolidar, residiría en la implementación estratégica de una “ruptura pactada” en la que las transformaciones del orden establecido dejan de ser una cuestión solamente técnica para pasar a ser también y fundamentalmente una cuestión práctica por la que a diferencia de lo que acontece con el concepto de revolución en ese sentido clásico/positivista, ahora hace parte de “la elaboración colectiva y conflictiva de las metas sociales: o sea, la política” (Lechner, 2006: 302-303).

El pacto, en la “ruptura pactada” que Lechner analiza como alternativa a la revolución en su versión marxista clásica, “*se opone a una concepción que enfoca la lucha por el orden como una guerra*” y complementariamente también “*se opone a una concepción que identifica el orden con el consenso*”. Tanto la guerra como el consenso “impiden una política democrática. En el primer caso, porque la existencia de cada sujeto se basa en la aniquilación del otro. En el segundo caso, porque el consenso acerca de los objetivos finales transforma el ordenamiento de una sociedad en una cuestión técnica (organización racional de los medios respecto del fin prefijado)” (Lechner, 2006: 303).

La guerra y el consenso son “concepciones-limite” que de instrumentarse en la práctica, tanto una como otra “impiden una política democrática”.

La construcción de “la democracia alternativa” a realizar en el contexto de la democracia funcional al totalitarismo del mercado globalmente

impuesta, tiene que superar la identificación del “orden con el consenso” como acontece con “la utopía neoliberal del mercado como competencia perfecta” (Lechner, 2006:303) en una situación en que la política democrática de discusión y construcción de fines y proyectos ha sido sustituida por una administración tecnocrática de medios, pero para hacerlo no debe recurrir a la lucha por “el orden como una guerra” en el que la guerra sería la política por otros medios que implicarían la legítima eliminación del enemigo, y por lo tanto sería una política procedimental y sustantivamente anti-democrática.

La “ruptura pactada” práctica y estratégicamente se desmarca de la idea de la política como guerra por otros medios —el adversario no es enemigo, por lo que debe ser incluido en el orden que aspiramos a construir y por lo tanto en el proceso de construcción de ese orden— y se desmarca también de la idea de la política como realización del consenso. En este último eje de reflexión, la sintonía de Lechner con Hinkelammert (Hinkelammert, 1990^a: 19-29) es evidente y es explícito su reconocimiento a *Crítica a la razón utópica* (Lechner, 2006: 321): el consenso es la utopía que orienta la racionalidad de la estrategia política democrática, pero no es un objetivo factible: “El camino de la democracia remite al consenso como utopía o concepto límite (y no como meta factible). *El consenso es lo imposible por referencia al cual podemos discernir lo posible*; o sea reflexionar las condiciones de posibilidad de un orden democrático” (Lechner, 2006: 307).

Entre las rupturas que tienen lugar en la transición a la transmodernidad señaladas por Dussel, una es la que tiene lugar “en la construcción de la subje-

tividad”, afirmación en la que –entendemos– transmodernidad aparece como la variable libre y la subjetividad como variable ligada o determinada. Mientras tanto, desde la perspectiva de la tesis del sujeto transmoderno en proceso de constitución en clave intercultural que es la que centralmente queremos defender, entendemos que si bien la transmodernidad como “momento de la historia” que se objetiva en específicas relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, hace a una objetividad que implica una ruptura “en la construcción de la subjetividad” respecto de las relaciones propias de la modernidad dominante; también el sujeto transmoderno en el proceso intercultural de su constitución y justamente por el mismo, es protagónico en la producción de ese “momento de la historia” y de las nuevas relaciones que implican una “ruptura” proponemos que probablemente “pactada” con las propias de la modernidad que comienzan a colocarnos ya en la transmodernidad en la transición hacia ella.

“La novedad –argumenta Dussel– no emergerá exclusiva ni principalmente desde la misma modernidad eurocéntrica”, sino que “Surgirá desde la exterioridad de la modernidad”. Recordemos que, según nuestra propuesta, “exterioridad” en Dussel debe entenderse como “trascendencia inmanente”. Y esa exterioridad incluye experiencias humanas anteriores a la modernidad, así como también aquellas otras que acompañan –por ella negadas– a la modernidad en todos los momentos de su desarrollo y constituyen su propia condición de posibilidad como tal modernidad.

El “descubrirse a sí mismas como valiosas” por parte de esas humanidades negadas por la mo-

derinidad eurocéntrica es el primer paso para “ir construyendo durante los siglos venideros una nueva humanidad pluriversa”.

El “descubrirse a sí mismas como valiosas” por parte de esas humanidades negadas expresa con palabras muy próximas el ejercicio del “a priori antropológico” con que Arturo Andrés Roig ha identificado la constitución del ser humano como sujeto en sus emergencias históricas en términos de “nosotros: allí radicarían los nacimientos de estas humanidades cuyas condiciones de posibilidad en razón de la negación que motiva la afirmación, nos remiten a 1492 y que en su auto-reconocimiento como valiosos e “inocentes” en cuanto no culpables de su situación de sometimiento en el marco de la modernidad eurocéntrica, asumen las condiciones de “sujetividad” que implica “una experiencia fundante de carácter antropológico” y de la que se desprende “el reconocimiento del otro como sujeto, es decir el reconocimiento de la historicidad de todo hombre” (Roig, 1981: 9-17) que habilita una exigencia de interculturalidad descentrada en la constitución de una Humanidad en la que puedan vivir todas las humanidades cuya forma de vida sea compatible con la de todas y cada una de las otras humanidades.

Volviendo al planteo de Dussel, a ese primer momento fundante, sigue un segundo momento que refiere a la recuperación de su historia y su memoria. Finalmente, un tercer momento, el del “diálogo con la modernidad”, “aprendiendo de esta lo positivo según el criterio y los intereses de los actores colectivos nuevos renacidos en la historia”. En nuestra lectura serían los tres grandes momentos —que se suceden pero también coexisten en los sucesivos

presentes— en el proceso de constitución intercultural del sujeto transmoderno y la transición a la transmodernidad.

Y allí Dussel aporta nuevas precisiones a la comprensión del proyecto de la transmodernidad: “el proyecto no es una humanidad futura sino, y quizá por un largo período, el crecimiento de “un mundo en el que quepan muchos mundos” (como anuncian los zapatistas), un pluri-verso (no un uni-verso) rico en semejanzas y en diferencias analógicas, que eviten la uniformidad unívoca de la universalización de sólo una cultura y la confrontación irreconciliable de todos contra todos.” (Dussel, 2014: 303-304) Estas precisiones valen —entendemos— para el sujeto transmoderno, que es un sujeto en el que caben muchos sujetos, todos aquellos cuyo sentido de vida buena sea compatible con el sentido de vida buena de todos los otros; un sujeto cuyo ser uno incluye la pluralidad de sujetos antes señalada en el dinámico proceso intercultural de constitución que es tanto de éste como de aquellos.

El proyecto de la transmodernidad o la constitución intercultural del sujeto transmoderno implica una superación crítica de la modernidad, que es condición de la superación crítica del capitalismo.

De ese sujeto transmoderno en el proceso de cuya constitución se objetiva la superación crítica de la modernidad, es en “el trabajo vivo, del trabajador desnudo, como fantasma —nada para la economía política—, de donde nace la nueva subjetividad comunitaria, la conciencia de la necesidad de crear un nuevo sistema donde se pueda ser parte creadora, participante en una alternativa que evite el suicidio colectivo” implicado en la profundización del capi-

talismo. Como exterioridad al capital –siempre en el sentido de trascendentalidad inmanente– se constituye interculturalmente el sujeto transcapitalista que interpela críticamente a la civilización del capital y que hace parte del sujeto transmoderno que interpela críticamente a la civilización moderno-occidental.

Desde esa interpelación crítica no surge un proyecto de sistema económico modelizado alternativo, sino “criterios o principios normativos” que refieren a “que todos deben poder vivir” por lo que se trata de “un mundo en el que quepan muchos mundos” (Dussel, 2014 y Hinkelammert, 1995: 311-315). Esa es la alternativa que es transmoderna, transoccidental y transcapitalista. Ella no diseña cómo debe ser el modo de producción ni cuáles las relaciones sociales en la que el mismo se sustente, sino apenas que tanto aquél como estas deben ser compatibles con el criterio o principio normativo que enuncia “que todos deben poder vivir” haciendo posible “un mundo en el cual quepan muchos mundos”.

Hay evidencia empírica y ya lejana evaluación crítica respecto a la incompatibilidad del capitalismo con esos criterios o principios normativos, por lo que es necesario trascenderlo para que la vida humana y de la naturaleza siga siendo posible y para ello hay que construir “una sociedad, un mundo, un cosmos trans-capitalista, más allá de este sistema y quitándonos sus reglas de encima”.

Esta construcción necesaria, solamente es posible a partir de un ejercicio intercultural de “sujetividad” por parte de “distintas” pero crecientes mayorías que haga a la constitución del sujeto trans-

capitalista, constitución que tiene sus fundamentos en la del sujeto transmoderno y transoccidental.

A nuestro juicio, convergentemente con lo que acabamos de sostener, cierra Dussel su 16ª tesis sobre economía política señalando que, considerando “el suicidio colectivo” en que por la totalización de la racionalidad moderno-occidental-capitalista se ha embarcado la humanidad, ésta cuenta con solamente una última posibilidad: “En la conciencia ético-normativa, en las decisiones práctico-políticas colectivas de la humanidad reside la última posibilidad” (Dussel, 2014: 333).

Claramente es en decisiones que involucran a la humanidad como sujeto –pues las decisiones son siempre de sujetos y las decisiones “colectivas” implican reconocimiento e intersubjetividad – inevitablemente interculturalidad–; y las de la humanidad –a través de sus humanidades constituyentes– las implican en grado superlativo. Decisiones que en cuanto “práctico-políticas” implican a “la conciencia ético normativa” orientando las decisiones estratégicas sobre la referencia de los criterios o principios normativos ya señalados.

La humanidad se enfrenta a un dilema: “o a) el capitalismo y la modernidad con la lógica de la economía clásica o actual neoliberal (la bolsa de valores o el capital, el egoísmo de la subjetividad competitiva), que conduce inexorablemente a la extinción de la especie humana, o b) la afirmación de la vida de la humanidad, que es la condición absoluta y el bien común originario y final, que exige otro posible sistema económico alternativo.”

Siendo la política el arte de lo posible y siendo el capitalismo moderno-occidental imposible en

cuanto a que constitutivamente se desarrolla socavando la vida humana y la naturaleza –como señalara Marx– orientándolas hacia su extinción (Hinkelammert, 1990^a: 19-29), es claro que este sistema no responde al criterio o principio ético-normativo según el cual todos deben poder vivir, por lo que debe ser estratégicamente superado en “otro posible sistema económico alternativo” que será posible en el sentido de que pueda ser técnica y políticamente implementado, pero fundamentalmente en que responda al criterio o principio ético-normativo que enuncia “que todos puedan vivir”.

Lo mismo vale para el sistema político a jugar el papel de orientador de ese sistema económico alternativo, es decir, la democracia alternativa al totalitarismo del mercado y a su democracia funcional. Sistema cultural, sistema económico, sistema social y sistema político alternativos se construyen sobre la referencia de ese criterio ético-normativo, sistemas que a su vez tienen su referencia en la vida humana en las expresiones reales y concretas de toda diversidad efectiva o posible cuya afirmación sea compatible con las otras diversidades, a través de derechos humanos que hayan dejado de ser derechos de lugares institucionales para pasar a ser derechos de los que los seres humanos reales y concretos por su condición de seres humanos sean portadores.

Interculturalidad crítica en la superación del monoculturalismo de la modernidad y el multiculturalismo de la posmodernidad

Comparto con Catherine Walsh la significación que la interculturalidad tiene —y debe tener— para América Latina, cuando escribe:

“Interculturalidad tiene una significación en América Latina y particularmente en Ecuador, ligada a las geopolíticas de lugar y de espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. Más que un simple concepto de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos «otros», de una práctica política «otra», de un poder social «otro», y de una sociedad «otra»; formas distintas de pensar y actuar con relación y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política” (Walsh, 2014: 17).

La cancelación de las asimetrías como práctica y horizonte estratégico, implica no solamente promover “cambio radical en la estructura y sistema eurocéntricos y blanco, blanco/mestizo de pensamiento” como lo requiere Catherine Walsh, sino también en la estructura y sistema eurocéntricos y blanco, blanco/mestizo de dominación que incluye al pensamiento, pero no se reduce a él.

En mi actual propuesta de análisis, el locus enuntiationis del “nosotros” “nuestroamericano” en el proceso de su constitución, nombra en nuestra América al proceso fundacional de transición a la “transmodernidad” en la compleja constitución del “nosotros” transmoderno que es trascendental –en cuanto a que es su condición de posibilidad– del “nosotros nuestroamericano” en cuanto a una experiencia específica de su constitución en nuestra América.

Como el “nosotros” “nuestroamericano”, también el “nosotros transmoderno” es “tópico” y “utópico” desde 1492, y también como él es constitutivamente “intercultural”. Esto es, la “interculturalidad” no es para él una posibilidad a ser libremente elegida como alternativa, sea a la “monoculturalidad”, sea a la “multiculturalidad” –que son las caras culturalmente complementarias de la modernidad-posmodernidad occidental hegemónica–; sino una necesidad inherente a la condición dinámica, pluralista, abierta y articuladora de diferencias con cancelación de asimetrías, que hacen a su identidad.

Para ir cerrando, con Catherine Walsh compartimos que “Interculturalidad tiene una significación en América Latina y particularmente en Ecuador, ligadas a las geopolíticas de lugar y de espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación”.

Pero sin negar el protagonismo de “las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros” en la construcción de esa significación de interculturalidad, esa referencia debe trascenderse hacia

todos los “otros” –pueblos indígenas y negros incluidos–, que se reconocen, afirman, organizan y activan en la perspectiva de la cancelación de todo tipo de asimetrías que se explican desde la matriz de la modernidad/posmodernidad y por lo tanto a la descolonización y a la transformación, y por lo tanto a las luchas históricas y actuales de los pueblos sobre las “luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros” como última instancia en el desmontaje crítico de la modernidad/posmodernidad/colonialidad occidental: sin la liberación de los pueblos indígenas y negros no hay liberación de los pueblos y sin la liberación de los pueblos, no hay liberación de los pueblos indígenas y negros.

Compartimos también con Catherine Walsh que “Más que un simple proceso de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro” y de una sociedad “otra”; formas distintas de pensar y actuar en relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política”. Profundizando esta idea, la interculturalidad consiste en un conjunto de procesos –históricos, sociales, culturales y políticos– por el cual un “nosotros” “otro” respecto de la modernidad/posmodernidad/colonialidad/occidentalidad, que categorialmente puede señalarse como “nosotros” o “sujeto” transmoderno, se constituye.

Acordamos también con que la interculturalidad de la que se trata no proviene de “una institución académica” sino de movimientos sociales –comunitarios– en los que lo “étnico-social” es una última instancia de referencia en la orientación de

sentido, pero no un límite para dejar fuera de la constitución intercultural a interlocutores del campo social popular provenientes de matrices étnicas otras que “los pueblos indígenas y negros”.

Que el criterio, última instancia o la orientación radical de sentido transformador de la agencia intercultural pueda radicar –de hecho y de derecho– en particular en Ecuador y en general en América Latina, en “los pueblos indígenas y negros”, no debe querer decir que la interculturalidad como proceso de constitución de todas esas otredades a que se ha hecho referencia que hacen a la transmodernidad, pueda o deba excluir otros sectores del campo social popular –constituido por todos aquellos que padecen asimetrías, que además de los pueblos indígenas y negros, incluye a las mayorías de los blancos y mestizos– que justamente en el grado en que interactúen interculturalmente, reconociéndose y organizándose, podrán activarse como sujeto político popular contrahegemónico, para transformar estructuralmente no solamente el campo del pensamiento, sino el campo del poder por la construcción de una nueva hegemonía, radicalmente nueva por la lógica intercultural de su construcción, que será la hegemonía intercultural transmoderna alternativa a la hegemonía monocultural/multicultural de la modernidad/posmodernidad occidental.

La superación de Occidente como condición de posibilidad para que todos en su diversidad –la naturaleza incluida– puedan vivir.

Ese otro mundo que es posible y necesario, –cuya clave es intercultural/transmoderna, porque este mundo –monocultural/multicultural– moderno/posmoderno– es imposible.

Esa clave intercultural/transmoderna está en la base de la construcción de la democracia alternativa a la democracia funcional al totalitarismo del mercado en la que la clave multicultural posmoderna no pasa de ser la profundización nihilista de la clave monocultural moderna.

Más allá del escepticismo democrático de Rousseau

Recordemos la tesis de Rousseau sobre el gobierno democrático: “Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Pero un gobierno tan perfecto no es propio de hombres” (Rousseau, 1993: 67).

Estimamos paradójico que un demócrata radical como de manera propia lo fue Rousseau en su contexto, hiciera explícito este escepticismo democrático.

También paradójicamente, la misma tesis rousseauiana —a nuestro juicio— señala no intencionalmente el camino para la superación del escepticismo democrático que trasunta.

Una clave de transformación del escepticismo democrático rousseauiano en optimismo la podemos encontrar en las siguientes consideraciones de Marx en su *Introducción a la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es el ser supremo para el hombre* y por lo tanto en el *imperativo categórico de acabar con todas las situaciones* que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable” (Marx, 1992: 77) en las

que Hinkelammert ha puesto el foco reiteradamente³⁸

Marx obviamente no está allí pensando ni en Rousseau ni en el posicionamiento del ginebrino del siglo XVIII sobre la democracia.

No obstante, para Marx la crítica de la religión está en la base de toda crítica y el criterio de discernimiento de las religiones pasa por sí en estas “el hombre es el ser supremo para el hombre” o no lo es.

Si la crítica de la religión está en la base de toda crítica, sus criterios de discernimiento aplican al derecho y a la política en cuanto formas secularizadas de la religión en la modernidad.

Si en las prácticas de todos y cada uno de los seres humanos “el hombre es el ser supremo para el hombre” con total reciprocidad entre todos y cada uno de los seres humanos, los seres humanos habrán producido un mundo de dioses. No porque cada uno se haya puesto a sí mismo en el lugar de Dios, sino porque todos y cada uno pongan en el lugar de Dios a todos y cada uno de los otros seres humanos con los que efectiva o virtualmente puedan estar en relación. El mundo de dioses no habrá quedado establecido de una vez para siempre sino que su vigencia

38 Hinkelammert toma la versión del texto de Hegel que aparece en el libro de Erich Fromm *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1964, pág. 230: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Hinkelammert, 2010: 138). La versión que hemos consignado estimamos que es complementaria con la del texto de Fromm traducido por Roces; ambas versiones en su conjunción aportan a la comprensión de la tesis de Marx en sus matices de significado que potencian su unidad de sentido.

dependerá un día sí y el otro también de la vigencia de prácticas orientadas por el “*imperativo categórico de acabar con todas la situaciones* que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable”.

Es en la cotidianidad de la praxis humana orientada por ese imperativo categórico y validada por la eliminación de situaciones o relaciones que objetivamente hacen del ser humano un ser envilecido, esclavizado, abandonado y despreciable, que la forma democrática de gobierno como aquella que sustenta y vehiculiza la producción y reproducción de un orden en el que todos pueden vivir, se revela posible.

Relaciones en las que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano no solamente en el ámbito subjetivo de la intención sino también en el terreno objetivo de las relaciones que efectivamente se construyan, implicando reciprocidad entre los seres humanos en la diversidad de sus expresiones, que de esta manera serán no excluyentes, ni de los otros seres humanos, ni de la naturaleza de la que los seres humanos somos parte y que por lo tanto integra a ese ser supremo que debe ser reconocido y afirmado.

El humanismo de la praxis –de Hinkelammert a Marx– aporta el trasfondo de sentido de los procedimientos –revolución, ruptura pactada, interculturalidad descentrada y crítica– conducentes a la construcción de “la democracia alternativa” a través de esta misma democracia como modo de su construcción, cuya “última instancia” radicará en la universalidad de una transformación antropológica en términos de una espiritualidad por la que al ser cada ser humano es un ser supremo para cada ser humano

sin exclusiones –naturaleza incluida– en el despliegue de relaciones humanizantes, se estará en el horizonte de sentido de la construcción de “un pueblo de dioses” que por su condición de tal, se podrá gobernar democráticamente.

Este “pueblo de dioses” parece no ser una meta a ser alcanzada o realizada empíricamente, sino que es una “ausencia presente”, una utopía que como idea reguladora o condición trascendental, habilita hoy un razonable y esperanzador optimismo democrático, en el día a día de la construcción – “conflictiva y nunca acabada”– de “la democracia alternativa” al “totalitarismo del mercado” y a su “democracia funcional”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, Yamandú (1997) “Una crítica antropocéntrica al antropocentrismo desde la perspectiva de una nueva radicalidad social”, Revista *Pasos* N° 73, DEI, San José, Costa Rica, 1-5.
- Ansaldi, Waldo (2014) “De la *vox populi, vox deus*, a la *vox populi, vox mercatus*. La cuestión de la democracia y la democracia en cuestión”, *Estudios* N° 31, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina, 13 - 31.
- Bautista, Juan José (2018) “Prólogo” a Franz Hinkelammert. *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, Akal, México, 5-13.
- Benjamin, Walter (2012) *Sobre el concepto de Historia*, en *Obras*, Libro I, volumen 2, 2ª edición, Abada Editores, Madrid, 303-318.
- Dussel, Enrique (1992) *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Editora Antropos, Santafé de Bogotá.
- Dussel, Enrique (2014) *16 Tesis de Economía Política. Una interpretación filosófica*, Siglo XXI, México.

- Gallardo, Helio (2006) *Siglo XXI. Producir un mundo*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1981) *Las armas ideológicas de la muerte*, 2ª edición, DEI, San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1990ª) *Crítica a la razón utópica*, 2ª edición, DEI, San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1990b) *Democracia y totalitarismo*, 2ª edición, DEI, San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1991) *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, 2ª edición, DEI, San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1995) *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (2003) *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (2010) *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica.

- Hinkelammert, Franz (2018) *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, Akal, México.
- Kant, Immanuel (1967) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Colección Austral, 3ª edición, Espasa Calpe, Madrid.
- Lechner, Norbert (2006) *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (1984), en *Obras escogidas*, Vol. 1, Lom, Santiago de Chile, 139-335.
- Locke, John (1994) *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Altaya, Barcelona.
- Löwy, Michael (2012) *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, 2ª edición, FCE, Buenos Aires.
- Martí, José (1992) “Nuestra América”, *Obras escogidas en tres tomos*, Editora de Ciencias Sociales, La Habana, Tomo II, 480-487.
- Marx, Carlos (1955) “Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, (1859)”, en Marx, C. y Engels, F. *Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 339-343.

- Marx, Carlos (1972) *El Capital. Crítica de la Economía Política*, Fondo de Cultura Económica, quinta reimpresión, México D.F.
- Marx, Karl (1994) “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *La cuestión judía (y otros escritos)*, Planeta – Agostini, Barcelona, 67-85.
- Roig, Arturo Andrés (1981) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México.
- Rousseau, Jean Jacques (1993) *El contrato social*, Altaya, Barcelona.
- Walsh, Catherine (2014) “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”. En Álvaro García Linera, Walter Mignolo y Catherine Walsh *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Ediciones del Signo, 2ª ed., Buenos Aires, 17-51.

4. Afirmação dos direitos humanos versus antropologia neoliberal: a afasia social e as palavras que criam.

Jung Mo Sung

Em primeiro lugar, quero agradecer o convite dos organizadores do *VI Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico 2019*, organizado pelo *Grupo Pensamiento Crítico*, que está acontecendo na Universidade Nacional, em Heredia, Costa Rica, e publicamente explicitar a minha alegria de dialogar com todos pesquisadores e pesquisadoras convidadas para o evento.

Em segundo lugar, eu quero explicar um pouco a expressão “afasia social” no título da minha apresentação. Os três termos – os direitos humanos, antropologia neoliberal e as lutas de sujeitos populares – são conhecidos por todos, mas o quarto é algo estranho. Afasia é um problema neurológico que enfraquece ou dificulta a capacidade de captar, manipular e usar palavras para expressar seus pensamentos. Normalmente é resultado de alguma lesão cerebral. Dois anos atrás, lendo um texto da teologia *Minjung* – que poderia ser traduzido de modo simplificada-mente como “pobre/oprimido” –, eu tomei conhecimento da expressão “afasia social”. Nessa teologia, há um conceito fundamental, *han*, que revela o fenômeno de incapacidade psicológica e física dos

que sofrem exclusão e discriminação e não são capazes de expressar adequadamente a sua tristeza. Essa incapacidade de usar adequadamente a sua linguagem, porque tirada pelo sistema dominante, tem a ver com a afasia, dismnésia – distúrbio da memória que se manifesta por dificuldade para evocar lembranças – e outras doenças da mente e do corpo. Esses fenômenos não são frutos somente de problemas neurológicos, mas sim sociais. Daí a noção de “afasia social” proposta por alguns teólogos *minjung* (KIM, 2013, pp. 202-203).

Quando eu li pela primeira vez essa noção, achei interessante, mas não encontrei nada mais sobre isso e deixei de lado. Alguns meses depois, eu sofri um acidente vascular cerebral (AVC), que me deixou sem nenhuma sequela corporal, mas com o problema de afasia. É claro que a minha experiência do AVC e o processo de recuperação, tanto do corpo quanto da minha capacidade de falar corretamente e de usar palavras, me marcou muito e quando retornei às atividades profissionais, pela primeira vez me dediquei ao desenvolvimento da noção de afasia social, que resultou em um artigo que escrevi sobre o diálogo entre a teologia *minjung* e a teologia da libertação (SUNG, 2018b).

Essa introdução é para dizer que eu quero aproveitar o ambiente de diálogo e de amizade para correr o risco de apresentar um trabalho ainda em construção sobre o tema da afasia social e os direitos humanos.

Todos os movimentos sociais justificam as suas ações, mesmo que não explicitamente, a partir da noção de direitos humanos, assim como toda igreja e grupos religiosos que atuam nas lutas sociais a

justificam em nome de um Deus que legitima os direitos humanos. Ou seja, a noção de direitos humanos está na base das lutas pela justiça social de todos os grupos. Podemos encontrar diferentes compreensões da origem desses direitos – Deus, a natureza ou a essência humana –, mas é, ou era, um pressuposto do projeto ou utopia da civilização moderna.

Entretanto, com a hegemonia do neoliberalismo na globalização econômica e cultural, a situação mudou profundamente. O que antes era o pressuposto fundamental passou a ser um tema de disputa ou de luta no campo político e cultural. Simplificando, podemos dizer que a sociedade está se dividindo em dois grandes grupos: os que defendem que os direitos humanos são ou devem ser os fundamentos para o caminho da civilização humana, e os que defendem que a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), em especial os chamados direitos sociais, são inimigos da civilização e do progresso.

Em outras palavras, o tema dos direitos humanos se tornou cada vez um tema central nas nossas discussões políticas e sociais. Quando temas, como esse, que antes eram pressupostos de uma discussão política e social passam a ser um debate caloroso e conflitante, é sinal de que estamos vivendo em uma época de transição e de disputa por novos fundamentos. Isso significa que precisamos, em primeiro lugar, entender melhor o que está acontecendo no mundo e, depois, rediscutir o fundamento dos direitos humanos. Para isso, vou dividir a minha apresentação em três partes: a) o fim do consenso em torno dos Direitos Humanos (DHs); b) a concepção neoliberal

da não existência ou da ilusão dos DHs; c) a afasia social dos pobres e a palavra.

1. O fim do consenso em torno dos DHs.

O ponto de partida das lutas dos movimentos sociais de perspectiva universal é a defesa da dignidade fundamental de todas as pessoas e, portanto, a validade e a necessidade dos direitos humanos. Essa posição pressupõe o reconhecimento do que podemos chamar de uma “essência humana” e da possibilidade de que seres humanos de culturas diferentes sejam capazes de conhecer essa verdade. Uma característica fundamental da razão moderna. Ao mesmo tempo, muitos de nós também defendemos a importância do pluralismo cultural e religioso. O que significa que esse pluralismo implica também reconhecer que não há mais verdades absolutas aceitas por todos e, portanto, também sobre os direitos humanos de todas as pessoas.

O reconhecimento do pluralismo cultural e religioso como algo positivo na evolução da civilização humana nos leva ao desafio de reconhecer também o direito daqueles que não aceitam a noção moderna de direitos humanos, ou a noção cristã de que Deus, na criação, deu a todos os seres humanos os direitos fundamentais. Pelo menos, é preciso reconhecer que, com a crise e a crítica da razão moderna Ocidental levadas ao extremo pela razão pós-moderna, os pilares dos fundamentos racionais ou religiosos dos direitos humanos estão rompidos.

Entre os que defendem a noção dos direitos humanos de todas as pessoas, é comum encontramos uma concepção essencialista do ser humano e seus

direitos. Como diz Manfredo Oliveira (2010, p. 213), “Enquanto pessoa, ser humano é portador de direitos inalienáveis, que são vinculados essencialmente à essência da pessoa e, enquanto tais, devem ser considerados como naturais, isto é, enquanto exigência da essência concreta do ser humano em sua sociedade”. Não importa se essa noção de direitos naturais é ou era fundada na visão cristã de Deus criador ou da filosofia moderna, o mais importante é que esse argumento foi considerado por muitos como irrefutável. O que mais se discutia era que, na medida em que o ser humano é essencialmente um ser histórico, haveria necessidade de criar ou reconhecer os novos direitos a serem sempre efetivados.

Porém, com a crítica da razão moderna, em especial ao caráter cultural de toda noção de “essência humana” e, portanto, dos seus direitos e deveres, ressaltado pelo pensamento pós-moderno, não se pôde mais pressupor o fundamento absoluto dos direitos humanos. É interessante notar que muitos dos pensadores e militantes sociais que assumiram a crítica pós-moderna em perspectiva antissistêmica – por exemplo, os pós-modernos de esquerda, as feministas, os pós-coloniais e os descoloniais – contra a razão moderna como sendo uma razão eurocêntrica patriarcal tinham e têm como objetivo ampliar e aprofundar os direitos humanos. Porém, com a perda da noção de essência humana ou da natureza humana, perdeu-se também o caráter natural dos direitos humanos. Ora, se não se pode justificar racionalmente os fundamentos dos direitos humanos tendo assumido o caráter histórico e cultural de todas as civilizações, também não se pode assumir como evidente a declaração dos Direitos Humanos da ONU ou qualquer

declaração nessa linha. Com isso, surgiu a necessidade de justificá-los ou defendê-los.

Norberto Bobbio (1992, p. 24) percebeu claramente, no final do século XX, que

[...] o problema fundamental em relação aos direitos do homem, hoje, não é tanto o de justificá-los, mas o de protegê-los. Trata-se de um problema não filosófico, mas político.

É inegável que existe uma crise dos fundamentos. Deve-se reconhecê-la, mas não tentar superá-la buscando outro fundamento absoluto para servir como substituto para o que se perdeu. Nossa tarefa, hoje, é muito mais modesta, embora também mais difícil.

Ele reconhece um “paradoxo”: não se pode mais fundamentar racionalmente a DUDH, mas, ao mesmo tempo, essa declaração é necessária para manter e/ou promover a civilização humana livre e democrática. Como manter e ampliar os direitos humanos para todas as pessoas e povos ao mesmo tempo em que se reconhece que não é possível fundamentá-los racionalmente? A solução possível seria a criação ou fortalecimento de um consenso geral.

Em outras palavras, o desafio hoje seria proteger os direitos humanos aumentando o consenso amplo e geral. Daí a importância da educação dos direitos humanos e o fortalecimento da cultura de direitos humanos em todo o mundo.

Ao passarmos do campo da fundamentação filosófica para o campo político, estamos na discussão

sobre a viabilidade e operacionalidade. Bobbio (1992, p. 24) diz: “Deve-se recordar que o mais forte argumento adotado pelos reacionários de todos os países contra os direitos do homem, particularmente contra os direitos sociais, não é a sua falta de fundamento, mas a sua inexecutabilidade”.

Em primeiro lugar, Bobbio aponta que os “reacionários de todos os países contra os direitos humanos” tinham perdido a luta cultural e não tinham argumentos políticos e/ou racionais para negar os direitos humanos. Diante disso, o argumento principal era a não factibilidade da garantia dos direitos humanos, em especial contra os direitos sociais. Isso não significa que eles tenham perdido definitivamente a luta cultural contra os direitos humanos. E a história recente mostra que eles conseguiram ou estão tentando reverter a situação.

Em segundo lugar, é importante distinguirmos aqui as categorias de direitos humanos que fazem parte da DUDH. Sem entrarmos em muitos detalhes, podemos distinguir três tipos: direitos civis, direitos políticos e direitos sociais. O primeiro é dos direitos civis, um direito de tipo negativo, que protege as pessoas diante da usurpação e violência do Estado, como a sua liberdade, sua vida, sua propriedade, direito de não ser torturado, de não ser preso sem devido processo jurídico, de não ser tratado como um ser humano inferior por conta de sua raça, sexo e religião, etc. O segundo é um direito positivo que garante a participação política e dos processos de formação da vontade política. A democracia política seria o sistema político-social que garante esses direitos. O terceiro é de direitos sociais, um tipo de direito positivo que garante a cada pessoa uma parte na

distribuição de bens materiais necessários para uma vida digna. A expressão social desses direitos seria a democracia social (não confundir aqui com a noção de partido político socialdemocracia). De uma forma geral, todos os países modernos aceitam os direitos civis e políticos, excluindo as situações de exceção – como guerras ou ditaduras. Como afirmava Bobbio, o questionamento dos direitos sociais não era a falta do seu fundamento, mas sim a falta de condições econômicas.

Frente às demandas dos direitos sociais para todas as pessoas e todos os povos, incluindo os países pobres e os “em desenvolvimento”, o argumento contra esses direitos era o da não factibilidade e não sua inexistência. É claro que haviam alguns grupos que negavam radicalmente a existência desses direitos, mas politicamente não eram significativos.

Esse argumento da não-factibilidade da realização desses direitos para todos foi contraposto pelos defensores dos direitos sociais universais por meio do mito do. Isto é, o desenvolvimento econômico produzido pelo capitalismo mundial, ou pelo comunismo, levaria a todos os povos a realização desses direitos para todos. Na verdade, os dois lados tinham razão e erro. Os dois estavam de acordo com a ideia de que o mito de desenvolvimento econômico levaria ao aumento constante do nível de consumo e do bem-estar social. Os “pessimistas” perceberam que não haveria recursos materiais e os orçamentos possíveis para permitir a todas as pessoas esse aumento constante de consumo. Por isso, reconheciam teoricamente os direitos sociais de todos, mas negavam a alguns setores esses direitos em nome da não-factibilidade.

Por outro lado, os defensores do direito universal dos direitos sociais se dividiram em duas partes. A parte dominante continuou o caminho do mito do desenvolvimento econômico capitalista e do avanço tecnológico. O outro grupo continuou o caminho dos direitos universais, mas criticou a identificação do desenvolvimento quantitativo econômico com o aumento da qualidade de vida. Em nome dos direitos sociais de todas as pessoas, defenderam a redução do consumo material dos países ricos. Com isso, o tema da ecologia passou a fazer parte da luta político-social e de direitos humanos no mundo.

Essa luta em torno de um novo consenso frente aos direitos humanos – a luta entre os defensores do mito do desenvolvimento e os do mito da Mãe-Terra, ou Gaia – não teve um resultado final. Surge no cenário mundial um novo ator social com um discurso radical: o neoliberalismo.

2. O neoliberalismo e a não existência dos direitos sociais.

Ao mesmo tempo em que N. Bobbio e outros alertavam da importância da luta cultural em favor dos direitos humanos, Margareth Thatcher surgiu no cenário global como primeira ministra do Reino Unido, em 1979, e como uma das novas estrelas a brilhar no novo cenário econômico-político-cultural após o fim da paridade dólar e ouro (1971) e a crise do petróleo. Em uma entrevista dada ao jornal *Sunday*, em 1981, ela disse:

O que me tem irritado no direcionamento da política nos últimos 30 anos

é que sempre tem sido em direção à sociedade coletivista. Pessoas esqueceram de sociedade de indivíduos. [...] não é que eu tenha estabelecido políticas econômicas, é que eu estabeleci, na verdade, uma mudança na abordagem, e a mudança na economia é um meio de mudar essa abordagem. Se você muda a abordagem, você na verdade, está querendo mudar o coração e a alma da nação. *Economia é o método; o objetivo é mudar o coração e a alma*” (THATCHER, 1981. O itálico é meu.)

No que se refere ao nosso tema, Thatcher deixa claro que o objetivo dela não é simplesmente participar da luta sobre a factibilidade ou não dos direitos sociais, mas sim mudar completamente o rumo da discussão ou mudar as regras do jogo. Como diz claramente, o que ela deseja modificar é a direção da sociedade, da coletiva para a “sociedade de indivíduos”, isto é, da sociedade fundada em direitos sociais para uma sociedade fundada somente em direitos individuais. Ela tem clareza que para isso não basta mudar a racionalidade e o método de uma economia, é preciso “mudar o coração e a alma da nação”, e do mundo.

Em outras palavras, Thatcher e os defensores do projeto neoliberal de uma nova civilização querem mudar completamente a situação que analisamos na seção anterior sobre os fundamentos e as defesas em favor do consenso sobre os direitos humanos, em especial os direitos sociais. Eles querem uma nova

racionalidade, nova sensibilidade social (ou de insensibilidade social) e nova concepção de ser humano.

Não é possível nesse momento aprofundar o tema da passagem do mito do desenvolvimento econômico das décadas de 1950 a 1980 –do paradigma keynesiano– para o mito teológico do “mercado livre” – do paradigma haykiano – (SUNG, 2018a), mas vale a pena apontar que a outorga, em 1974, de prêmio Nobel de economia a Frederick von Hayek, considerado o “papa” do neoliberalismo, dá à economia neoliberal o caráter científico importante nas lutas político-econômicas e nas lutas culturais por um novo consenso social. Cabe lembrar que os pressupostos fundamentais antropológico-teológicos do discurso neoliberal contra os direitos humanos estão presentes no pensamento de Ludwig von Mises, que foi o mentor e professor de Hayek, e que são divulgados por meio de inúmeros centros espalhados pelo mundo.

Para Mises, todos os que defendem os direitos sociais compartilham de uma ilusão: “A pior de todas essas ilusões (*delusion*) é a ideia de que a ‘natureza’ conferiu a cada indivíduo certos direitos [...] só pelo fato de terem nascido” (MISES, 2008, p. 80). Em outras palavras, para os neoliberais, o conceito de direitos humanos, especialmente os direitos sociais, não existem. É ilusão. Todas as noções de direitos humanos ligados ao conceito de “essência humana” seriam simplesmente invenções sem sentido. Em uma linguagem simplificada e muito usada nas redes sociais de hoje, seria apenas uma “invenção do marxismo cultural”.

Toda a argumentação feita por defensores dos direitos humanos se funda em concepção de natureza

humana, ou da essência humana, que teria dentro de si esses direitos fundamentais. Ela pressupõe a possibilidade de saber, pelo caminho da razão ou por meio de iluminação espiritual ou revelação, as características da natureza humana e deduzir esses direitos. Por exemplo, o direito de todos à comida existe porque é a condição necessária para a realização do seu direito de estar vivo. Dentro do paradigma da razão moderna, ninguém discutia a possibilidade humana de conhecer racionalmente a sua natureza. O debate era em torno de que tipo de teoria racional daria conta de explicá-la, desenvolver os seus potenciais e indicar qual seria o caminho mais eficiente e correto para realizar a “vocalização humana”.

Mises desloca a discussão do campo da razão para o campo da “ilusão”. Ele faz essa referência ao clássico texto de Freud, “O futuro de uma ilusão”:

O que é característico das ilusões é o fato de derivarem de desejos humanos. (...) Podemos (...) chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação.” (FREUD, 1978, p.108)

Para Mises, e todos os neoliberais, a noção dos direitos humanos seria fruto de uma ilusão, uma utopia, sem nenhum fundamento científico ou racional. O problema do argumento deles é que esse pressuposto de que não há na natureza humana nenhum direito humano também não é científico. Isto é,

também não é possível comprovar a não existência de direitos humanos na evolução da natureza humana. Isso porque a noção de ciência do mundo moderno e, também, pós-moderno está reduzido ao campo da razão instrumental que estuda a relação entre um fim e os meios. Mesmo na perspectiva da filosofia da ciência de Karl Popper, autor assumido por Hayek, uma teoria pode ser assumida como científica se oferece a possibilidade de refutação, e se refutada, ser rejeitada.

O que Mises faz é usar um argumento pseudocientífico para sua luta cultural-política contra os defensores dos direitos humanos, em especial os direitos sociais. Estou repetindo a expressão, “direitos humanos, em especial os direitos sociais”, para destacar que para os neoliberais, pelo menos teoricamente, não têm problema contra os chamados direitos civis e políticos. Pois esses não levam necessariamente à intervenção do Estado no “mercado livre”. O problema é o tal dos direitos dos pobres. Os direitos civis das mulheres, dos negros e dos LGBTQ+ consumidores são defendidos pelo Estado neoliberal. Não porque eles acreditam nos direitos humanos deles, afinal eles não acreditam na noção de direitos fundamentais da sua natureza humana, mas sim porque eles são portadores de direitos de consumidores, direitos nascidos dos contratos no mercado.

Os setores conservadores e autoritários da sociedade, que estão se aliando com o setor neoliberal, é que se colocam contra os direitos humanos, em especial os direitos civis ligados à sexualidade, relações de gênero e família. Essa aliança neoliberal-conservadora entre os defensores do mercado livre, — isto é, livre das intervenções do Estado e da socieda-

de civil diante ao mercado neoliberal, – e os defensores da família tradicional patriarcal se dá contra os chamados “comunistas”, todos os que defendem os direitos sociais e o Estado de Bem-Estar Social e as vítimas de relações sociais opressivas.

Nessa luta, os principais inimigos da humanidade são os pobres. Como disse Z. Bauman (1998, p. 52):

“Todo tipo de ordem social produz determinadas fantasias dos perigos que lhe ameaçam a identidade. Cada sociedade, porém, gera fantasias elaboradas segundo sua própria medida – segundo a medida do tipo de ordem social que se esforça em ser. (...) A sociedade insegura da sobrevivência de sua ordem desenvolve mentalidade de uma fortaleza sitiada. Mas os inimigos que lhe sitiaram os muros são os seus próprios ‘demônios interiores’”.

E esses “seus demônios interiores” da sociedade de consumo e dos seus membros são os medos de serem excluídos do jogo, de se tornarem os consumidores falhos. Por isso,

“Cada vez mais, ser pobre é encarado como um crime; empobrecer, como produto de predisposições ou intenções criminosas – abusos de álcool, jogos de azar, drogas, vadiagem e vagabundagem. Os pobres, longe de fazer jus a cuidado e assistência, merecem ódio e condenação – como a

própria encarnação do pecado”.
(Idem, p.59)

Essas questões nos mostram que estamos em um mundo bem diferente do que vimos em tempos recentes. Antes da vitória do neoliberalismo no final do século XX e da conversão neoliberal do coração e alma do mundo, a maioria das pessoas e grupos sociais acreditavam que por todos serem criados por Deus, ou por sua natureza, tinham direitos fundamentais à vida, à liberdade e à felicidade. Hoje, não mais. Vivemos em tempos de inversão ética e de valores sociais.

Entre várias consequências sociais e éticas com a negação dos direitos humanos fundamentais de todas as pessoas e povos, eu quero chamar atenção a inversão do conceito da “justiça social” em injustiça para com os ricos. Na medida em que não há a noção de leis da natureza, de imperativo ético ou de justiça divina que conceda a todas as pessoas o direito de acesso aos bens materiais necessários para uma vida digna, não há critério para a distribuição justa de bens materiais na sociedade e, portanto, para as políticas sociais em defesa dos pobres. Com isso, todos os programas sociais – desde os de Estado de Bem-Estar Social até os de Estado de assistência social – não passariam de um roubo contra os ricos.

Em resumo, os programas sociais e políticos de retribuição de renda não passam de roubo ou injustiça para com os ricos. Além disso, Hayek sintetiza a inversão da noção de justiça social, ou da injustiça dos valores morais da tradição cristã:

o evangelho da ‘justiça social’ visa a sentimentos muito mais sórdidos: a

aversão aos que estão em condições melhores, ou simplesmente a inveja, essa mais antissocial e nociva de todas as paixões. Essa animosidade para com a grande fortuna, que considera um ‘escândalo’ que alguns desfrutam da riqueza enquanto outros têm necessidades básicas insatisfeitas, e esconde sob o nome de justiça o que nada tem a ver com ela. (HAYEK, 1985, p. 120).

Essa inversão da noção de justiça é acompanhada também por uma inversão da noção de espiritualidade ou de mística. Como disse Thatcher, não basta a conversão da economia, é preciso mudar a “alma”. Entre muitas citações sobre essa conversão defendida por pensadores neoliberais, quero citar um economista que foi fundamental na época da ditadura militar no Brasil. O ministro da economia Roberto Campos (1985, p. 54, o itálico é meu) escreveu: “A modernização pressupõe uma *mística cruel* do desempenho e do culto da eficiência”.

Eles reconhecem que as políticas neoliberais são cruéis, mas creem, têm fé, que o mercado exige a maximização da eficiência econômica calculada em termos de lucro. Mas, como a espécie humana tem um instinto natural contra a crueldade para com os seus próximos, eles defendem uma nova mística, a “boa-nova” da mística cruel do mercado livre.

Em resumo, como Thatcher diz com honestidade: “*Economia é o método; o objetivo é mudar o coração e a alma*”. E ao mudar o coração e a alma da sociedade, o neoliberalismo quer consolidar uma

nova antropologia que nega a existência e, portanto, o reconhecimento dos direitos humanos e da dignidade humana de todas as pessoas.

3. A afasia social dos pobres e a palavra

Como dissemos acima, estamos em uma luta política e cultural pelo reconhecimento público dos direitos humanos, mais do que no campo da luta filosófica sobre o fundamento teórico da essência humana. Só que, ao mesmo tempo, devemos ter claro que não é possível vencermos essa luta sem argumentos racionais ou razoáveis. Pois, os poderosos já têm o “argumento” da força política e econômica, enquanto que são os pobres e fracos os que necessitam de argumentos racionais, a arma da “verdade”, para superar o poder da força militar e a riqueza. E como dissemos antes, a razão moderna, com a sua noção de “essência do ser humano” como o fundamento dos direitos humanos não é mais aceitável. Assim como os pensamentos críticos que romperam com a razão moderna, mas mantiveram o pressuposto dos direitos humanos como dado – por exemplo, teoria pós-colonial ou descolonial. Precisamos refundar a noção da dignidade humano, os direitos humanos e, a partir disso, a importância das políticas de defesa dos direitos sociais e do meio ambiente.

Este é um desafio enorme para todos nós que estamos comprometidos com a defesa da vida das pessoas vulneráveis e oprimidas. Nesta parte final da minha apresentação, eu quero propor algumas ideias provisórias que ainda estão em processo de construção.

Como não há uma verdade “metafísica” sobre os direitos humanos a ser descoberta, precisamos debater esse tema começando com os argumentos dos que defendem a não existência desses direitos. Retomemos a afirmação de Mises: “A pior de todas essas ilusões é a ideia de que a ‘natureza’ conferiu a cada indivíduo certos direitos [...] só pelo fato de terem nascido” (MISES, 2008, p. 80). Pode ser que ele tenha razão ao dizer que a natureza não conferiu a cada indivíduo alguns direitos fundamentais só pelo fato de terem nascidos, mas isso não significa que não haja direitos humanos fundamentais. O fato de que a ciência não detecta e não prova esses direitos no interior do funcionamento da natureza não significa que esses direitos não existam ou não possa existir, pois estamos lidando com dois níveis diferentes da “realidade”. A discussão sobre a natureza se dá sobre como o que chamamos de natureza e como ela funciona como um sistema. Enquanto que quando falamos dos direitos estamos tratando de uma realidade de segunda ordem – no âmbito da ética e do direito – que é resultado da interação humana e social. Se não diferenciamos isso, ainda não teríamos superada a argumentação de Aristóteles de que a natureza criou dois tipos de seres humanos: os livres e os escravos.

Em outras palavras, não podemos provar que a natureza deu a cada um ser humano alguns direitos fundamentais, mas, ao mesmo tempo, esse argumento negativo também não prova de que não haja esses direitos, pois estamos em uma discussão fora do âmbito das ciências naturais ou das ciências econômicas modernas, que reduzem as suas discussões somente sobre a relação entre os meios e os fins econômicos

dados. Para as ciências econômicas modernas, a pergunta acerca da existência ou não os direitos humanos, não faz sentido. É como a pergunta sobre a existência ou não de Deus: não se pode provar de forma definitiva a existência ou não-existência.

O argumento neoliberal é de que não há direitos humanos fundamentais dados pela natureza porque não há direitos sem o contrato, e, fundamentalmente, não há contrato válido fora das relações de mercado. O que significa que não haveria nada de válido além do sistema econômico-social que reconhece os direitos individuais. Em outras palavras, é a absolutização do mercado “livre” neoliberal, a negação da transcendência humana frente às leis do mercado.

A noção de direitos humanos fundamentais de todos os seres humanos pressupõe uma transcendência, um além de, frente ao sistema econômico-social dominante. Sem essa transcendência que relativiza o sistema de mercado livre, não haveria um fundamento para os direitos humanos. Se não há uma noção de sujeito humano para além de ser humano entendido como sujeito no interior de um sistema social – ator ou agente social, com suas funções sociais, seu papel e lugar, e identidade social – não há como justificar os direitos humanos que estejam acima dos direitos e deveres estabelecidos pelo sistema dominante. Assim, haveria somente os direitos e deveres dos cidadãos (lei civil) e dos consumidores e proprietários (leis do mercado), mas não os direitos humanos.

A questão central, então, é: como, no interior do sistema social dominante que nega os direitos dos pobres e dos não-cidadãos, se descobre a trans-

condição do ser humano? Para contribuir nessa discussão, eu quero apresentar algumas ideias a partir do texto do livro de Êxodo, 3:6-9, a vocação de Moisés, que é um dos mitos fundamentais da civilização Ocidental que nos apresenta uma chave para fundamentarmos os direitos humanos.

No início do diálogo entre Deus e Moisés, Deus se apresenta como Deus de Abraão, de Isaac e Jacó e diz: “Eu vi a aflição do meu povo, que está no Egito, e ouvi o seu clamor por causa dos seus feitos” (v. 7). Ora, quem é esse povo que Deus está se referindo? Na verdade, é um grupo de escravos que clamam e sofrem, mas não se constituem como um povo. Afinal, escravos são apenas escravos, objetos de propriedade dos seus senhores, instrumentos de produção. Além disso, escravos não clamam a um Deus, pois, no mundo antigo não há um deus dedicado a ouvir os clamores ou gritos dos escravos. Os escravos gritam e clamam, por causa dos seus sofrimentos, mas ninguém os ouve. É claro que os seus capatazes e senhores ouvem os seus gritos, assim como ouvem os latidos dos lobos ou cachorros, mas não os ouvem para estabelecer diálogo ou para o reconhecimento da sua humanidade. Nesse sistema, esses escravos não fazem parte do “mundo humano”, não são. E os próprios escravos sabem o seu lugar no mundo organizado pelos deuses e governados pelos faraós, reis ou senhores.

Neste contexto, aparece um Deus diferente que chama os escravos de “meu povo”. Isso é fundamental. Escravos não constituem “naturalmente” um povo, nem em clãs ou tribos. É esse Deus estranho que os chama de “meu povo”, os cria como povo. Assim como Deus criou do caos uma ordem

habitável e boa (Gen 1), o Deus de Moisés criou o povo de Israel a partir das aflições e clamores dos escravos. Essa passagem da condição social de escravos – função e lugar social – para a de um povo, acontece no reconhecimento dos seus sofrimentos por parte de um Deus transcendente, isto é, um Deus que está além da cosmovisão dominante. Mas esse reconhecimento não é uma descrição do que existe, do que é, mas sim como uma possibilidade, como uma vocação humana, isto é, como uma chamada de Deus para a liberdade, isto é, para a libertação da escravidão do Egito (v.8). Em outras palavras, o chamado a ser povo surge ao mesmo tempo que a vocação à liberdade, a de libertar-se da situação de escravidão e opressão. É nesse contexto e experiência que esse ser humano chamado Moisés descobre ou lhe é revelado a diferença entre (a) o ser humano como ator-social – sujeito situado no seu lugar social, atuando como um ator que tem seu papel e função (senhor ou escravo, homem ou mulher, rico ou pobre etc.) – e (b) o ser humano sujeito transcendente, para além de todas as funções e papéis sociais.

Para não criar mal-entendido, quero deixar claro que estou usando esse conceito de “sujeito” não no sentido moderno que descreve o sujeito que existe, age e conhece, mas sim como um sujeito que está ausente, como uma transcendência no interior da vida real (HINKELAMMERT, 2002, cap. 11; SUNG, 2005, cap. 3), que revela a “vocação”, o sentido último da vida humana: a liberdade e o reconhecimento mútuo na comunidade. (Esse é um tema difícil que está além dos limites da minha apresentação, por isso voltemos ao tema do Êxodo.)

O fato de se descobrir como sujeito, para além de todas possibilidades de funções e papéis sociais, não significa que o ser humano possa se libertar da condição encarnada em um contexto social sistêmico. Os *indivíduos* humanos só sobrevivem na medida em que se situa dentro de um sistema social atuando como um *ator social*, capaz de compreender os seus papéis, atuando e agindo de acordo as suas funções e lugares. A noção de *sujeito* surge quando o indivíduo ou grupo se rebela à redução da sua condição humana a um papel social opressivo, por exemplo o de escravo ou mulher marginalizada e explorada. É aqui, no grito, no clamor, que o ser humano experimenta o gosto de ser sujeito. Porém, ainda um gosto não maduro.

A emergência de uma experiência nova, a da afirmação de ser sujeito, exige uma linguagem capaz de expressar esse modo de ser para si próprio e para outros. O problema é que a linguagem aprendida no interior do sistema cultural não é apropriada para esse indivíduo expressar a sua experiência inovadora e libertadora. A linguagem dos pobres e dominados é apropriada para a sujeição deles para o sistema dominante, mas não para os seus anseio e esperança de libertação. Com isso, sem o surgimento ou criação de uma nova linguagem essa experiência de grito-rebelião vai ser interpretada como algo maléfico, como uma tentação diabólica, herética ou pecadora, ou como uma rebelião criminosa ou criadora de caos.

Neste momento de tensão entre (a) clamor-grito, que rompe a redução do ser humano ao seu lugar e função social subalterno e opressivo, e (b) a linguagem aprendida na sua construção de sua iden-

tidade de subalterno, de oprimido, é que surge (c) a possibilidade de ruptura e o reconhecimento da sua condição de sujeito, de ser humano com dignidade fundamental e seus direitos humanos.

Para entendermos melhor a importância dessa ruptura, em primeiro lugar é preciso relembrar aqui a tese de Wittgenstein: os limites da nossa linguagem denotam os limites do nosso mundo. A luta por transcender o mundo absolutizado, naturalizado, pressupõe romper com as regras do jogo de linguagem e passar pela fase da “afasia social”, perceber que há confusão entre o que se quer dizer e as palavras usadas para falar. Essa confusão pode acontecer na pessoa que quer dizer algo, mas não é capaz de explicar corretamente o que se quer expressar, e percebe por si mesmo que está tendo essa dificuldade. Por outro lado, diversas pessoas que viveram essa experiência de ser tornar sujeito (experiência de *sujeitidade*, qualidade de ser sujeito, diferente do conceito moderno de subjetividade, cf, SUNG, 2005, cap 3) e já são capazes de comunicar-se no interior da sua comunidade a sua nova compreensão de si, não são entendidas corretamente pela maioria das pessoas que as interpretam com a gramática e cultura dominante (incluindo aqui os intelectuais progressistas). Eu penso que é o que ocorre, por exemplo, com as comunidades populares das igrejas pentecostais na sua origem com novas linguagens e experiências de “falar em línguas”.

Em segundo lugar, para que essa nova linguagem e nova compreensão do mundo, o atual e o que vai ser, sejam reconhecidas como corretas é preciso que outras pessoas também as reconheçam. A construção de uma nova identidade pressupõe o re-

conhecimento pelas outras pessoas, isto é, o reconhecimento mútuo. Para que o escravo se veja como ser humano é preciso que outro ser humano o reconheça como tal.

Em terceiro lugar, para que essa ruptura da cosmovisão possa ocorrer, é preciso que essas pessoas rompam com o sistema dominante e ir além de, transcender o mundo existente, em direção ao futuro ainda não claro. Isso implica a dimensão da aposta/fé e uma esperança atuante. Nesse movimento é preciso ter claro que essa luta implica em participar de um sistema social, dentro do qual as pessoas deverão assumir suas funções e papéis sociais. Isso significa que o processo de sujeitidade, de se tornar sujeito, só acontece na tensão dialética com o papel social.

Em quarto lugar, o movimento em direção a uma nova ordem social em que todas as pessoas são reconhecidas como portadores da dignidade humana e, portanto, de direitos humanos fundamentais, se baseia em uma última instância na descoberta de um Deus (o critério último) que cria o novo mundo onde a vida do ser humano é o critério último. Na teologia/mito do Novo Testamento, isso aparece claramente com a afirmação de que Deus se encarnou como escravo para que se torne como humano (Fl 2,6); para revelar que diante de Deus, todos nós humanos somos iguais, diferentes em funções sociais, mas todos na mesma dignidade.

Palavras finais.

O neoliberalismo é mais do que uma ideologia econômica, é mais do que uma nova racionalidade do mundo; é uma proposta de uma nova civili-

zação que quer mudar o coração e a alma da humanidade (M. Thatcher). Por isso, o neoliberalismo muda o discurso jurídico, a noção de ser humano, cria uma nova teologia da economia e expande a espiritualidade do mercado.

Diante dessa situação, precisamos entrar na luta entre as Palavras que criam novos mundos. Os neoliberais criaram um discurso que nega a existência dos direitos humanos para negar as condições necessárias para que os pobres e excluídos do mundo possam viver com dignidade. Contra esse mundo que está apagando os fundamentos modernos dos direitos humanos, é preciso recuperar a “Palavra de Deus”, uma palavra criativa, que faz existir o que ela enuncia: os direitos humanos.

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA

- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- CAMPOS, Roberto, *Além do cotidiano*. 2a.ed., Rio de Janeiro: Record, 1985.
- FREUD, Sigmund, “O futuro de uma ilusão”, em: *Freud*, São Paulo: Abril Cultural, (Col. Os Pensadores), 1978, pp.85-128.
- HAYEK, Friedrich A. von. *Direito, Legislação e Liberdade: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política*. Volume II: A miragem da justiça social. São Paulo: Visão, 1985.
- HINKELAMMERT, Franz. *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Ed. Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- KIM, Jin-ho. *Ochlos and the Phenomenology of Wretchedness*. In: KIM, Yung Suk & KIM, Jin-Ho Kim (eds). *Reading Minjung Theology in the Twenty-First Century: Selected Writings by Ahn Byong-Mu and Modern Critical Responses*. Eugene (OR): Pickwick Publications, 2013. (Edição do Kindle), pp. 200-214.
- MISES, Ludwig von. *The Anti-Capitalist Mentality*. Auburn: Ludwig von Mises Institute, 2008. (1a ed, 1956)

- OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Ética, direito e democracia*. 2ª ed., São Paulo: Paulus, 2010.
- SUNG, Jung Mo. *A idolatria do dinheiro e os direitos humanos: uma crítica teológica do novo mito do capitalismo*. São Paulo: Paulus, 2018a.
- SUNG, Jung Mo. Teologia *MINJUNG* e a afasia social: um diálogo com a Teologia da Libertação. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 32, n. 3, pp. 305-324, set.-dez, 2018b.
- SUNG, Jung Mo. *Sujeto y sociedades complejas*. San José: Ed. DEI, 2005.
- THATCHER, Margaret. *Interview for Sunday Times*. London, 1981 (May, 1st). Disponível na internet:
<http://www.margarethatcher.org/document/104475>. Acessado em fevereiro de 2019.

5. Capital humano: la gubernamentalidad del conservadurismo neoliberal

Jorge Zúñiga M.

Contenido

1. Introducción y acercamiento a la problemática
 - 1.1. Hinkelammert: una ventana de interpretación sobre el capital humano
 - 1.2. Foucault: la ventana política de inteligibilidad sobre el capital humano
2. Gubernamentalidad y mercado: la aportación de Foucault al estudio del neoliberalismo
3. Desplazamiento del centro de gravedad de la gubernamentalidad: gobierno de sí y capital humano
 - 3.1. Ordoliberalismo y anarcocapitalismo
 - 3.2. Desplazamiento del centro de gravedad gubernamental
 - 3.3. Cultura del peligro y capital humano: el gobierno de sí
4. La gubernamentalidad del conservadurismo neoliberal: lo que Foucault muestra pero no niega
 - 4.1. Justificación económica de la culpabilización del sujeto
 - 4.2. Lo que Foucault muestra pero no niega

1. Introducción y acercamiento a la problemática

Dentro de los estudios críticos, sobre todo aquellos referidos a la crítica del capitalismo, hay un tema sobre el cual se ha puesto poca atención: el del capital humano. Los estudios más divulgados en esta dirección son aquellos que se refieren a la crítica sobre la reducción capitalista del ser humano a recipiente de capacidades y habilidades que serán ejercidas en el futuro en lo que los economistas neoclásicos llaman *campo laboral* o *mercado de trabajo*. Por esta razón, varios estudios críticos provienen más desde la pedagogía crítica, aun cuando estos estudios han podido hacer un contrapeso importante a la tendencia institucional global de la formación de capital humano a través de la educación, hay ventanas de inteligibilidad sobre el capital humano que deben ser explorados desde la filosofía y las ciencias sociales. En el caso de la filosofía y de la teoría crítica de la sociedad considero que no se ha puesto atención a este tema por la razón de que la educación ha sido un objeto que, por razones del desarrollo de la filosofía política, se le ha dejado su crítica y reflexión a disciplinas como la pedagogía, las ciencias de la educación o la psicología³⁹. La filosofía y teoría crítica se ha preocupado por la crítica a la esencia y la lógica del capital olvidándose del sujeto que produce dicha esencia: el trabajo vivo, el ser humano. Por esta razón, los estu-

39 En un pequeño trabajo Axel Honneth hace una breve recapitulación de cómo la filosofía política ha abandonado la reflexión sobre la educación dejándola a los designios de la pedagogía, las ciencias de la educación y la psicología. Lo que deja ver Honneth en este pequeño escrito es un reclamo a la propia filosofía política por su descuido con la educación como objeto de análisis y reflexión. (Cfr. Honneth, 2013).

dios críticos sociales y filosóficos no ven nada interesante en la idea empresarial de capital humano.

1.1. Hinkelammert: una ventana de interpretación sobre el capital humano

En la tradición del pensamiento crítico ha sido, sin embargo, Franz Hinkelammert, en sus últimos estudios⁴⁰, quien ha visto que detrás de la idea de capital humano hay más que una simple concepción empresarial del sujeto. En larga entrevista con Estela Fernández y Gustavo Silnik, Hinkelammert señala:

“Para nosotros, en español, calcular las utilidades significa calcular las ganancias de las empresas. El cálculo de *la utilidad* propia es diferente: el sujeto mismo es transformado en un calculador de utilidad; y esto se universaliza. Este no es el capitalismo del siglo XIX, donde impera el calculo de ganancias. En el transito del capitalismo del siglo XIX al del siglo XX viene la inserción del cálculo de la utilidad en el alma. Eso aparece, después de la Segunda Guerra Mundial, en la teoría del ‘capital humano’: el capital humano es subjetivo, en el sentido de que cada uno dispone de su cuerpo y de su inteligencia como su capital. Es decir, yo trabajo al servicio mio, como con mi capital, y me maximizo”⁴¹.

40 Hasta donde tengo identificado, el tema de la crítica al capital humano comienza aparecer en algunos estudios recientes de Franz Hinkelammert. (Cfr. Hinkelammert, 2018; Hinkelammert, s/f).

41 Fernández & Silnik, 2012: 39.

De esta forma, la concepción del capital humano va mucho más allá de pensar en aspectos de competencias y habilidades que el estudiante o los trabajadores deben adquirir para insertarse exitosamente en el así llamado mercado de trabajo; va más allá de un tema que debe ser abordado exclusivamente desde la pedagogía, las ciencias de la educación, la psicología o incluso por la economía. El capital humano representa, por el contrario, un cambio de paradigma del desarrollo histórico del capitalismo. Los postulados económicos que se van condensando ahí representan la maduración del capitalismo en cuanto a su espíritu agresivo frente al ser humano, representación que comienza a tener un dominio en el capitalismo en su versión *neo*. En *Totalitarismo de mercado*, señala Hinkelammert:

“[Del sometimiento del ser humano a la ley del mercado] se sigue la eliminación actual absoluta del ser humano, como sujeto, que hoy en día se implementa en las ciencias económicas. Esta eliminación del sujeto es tan cínica como toda la teoría económica dominante: se reduce al ser humano a ser capital humano. Es decir: a calcular todo su mundo y a él mismo como capital humano, y reducir al sujeto a un calculador de su cartera. Esto fue fundamentado por Gary Becker⁴², quien por ello recibió el Premio Nobel en 1992. Estoy convencido de que con ello el pensa-

42 Antes de Gary Becker, fue Theodore Schultz quien comenzó a formular la teoría del capital humano; no obstante, es Becker quien hará los análisis económicos más agresivos basados en el cálculo económico y la maximización de la ganancia.

miento antihumano alcanzó su forma probablemente más extrema, y así fueron eliminados los últimos límites para el desarrollo del totalitarismo del mercado. Me parece que no hay un pensamiento más extremo contra el ser humano. Esto significa que ahora todo es posible”⁴³.

¿Qué tiene que ver el capital humano con el totalitarismo de mercado? Ni más ni menos que la conquista del ser humano por el capital. El capitalismo, entiéndase por ello el empresariado, ha proyectado su imagen de ser humano en ese concepto de capital; ha intentado hacerlo a su imagen y semejanza. El capitalismo al conquistar la subjetividad del ser humano, ha conquistado todo: no sólo bienes y mercancías, se ha apropiado del ser humano. Y en este sentido coincidimos con Hinkelammert de que Becker es quien presenta los análisis más agresivos sobre la teoría del capital humano. Esta agresividad y extremismo se pueden comparar con los propios análisis de su amigo y colega Theodore Schultz. Éste indicaba en el contexto estadounidense a principios de la década de los sesenta lo siguiente: “¿Hasta qué punto hacen distinciones injustas las leyes fiscales en perjuicio de la inversión en instrucción? Al igual que otras formas de capital reproducible, éste se deprecia, se torna obsoleto y necesita protección. Nuestras leyes fiscales son ciegas a estas cuestiones”⁴⁴. Habida cuenta de que el capital se ha interiorizado en el ser humano, entonces no es el capital a secas lo que se deprecia y se hace obsoleto, si no es el propio ser

43 Hinkelammert, 2018: 98-99.

44 Schultz, 1968: 102.

humano quien en la lógica del capital pierde valor (deja de *valer*) además de hacerse obsoleto (viejo para una economía en movimiento y del riesgo). Esto decía Schultz, pero ahora tenemos con Becker el cinismo. Hablando sobre “la discriminación contra los no blancos” en el contexto de su análisis económico de la educación, advierte: “Esta sección se aleja de la línea principal de argumentación [económica] y pueden saltársela los lectores que no estén interesados en el problema de la discriminación contra los no blancos”⁴⁵. ¿Cómo puede entenderse esto: como una advertencia amable al racista, como una muestra de cinismo rampante, o ambas?

La importancia que ve Hinkelammert en el tema del capital humano radica en que en él ve la postulación del vaciamiento de la subjetividad del ser humano, de su humanidad, de su finitud. Hinkelammert, no sin razón, identifica que este pensamiento mira ciertamente al ser humano como capital, lo trata como fácilmente desechable o bien, en palabras de Schultz, se deprecia y se hace obsoleto. Con la institucionalización del pensamiento y las prácticas de libre mercado y el capital humano no se puede vivir. El neoliberalismo crea un ambiente en el cual el capital puede vivir, no así el 99% de la población mundial. Esta es la línea que Hinkelammert ha dejado ver en su interés sobre el capital humano. No obstante, es una línea abierta que no ha sido perseguida consistentemente en sus trabajos. De modo que hay que indagar más sobre ello.

45 Becker, 1983: 193 (nota 51).

1.2. Foucault: la ventana política de inteligibilidad sobre el capital humano

Ahora bien, dicho lo anterior y habiendo sintetizado la línea que ha dejado abierta Hinkelammert para posteriores estudios, el presente trabajo y en lo subsecuente me enfocaré a mostrar otra ventana de inteligibilidad sobre el capital humano. Me refiero a la línea abierta a partir de la lectura foucaultiana sobre el neoliberalismo, un capítulo poco explorado en los estudios que versan sobre los análisis del catedrático del Collège de France. Desde principios del presente siglo se han estado publicando en francés los cursos que Michel Foucault ofreció en el Collège de France desde la década de los setenta hasta su fallecimiento. Uno de estos cursos, aquel ofrecido en 1978-1979, está dedicado a hacer una revisión del pensamiento neoliberal. Como documento y como actividad intelectual es la primera ocasión que Foucault se interesa por el estudio de un pensamiento contemporáneo, pues, como se recordará, la *analítica de la dominación*⁴⁶ de Foucault se centrará siempre a mostrar la genealogía, las formas operacionales y los discursos

46 En la literatura conocida sobre Foucault se señala en demasía que él presenta en sus estudios una analítica del poder. Como ejemplo de esto puede hacerse una breve referencia a la selección de textos que hace Thomas Lemke sobre la teoría foucaultiana titulándose esta compilación *Analytik der Macht, Analítica del poder*. (Cfr. Foucault, 2005). Una interpretación que se ha distanciado de esta lectura es aquella de Sergio Pérez Cortés, profesor de la UAM-Iz, quien ha insistido en diversos foros y escritos que lo que Foucault realmente elabora es una teoría de la dominación. Coincidiendo plenamente con esta interpretación será la razón por la que a lo largo del presente trabajo haré referencia a la analítica de la dominación de Foucault, y no a una analítica del poder como normalmente se hace pasar la teoría de Foucault. Esto último basado también en la premisa de que poder no puede entenderse exclusivamente como dominación.

de las instituciones surgidas en la cristiandad, la Edad Media de Europa, la Modernidad europea, terminando posteriormente en un sumergimiento en el estudio de los griegos, los romanos, los estoicos.

De modo que el curso ofrecido en 1979, titulado *Nacimiento de la biopolítica*⁴⁷ dedicado al estudio del neoliberalismo, cobra una relevancia importante en el pensamiento de Michel Foucault y se vuelve más intrigante cuando uno se pregunta por qué Foucault le dedica un curso completo a este pensamiento. Una de las dificultades de este texto radica en tratar de descifrar cómo entender el análisis ahí presentado por Foucault en el marco de su obra⁴⁸. Pero más allá de estas dificultades, lo que quisiera presentar en las siguientes líneas es un tema sobre el cual puede hacerse más inteligible a partir de la analítica del poder neoliberal presentada por Foucault: la *governabilidad del conservadurismo neoliberal* explicada por medio del capital humano y el gobierno de sí⁴⁹.

Ahora bien, algunas precisiones y advertencias sobre lo que será desarrollado en las próximas páginas:

- 1) La lectura de Foucault sobre el neoliberalismo se enmarca en el contexto de sus estu-

47 Foucault, 2007.

48 Sobre este capítulo de Foucault he realizado recientemente un breve estudio al respecto. (Cfr. Zúñiga, 2019b)

49 Para hacer comprensible la tesis que sostendré a lo largo de este trabajo, me ceñiré al lenguaje económico neoclásico empleado, también, por el mismo Foucault. Así por ejemplo, cuando hablemos del ser humano también lo estaremos haciendo en términos de individuo, consumidor, productor, comprador, etc.

dios e interés por la gubernamentalidad surgida en la modernidad y su biopolítica⁵⁰.

2) Por su interés en las formas operacionales y los postulados del pensamiento neoliberal, Foucault pondrá un acento importante en el tema del capital humano, el análisis económico sobre la criminalidad de Becker, el sujeto de interés económico y la sociedad civil.

3) Si bien Foucault se interesa por las prácticas de desujeción a autoridades externas al sujeto, como el Estado, postuladas en la teoría del capital humano, sobre todo en la versión de Gary Becker, él no se da cuenta (o no se quiere dar cuenta) que en su misma exposición está explicando la gubernamentalidad conservadora del neoliberalismo; por esta razón, es que nos basaremos en su exposición para explicar de forma consciente, a diferencia de él, en qué consiste dicha gubernamentalidad o bien, con otras palabras, explicar la identificación entre neoliberalismo y conservadurismo⁵¹ desde la teoría del capital humano.

50 Los estudios complementarios a Nacimiento de la biopolítica son Defender la sociedad (Foucault, 2000) y Seguridad, territorio, población (Foucault, 2018). De este último curso se desprenderá lo que Foucault estudiará en su Curso de 1978-1979.

51 La identificación entre neoliberalismo y conservadurismo había sido ya mostrada por Hinkelammert en Crítica de la razón utópica (Hinkelammert, 1984; 2002). En este trabajo Hinkelammert muestra dicha identificación a partir de la absolutización del mercado y la propiedad privada como única realidad social posible por parte del pensamiento neoliberal. Como lo trataremos de mostrar en los siguientes apartados, propondremos otra vía para explicar la

4) Con base en ello considero que puede quedar clara la primera tesis sostenida en el presente trabajo, a saber: *la práctica del conservadurismo neoliberal consiste en su capacidad de justificación para culpabilizar al sujeto y convencerlo de que las causas de su negatividad están en él mismo y no en el orden social. Y para demostrar esto, la economía neoclásica despliega toda una justificación económica en donde el culpable de la miseria económica del sujeto es él mismo al no haber invertido suficientemente en sí.*

Cabe igualmente señalar que para esta tesis un fragmento importante de “Capitalismo como religión” de Benjamin será de gran relevancia. Si, entonces, esta tesis queda suficientemente sostenida, estaremos con ello en la posibilidad de explicar a la vez la identificación entre conservadurismo y neoliberalismo por otra vía complementaria con aquella expuesta por Hinkelammert en *Crítica de la razón utópica*⁵².

5) La segunda tesis del presente trabajo es la siguiente: *en su exposición sobre el neoliberalismo y el capital humano, Foucault muestra en qué consiste el conservadurismo neoliberal, sin embargo él no lo define ni lo interpreta como tal, ya que las prácticas de sí postuladas por Foucault a partir de 1980 se iden-*

identificación entre neoliberalismo y conservadurismo la cual tendrá como base de su explicación la idea de autodomínio, gobierno de sí.

52 Cfr. Hinkelammert, 2002: cap. II y III.

tifican y corren en paralelo con las prácticas del dominio de sí expresadas por la teoría económica neoclásica, en donde el concepto de capital humano es una expresión de la misma. Es decir, la práctica de sí y la ética defendida por Foucault están tan fincadas en el egoísmo y la acción individual que logran identificarse con las prácticas de desujeción frente al Estado postuladas por el neoliberalismo. La “fobia al Estado” y la acción fincada en el individuo en su extrema singularidad y su egoísmo, serán dos puntos de encuentro entre Foucault y el neoliberalismo.

6) Como podrá notarse, la interpretación que haremos del capital humano no es propiamente económica ni mucho menos pedagógica, sino política, siguiendo con esto la ventana hermenéutica que abrió Foucault sobre el liberalismo y su versión *neo*, a saber: como una forma alternativa de gobierno a aquella formulada por la teoría jurídico-política; es decir, ver a la economía neoliberal más que como un pensamiento sobre el rompimiento de fronteras en el mercado mundial, como una teoría que postula un gobierno económico alternativo al gobierno jurídico-político.

De esta forma, como se sugiere, aun cuando la exposición puede inspirarse en cierta medida en Foucault, a su vez *se distanciará claramente de él*: las razones se encuentran en el último apartado de este texto.

2. Gubernamentalidad y mercado: la aportación de Foucault al estudio del neoliberalismo

El análisis de Foucault sobre el neoliberalismo data de finales de los años setenta del siglo pasado, de forma más precisa durante su curso ofrecido en el Collège de France en 1979, el cual será publicado bajo el título de *Nacimiento de la biopolítica*. El análisis ahí presentado es, sin duda, uno de los trabajos tempranos que se dirigían y dedicaban a presentar una explicación de este pensamiento económico contemporáneo así como el cambio de paradigma epistemológico, económico y político que representaba el surgimiento de este pensamiento económico⁵³. La analítica que hace Foucault sobre el neoliberalismo no es despreciable; por el contrario, ella propone entradas de inteligibilidad interesantes para entender el pensamiento y el mundo neoliberal así como una mirada al libre mercado como una instancia de gobierno de lo social y la diversidad tratando mostrar los mecanismos del gobierno de la población y la sociedad.

En esta perspectiva, el mercado no es sólo visto como una instancia *exclusivamente* de comer-

53 De esta misma forma, y también de forma casual, la primera edición de *Las armas ideológicas de la muerte* de Franz Hinkelammert (1978) es justo del mismo año cuando Foucault ofrecía su curso *Nacimiento de la biopolítica* en París. (La segunda edición de la obra de Hinkelammert es de 1981). De modo que, hasta donde alcanzan mis registros, *Las armas ideológicas* y *Nacimiento de la biopolítica* son los primeros trabajos que se dedican a explicar cuasi detalladamente las diferentes aristas del pensamiento neoliberal surgido de la alianza Estados Unidos -Inglaterra. No obstante, como podrá notarse y como lo he indicado ya en un reciente trabajo (Cfr. Zúñiga, 2019b), el locus epistémico desde donde ambos estudios se realizan son radicalmente opuestos.

cio, como un intercambio de bienes y servicios y con ello, tampoco como una relación entre oferta y demanda que tiende a un punto de equilibrio; tampoco como un espacio cuyas leyes y principios son conocidos por el tecnócrata y desde los cuales se propone el gobierno del conjunto social: *sino también como un espacio de gobierno*. Lo que ve Foucault en el (libre) mercado es la postulación de otras formas de gobierno del conjunto social que no son dependientes del Estado. De aquí que los liberales económicos postulen, para Foucault, una gubernamentalidad, entendiendo ésta como “la manera de conducir la conducta de los hombres”⁵⁴, y esto es justo lo que el mercado hace: dirigir la conducta de los individuos. Lo que debe notarse en esta acepción de gubernamentalidad es que Foucault presenta un concepto amplio de éste con lo cual quiere proponer que gubernamentalidad no es un concepto que deba entenderse desde las relaciones con el Estado y sus instituciones. Es decir, la gubernamentalidad no es necesariamente un concepto jurídico-político; significa simplemente dirigir la acción, “la conducta” dice Foucault, de los individuos.

Ciertamente, en su curso *Seguridad, territorio, población* de 1977-1978 Foucault comienza a elaborar conceptual e históricamente su análisis sobre la gubernamentalidad, tema que había estado ya presente en estudios y cursos anteriores⁵⁵. En dicho

54 Foucault, 2007: 218.

55 Foucault termina su curso de 1975-1976 justo con la problemática del gobierno de las poblaciones y la biopolítica (Cfr. Foucault, 2000: 217 y ss.), problemática que lo conducirá hasta su curso de 1978-1979. Pevio a estos trabajos Foucault también estudiará el gobierno pero en el contexto del poder disciplinario, del poder pastoral, poder frente al cual se opondrá la gubernamentalidad y la biopolítica que surgirá

Curso Foucault irá definiendo ese nuevo estilo de gobernar las poblaciones que se irá construyendo a partir de la idea de *gobierno económico* de los fisiócratas, contraria a la forma pastoral del gobierno que se institucionalizó en Europa durante su Edad Media. De igual forma la idea de gobierno de las poblaciones (gubernamentalidad)⁵⁶ se contrapondrá con la forma del gobierno del soberano. Así, dirá Foucault que “mientras el fin de la soberanía está en sí misma y ello extrae sus instrumentos de sí con la forma de la ley, el fin del gobierno está en las cosas que dirige; debe buscársela en la perfección o la maximización o la intensificación de los procesos que dirige, y sus instrumentos, en vez de ser leyes, serán tácticas diversas. Por consiguiente, regresión de la ley o, mejor, en la perspectiva de lo que debe ser el gobierno, la ley no es en verdad el principal instrumento”⁵⁷. Más adelante continuará Foucault: “El mercantilismo es la primera racionalización del ejercicio del poder como práctica del gobierno; es la primera vez que se comienza a constituir un saber del Estado susceptible de utilizarse para las tácticas del gobierno”⁵⁸. Esta es la tesis que recorrerá este curso de Foucault: distinguir la idea de *gubernamentalidad* de la forma *pastoral de gobierno* (Edad Media) y de la forma de gobierno del soberano (teorizada, principalmente, por Hobbes y Rousseau, a decir del mismo Foucault).

durante del siglo XVIII en adelante en Europa.

56 El gobierno de las poblaciones, dirá Foucault, es “otra manera de poner en juego la relación colectivo/individuo, totalidad del cuerpo social/fragmentación elemental, otra manera que va a actuar en lo que llamamos población” (Foucault, 2018: 87).

57 Foucault, 2018: 126.

58 Foucault, 2018: 129.

Las dos acepciones de gubernamentalidad (el gobierno de las poblaciones) ofrecidas tanto en *Seguridad, territorio y población* y en *Nacimiento de la biopolítica*, difieren, ciertamente, entre ellas⁵⁹. Aun así, en ambas se nota que gubernamentalidad tiene que ver con darle un sentido y orientación a lo que se gobierna (la población, los hombres, las cosas): conducir, dirigir, direccionar, son acciones del gobernar. Sin embargo, una diferencia que se hace notar entre esas acepciones es que aquella que es empleada en el Curso de 1978-1979 adquiere un sentido más amplio y es definida como “el conducir la conducta de los hombres”. Esta definición amplia formulada en el contexto del análisis que hace Foucault sobre el neoliberalismo responde, a mi juicio, en que ella le permite hacer notar de forma más nítida cómo el mercado es también un espacio gubernamental y cómo ella no se tiene que remitir necesariamente a las relaciones de poder vinculadas directamente con el Estado, sino justo a relaciones de poder que puedan evadir la acción del Estado pero que, sin embargo, *gobiernan*: estas relaciones de poder serían así las relaciones del libre mercado.

Foucault se da cuenta que el mercado también es una espacio gubernamental, de forma distinta a la del Estado, pero que al fin dirige la conducta. Así es como Foucault ve al gobierno de las poblaciones y la gubernamentalidad, como una forma en que desde tecnologías y dispositivos se condiciona y se dirige la

59 Considero que la principal razón de esto radica en que Seguridad, territorio y población es el curso en el cual Foucault se dedicará a mostrar en qué consiste el gobierno de las poblaciones, y con ello el concepto de gubernamentalidad, mientras que en su curso de 1978-1979 biopolítica y gubernamentalidad se subordinarán al análisis del neoliberalismo.

acción del sujeto. Ahora bien, ¿de dónde sospecha Foucault que el mercado es una entidad de gobierno más que una relación de intercambio y venta de mercancías (por tomar la acepción más laxa de mercado)? De los fisiócratas, quienes desde el siglo XVIII en Francia veían en el mercado un arte de gobierno de las poblaciones a partir del principio económico de la libre circulación de mercancías para evitar la escasez⁶⁰. De aquí que ellos hayan formulado un concepto de *gobierno económico*. Identificado esto, Foucault verá en la economía surgida en la modernidad la formación de un poder alterno al poder del Estado no sólo en su forma medieval, cuyos rasgos de gobierno se extendían en el nacimiento y desarrollo de la modernidad, sino también del liberalismo jurídico-político moderno. En esta perspectiva, Foucault verá en los fisiócratas no sólo el antecedente del pensamiento económico inglés-escocés y, especialmente de Adam Smith, como se podría ver en la línea del pensamiento económico, sino el antecedente de una forma de gobierno de las poblaciones que comienza a surgir con el pensamiento económico.

“El soberano [para los juristas y los teóricos del derecho natural,] era la persona capaz de decir no al deseo de cualquier individuo: el problema consistía en saber de qué manera ese ‘no’ opuesto al deseo de los individuos

60 Cfr. Foucault, 2018r : 50 y ss. Aunque Foucault le da cierta prominencia a los fisiócratas también dirá que la idea de gobierno económico estará ya presente en el pensamiento económico previo a los fisiócratas: “El modelo inglés de 1689 había de ser el gran caballo de batalla de los teóricos de la economía, pero también de quienes, de un modo u otro, tenían una responsabilidad administrativa, política o económica en la Francia del siglo XVIII” (Foucault, 2018: 52).

podía ser legítimo y fundarse sobre la voluntad misma de éstos [...] Ahora bien, a través del pensamiento económico político de los fisiócratas vemos formarse una idea muy distinta: el problema de quienes gobiernan no debe ser en modo alguno saber cómo pueden decir no, hasta dónde pueden decirlo y con qué legitimidad. El problema es saber cómo decir sí, cómo decir sí a ese deseo. No se trata, entonces, del límite de la concupiscencia o del amor propio entendido como amor a sí mismo, sino, al contrario, de todo lo que va a estimular, favorecer ese amor propio, ese deseo, a fin de que ésta pueda producir los efectos benéficos que debe necesariamente producir. Tenemos aquí, por lo tanto, la matriz de toda una filosofía utilitarista, por decirlo de algún modo.”⁶¹.

Sobre esta lectura del pensamiento económico, Foucault continuará sus clases desembocando en un análisis de la gubernamentalidad neoliberal durante su Curso de 1978-1979. Ya en en el contexto del análisis del neoliberalismo, dirá Foucault en su Clase del 24 de enero de 1979: “Si vamos un poco más lejos y retomamos las cosas desde su origen, veremos que lo que caracteriza ese nuevo arte de gobernar [del liberalismo] sería más bien el naturalismo que el liberalismo, en la medida en que, en efecto, la libertad aludida por los fisiócratas, por Adam Smith, etc., es mucho más la espontaneidad, la mecánica interna e intrínseca de los procesos económicos que una

61 Foucault, 2018: 97.

libertad jurídica reconocida como tal a los individuos”⁶². Todavía en *Nacimiento de la biopolítica* se hará más patente y desde una perspectiva contemporánea el interés de Foucault por mostrar la gubernamentalidad desprendida del liberalismo económico. En su interpretación de la mano invisible, dirá, por ejemplo, que “el papel esencial de la mano invisible es la descalificación del soberano político”⁶³. Por otra parte, nos dice Foucault:

“El problema del neoliberalismo, al contrario, pasa por saber cómo se puede ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado. En consecuencia no se trata de liberar un lugar vacío sino de remitir, referir, proyectar en un arte general de gobernar los principios formales de una economía de mercado. Ese es a mi entender el objetivo y procuré mostrarles que, para lograr hacer esta operación, es decir, saber hasta dónde y en qué medida os principios formales de una economía de mercado podían ser el índice de un arte general de gobernar, los neoliberales se vieron obligados a someter al liberalismo clásico a una serie de transformaciones”⁶⁴.

La idea de gubernamentalidad (liberal) contrasta con la forma de gobierno postulada por el liberalismo jurídico-político, éste último representado

62 Foucault, 2007: 81. Nótese, dicho sea de paso, en esta cita la crítica al liberalismo jurídico-político.

63 Foucault, 2007: 327.

64 Foucault, 2007: 157-158.

según Foucault principalmente por Hobbes y Rousseau, en la medida de que para el primero el espacio de gobierno de los individuos (de la población) es el mercado, mientras que para el segundo es el Estado. Queriendo resaltar aun más la especificidad de la gubernamentalidad, podemos hacerlo contrastándola, por otra parte, con el ejercicio del poder pastoral, ampliamente criticado por Foucault en sus obras y sus cursos en el Collège de France. Para él, “el hombre occidental aprendió durante milenios, lo que ningún griego, a no dudar, jamás habría estado dispuesto a admitir: aprendió a considerarse como una oveja entre las ovejas. Durante milenios, aprendió a pedir su salvación a un pastor que se sacrificaba por él”⁶⁵. Esta afirmación resume, en cierta medida, la concepción que Foucault tenía, por una parte, del poder pastoral en el cual la sujeción del individuo a un autoridad (el pastor) se exige y, por otra, la idea e interés que Foucault tenía sobre los griegos y la antigua Grecia, asunto que será años más tarde desarrollado por Foucault. Lo que interesa aquí en todo caso resaltar es que la gubernamentalidad del liberalismo económico es una ofensiva, una alternativa de gobierno al poder pastoral y al poder del soberano en donde, en ambas, se exige, según Foucault, la sujeción del individuo a la autoridad y a una ley, al pacto.

De lo anterior quisiera indicar un primer punto de llegada del presente texto, a saber: al darse cuenta Foucault que el mercado también direcciona la conducta del ser humano ve en él un espacio de gobierno, es decir, se da cuenta que los liberales eco-

65 Foucault, 2018: 159.

nómicos ven en el mercado un espacio alternativo de gobierno al Estado. Se trata de ver al mercado no exclusivamente desde relaciones de producción, consumo, intercambio, sino verlo desde una mirada política, y con ello desde relaciones de poder y de gobierno. Si hay una aportación que puede rescatarse de la lectura foucaultiana sobre el liberalismo económico y el neoliberalismo es que se lee la dinámica del mercado desde la política y no desde la misma economía. Esta aportación se hace más evidente cuando se lee la crítica que hace Foucault al socialismo real: “que haya una teoría del Estado en Marx, repito: los marxistas deben decirlo. Por mi parte – continúa Foucault –, diré que lo que falta en el socialismo no es tanto una teoría del Estado sino una razón gubernamental, la definición de lo que sería en el socialismo una racionalidad gubernamental, es decir, una medida razonable y calculable de la extensión de las modalidades y los objetivos de la acción gubernamental. El socialismo se da o propone, en todo caso, una racionalidad histórica”⁶⁶.

3. Desplazamiento del centro de gravedad de la gubernamentalidad: gobierno de sí y capital humano

En tanto que el mercado ha sido identificado por Foucault como un espacio de gobierno de cara al poder del Estado o del soberano, lo que se dispondrá a hacer será mostrar cuáles son esos mecanismos de gobierno que operan en él y que lo define como instancia y espacio de gobierno. Comenzará así por mostrar que es el liberalismo económico⁶⁷ quien ha

66 Foucault, 2007: 117.

67 Siguiendo la propia exposición de Foucault se puede hacer muy

mostrado no sólo las relaciones propiamente económicas que acontecen en el espacio mercantil, sino también quienes han definido y postulados las prácticas de gobierno alternas a prácticas político-jurídicas. De esta forma le interesará mostrar cómo se fue desplazando el análisis de las relaciones entre el Estado, el mercado y el individuo. Así, en su lectura sobre la biopolítica neoliberal abundará sobre lo que él identifica como *neoliberalismo alemán*, así como sobre el neoliberalismo estadounidense⁶⁸ (de la Escuela de Chicago) tratando de esclarecer la especificidad de cada uno, pues si hay algo que se Foucault se esfuerza en hacer en su analítica del neoliberalismo es el intentar dejar en claro cuáles son las particularidades de cada uno de esos dos tipos de neoliberalismo, aun cuando el segundo haya adquirido una influencia muy marcada del primero⁶⁹.

bien la distinción entre liberalismo político-jurídico y liberalismo económico, y cuando habla del liberalismo que encuentra en el mercado, ese espacio de gobierno alterno al del Estado, se refiere ciertamente al liberalismo económico. De igual forma hay ocasiones que Foucault se está refiriendo al neoliberalismo y simplemente lo nombra liberalismo. Son imprecisiones que se encuentran en Foucault pero que no alteran en lo más mínimo la lectura que él quiere dejar en claro en su cursos del Collège de France.

68 Foucault, en *Nacimiento de la biopolítica*, hablará también del neoliberalismo en Francia, sin embargo, en este capítulo no encuentra Foucault algo en específico que haya aportado al desarrollo del pensamiento de mercado contemporáneo.

69 Esta necesidad de distinguir lo uno de lo otro lo deja claro Foucault cuando dice: “Ahora bien, me gustaría mostrarles que el neoliberalismo es, justamente, otra cosa. Gran cosa o no, no sé, pero sin duda es algo. Y lo que querría tratar de aprehender es ese algo en su singularidad. [...] El problema consiste en dejar actuar el saber del pasado sobre la experiencia y la práctica del presente. No es de ningún modo para reducir el presente a una forma reconocida en el pasado pero que supuestamente tiene validez hoy [...] El neoliberalismo no es Adam Smith; el neoliberalismo no es la sociedad mercantil; el neoliberalismo no es el gulag en la escala insidiosa del capitalismo”

3.1. Ordoliberalismo y anarcocapitalismo

El liberalismo contemporáneo surge, según la lectura de Foucault, de las tesis de la escuela ordoliberal, llamada así por la Revista Ordo. El ordoliberalismo se constituye como una crítica al exceso de gobierno del Estado y, de forma específica, como una reacción crítica al Estado nazi. Foucault hace notar que los ordoliberales no criticaron a ese tipo de Estado por las atrocidades que generó, sino por su afán de gobernarlo todo. “La segunda lección que extrajeron [los ordoliberales] del nazismo es la siguiente: ¿Qué es el nazismo?, preguntaron. En esencia, y ante todo, es el crecimiento indefinido de un poder estatal”⁷⁰. Ese exceso de gobierno, que no fue, en la lectura neoliberal y en la de Foucault, exclusiva del nazismo sino igualmente del fascismo y el socialismo soviético, será el centro de la crítica neoliberal. Esta crítica, sin embargo, pasará de una crítica a una fobia. Foucault señala:

“[...] me parece que el segundo elemento que encontramos de manera constante en esos temas generales de la fobia al Estado es la existencia de un parentesco, una suerte de continuidad genética, de implicación evolutiva entre diferentes formas estatales, el Estado administrativo, el Estado benefactor, el Estado burocrático, el Estado fascista, el Estado totalitario, todos los cuales son –según los análisis, poco importa– las ramas sucesivas de

(Foucault, 2007: 156-157).

70 Foucault, 2007: 142.

un solo y el mismo árbol que crece en su continuidad y su unidad y que es el gran árbol estatal⁷¹.

Ahora bien, de esta crítica al Estado Foucault hace notar que ella deviene en “fobia al Estado”⁷². Y esto es lo que será subsumido en el pensamiento neoliberal alemán y estadounidense, en ambos casos el Estado tiene que estar sujeto al mercado, aunque igualmente de diferentes formas. Los neoliberales alemanes pensaban la relación con el Estado más en una orientación hacia generar un ambiente de competencia, si el Estado tenía que intervenir, tenía que hacerlo coadyuvando a generar ese ambiente. Más aún, para los ordoliberales el Estado no tenía una prohibición para intervenir en el ambiente competitivo, en el mercado: podía intervenir, pero tenía que saber cómo intervenir. De igual forma, si el Estado iba a intervenir podía hacerlo a través de modificación y cumplimiento de las leyes generando un ambiente competitivo bajo un Estado de derecho. De aquí que lo primero que había que saber era el conocimiento de las leyes económicas del mercado, las cuales no podían ser eludidas ni alteradas, pues de lo contrario se rompía la propia armonía del Estado. La competencia para los neoliberales alemanes es un *eidon* que tenía su propia estructura y que más que alterarla había que conocer cómo funcionaba⁷³.

71 Foucault, 2007: 219.

72 Foucault, 2007: 219.

73 Debe hacerse notar que en la lectura sobre el neoliberalismo alemán estoy siguiendo cuasi al pie de la letra la interpretación y lectura de Foucault, pues lo que me interesa es mostrar a dónde quiere llegar el autor de *Vigilar y castigar* con su interpretación sobre el neoliberalismo. De modo que, ciertamente habrá imprecisiones e la exposición de

Por su parte, el neoliberalismo estadounidense, aun con la influencia del ordoliberalismo, responde de diferente forma y se relaciona igualmente distinto con el Estado. Un cambio sustancial en él es que él ya presenta una afrenta contra el Estado. A éste se le prohíbe intervenir: “[...] en el liberalismo clásico se pedía al gobierno que respetara la forma del mercado y dejará hacer. Aquí [en el neoliberalismo estadounidense,] el dejar hacer se invierte para transformarse en un no dejar hacer al gobierno, en nombre de una ley del mercado que permitirá jugar y evaluar cada una de sus actividades”⁷⁴. Así, mientras los ordoliberales permitían al Estado intervenir sabiendo cómo, los liberales estadounidenses simplemente prohíben al Estado intervenir, no lo dejan hacer. De aquí el antiintervencionismo estadounidense.

3.2. Desplazamiento del centro de gravedad gubernamental

Ahora bien, si se tiene una afrenta contra el Estado, la respuesta y propuesta del neoliberalismo no consiste en anteponer simple y llanamente al mercado frente al Estado. Como hemos dicho anteriormente,

Foucault sobre la historia del neoliberalismo y el ordoliberalismo. Sin embargo, no es este el espacio indicado para una crítica a la interpretación foucaultiana del neoliberalismo, sino el de su identificación con las prácticas postulada por el neoliberalismo. Agradezco los comentarios y oportunas advertencias del Dr. Jorge Vergara referentes a las imprecisiones que presenta Nacimiento de la biopolítica sobre la genealogía del neoliberalismo presentada por Foucault, así como las precisiones que me compartió el Dr. Hinkelammert sobre el neoliberalismo y el ordoliberalismo. Sus comentarios me han sido de gran valía.

74 Foucault, 2007: 285.

el mercado es visto como un espacio en el cual hay relaciones de gobierno y de poder que engloban a toda la sociedad. Del por qué el mercado tiene que ser una instancia de gobierno radica en la gubernamentalidad de la población, de la sociedad si se quiere. Si en los Estados “colectivistas” hay un exceso de gobierno de las poblaciones y de la propia economía, como lo dice la crítica neoliberal, ¿es el mercado la contrapropuesta al gobierno de las gentes dirigido desde el Estado? Sí, pero indirectamente: la contrapropuesta de gobierno al Estado es desplazar el gobierno hacia el propio individuo. Los neoliberales pugnan por “desplazar el centro de gravedad de la acción gubernamental hacia abajo”⁷⁵. Y hacia abajo no necesariamente es el mercado, como podría pensarse de forma directa, sino es el propio individuo. Y dado que el individuo en el Estado colectivista, de sujeción del individuo al todo, como lo ven los neoliberales, de coacción de los intereses del individuo, se ve entorpecido y limitado, será entonces en el mercado en donde el individuo puede decidir de acuerdo a sus propios intereses, de acuerdo a sus propios fines. En el mercado es el individuo (consumidor, diría la teoría microeconómica) quien decide qué comprar, qué consumir, qué elegir. ¿Quién mejor que el propio individuo para saber lo que él quiere? El Estado, en la forma en que lo critican los neoliberales, no puede saber lo que el individuo quiere.

Pero el punto es hacer notar que no se trata de dos poderes que se enfrentan: Estado y mercado. Sino que es una idea de desplazamiento del poder hacia el individuo. Es una defensa sobre la definición

75 Foucault, 2007: 184.

de la instancia que puede gobernar al individuo, y esta instancia, para el neoliberalismo, es el propio individuo: quien mejor que el individuo para gobernarse así mismo sin necesidad de una entidad externa a él que le imponga lo que éste debe o no hacer, puede o no hacer. De esta forma el mercado se manifiesta como contrapoder al Estado pero por efecto de la relación de los diferentes individuos; es decir, el poder del mercado frente al Estado es secundario; el poder del individuo frente al Estado es el primario, y del cual se desprende el segundo. De esta forma el mercado se constituye sí como un poder frente al Estado pero por añadidura pues es más un espacio gubernamental que instancia de gobierno. En esta línea de interpretación se puede entender mejor la fobia al Estado, pues si éste interviene en el mercado es intervenir en los intereses y propios fines del individuo, de los individuos⁷⁶. En esto consiste ver el mercado desde la ventana de inteligibilidad de la gubernamentalidad, desde una vía política y de gobierno, diferente a una vía estrictamente económica o incluso moral.

76 En esto me parece que radica la razón por la cual los grandes capitales son los primeros en reaccionar siempre agresivamente ante medidas de intervención estatal, sobre todo cuando al mercado crea un caos ecológico y en las propias poblaciones, para usar el término foucaultiano. Pues cuando se dice que se intervendrá el mercado entienden ellos que se está interviniendo su deseo de acumulación del capital, y el Estado no es ninguna instancia que puede decidir lo que el individuo, en este caso el oligarca o el plutócrata, debe decidir, debe desear. ¿Si todos somos el mercado, según la teoría del libre comercio, por qué siempre reaccionan los mismos contra medidas y políticas de intervención del Estado? El oligarca y/o el plutócrata así como los grandes capitales son los únicos que ven expresados sus deseos e intereses en el mercado. No es por ello casual que desde los inicios del neoliberalismo se haya visto en la figura del empresario la figura política sustituta a la del político.

Ahora bien, aunque el mercado se constituye en un segundo momento como un poder frente al Estado, éste no deja de tener un carácter gubernamental. Pues el mercado también dirige la acción, también condiciona la conducta, pero lo hará de una forma muy diferente a formas jurídico-políticas del gobierno y también muy diferente a las formas pastorales de poder. En el neoliberalismo la libertad del individuo entra en la ecuación de la gubernamentalidad. En otras palabras: la libertad es subsumida en la gubernamentalidad neoliberal. “[La] nueva razón gubernamental tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad. Consume libertad: es decir, que está obligado a producirla. Está obligado a producirla y está obligado a organizarla”⁷⁷. Este es un punto sustancial para entender esa nueva gubernamentalidad, a saber, que en ella aun cuando gobierna, no hace sentir al individuo gobernado, direccionado, conducido; se ejerce sin hacer sentir al individuo una fuerza externa a él en sus decisiones. Y esto es lo que le interesa a Foucault destacar: que el neoliberalismo, a diferencia del gobierno jurídico-político, postula un gobierno que no gobierna demasiado a los individuos, que no niega la libertad y los intereses del individuo.

Así por ejemplo, el precio de mercado es un dispositivo que no sólo arroja información sobre las mercancías, como lo diría Milton Friedman, sino que dirige también la acción del individuo, ¿en qué medida? En la medida que ante la baja del precio de las mercancías el individuo ejerce la acción de la compra; ante la alza de precios, el individuo deja de

77 Foucault, 2007: 83-84.

comprar: ejerce igualmente una acción, la abstención de comprar. De esta forma el mercado no sólo es una entidad que arroja información sobre las mercancías a través de los precios sino también dirige la acción del individuo. Y es esto lo que Foucault, me parece, se da muy bien cuenta, a saber: que el mercado es una instancia de dirección de la acción, es gubernamentalidad. Y más aún, en ello radica, el secreto de la gubernamentalidad neoliberal: gobierna al individuo mediante dispositivos y tecnologías que condicionan su acción pero que a su vez son producto aparente de su libertad. En esta perspectiva, la analítica de Foucault propone otras vías para entender por qué el capitalismo contemporáneo se presenta y es visto generalizadamente como una jaula de hierro.

3.3. Cultura del peligro y capital humano: el gobierno de sí

Ahora bien, la otra cara de la moneda. El espacio gubernamental del mercado es singular, muy diferente al del Estado. En éste último hay una ontología de las seguridades, una política social; se arrogaba el derecho de proteger al ciudadano⁷⁸. El Estado intervenía. El mercado no; si algo caracteriza al pensamiento liberal económico es justo por romper con esa protección brindada por él pues justo interviene en el interés del individuo. De modo que “la divisa del liberalismo [económico] es ‘vivir peligrosamen-

78 Considero que uno de los problemas fundamentales que Foucault jamás pudo superar fue su concepción del Estado que siempre era muy cercana a la forma hobbesiana de Estado. Para Foucault el Estado o es hobbesiano o no es Estado. Gran falacia de Foucault.

te'. 'Vivir peligrosamente', esto es, que los individuos se vean a perpetuidad en una situación de peligro o, mejor, están condicionados a experimentar su situación, su vida, su presente, su futuro, como portadores de peligro. Y esa especie de estímulo del peligro va a ser, creo, una de las principales implicaciones del liberalismo"⁷⁹. De esta forma, "[no] hay liberalismo sin cultura del peligro"⁸⁰. Es decir, en el liberalismo económico (entiéndase también por ello neoliberalismo) no hay seguridad de nada, sólo peligro. El espacio en donde se hace patente este peligro es el mercado y la libre competencia alienta ese peligro. No hay seguridades garantizadas por ninguna estancia de gobierno, como el Estado, sino sólo inseguridad del futuro, incertidumbre y, claro, peligro. De modo que el individuo se debe gobernar a sí mismo; se posiciona como su propia instancia de gobierno, pero lo hace en una cultura del peligro y de la incertidumbre producida por la competencia.

De aquí que la mejor forma de sobrevivir en un ambiente de este tipo no sólo es sabiendo gobernarse correctamente sino de igual forma invirtiendo en sí mismo para adquirir aquellos conocimientos, habilidades y capacidades que requerirá para poder sobrevivir y en la medida en que el espacio colectivo en el cual se relaciona con los demás es el mercado. De modo que él no puede sino invertir en sí mismo como cualquier otra empresa que tiene que invertir en sí de la manera más eficiente para competir con mejores condiciones en el mercado. El sujeto se vuelve empresa humana, se vuelve capital humano. El gobierno de sí viene acompañado de una *inver-*

79 Foucault, 2007: 86-87.

80 Foucault., 2007: 87.

sión en sí. Foucault advierte, y se da cuenta, en gran ese viraje y acento que se pondrá en el individuo como instancia de gobierno. Este individuo será el nuevo *homo economicus* en el cual se articula el gobierno de sí, la inversión en sí, el cuidado de sí y el sujeto de interés⁸¹. En esto consiste el desplazamiento del centro de gravedad de la gubernamentalidad en el neoliberalismo: del Estado al individuo, entendido éste como *homo economicus*. Con esto el individuo, al no ser ya un ciudadano sujeto al Estado, al soberano o a una ley, es un *homo economicus* que adquiere otra forma de acción: la forma de la empresa, una empresa humana.

“En el neoliberalismo —que no lo oculta—, lo proclama también vamos a encontrar una teoría del *homo economicus*, pero en él éste no es en absoluto un socio del intercambio. El *homo economicus* es un empresario, y un empresario de sí mismo. Y esto es tan cierto que, en la práctica, va a ser el objetivo de todos los análisis que hacen los neoliberales: sustituir en todo momento el *homo economicus* socio del intercambio por un *homo economicus* empresario de sí, que es su pro-

81 Foucault no ocultaba su interés por el tema del capital humano y los análisis que hacía Gary Becker sobre problemas sociales: “Me gustaría tomar en particular dos elementos que son a la vez métodos de análisis y tipos de programación, y que me parecen interesantes en esa concepción neoliberal norteamericana: en primer lugar, la teoría del capital humano, y segundo, por razones que adivinarán, desde luego, el problema del análisis de la criminalidad y la delincuencia” (Foucault, 2007: 255).

pio capital, su propio productor, la fuente de [sus] ingresos”⁸²

Esto que ve muy bien Foucault, lo dice Theodore Schultz de la siguiente forma:

“[...] los trabajadores han llegado a ser capitalistas, en el sentido de que han adquirido muchos conocimientos y destrezas que tienen un valor económico. Evidentemente, lo que se necesita a este respecto es un concepto omnímodo del capital. Este ensayo [*Valor económico de la educación*], se funda en la proposición de que las personas pueden acrecentar sus capacidades como productoras y como consumidoras invirtiendo en sí mismas, y que la instrucción constituye la principal inversión en capital humano. Esta proposición significa que la mayor parte de las capacidades de la gente no le son concedidas en el momento de nacer o en el momento en que los niños comienzan su educación. Estas capacidades adquiridas no son nada triviales. Son de una magnitud capaz de alterar las unidades de medida usuales de la cantidad de ahorros y de formación de capital que tienen lugar. Alteran, asimismo, la estructura de salarios y sueldos, y la suma de ingresos obtenidos por medio del trabajo, en relación con la cantidad de ganancias obtenidas de los bienes materiales”⁸³.

82 Foucault, 2007: 264-265.

83 Schultz, 1968: xiv-xv.

Ante esto, no le falta razón a Foucault cuando dice que una “economía hecha de unidades-empresas, una sociedad de unidades-empresas [es] a la vez el principio de desciframiento ligado al liberalismo y su programación para la racionalización de una sociedad y una economía”⁸⁴. Pero el capital debe ser omnipresente, por lo cual, dice Schultz, se debe contar con un concepto omnímodo de capital⁸⁵. Esta omnipresencia del capital la llevará al extremo Gary Becker, para él, todo, absolutamente todo, es capital. Así siguiendo los análisis económicos del capital humano de este economista neoclásico, dirá Foucault: “Vale decir que el mero tiempo de la lactancia, el mero tiempo de afecto consagrado por los padres a sus hijos, debe poder analizarse como inversión capaz de constituir un capital humano”⁸⁶. La lactancia, ahora, es factor de producción y de inversión.

Y bien, este viaje que hay en la gubernamentalidad neoliberal será el giro que Foucault notará que comienza a desarrollarse en el pensamiento económico estadounidense: el individuo como *homo economicus*, como individuo-empresa, está en el centro, con todos sus intereses y su egoísmo, el cual

84 Foucault, 2007: 264.

85 Cfr. Schultz, 1968: xiii.

86 Foucault, 2007: 270. Me parece que este extremismo de Gary Becker que muy bien entiende Foucault es la versión agresiva del concepto de costo de oportunidad que había desarrollado Theodore Schultz en Valor económico de la educación. Dicho concepto, nos dirá Schultz, se refiere a los ingresos que renuncia el estudiante durante el tiempo que dedica a su formación académica (Cfr. Schultz, 1968: 8, 20, 31, 32, 39), así como la radicalización del concepto de capital omnímodo que Irving Fischer, de acuerdo al propio Schultz, había ya comenzado pero que se abandonó. En tal concepto de capital se hacía figurar “tanto al hombre como los objetos materiales” (Schultz, 1968: xiii).

le es inherente y natural y más que limitarlo o reprimirlo, hay que saberlo conducir; su espacio es el mercado en el cual no es sólo un consumidor o productor de mercancías, sino un empresario de sí que compite con otras empresas humanas; el mercado es el espacio de gobierno en el cual todos confluyen y todos deciden. Pero, ciertamente, la relación con los demás, en la medida en que cada individuo atiende a su propio interés, se conduce bajo un espontaneísmo propio del mercado. ¿Cómo se evitará, según el economista neoliberal y el mismo Foucault⁸⁷, el asesinato entre los competidores? En la medida en que cada uno atiende a su propio interés. En efecto, es la afirmación de la fantasía de la mano invisible de Adam Smith. Al afirmar Foucault la imaginación de la mano invisible de Smith como una descalificación al soberano, Foucault parece quedarse cómodo con el espontaneísmo del mercado⁸⁸.

Pues bien, para resumir este último apartado diré lo siguiente: la transferencia del centro de la gubernamentalidad neoliberal decanta en el gobierno de sí, el capital humano y en el espontaneísmo del mercado y, ciertamente, hemos puesto atención en el *gobierno de sí* y el *capital humano* por ser las prácticas que recaen directamente en el individuo, la instancia de gobierno postulada en el neoliberalismo.

87 Cfr. Foucault, 2007: 326.

88 En un trabajo reciente (Zúñiga, 2019b) he desarrollado la tesis de que Foucault oculta en su analítica del neoliberalismo su simpatía e identificación con el mismo. En las siguientes líneas trataré de seguir abonando a esta tesis expresada ya en aquel trabajo.

4. La gubernamentalidad del conservadurismo neoliberal: lo que Foucault muestra pero no niega

Hemos mostrado el segundo punto de llegada del presente texto, a saber: que la instancia de gobierno postulada por el neoliberalismo es el propio individuo expresada en el gobierno de sí y la inversión en sí: el capital humano. Esto fue mostrado tomando como base la explicación e interpretación sobre el neoliberalismo que hace Foucault en *Nacimiento de la biopolítica*. Hasta el anterior apartado he tratado de mantenerme, en el nivel de la explicación e interpretación, bajo los conceptos y categorías que Foucault y el propio pensamiento neoliberal expresan. Lo que ahora me interesa elaborar es la segunda tesis del presente escrito, a saber: mostrar en qué consiste el capital humano o bien, qué puede implicarse de ese concepto desde una mirada política, ventana de inteligibilidad que he advertido desde el comienzo de este escrito. En efecto, no me interesa tanto ver el concepto e idea del capital humano desde la economía o desde sus implicaciones pedagógicas, tampoco morales, sino desde una mirada filosófico-política. Nuevamente acudiré a Foucault para mostrar lo que él mostró pero que nunca negó: la gubernamentalidad del conservadurismo neoliberal.

4.1. Justificación económica de la culpabilización del sujeto

Para comenzar la demostración de la tesis enunciada acudo primeramente a Walter Benjamin. En su tan pequeño como valioso escrito “El capitalismo como

religión”, Benjamin señala: “El capitalismo es quizás el primer caso de un culto que no es expiatorio sino culpabilizante”⁸⁹. Benjamin expresa con exactitud justo la inversión que se producirá en la misma estructura del capitalismo, en éste el sujeto es el propio arquitecto de su desgracia. El mercado funciona bien y si se le deja funcionar, en la medida en que cada uno siga su propio interés, el concurso de todos en el mercado logrará producir efectos positivos para todos. Se trata de una ideología económica en la cual el sujeto acepta que todo motivo de su fracaso es él mismo, el sistema funciona bien, funciona para todos, ofrece oportunidades universales para todos. Si hay alguien a quien criticar o *culpabilizar* no es al capitalismo y sus prácticas, sino al sujeto mismo, el sujeto que no puede adaptarse al medio, al mercado⁹⁰.

Ésta es la función que la teoría económica del capital humano ha intentado cumplir. En ella el ser humano es desubjetivado siendo colocado como un medio más de producción, como un medio más de la creación de ganancia. Y esto en el caso de que el *trabajo vivo* se incorpore en el así llamado mercado laboral, pues, en caso contrario, el sujeto es simplemente el fracasado o simplemente un “supervivien-

89 Benjamin, 2012: 130. Más adelante dirá Benjamin: “una terrible culpa/deuda que no sabe liberarse, echa mano del culto no para expiar la culpa sino para hacerla universal, para grabarse en nuestra conciencia y, por último y ante todo, inmiscuir al mismo Dios en esa culpa para acabar interesándole en la expiación ”. Tiene razón Löwy cuando, interpretando el citado fragmento, señala: “The poor are guilty because they failed to make money and became indebted: since economic success is, for Weber’s Calvinist, a sign of election and salvation, the poor are obviously damned” (Löwy, 2003: 194)

90 Cfr. Zúñiga, 2019a.

te”⁹¹, como Gary Becker se refiere a la población no blanca (“los no blancos, las mujeres y los residentes rurales”⁹² de EE.UU) que han podido sobrevivir al darwinismo social de la competencia. Ésta construye el espíritu y el carácter que el *homo economicus* debe cumplir. En esta teoría el mercado se mueve como tiene que moverse: siguiendo leyes naturales y en este esquema el sujeto sólo puede adaptarse mediante su mejor capacitación, sobre una formación que demande el mercado de trabajo. El capital humano intenta llenar la espiritualidad subjetiva que el capitalismo requiere para su reproducción.

La aceptación de que el fracaso o el éxito del ser humano dependa de la educación, formación o capacitación, es justo lo que el capitalismo busca para su reproducción. El sistema económico está bien, el mercado funciona, y si alguien está mal es el sujeto que no ha invertido suficientemente en sí, que no ha sabido cuidar de sí, que no se gobierna. Schultz ya ha *decretado*, además, que el trabajador de fábrica es igual al gran empresario: ambos son capitalistas, uno posee un ingreso igual al diez por ciento de la población más pobre del mundo y el otro cuenta con destrezas por las cuales ha pagado o adquirido vía educación pública, por ejemplo. Ambos, dice Schultz, son igual de capitalistas y con las mismas oportuni-

91 Cfr. Becker, 1983: 203. “Estos coeficientes no miden la totalidad de la variación de la renta entre los miembros de una cohorte educativa dada, porque sólo se incluyen las rentas de los supervivientes y, por lo tanto, se ignora la dispersión de la duración de la vida [...] Las columnas 1 y 2 de la tabla 10 presentan coeficientes de variación de los supervivientes para diferentes edades a partir de los dieciocho” (203). En el análisis económico de Becker el sujeto ya ni siquiera es un consumidor, un trabajador, ya ni un ciudadano, es tan sólo un sobreviviente del mercado.

92 Cfr. Becker, 1983: 188.

des de éxito en el mercado⁹³. El capital humano es una ideología que busca interiorizar en la consciencia del sujeto su culpabilidad ante su negatividad. Y en esto radica justo el centro de la gubernamentalidad del conservadurismo neoliberal⁹⁴.

Esta gubernamentalidad es, por una parte, gobierno de sí, gobierno del individuo por el individuo sin intervención de ninguna instancia externa a él, en donde, además, su libertad no es negada sino afirmada positivamente, y por otra, es gobierno de la acción colectiva por medio de sus dispositivos reproduciéndose a través de asegurar que el individuo se entienda como empresa (como capitalista diría Schultz) y que, en esta medida, si quiere influir sobre el mercado (sobre el propio sistema económico) sea a través de sí mismo, invirtiendo de mejor forma en sí mismo. En otras palabras: intervenir en lo colectivo, el mercado y la sociedad de unidad-empresas, haciendo un viaje hacia sí mismo, hacia el individuo mismo. De esta forma, no hay acción colectiva organizada ni construida, la acción colectiva se da de manera espontánea. Si el sujeto quiere modificar el mundo objetivo, entonces debe gobernarse a sí mismo, invertir en sí mismo, seguir su naturalidad libre y egoísta. Esta escisión es necesaria en la gubernamentalidad conservadora del neoliberalismo pues rompe *cualquier acción colectiva de transformación del mundo objetivo*. La gubernamentalidad conservadora del neoliberalismo opera con eficacia cuando, encima de todo, el individuo ha asumido conscientemente que su éxito o fracaso en el mundo social

93 Nos estamos refiriendo con esto a lo dicho por Schultz y citado en el punto anterior del presente trabajo.

94 Cfr. Zúñiga, 2019b.

radica en él mismo y no en el mundo objetivo dominado por los mayores poseedores de capital.

Lo anterior dicho en otras palabras: el mercado no debe ser tocado ni intervenido pero no sólo por el Estado, tampoco por movimientos políticos de transformación. Cualquier movimiento político de este tipo distorsiona al mercado, altera su naturalidad, sus leyes naturales. Y si el neoliberalismo se ha esmerado tanto en su discurso antiestatista de “fobia al Estado”, necesita también inmunizar su funcionamiento de la acción colectiva. Y esta acción colectiva puede ser muy bien un movimiento político de transformación. ¿Cómo romper la acción colectiva? Con un discurso que ponga el acento de la influencia en el mundo objetivo por medio de la acción individual. El cambio no hay que buscarlo afuera, sino en uno mismo. De aquí la importancia ideológica de los relatos empresariales, esas historias inventadas de que de pronto un pagano invirtió tan bien en sí, fue tan disciplinado, que el mercado, de forma espontánea, le hizo justicia. He aquí la gubernamentalidad del conservadurismo neoliberal. Resalto que es neoliberal no porque sea exclusiva de nuestro mundo contemporáneo, le es inherente al capitalismo, como lo indica extraordinariamente Benjamin. No obstante, lo que hacía falta en su desarrollo histórico era ese relato que justificara racionalmente la culpabilidad del propio sujeto ante su desgracia, que naturalizara su desgracia, y esto es la función que cumplen los postulados de la teoría del capital humano y su institucionalización.

4.2. Lo que Foucault muestra pero no niega

Foucault, ciertamente, hace un análisis interesante sobre el neoliberalismo. *Nacimiento de la biopolítica* debe considerarse como uno de los primeros trabajos que, aun con sus limitantes de interpretación, intentan mostrar con nitidez los postulados de la teoría de mercado y que además hace el intento de hacer una genealogía de este pensamiento económico. Este trabajo no es casual en Foucault ya que desde *Seguridad, territorio y población* vemos la tesis de que el pensamiento económico, comenzando por el gobierno económico planteado por los fisiócratas, postula y propone contraconductas que desobedecen y ponen en cuestión la razón de Estado, la razón en la cual el poder del Estado es por sí y para sí: “Se puede hacer la genealogía del Estado moderno y de sus diferentes aparatos a partir de una historia de la razón gubernamental. Sociedad, economía, población, seguridad, libertad: éstos son los elementos de la nueva gubernamentalidad cuyas formas, creo, aún conocemos en sus modificaciones contemporáneas”⁹⁵.

Que Foucault se interesara posteriormente por el neoliberalismo no es, entonces, algo que debe sorprender en su línea de pensamiento. Lo que sí sorprende, sin embargo, es cómo él está viendo y leyendo al neoliberalismo, sus postulados y sus prácticas. Pues aun cuando podría pensarse que después de su análisis terminaría haciendo una crítica a este pensamiento económico, ello no sucede: Foucault se limita a hacer una explicación de los conceptos y los principios de este pensamiento, evitando, dice él,

95 Foucault, 2018: 405.

que al “hablar de gubernamentalidad liberal no quiero, mediante la utilización misma del término ‘liberal’, sacralizar o valorizar desde el comienzo ese tipo de gubernamentalidad”⁹⁶. Sin embargo, Foucault tenía un interés particular por el neoliberalismo. Geoffroy Lagasnerie indica que “reconstituir lo producido por el neoliberalismo no representa un objetivo en sí. Es una estrategia. Es, para Foucault, una táctica teórica que permite entrever la forma que podría tomar una ofensiva contra la sociedad disciplinaria: es uno de los puntos de apoyo posibles para la elaboración de prácticas de desujeción”⁹⁷.

Razón no le hace falta a De Lagasnerie si consideramos lo que Foucault indicaba ya en *Seguridad territorio y población*: “me pregunto si no será posible hacer de la siguiente manera el análisis de lo que podríamos llamar contraconductas en el sistema moderno de la gubernamentalidad”⁹⁸. Esto permite

96 Foucault, 2007: 225.

97 De Lagasnerie, 2015: 113.

98 Foucault, 2018: 406. Como ejemplo de contraconducta de la nueva razón gubernamental antepondrá Foucault a la sociedad frente al Estado: “Primera forma de contraconducta: la afirmación de una escatología en que la sociedad civil se impondrá al Estado” (Foucault, 2018: 407). Pero la sociedad, dicho sea de paso, no es de cualquier tipo; la lectura de Foucault la posiciona de la siguiente forma: “La razón de Estado había planteado como principio fundamental la obediencia de los individuos y el hecho de que en lo sucesivo sus lazos de sujeción ya no debían presentarse en la forma feudal de las prestaciones, sino en la forma de una obediencia total y exhaustiva, en su conducta, a todo lo que pueden representar los imperativos del Estado. Ahora veremos desplegarse contraconductas, reivindicaciones en la forma de la contraconducta, que tendrán este sentido; debe haber un momento en que la población, en su ruptura con todos los lazos de la obediencia, tenga efectivamente el derecho, en términos no jurídicos sino de derechos esenciales y fundamentales, de romper los vínculos de obediencia que puede mantener con el Estado y levantarse contra él para decir: esas reglas de obediencia deben ser remplazadas

entender por qué posteriormente en su Curso de 1978-1979, durante la segunda mitad del curso, tendrá Foucault tanto interés por el capital humano, el análisis de la delincuencia en Becker, el sujeto de interés económico, el cual en tanto *homo economicus* persigue su propio interés (interés absolutamente individual)⁹⁹ y por la lectura de Adam Ferguson sobre la sociedad civil. Estas son, precisamente, prácticas de desujeción frente al Estado en donde no hay exceso de gobierno, en donde el individuo se gobierna a sí mismo. El neoliberalismo se presenta para Foucault como ese pensamiento teórico muy diferente al pensamiento jurídico-político en donde se postula la sujeción a la colectividad por la adhesión a un contrato (Rousseau) o bien en donde se exige la sujeción al soberano (Hobbes); un pensamiento que *postula* prácticas de desujeción cuyo espacio de gobierno es el propio mercado, ese espacio de gobierno y poder que permite *la realización* del individuo con su libertad, su egoísmo y el seguimiento de sus propios intereses. Así, lo que está viendo Foucault en las prácticas postuladas por el neoliberalismo son prácticas de desujeción frente al Estado, y más aún, contraconductas, entendiendo por contraconducta una “lucha contra los procedimientos puestos en práctica para conducir a los

por mi ley, la ley de mis experiencias, la ley de mi naturaleza misma de población, la ley de mis necesidades fundamentales” (Foucault, 2018: 407). El tema de la sociedad civil, sobre todo en el lectura de Adam Ferguson, la expondrá Foucault en Nacimiento de la biopolítica, sin embargo, puede verse que Foucault ya en su Curso de 1977-1978 comienza ya a colocar el pensamiento económico liberal frente a la razón del Estado y la sociedad civil frente al Estado como contraconductas de la gubernamentalidad jurídico-política moderna.
99 Cfr. Zúñiga, 2019b.

otros”¹⁰⁰. En este sentido, las prácticas *contraconductuales* realizables en la economía de mercado es lo que despierta interés en Foucault en su lucha contra la gubernamentalidad que exige la obediencia y la sujeción: la razón de Estado y el poder pastoral, según Foucault.

De Lagasnerie afirma que el neoliberalismo es para Foucault una vía posible para elaborar prácticas de desujeción; es decir, una entre otras. Ahora bien, ¿en dónde más se pueden ver esas prácticas de desujeción, según Foucault? En los griegos y los romanos. Foucault *dixit*: “La idea de que a los hombres se los gobierna no es por cierto una idea griega y tampoco, me parece, una idea romana”¹⁰¹. El gobierno del sujeto por el sujeto y las prácticas correspondientes serán postuladas por Foucault en lo que él llama *prácticas de sí*, las cuales, afirma con convencimiento Foucault, “han tenido en las civilizaciones griega y romana una importancia y, sobre todo, una autonomía mucho mayor que posteriormente, cuando fueron hasta cierto punto bloqueadas por instituciones religiosas, pedagógicas o de tipo médico y psiquiátrico”¹⁰². Una práctica de sí, continúa Foucault, es “una práctica ascética, dando a la palabra ascetismo un sentido muy general, es decir, no en el sentido de la moral de la renuncia, sino el de un ejercicio de uno sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser”¹⁰³.

100 Foucault, 2018: 238.

101 Foucault, 2018: 149.

102 Foucault, 2014: 309. En este contexto la historia y análisis de la gubernamentalidad presentada en Seguridad, territorio y población cobra importante relevancia.

103 Foucault, 2014: 310.

Insistiendo sobre las prácticas de sí, como la práctica de la libertad en los griegos, dirá Foucault:

“ [Los] griegos, en efecto, problematizaban su libertad, y la libertad del individuo, como un problema ético. Pero ético en el sentido en que podían entenderlo los griegos: el *ethos* era una manera de ser y la manera de comportarse. Era un modo de ser del sujeto y una manera de proceder que resultaban visibles para los otros [...] Pero para que esta práctica de la libertad adopte la forma de un *ethos* que sea bueno, hermoso, honorable, estimable, memorable y para que pueda servir de ejemplo, hace falta un trabajo de uno sobre sí mismo”¹⁰⁴.

Estas aseveraciones de Foucault en 1984 se encuentran ya en un contexto en el cual él se ha sumergido en la antigüedad griega y el mundo romano, justo el tema que le acompañará hasta su muerte. No obstante, su interés en este viaje a la antigüedad estaba ya expresado en su Curso de 1977-198. Ya aquí advertía Foucault:

“La *apatheia* griega garantiza el dominio de sí. Y de alguna manera no es sino el reverso de ese dominio de sí. Entonces, se obedece y se renuncia a una serie de placeres, y en la fi-

104 Foucault, 2014: 315-316. Como lo hicimos con la interpretación de Foucault sobre el neoliberalismo, de la misma forma procederé con su interpretación sobre la antigua Grecia y Roma: no me interesa discutir si su interpretación es correcta o errónea, sino saber e identificar a dónde quiere llegar Foucault con tal hermenéutica de los griegos y romanos.

lososofía estoica y el último epicureísmo se renuncia incluso a los placeres de la carne y los placeres del cuerpo para asegurar la *apatheia*, que no es sino el reverso, el vaciado, si lo prefieren, de esa cosa positiva hacia la cual se tiende y que es el dominio de sí. Por lo tanto, uno llegaría a ser amo al renunciar. Transmitida por los moralistas griegos, grecorromanos, al cristianismo, la palabra *apatheia* [va a tomar] un sentido muy distinto, y la renuncia a los placeres del cuerpo, los placeres sexuales, los deseos de la carne, tendrá muy otro efecto en él. Nada de *pathe*, nada de pasiones: ¿qué quiere decir esto para el cristiano? En esencia, renunciar a ese egoísmo, esa voluntad singular que me son propios. Y lo que se reprochará a los placeres de la carne no es que nos convierte en seres pasivos – ése era el tema estoico e incluso epicúreo –, sino que en ellos se despliega, al contrario, una actividad que es individual, personal, egoísta. Yo mismo estoy interesado en ella y en ella mantengo, de una manera furiosa, la afirmación del yo como lo esencial, lo fundamental y lo más valioso. Por consiguiente, el *pathos*, que es preciso conjurar mediante las prácticas de obediencia, no es la pasión; es, antes bien, la voluntad, una voluntad orientada hacia sí misma, y la ausencia de pasión, la *apatheia*, será la voluntad que ha renunciado y no deja de renunciar a sí misma”.¹⁰⁵

105 Foucault, 2018: 211-212.

Y así Foucault llega a “la afirmación del yo como lo esencial, lo fundamental y lo más valioso” de las prácticas del individuo. Esta afirmación radical del yo frente a la tergiversación que el cristianismo hizo de la *apatheia* griega y estoica como el otro lado del dominio de sí, en la exposición de Foucault, se corresponde con la siguiente forma en la que Foucault expresa su crítica al pastorado cristiano:

“[el ejercicio del poder pastoral se definirá] por un juego de descomposición que define a cada instante el equilibrio, el juego y la circulación de los méritos y deméritos [...] Segundo, es una individualización que no se llevará a cabo por la designación, la marca-ción de un lugar jerárquico del individuo. Y tampoco por la afirmación de un dominio de sí mismo, sino por toda una red de servidumbres que implica la servidumbre general que todo el mundo tiene con respecto a todo el mundo, y al mismo tiempo la exclusión del yo, la exclusión del ego, la exclusión del egoísmo como forma central, nuclear de individuo. Se trata , entonces, de una individualización por sujeción [...]”¹⁰⁶.

Nuevamente, tenemos aquí un reproche de Foucault a las formas del poder pastoral. Pero más que eso, se ve en esa crítica militante de Foucault al cristianismo una necesidad de afirmar el yo, el ego, el egoísmo que, según él, ha sido negado por el cristianismo en su afán por gobernar la cotidianidad de los

106 Foucault, 2018: 218-219.

hombres. Por esta razón es que Foucault hace un viaje hacia la antigüedad inmediatamente después de terminar su *Curso Nacimiento de la biopolítica* (1978-1979); a Foucault le interesa exaltar e indagar aquellas prácticas entre los griegos y en el mundo grecorromano del dominio de sí, del gobierno de sí, sin coacción externa de la acción; prácticas en las cuales el sujeto es su soberano. Es un viaje del sujeto hacia el sujeto mismo, sin vinculación intencional moral con los demás. Es el yo por el yo, el ego por el ego. Foucault, en su afrenta contra el cristianismo institucionalizado, termina en un egoísmo e individualismo poco productivo para pensar acciones colectivas frente a las estructuras de dominación dadas.

De modo que, si en los griegos y los romanos podemos encontrar prácticas del dominio de sí, del gobierno de sí, cabe hacernos la pregunta en dónde pueden verse estas prácticas en el mundo contemporáneo de Foucault ¡Pues justo en el libre mercado defendido por los neoliberales! Si bien Foucault no puede viajar hacia la antigüedad para vivir bajo esas prácticas de sí, en alguna parte tiene que sentirse liberado, y este espacio, al menos definido como potencial, es el libre mercado, y su justificación se encuentra en el liberalismo económico contemporáneo, sobre todo en su versión estadounidense y la fobia al Estado. La lectura que hace Foucault del neoliberalismo es la expresión económica de su interpretación de los griegos y los estoicos. Que se haya interesado Foucault por el neoliberalismo no es casualidad ni ocio. Este interés es paralelo a su interés por una lectura *egocéntrica* de los griegos y los estoicos. Pareciera que no hay vinculación entre la analítica de la gubernamentalidad que presenta

Foucault en *Seguridad, territorio y población* y en *Nacimiento de la biopolítica* con su viaje a la antigüedad expresado a partir de 1980. Sin embargo, no sólo sí existe tal sino además el vínculo es la afirmación del egoísmo, del egocentrismo, de una *autarquía* pura sin vinculación externa al individuo mismo, una especie de *egocracia* expresada en el *dominio de sí*, en términos éticos, y expresada en términos económicos en el *homo economicus* de la economía neoclásica y el capital humano.

El interiorizar esta *egocracia* desprendida de un individualismo egocéntrico es condición de posibilidad de la gubernamentalidad conservadora de los sistemas de dominación pues rompe la vinculación y acción colectiva que puede enfrentar la dominación institucionalizada. Foucault al salir al rescate de la afirmación del yo como lo más fundamental y valioso, deja los efectos positivos de la acción humana a los designios de la espontaneidad, la cual en el neoliberalismo se ve expresada en la mano invisible y en Foucault en lo que llama “el buen soberano” que es aquel “que ejerce su poder como es debido, es decir ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. Y el poder sobre sí es el que va a regular el poder sobre los otros”¹⁰⁷. En esto no sólo se ve la espontaneidad de la acción sino la acción contrafáctica de la mano invisible: para tener un efecto positivo en el otro hay que ejercer la acción sobre sí mismo, lo positivo hacia el otro vendrá de forma espontánea, sin ninguna mediación más que el verse a sí mismo. Esta es la espontaneidad de la acción que Foucault terminará defendiendo y

107 Foucault, 2014: 318.

que es, desafortunadamente, poco productiva para enfrentar y transformar los sistemas de dominación. Foucault abona, desafortunadamente, a la gubernamentalidad del conservadurismo neoliberal.

De modo que por mucho que Foucault afirme que no quiere sacralizar o valorizar al liberalismo, sobre todo en su versión *neo*, lo que sí es cierto es que él termina identificándose con el pensamiento neoliberal, y en sus prácticas postuladas ve él una vía de liberación frente al poder del Estado. Este es uno de los puntos en los cuales Foucault y el neoliberalismo conviven sanamente. Por esta razón Foucault hace una síntesis de las prácticas de sí económicas del neoliberalismo expresadas, sobre todo, en el concepto de capital humano pero sin negarlas en absoluto, sino afirmándolas como prácticas de desujeción, como contraconductas frente a la autoridad y al gobierno. Foucault quiere desujetar al individuo del Estado y de cualquier tipo de autoridad externa a la voluntad del sujeto atándolo a éste a la autoridad del mercado. El corazón anarquista de Foucault termina identificándose con el anarcocapitalismo, como el mismo Foucault llamaba al neoliberalismo estadounidense. Esta es la razón, también, por qué Foucault muestra la gubernamentalidad del conservadurismo neoliberal pero que a la vez no puede negarla ni definirla de tal forma: al hacerlo se estaría diciendo a él mismo conservador, y eso, creo, ya no se lo hubiera permitido él mismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Becker, Gary S. (1983). *El capital humano. Un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*. (tr. Marta Casares & J. Vergara). Madrid: Alianza.
- Benjamin, Walter (2012). “Capitalismo como religión”, en, del mismo autor, *Angelus Novus*. (tr. H.A. Murena). Granada: Comares.
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. (tr. H. Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- — (2001). *Hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. (tr. H. Pons). Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- — (2005). *Analytik der Macht*. (Hrg.: Daniel Defert, F Ewald, J. Lagrange. Auswahl und Nachwort von Thomas Lemke). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- — (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. (tr. H. Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- — (2014). “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en: Gómez, Carlos (ed.). *Ética. Doce textos fundamentales del siglo XX*. Madrid: Alianza.

- — (2018). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. (tr. H. Pons). México: Fondo de Cultura Económica
- Friedman, Milton & Rose (1993). *Libertad de elegir*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Hinkelammert, Franz (1978). *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Sígueme.
- — (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. (2^a edición: revisada y ampliada). San José, Costa Rica: DEI.
- — (1984). *Crítica de la razón utópica*. San José (Costa Rica): DEI
- — (2002). *Crítica de la razón utópica*. (2^a edición). Bilbao: Descleé de Brower.
- — (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. México: Akal.
- — (s/f). “Reflektionen zum Schuldenproblem: die Entleerung der Menschenrechte (Die Schuldenkrise Griechenlands)”, disponible en:
<http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/aleman/369-reflektionen-zum-schuldenproblem-die-ausleerung-der-menschenrechte> . Consultado: 05 de mayo 2019.

- Honneth, Axel (2013). “La educación y el espacio público democrático. Un capítulo descuidado en la Filosofía política”, en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*. N.º 49, julio-diciembre 2013, pp. 377-395.
- Löwy, Michael (2013). *On changing the world. Essays in political philosophy from Karl Marx to Walter Benjamin*. Chicago: Haymarket Book.
- Schultz, Theodor (1968). *Valor económico de la educación*. México: UTEHA.
- Zúñiga, Jorge (2017). “The Principle of Impossibility of the Living Subject and Nature”, en *The CLR James Journal*, 23:1-2, Fall 2017, pp. 43-59.
- — (2019a). “Las armas ideológicas de la necropolítica. El principio material crítico-negativo de la política”, en: Dussel, Enrique *et. al. Política de la liberación, t. III*. Madrid: Trotta (en imprenta).
- — (2019b). “Biopolítica en estricto sentido: el principio material crítico-positivo de la política”, en: Dussel, Enrique *et. al. Política de la liberación, t. III*. Madrid: Trotta (en imprenta).

6. El ser humano como ser supremo y la dialéctica antropológica del método de Marx

Juan José Bautista S.

INTRODUCCIÓN

En la coyuntura que estamos viviendo, que a todas luces es una coyuntura de transición hacia otra forma de vida, se podría decir que básicamente los pueblos que se debaten al interior de las consecuencias desastrosas de este tiempo histórico, se debaten entre: los que siguen padeciendo pasivamente las consecuencias del modelo liberal por un lado, por otro, los que se resisten activamente a esta forma económica y política de dominación, y finalmente, aquellos pueblos que pasaron ya de la resistencia a la construcción de alternativas distintas al capitalismo neoliberal y la modernidad.

Cuando uno se sitúa desde la perspectiva de aquellos pueblos que están fácticamente luchando y construyendo alternativas, empiezan a aparecer nuevos problemas, pero también nuevos temas, cuasi insospechados para el pensamiento crítico o liberador del siglo XX, y que están empezando a iluminar de mejor modo las posibles salidas al impasse que a diario produce el capitalismo y la modernidad. Decir que en este nuevo siglo XXI necesitamos otro pensamiento acorde a los problemas del siglo XXI no es

una mera pose, sino una real necesidad, máxime si el problema ya no tiene que ver sólo con una nueva opción más, ya sea económica, política o cultural, sino con el destino de la humanidad toda y la naturaleza.

Los últimos informes de los grandes centros de pensamiento y las denuncias de los grandes analistas a nivel mundial tienden a mostrar que a los grandes centros de poder les importa poco seguir explotando la naturaleza hasta sus últimas consecuencias, y paralelo a ello, están impulsando ya de hecho políticas tendientes al exterminio prácticamente de la mitad de la humanidad, que a estos grandes centros de poder les aparece como un estorbo u obstáculo para sus planes de desarrollo y consumo de los actuales y nuevos bienes materiales que sigue produciendo a diario el gran capital.

Frente a este panorama, el tipo de pensamiento crítico que ya no está pensando desde los mismos presupuestos sobre los que se construyó el pensamiento crítico, marxista y de izquierda del siglo XX, está empezando a pensar la posibilidad de producir otros presupuestos, o sea otros fundamentos sobre los que sea posible construir otro pensamiento que no se limite a criticar, sino a proponer las posibles salidas al impasse en el que se encuentra no solo el pensamiento de izquierda, sino a la situación en la que se encuentra la gran mayoría empobrecida sistemáticamente por el gran capital.

En este sentido, el pensamiento que Franz Hinkelammert ha estado desarrollando en estos últimos años es un gran ejemplo de lo que podríamos hacer en aras de la construcción de este nuevo pensamiento. En esta línea quisiéramos desarrollar en

este breve ensayo tres hipótesis que nos aparecen producto del diálogo con Hinkelammert, Marx, con E. Bloch y W. Benjamin.

La primera tiene que ver con los presupuestos implícitos en la antropología con la cual surge la modernidad.

La segunda tiene que ver con la secularización moderna de los mitos presupuestos en las antropologías en la modernidad.

Y la tercera hipótesis intenta situar el lugar que este tipo de reflexión antropológica tiene al interior de la dialéctica, tanto de Hegel, de Marx, como de la posible idea de dialéctica que se podría desarrollar a partir de este último.

Para finalmente mostrar que la reflexión antropológica que hacen tanto Marx como Hinkelammert es parte consustancial de la nueva idea o concepción de dialéctica que produjo Marx y que Hinkelammert está desarrollando hoy.

DESARROLLO

En varios de sus últimos trabajos, especialmente en su “La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis”, F. Hinkelammert ha insistido mucho en reflexionar o aclarar lo que está presupuesto en la afirmación de Marx de procedencia feuerbachina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Hinkelammert mismo ha insistido en que para Marx esta afirmación es o puede servir como un criterio de discernimiento ético o racional para discernir el sentido de las acciones políticas, de la praxis en general, así como de la intencionalidad revolucionaria cuando se quiere transformar la realidad. Por ello insiste en

que Marx no se queda en esta afirmación sino que va más allá de ella al mostrar qué es aquello que se deduce o lo que se sigue de esta afirmación, de que: en consecuencia de lo que se trata, cuando se está de acuerdo con la idea de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, es, de luchar contra todo tipo de acción, situación o hecho que niegue esta idea-criterio.

Pues bien, como el pensamiento dialéctico sugiere y que está contenido en el procedimiento metodológico de la fenomenología, de lo que se trata es ver de dónde surge, no solo la afirmación feuerbachiana, sino la reflexión categorial explícita de Marx, esto es, el pasaje del concepto a la categoría o sino el pasaje de la interpretación a la transformación. En nuestra opinión es un diálogo implícito con los presupuestos fundamentales con los cuales surge la modernidad y que ahora hay que superar. Como dicen Bloch y Benjamin, en sus diálogos con Hegel, en el final es cuando aparece más claramente el origen o el comienzo de un proceso. Justo ahora cuando empieza a alborear el final de la modernidad y el amanecer del nuevo siglo, del nuevo tiempo o como diría Benjamin, del auténtico futuro, contenido en el tiempo mesiánico.

Según nuestra hipótesis, otra de las formas de entender la inversión que hace Marx a la dialéctica hegeliana, consiste en empezar por donde termina la dialéctica de Hegel. Esto es, para darle la vuelta a Hegel, el capitalismo y la modernidad, hay que partir del final de ellos, de su resultado, de sus consecuencias y desde ahí remontarse al principio, para lo que está puesto al revés se ponga de pie. Cuando Marx dice en el postfacio a la segunda edición del Tomo I

de *El Capital* que no solo le había hecho una crítica a Hegel hace casi treinta años, sino que le había invertido a éste, lo que está diciendo también es que él, Marx en este caso, había partido en su crítica no por donde empieza Hegel, sino por donde termina él. La crítica a la dialéctica hegeliana que hace Marx empieza no con la crítica a la Doctrina del Ser, (para de ahí pasar a la Doctrina de la Esencia y luego a la Doctrina del Concepto, desarrollado en la Ciencia de la Lógica), que es donde empieza el método dialéctico hegeliano, sino en la crítica a la Filosofía del Derecho.

En la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” que es el texto al cual se refiere tantas veces Hinkelammert, y que es el texto al cual se refiere Marx tanto en el prólogo a la “Contribución... de 1859”, como en el postfacio a la segunda edición del Tomo I de *El Capital*, el tema central es la idea de ser humano, que como reflexión antropológica realiza Marx para aclarar de dónde va a partir él en la reflexión dialéctica y a su vez para tomar distancias, no solo de Hegel, sino también de los jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda. ¿Por qué? Porque Hegel en la *Filosofía del Derecho*, producto de todo su sistema, recién arriba a una idea de ser humano, presupuesta en toda su reflexión dialéctica desde la *Fenomenología del Espíritu*, hasta la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, esto es, recién en la *Filosofía del Derecho*, Hegel muestra las cartas escondidas a lo largo de toda su reflexión abstracta. Es decir, cuando en la sección del Derecho Abstracto Hegel define a lo que hace al ser humano, nos dice que el individuo burgués propietario “es”, el ser

humano. Esto es que, aquello que hace que un ser humano sea humano es la propiedad privada.

Dicho de otro modo, de haber partido Hegel en la *Ciencia de la Lógica* de la idea del Ser en general, que es aquello que siempre está presupuesto en el aparecer de todo ente, cuando arriba a la *Filosofía del Derecho* recién nos muestra al sujeto de todo ese proceso dialéctico, quien había sido no todo ser humano, sino un tipo de humanidad, que no era toda la humanidad, sino solo una parte, esto es, la humanidad burguesa europea, la que era propietaria de la propiedad privada producida por el capital, humanidad a la cual le era completamente coherente el tipo de modelo ideal contenido en la *Doctrina del Concepto*, que es una secularización de un tipo o idea de Dios concebido a su vez por el protestantismo luterano, alemán, burgués, europeo, moderno y occidental. Esto es, Hegel nos había metido gato por liebre. Esto es, hizo toda una fundamentación filosófica no solo para justificar argumentativamente a la modernidad, sino también a su sujeto, al individuo liberal moderno, o sea al burgués capitalista con conciencia moderna y occidental.

Marx quien ya había visto en Alemania las consecuencias perversas que acarrear este tipo de humanidad en el problema del robo de la leña en Alemania, no podía partir en su reflexión dialéctica políticamente de este mismo tipo de humanidad, pero teóricamente tampoco podía partir de una abstracta idea del Ser. Como la raíz de todos los problemas es el ser humano, tenía que partir no del Ser en general, sino del ser humano en concreto, (no de una idea en general, sino de una humanidad que en la realidad aparecía como materialidad) tal como

aparecía en la realidad, y lo que le aparecía a Marx no era solo el individuo burgués, empresario y emprendedor productor de capital, sino también de las crecientes miserias que este burgués empresario producía en la realidad, cuando producía más capital, que aparecía en las pieles curtidas de quienes se ganaban la vida haciéndoselas curtir.

Sin embargo Marx no era el primero en hacer este tipo de reflexión. En el surgimiento de la modernidad Nicolás de Cusa en 1440 fue uno de los primeros en enfrentarse a la antropología medieval de fuerte tradición aristotélica que afirmaba que los seres humanos del norte de Europa tenían una humanidad inferior a la de los humanos helénicos del mediterráneo y que no eran aptos para la reflexión teórica. Él es el primero en afirmar que la situación geográfica del norte de Europa es apta para el libre desarrollo del pensamiento y que por ello el europeo tenía una disposición innata para la teoría. Pero, como bien dice E. Bloch, no sería en el norte de Italia donde se dió la lucha antropológica central para el surgimiento de la modernidad, sino durante las luchas campesinas que abarcaron casi toda Europa, inclusive desde el norte de Turquía hasta Inglaterra, desde el siglo XIV hasta principios del siglo XVI.

Bloch, siguiendo la reflexividad dialéctica aprendida de Marx, empieza también su obra con una reflexión antropológica, en su caso, él rastrea históricamente de dónde surge la idea de que el ser humano sea el ser supremo del ser humano. No por casualidad su primera obra le dedica al tema en su *Tomas Muntzer. Teólogo de la revolución*, de 1921, pero también lo hace en su *Entremundos en la historia de la filosofía* de 1962. Bloch muestra cómo du-

rante la guerra de los campesinos en Europa, por lo que en última instancia se lucha es por una idea del ser humano en la cual en última instancia se funda la posibilidad y legitimidad de un proyecto de vida, con fuertes consecuencias políticas y económicas. Los campesinos liderados por T. Muntzer (1489-1525) luchan por defender su forma de vida ligada íntimamente al campo, que es donde producen en comunidad toda una visión del mundo y la realidad que empieza en la producción del alimento, producto del trabajar la tierra y se corona con una imagen mística tanto de la realidad como del ser humano. Ellos afirmaban que tanto la tierra como el ser humano, al haber sido creados por Dios, eran también como hijos suyos, dioses, esto es, como productos de la imagen de Dios, los seres humanos tenían a Dios, es decir, al bien, a la bondad y la justicia en su interioridad. Y justo por ello, los seres humanos, que porque tenían al bien en su seno, podían hacer el bien en la tierra, es decir, que porque eran tenían en su interioridad al bien supremo, podían hacer descender el cielo a la tierra y así completar la creación que Dios había iniciado que era hacer de toda la tierra un paraíso.

Estas ideas les pareció muy peligrosas no solo a las monarquías locales, sino también al papado de entonces, pero especialmente a las nacientes oligarquías que ya estaban desarrollándose en los nacientes burgos por toda Europa. Primero porque Biblia en mano los campesinos les demostraban a los príncipes locales las injusticias que estaban cometiendo contra ellos y que estaba en contra de las escrituras que ellos decían respetar y venerar. Segundo, porque cuestionaba directamente el poder del Vaticano al mostrar-

les Biblia en mano que en ella no había argumento para sostener que debía haber una mediación institucional entre Cristo y los creyentes en la tierra, Y tercero, porque Biblia en mano los campesinos les mostraban a los nacientes burgueses que la acumulación de riqueza tenía casi siempre, un origen perverso, producto del robo o la apropiación indebida del trabajo ajeno.

La respuesta no provino de la monarquía que aún tenía conciencia medieval, tampoco del Vaticano, sino de las oligarquías locales emparentadas con las nacientes burguesías. La respuesta tenía que ser también teológica. Como dice E. Bloch, la respuesta la elaboró teológicamente Martin Lutero 1483-1546. Desde el principio Lutero, Biblia en mano, se opone a la idea de que el ser humano como criatura de Dios sea bueno por naturaleza. Apoyándose en la doctrina del pecado original, Lutero sostiene que el ser humano, por el pecado originado heredado por Adán y Eva, ya no tiene al bien, a la bondad, o lo bueno en su interioridad, sino al pecado, ahora el ser humano por la desobediencia es pecador por naturaleza y justamente porque es pecador, es injusto e imperfecto, y por eso mismo, no puede hacer descender el cielo en la tierra, no puede completar la tarea de Dios de hacer de esta tierra un paraíso. Porque tiene el mal en su interioridad, es egoísta por naturaleza. Todo lo hace por egoísmo propio, no por el bien de todos, sino sólo de sí mismo, por eso mismo, el bien no puede existir dentro de él, sino solo fuera de él, cuando por un acuerdo o contrato se pone límites a los intereses egoístas de cada uno. Es decir, si en T. Muntzer era posible hacer descender el cielo en la tierra, en Lutero, quien quiera ha-

cer descender el cielo en la tierra lo único que va a producir es el infierno. Por ello es declarada herejía no solo la doctrina de los seguidores de Muntzer, sino también son combatidos todos los seguidores o creyentes de las doctrinas místicas de los campesinos que afirmaban como bueno al campo en nombre de Abel y condenaban a los fundadores de las ciudades burguesas como Caín. Se los combate hasta hacerlos desaparecer por la triple alianza de las monarquías, el Vaticano y las oligarquías locales emparentadas con las burguesías nacientes. Derrotado el campo, empieza el desprecio del campesino, de la tierra, del tipo de trabajo campesino y de su doctrina mística y sus creyentes. Y paralelamente empieza la sobrevaloración de la forma de vida de la ciudad, del burgo, de la forma de vida del burgués, sin mística, y del tipo de trabajo desarrollado por éste.

Posteriormente, el pensamiento burgués lentamente empieza a secularizar la idea teológica de que el ser humano es pecador por naturaleza, al convertir ahora al ser humano en individuo y egoísta por naturaleza, gracias a la Economía política clásica, cuya forma de relacionarse es a través de acuerdos o contratos desarrollados por el derecho moderno. Como dice Marx, si el contenido de la mercancía son las relaciones sociales de dominio y explotación, su forma son las relaciones jurídicas. Y esta relación la vio siempre Marx de modo muy claro. La idea luterana de que el ser humano es pecador por naturaleza, es secularizada por A. Smith y Benthan, en el sentido de que el ser humano por naturaleza actúa conforme a intereses egoístas. En el modelo neoliberal esta misma idea es actualizada con la idea de que ahora el ser humano es codicioso por naturaleza. Hasta en

Hegel, en la lógica, él dice expresamente que es más racional pensar o creer que el ser humano es malo por naturaleza y no así bueno, porque si se afirmara que el ser humano es bueno, no se podría explicar de dónde surge tanta injusticia en este mundo, por ello es lógico pensar que sólo un ser imperfecto o egoísta puede hacer actos inhumanos. Y como muchas veces recuerda Hinkelammert, Popper es quien populariza en su *La sociedad abierta y sus enemigos*, la idea de que quien quiera producir el cielo en la tierra, lo único que va a traer o hacer descender a esta tierra, es el infierno. Por ello es que es mucho más racional quedarse con este sistema de dominio, que querer transformarlo en uno más justo. Hoy mismo, en relación a Venezuela, muchos funcionarios del Departamento de Estado norteamericano, de la CIA y del Comando Sur piensan que la caída del gobierno Venezolano es cuestión de días o semanas, porque lo que en última instancia se estaría discutiendo es cuánto les va a costar la salida de Maduro, sus ministros, generales y asesores, porque como todo el mundo bien lo sabe, todos tienen un precio. Esto es, toda la gente venezolana que está luchando por una Venezuela libre, no está luchando ni por la liberación ni la revolución, etc., etc., sino sólo y únicamente por intereses egoístas. Es decir, nadie lucha por el bien común, nadie da la vida por una causa justa.

LA DIALÉCTICA CRISTIANA DE HEGEL

Sin embargo, la idea formulada y no desarrollada por los campesinos muntzerianos de que el ser humano es divino o bueno por naturaleza no desapareció del todo, gracias a la crítica al capitalismo y la modernidad de los románticos de izquierda de quienes Marx abrevó mucho. De modo subrepticio aparecía siempre en las grandes insurrecciones las ideas místicas campesinas no desarrolladas por la academia y a su vez combatidas siempre por los intelectuales al servicio de la burguesía y el capital. Tal es así que aunque en su forma invertida, aparecía en textos fundantes del pensamiento crítico.

Como sugiere la obra de E. Bloch, el pensamiento dialéctico es un intento de secularización del pensamiento místico, en el caso de Hegel, de un misticismo cristiano de derecha, y en el caso de Marx de un misticismo de izquierda, pero de ascendencia judía. Parece cualquier matiz, pero como muestran las obras tanto de Bloch y de Benjamin, es un matiz fundamental. Como muestra la obra de Bloch, la mística cristiana siempre piensa la realidad en niveles de comprensión dividida en tres partes, a saber: el literal o material, el psíquico y finalmente el pneumático. Estas formas de comprensión estuvieron muy relacionadas con los niveles de comprensión o entendimiento de la Biblia. En el primer nivel, el del sentido literal, lo escrito se toma como está. En el segundo nivel, es decir, en el sentido psíquico, se toma alegóricamente lo leído, en este plano que es donde se hacen interpretaciones, quien interpreta es el alma. En el tercer nivel de comprensión o lectura, es el espíritu el que capta el significado más profundo de

la escritura, por eso se le llama el nivel pneumático o espiritual. En este sentido se decía que al primer nivel, que es el literal, podía acceder cualquier lego. Pero al segundo, que era el racional, solo se podía acceder con una previa preparación o estudio de los textos sagrados. En cambio para el tercer nivel se requería la iluminación del Espíritu Santo. Por eso, durante muchas décadas se identificaba al primer nivel con el simple Temor de las escrituras, ligado a la relación de Temor con el Dios Padre del Antiguo testamento. En cambio al segundo nivel se arribaba por el conocimiento del nuevo testamento, en cual se pasaba del temor al amor del Hijo de Dios. Pero sólo en el tercer Nivel se tenía acceso a la revelación de los misterios escondidos en la escritura y que sólo eran revelados por el Espíritu Santo. A este nivel después de la muerte del fundador del cristianismo se le llamó Apocalipsis, palabra de origen griego que se traduce por Revelación y que en hebreo quiere decir; Kabalá.

En Hegel estos niveles de lectura o comprensión de la realidad le llegan a través de Jakob Böhme. Hoy es bastante conocido que en los primeros borradores de la lógica hegeliana o del sistema de la dialéctica, Hegel le llamaba a la Doctrina del Ser; Del Padre. A la Doctrina de la Esencia; Del Hijo. Y a la Doctrina del Concepto; Del Espíritu Santo. No por casualidad en la *Fenomenología del Espíritu*, cuando Hegel nos lleva de su pluma al ámbito de la Razón, dice que sólo en la modernidad el ser humano está preparado para la revelación del Espíritu Santo, por eso le llama a la modernidad el pentecostés de la historia de la humanidad. Es decir, solo en la modernidad se podía revelar el sentido de toda la historia de

la humanidad y a lo que ella estaba destinada, y esto sólo podía ser revelado por una filosofía dialéctica como la de él.

Esto es que, el misterio que estaba escondido en toda la filosofía de Hegel y especialmente en su método dialéctico, estaba escondido en el tercer nivel de comprensión o de lectura contenido en su Doctrina del Concepto, esto es que, quien quisiese entender en profundidad el método dialéctico tenía que conocer el contenido, o sentido escondido en la Doctrina del Concepto, que es donde estaba revelado el contenido del misterio, o sea del espíritu, tanto de Hegel, de su filosofía, como de la modernidad, que es lo que aspiraba a revelar conceptualmente o sea racionalmente el sistema de Hegel. Por ello se dice que en la obra de Hegel, la modernidad es finalmente elevada al ámbito del Concepto.

Si Marx era crítico del método hegeliano, no podía partir ingenuamente de ese contenido, es decir, no podía limitarse a cuestionar o criticar el contenido de la doctrina del ser o de la esencia, sino que lo fundamental estaba escondido en el contenido de la doctrina del Concepto, que es donde Hegel desarrolla la idea de Razón como secularización de una de las determinaciones de la idea de Dios desarrollada por el luteranismo alemán, burgués, europeo y moderno. De que Dios es Dios porque es omnisciente, lo es, porque conoce el todo de toda la realidad, y cuando el ser humano conocía este conocimiento, entonces podía ahora sí a conocer lo que es la verdad. Antes el ser humano estaba limitado de conocer la verdad porque no conocía este conocimiento, máximo había llegado al sentimiento o la intuición de este conocimiento, pero no así al conocimiento fun-

dado en la razón misma. Esto es, Marx se preguntaba que; si estábamos ante la verdad de la verdad, ante el conocimiento del conocimiento, cómo era posible que estando en este estadio o tiempo histórico hubiese no solo tanta injusticia y miseria, sino tanta producción sistemática de miseria a nivel o escala planetaria. Esto es, la teoría o en este caso la filosofía, tenía poco que ver con la realidad, de lo que se trataba entonces era comenzar en la crítica como forma de conocimiento, desde otro punto de partida.

LA DIALÉCTICA JUDÍO-MÍSTICA DE MARX

Las biografías de Marx dan pocas luces al respecto, pero dejan algunas huellas a partir de las cuales se pueden hacer algunas reconstrucciones que empiezan como intuiciones, que se transforman en conjeturas y luego en hipótesis a ser desarrolladas. Se sabe que Bruno Bauer uno de los maestros y amigos de Marx que también pertenecía al círculo de los hegelianos de izquierda, que no solo enseñaba antiguo testamento en la universidad, sino que también había sido alumno de Hegel, era de ascendencia judía como Marx. Este parece un detalle menor, pero no lo es cuando uno se da cuenta, especialmente con obras como las de Benjamin y Rosenzweig y hasta Bloch, que cuando un judío se enfrenta a obras que proceden de otra tradición como la cristiana, inmediatamente se dan cuenta de su contenido, es decir, inmediatamente ubican o detectan el contenido, contenido en tal o cual obra, en este caso, la de Hegel. Respecto de la cual, o toman distancia, la cuestionan abiertamente o sino, la asumen, pero sabiendo su procedencia y hacia lo que encamina. Bauer en

nuestra opinión es quien le indica al Marx joven los problemas contenidos en la Doctrina del Concepto, de la idea de Dios contenida ahí, su procedencia y su sentido. Esto es, Marx desde ese entonces sabía o intuía que el contenido, contenido, en la Doctrina del Concepto, era el modelo ideal que se correspondía con el tipo de narrativa moderna, luterana y burguesa de su tiempo, esto es, era coherente con el sentido de esa historia, pero no con toda la realidad. Y esto se le hace evidente no solo con el problema del robo de la leña, sino cuando se enfrenta a la realidad llamada obrera y proletaria en Francia.

Pero Marx ya sabía también a través del nuevo testamento que el fundador del cristianismo había dicho elocuentemente en contra del Sanedrim y los escribas del Templo que el Shabath había sido creado para el ser humano y no al revés, es decir que las instituciones habían sido creadas para servir al ser humano y no para que el ser humano sirva a la institución. Es decir, ya sabía que el ser humano o la idea que se tenga de él podía servir de criterio para evaluar la bondad o no de las instituciones, pero no de cualquier ser humano, ni el ser humano en general o en abstracto, sino de un tipo de humanidad.

Este dilema al cual se enfrenta Marx lo vemos reflejado a lo largo de toda la reflexión que opera en la *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, donde literalmente empieza su crítica a la dialéctica de Hegel, no por la Doctrina del Ser, o de la Esencia o del Concepto, sino por la idea de ser humano a la cual arriba la dialéctica de Hegel en su *Filosofía del Derecho*. Esto es; ¿Por qué empieza Marx la crítica a la dialéctica hegeliana con una reflexión antropológica? En nuestra opinión, este deta-

lle es fundamental a la hora de querer entender la especificidad o tipo de dialéctica que Marx empezará a desarrollar a partir de 1843 hasta 1875, esto es, desde la *Introducción...* a la crítica de 1843, hasta el capítulo 23 del Tomo I de *El Capital*. Este detalle tan fundamental para nosotros fue descuidado por el marxismo del siglo XX pero, ubicado ahora por el maestro F. Hinkelammert en su último ensayo *La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis* escrito el 2018. Siguiendo entonces su pista podríamos decir lo siguiente.

Volvamos por un momento al antecedente del tipo de pensamiento místico desarrollado por el pensamiento judío. Hay que decir desde el principio que no todo el pensamiento judío es místico, de hecho la corriente talmúdica se afirma como explícitamente racional o racionalista, tradición de la cual proceden pensadores como E. Levinas por ejemplo. En cambio para la corriente mística, es el talmud, o estudio, es el desarrollo del primer nivel de lectura o comprensión de la Torá y la Tanak que máximo llega al segundo nivel de interpretación o alegórico. En la mística judía no hay tres niveles de lectura de un texto o comprensión de la realidad, sino cuatro, al cual se le llama PARDES.

El primer nivel de lectura o comprensión se llama Peretz, que alude a una lectura literal, o descriptiva de lo visto o leído. En este nivel máximo se puede llegar al ámbito de la memorización, el cual es básico para elevarse al segundo nivel que se llama Remesh. En el segundo nivel, el de las alegorías, recién se pueden intercalar o conectar las historias, mandamientos o parábolas descritas a lo largo del texto, con lo cual recién se puede empezar a enten-

der el sentido de las lecciones o historias contenidas en el texto. En el tercer nivel llamado Daresh recién estamos ante una comprensión profunda de lo que está contenido en el texto, este nivel en la tradición mística judía es comparada a la miel, es decir, cuando se está en este nivel es cuando se dice que se ha arribado a la tierra que mana leche y miel, porque el segundo nivel es comparado a la leche, así como el primero al pan.

Para llegar al primer nivel basta con saber leer y tener entendimiento, en cambio para elevarse o arribar al segundo nivel es preciso hacer uso de la inteligencia y la razón y que un maestro le explique o enseñe a un estudiante a elevarse por encima del mero entendimiento para no entender literalmente sino alegóricamente las profundidades contenidas en el texto. Pero en el tercer nivel ya no basta con ejercer la razón solamente, sino que hace falta acceder a la espiritualidad contenida en el texto al cual se puede arribar respetando la ritualidad inherente en todo el proceso de lo que significa elevarse desde lo literal y material, hasta la espiritualidad mística, que es el punto del cuarto nivel, llamado el Sod, que quiere decir, el misterio, o secreto escondido, que es representado por el vino. A este proceso de elevarse desde lo literal o material a lo espiritual, a menudo se le ha llamado la escalera que sirve para elevarse desde lo abstracto o simple hasta lo concreto o el todo. Este proceso de elevarse o ascender es dialéctico cuando la elevación supone la superación de las contradicciones inherentes o que aparecen en cada nivel, las cuales no se explican por sí mismas, sino que solo aparecen como inteligibles o con sentido cuando se ha hecho el proceso de ascenso y descenso.

En nuestra opinión la dialéctica de Marx presupone no tres momentos, sino cuatro, no solo porque proceda de la tradición judía, sino porque la crítica de la dialéctica hegeliana suponía hacer explícito lo que en esa dialéctica aparecía de modo implícito y a su vez negado. Esto es, en la dialéctica de Hegel, la idea de humanidad contenida en todo el sistema desde el principio está contenida, pero no explicitada, sino solo al final, la cual aparece como resultado de la reflexión o lógica de Hegel, esto es, el tipo de humanidad presupuesta en la obra de Hegel y que aparece recién en la Filosofía del derecho, aparece como resultado del movimiento de la lógica, la idea, o la razón. En cambio para Marx esa idea de ser humano no es resultado, sino su supuesto, el cual está literalmente supuesto también en la doctrina del Concepto, como modelo ideal que se deduce del tipo de humanidad que presupone y recorre toda la lógica y la filosofía de Hegel. Esto es, a toda antropología o idea de ser humano le corresponde su propio modelo ideal, es decir, en toda antropología o idea de ser humano está contenido su propio modelo ideal correspondiente. La fenomenología sirve para hacer explícito o sea fenómeno esto que a simple vista no se ve. Y la dialéctica sirve para hacer ver el tipo de contradicciones pertinentes a ese tipo de devenir contenido en ese tipo de humanidad y modelo ideal, pero no para otro tipo de contradicciones. Dicho de otro modo, la dialéctica de Hegel sirve para hacer inteligibles y lógicas las contradicciones que aparecen en el capitalismo y la modernidad como propias de este tipo de desarrollo, pero no para ver o entender otro tipo de contradicciones.

Por ello es que cuando Marx empieza la crítica de la dialéctica de Hegel, empieza por aquello a lo cual arriba su filosofía, por su resultado, por su telos, por su final, y no por su principio, a eso le llama darle la vuelta. La dialéctica de Marx en consecuencia debe empezar por el final y no por el principio. Ahora una vez dada la vuelta, la puede poner de pie y empezar por la crítica antropológica para desde ella ascender a su modelo ideal pertinente, cuestionando ahora el aparecer del Ser del capital, que es el mercado, remitiéndolo a su esencia escondida y negada por el mercado como aparecer del ser, tematizado ello en el ámbito de la producción que es donde se gesta o produce las relaciones sociales de dominio y explotación, para recién arribar en su teoría del fetichismo al plano de la tematización de los modelos ideales contenidos no solo en la burguesía, sino también en la modernidad.

Luego de mostrar todo esto, recién entonces puede mostrar Marx todas sus cartas al decirnos o mostrarnos que cuando partimos de otro mundo, o imaginación posible, o sino de otro modelo ideal, al cual le llama en *El Capital* el *Reino de la libertad* el cual se deduce de la idea de humanidad presupuesta en toda su reflexión, recién se muestra que, la crítica a la Economía Política de su tiempo y a la dialéctica hegeliana, suponía desde el principio, no solo otro modelo ideal, sino también otra idea de humanidad acorde al tipo de humanidad negada que desde la teoría de Marx se afirmaba.

Por ello ahora podemos decir que la dialéctica de Marx es una dialéctica de cuatro niveles de comprensión y tematización de la realidad y no solo de tres, que a su vez presupone otro modelo ideal

distinto tanto del capitalismo, como de Hegel, así como de la modernidad, al cual le llama Reino de la Libertad, cuyo primer nivel es una antropología explícita en la cual desarrolla una idea de humanidad que sirve como criterio para no solo evaluar críticamente cualquier tipo de acción humana, sino también para construir posibles alternativas a cualquier tipo de dominación.

Recién entonces podemos llegar a nuestro punto central que sería saber o preguntar acerca de cuál es el contenido del tipo de humanidad contenida en la idea de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Evidentemente que esta idea no es ni religiosa, ni mística, sino que es una idea secular de lo que es o debiera ser el ser humano. Esto es, si la idea de ser humano que el capitalismo y la modernidad han producido es una secularización de un tipo o idea de ser humano de origen religioso, ¿de dónde toma Marx el contenido de la idea de ser humano que está a lo largo de toda su obra?

Como la reflexión dialéctica lo exige, ahora podemos volver al principio, o al origen, esto es, al pasado, pero, como Bloch y Benjamin dicen, no a cualquier pasado, porque no todo pasado está en el pasado, sino que hay pasados que no solo tienen un fuerte contenido de futuro, sino que son pasados que no están en el pasado, porque son actualidad presente, es decir, no todo pasado es pretérito pasado imperfecto, es decir que, no todo pasado se ha quedado en el pasado, sino que hay pasados con los cuales convivimos a diario en nuestro presente y que son los verdaderos horizontes de futuro.

LA ANTROPOLOGÍA DIALÉCTICA DEL MÉTODO DE MARX, o El método antropológico de Marx

Ahora el problema es saber de dónde toma Marx la idea de ser que le sirve de criterio a lo largo de toda su obra, es decir, cuál es o sería el contenido, que como contenido está presupuesto en la idea de ser humano como ser supremo de Marx. Lo más obvio sería decir que Marx no elabora esta idea, sino que lo toma literalmente de Feuerbach como dice Althusser, y que después lo abandona por la reflexión de que el ser humano es el ser de la praxis como lo desarrolla en los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, para nunca más volver al tema. Marx, como filósofo y pensador dialéctico que es, además de la tremenda erudición con la que contaba, no es de los que toman ideas de otros y las aplica sin más, sino que a partir de ellas elabora su propio pensamiento, remontándose siempre a los presupuestos implícitos o contenidos en los conceptos, porque los conceptos como las mercancías son como coágulos, resultados de un proceso.

Marx sabe que Feuerbach parte de la tradición cristiana, especialmente de esa tradición que está pensando lo que significa que dios se hizo ser humano. Marx conoce no solo la tradición cristiano medieval, sino las fuentes, y por sus antecedentes judíos, porque proviene de larga tradición de familias de rabinos judíos como es el caso de Benjamin y en parte Bloch, sabe detectar en lo cristiano qué es lo judío, o sea hebreo, y qué es lo cristiano y lo helénico. Porque hay que decirlo de una vez y del modo más enfático (como lo hace Hinkelammert), que ni

Yehoshúa ben Yosef, ni ninguno de sus talmidim, o sea sus discípulos, fueron cristianos, sino que todos hasta el día de sus muerte fueron siempre judíos, israelitas y hebreos. Y por eso mismo esos textos del nuevo testamento hay que interpretarlos en esa clave, por un lado, pero por el otro, ni Yehoshúa ben Yosef, ni sus discípulos fueron creyentes racionalistas, lógicos o seculares. En el caso del apóstol Pablo, Benjamin refiriéndose a él ya lo llama místico y revolucionario. Y en el caso del Mesías es claro que él es un místico, discípulo de maestros esenios, formado en el desierto donde enseñaban las mieles de la Torá, pero también el vino, esto es, los misterios contenidos en la Torá y que se podían descubrir si se ascendía correctamente por la escalera, por la mercabá, o el Pardés.

El mensaje del mesías, la buena nueva con la cual desciende a esta tierra el espíritu mesiánico es que, el ser humano se puede hacer divino, esto es, puede ser como Dios, y cuando los fariseos le acusan de herejía, el mismo mesías les cita los salmos, donde efectivamente dice en la Biblia que llegará el momento en que los hijos de Dios se harán como Dios y serán uno con él. Y con este mensaje instaura una nueva enseñanza, que el mandamiento contenido en la Torá manda al ser humano a convertirse, no en cristiano, o judío o lo que sea, sino en ser humano. Pero el problema es siempre qué significa ser humano, cuál es el contenido de esa palabra o de ese imperativo, habiendo tantas maneras de serlo. Para el mesías es claro que cuando el ser humano reconoce que es hijo de Dios, esto es que ha sido creado por él, quiere decir que tiene en su seno, en su alma, en su subjetividad, es decir en su interioridad, un con-

tenido también divino, que proviene del padre y que por ello puede hacer cosas similares a las que hace o hizo el Padre o sea Dios. Si el ser humano reconoce en Dios a su padre, entonces tiene como ser humano, un ejemplo, un criterio de lo que él podría ser si quiere hacerlo. Si esto es así entonces el problema es aclarar a qué dios se está refiriendo el mesías, o en todo caso, a qué tipo de contenido de Dios se refiere, o sino cómo es ese dios al cual se refiere, porque Dios tiene muchas determinaciones o modos de ser y de aparecer, pero de entre todos ellos, hay algunos que son fundamentales.

De entrada es bueno recordar que ni el Mesías ni sus discípulos, ni los gnósticos, ni los campesinos seguidores de Muntzer se refieren a Dios como el déspota, o como el omnisciente, ideas de dios que circulaban mucho entre los siglos XIV al XVI, sino al misericordioso, al digno de respeto por ser el creador de la Vida tanto humana como de la naturaleza y el universo. Esto es, la idea de dios que está contenida en las luchas campesinas es aquella que afirma que Dios es dios porque es el bien y la bondad en su máxima expresión y la prueba de ello es la vida que ha traído a esta tierra, la cual es producto de la bondad, suya y que el ser humano se hace divino cuando comparte esta tarea de la producción del bien y la bondad en esta tierra produciendo y reproduciendo la vida para todos.

Es decir, del modo similar a la idea que los pueblos originarios tienen del ser humano y la vida y la creación, los campesinos liderados por Tomas Muntzer, piensan y creen que todo lo creado en esta tierra es creación divina, porque tiene vida, y porque tiene vida y a su vez reproduce la vida es buena, y

por eso mismo es digno de respeto, de cuidado y protección. Y que si algo atenta contra esta creación, es decir, contra la vida, contra el bien o la bondad, de ello se deduce que hay que luchar contra todo lo que se opone al bien, la bondad y la vida.

En los tiempos de Marx, no solo existen muchas creencias y religiones, sino que al interior del cristianismo y el judaísmo hay muchas denominaciones, que cada una de ellas se caracteriza por poner el acento en tal o cual pasaje, o interpretación, entonces el problema no es optar por una de ellas, sino por un criterio que nos permita discernir con entendimiento, no solo a las religiones o denominaciones, sino el sentido del mensaje. Y como dice Hinkelammert, el mensaje es claro en el mesías, el problema no es hacerse cristiano, judío, musulmán o ateo, el problema es hacerse humano.

En nuestra opinión Marx en su primera reflexión dialéctica, como crítica de una dialéctica de derecha, lo que hace es secularizar esta idea mesiánica de que el ser humano es divino, afirmando ahora al ser humano como ser supremo, esto es, digno, no de adoración, sino de respeto, de cuidado y protección. Y cuando hace esto Marx, lo que de ahí hace es sentar las bases para a partir de esta idea de ser humano desarrollar su modelo ideal pertinente. Como dice Franz Hinkelammert, al principio a este modelo ideal Marx le llama comunismo, pero en *El Capital* le llama explícitamente *Reino de la Libertad*. Esto es, de la reflexión antropológica con la cual empieza la reflexión dialéctica de Marx, ésta es coronada con la reflexión relativa al modelo ideal pertinente a esta antropología. Por ello afirmamos que el método dialéctico en Marx está contenido y desarro-

llado en su teoría del fetichismo, al final de su reflexión dialéctica en 1873, porque con esta su reflexión relativa al fetichismo propio del capitalismo, lo que hace Marx es mostrar por qué la mercancía esconde u oculta lo que ella presupone y que es su contenido, que son las relaciones de dominio y explotación tanto del trabajo humano como de la naturaleza. La teoría del fetichismo en Marx sirve para mostrar que los modelos ideales presupuestos tanto en la economía política clásica como en la filosofía hegeliana, hacen invisible la dominación y explotación. Marx tiene que mostrar cómo esto que está en la realidad, aparece de modo encubierto, negado y velado no solo por las relaciones sociales, sino por su ciencia y su filosofía. Solo cuando Marx nos muestra este su otro modelo ideal, solo desde ahí se puede ver de modo diáfano lo que está ocultado y encubierto, pero a condición de que nos tomemos en serio la reflexión antropológica de Marx, que como esta reflexión intenta mostrar, no está separada de su reflexión dialéctica, sino que está íntimamente ligada a ella, por eso afirmamos que la dialéctica de Marx es de cuatro momentos, y no solo de tres como en Hegel.

En nuestra opinión, como el marxismo del siglo XX no entendió estas especificidades de la reflexión dialéctica de Marx, por eso recayó en lo mismo que quería criticar, porque dejó intactos los dos momentos fundamentales de la reflexión dialéctica de Marx, a saber su reflexión antropológica y su reflexión relativa a los modelos ideales presupuestos tanto en Hegel como en la Economía política de su tiempo. Al descuidar este aspecto tan fundamental para el pensamiento dialéctico de Marx, el pensamiento crítico, de izquierda, marxista y hasta socialis-

ta, siguió presuponiendo las ideas de ser humano propias del capitalismo y la modernidad, y en consecuencia también siguió presuponiendo el modelo ideal presupuesto tanto en la modernidad como en el capitalismo. Al no ser cuestionado el fundamento, este sistema de dominación siguió desarrollándose hasta el día de hoy.

Según nuestra investigación, esta tarea no fue completada por Marx, apenas empezó con su obra, ahora lo que queda es continuar con este tipo de reflexión repensando desde las humanidades negadas por el capitalismo y la modernidad, para desde allí remontarnos a sus propios modelos ideales, para desde ahí remontarnos en la crítica y la lucha, más allá del capitalismo y la modernidad.

El mandamiento es a volverse humano, o sea divino.

7. El Sistema de Coordinación del Trabajo Social, entre el caos y el orden. Desempolvando una idea olvidada pero sugestiva.

Henry Mora Jiménez

Resumen

Si para Marx la economía política es la anatomía de la sociedad civil, ¿cuál es su fisiología? Siguiendo con la metáfora, diremos que esta fisiología es el sistema de división social del trabajo. Todo sistema de división social del trabajo es la conjugación sinérgica de cuatro formas *fundamentales* de coordinación del trabajo social, a saber: a) la coordinación voluntaria (o espontánea), b) la coordinación ex ante (consciente, “a priori”), c) la coordinación ex post (indirecta, reactiva, “a posteriori”) y d) la coordinación coactiva (impuesta). Cada formación social es de hecho una forma histórica determinada de articulación de estas cuatro formas fundamentales (con sus respectivas variantes), cada una de las cuales posee también sus respectivos *medios de coordinación*: medios de interrelación, inter-acción y trans-acción entre los sujetos que conforman el sistema de división social del trabajo. Además, todo sistema o red de coordinación del trabajo social está inscrito en un circuito más amplio: el *circuito natural de la vida*, relación peren-

ne entre el ser humano y la naturaleza externa a él, y que a su vez es mediada por el trabajo humano en general.

La posibilidad de reproducción de la vida humana no es factible bajo cualquier sistema arbitrario de coordinación, sino que existe un marco de variabilidad (una “zona de factibilidad”) que establece límites para la articulación de las cuatro formas de coordinación del trabajo social y de esta con la naturaleza; de manera que la reproducción de la vida humana sea posible. Además, los medios de coordinación resultan a menudo institucionalizados y fetichizados, lo que agrega una dosis importante de complejidad al sistema de coordinación, y en función de lo cual es posible estudiar los regímenes de propiedad, las clases sociales, las relaciones mercantiles y el mismo Estado, entre otras instituciones.

Este artículo explora las condiciones y posibilidades de estos límites en cuanto premisa para pensar en sociedades alternativas al capitalismo actual.

I El problema económico y el sistema de coordinación del trabajo social

Toda la teoría económica ortodoxa contemporánea está marcada por la idea seminal de que el problema fundamental de la economía, en cuanto disciplina teórica y en cuanto actividad social, es la escasez relativa de los recursos requeridos para satisfacer los fines particulares que toda sociedad pretende alcanzar; y de hecho, esta economía (“neoclásica”, “moderna”), se define a sí misma como “ciencia de la administra-

ción de la escasez”¹⁰⁸. Sin restar mérito a esta problemática (aunque su validez depende de cómo se la entienda y conceptualice), hay que hurgar más profundo para situar la economía y lo económico en su verdadera dimensión de ciencia social.

Postulamos que la *posibilidad de vivir*, que en el ser humano solo puede significar *convivir*, es decir, vivir *en comunidad* (convivencia), es realmente el problema básico de la humanidad, y en última instancia marca el límite de la posibilidad del ejercicio de la libertad¹⁰⁹. Se puede vivir en medio de la escasez más extrema (bosquimanos del Kalahari) y se puede morir en medio de la mayor abundancia (estrellas de Hollywood que se inyectan o ingieren dosis extremas de tranquilizantes o de sicotrópicos).

Y dentro de las condiciones que hacen posible la vida humana, la subsistencia física es la más apremiante de todas¹¹⁰. Las mismas instituciones (que

108 Definir la escasez como el problema económico fundamental es propio de una visión que parte de la existencia de "necesidades ilimitadas" y de "recursos dados". Lo primero ignora que las necesidades no son en absoluto ilimitadas (quizás sí las preferencias, los deseos socialmente condicionados), y lo segundo hace caso omiso del carácter potencialmente renovable y reproducible de muchos de los medios utilizados por el ser humano para satisfacer sus necesidades. Esta noción de escasez (escasez relativa) ha sido criticada desde la antropología económica hasta la economía ecológica, y llega a la curiosa conclusión (paradójica para una "ciencia de la escasez") de que el crecimiento económico puede perdurar ad infinitum.

109 Ciertamente, se puede vivir y convivir una vida miserable, por lo que ideas como la vida buena o la vida plena son igualmente necesarias, pero no se puede vivir una vida buena si primeramente no estamos vivos.

110 Para la biología evolutiva, la alimentación, la reproducción (el dejar descendencia) y la seguridad (protección frente al clima, defensa ante los depredadores, etc.), son las necesidades básicas asociadas a la sobrevivencia. De manera que una "economía para la vida" (Hinkelammert y Mora, 2013), tampoco puede hacer caso omiso de

median, ordenan y objetivan las relaciones humanas) están sujetas a este condicionamiento ineludible: el de producir y reproducir las condiciones materiales que hacen posible la vida y, por tanto, la distribución (asignación) de la inmensa diversidad de actividades “productivas”, colectivas e individuales, visibles e invisibles, que lo hacen posible¹¹¹.

La continua reproducción de estas condiciones de la vida corporal (material) se fundamenta, según Marx, gracias al “equilibrio multidimensional” del *sistema de división del trabajo social* (“división” aquí también quiere decir “fragmentación”)¹¹²; problema muy distinto al equilibrio de un “sistema de precios” propugnado por la economía ortodoxa (equilibrio de la oferta y la demanda en procura de maximizar la utilidad o el bienestar individual y, por supuesta añadidura, el bienestar general).

El primer problema teórico que surge al abordar el estudio de un sistema complejo de división social del trabajo es: ¿cómo se lleva a cabo la coordinación de este sistema con el fin de asegurar la

las mismas. Todo lo contrario, son parte de las necesidades fundamentales a ser satisfechas "en sociedad", pero a diferencia de una postura evolucionista, la orientación del sistema de coordinación del trabajo social ha de ser hacia la supervivencia de todos, no sólo "de los más aptos". Más allá de la división social (y sexual) del trabajo, un sistema de coordinación del trabajo social es ya una construcción cultural (por eso incluye determinadas finalidades).

111 La teoría neoclásica del equilibrio general simplemente presupone como ya resuelto, este, el problema fundamental, lo que la hace caer en no pocas inconsistencias. Pero a ciencia cierta, solo resuelto teórica y prácticamente el problema básico, tiene algún sentido abordar el problema que tanto preocupa a esa teoría: la maximización de las preferencias individuales y el bienestar general.

112 La división/fragmentación del trabajo social surge con los albores mismos de la humanidad, y se consolida plenamente a partir de la revolución neolítica.

reproducción de la vida humana? Conviene por tanto introducir otro concepto íntimamente relacionado: el *sistema de coordinación del trabajo social*.

De manera más amplia, llamaremos «*sistema de coordinación del trabajo social*» (o simplemente, *sistema de coordinación*) a la conjunción y simbiosis de los cuatro tipos de la división del trabajo social presentes en la obra de Marx (aunque él mismo no siempre los diferencie claramente), y sus correspondientes “medios de coordinación”:

- a) La coordinación directa ex ante (preestablecida, consciente).
- b) La coordinación indirecta ex post (descentralizada, de reacciones ex post).
- c) La coordinación voluntaria (libre, espontánea) y,
- d) La coordinación coactiva (impuesta, jerarquizada)¹¹³.

El concepto «trabajo social», tal como aquí lo entendemos, implica tres condiciones generales.

1) La primera, que se trata de un *trabajo específicamente humano*, a diferencia, por ejemplo, de las operaciones que realiza una araña al tejer su tela o una colmena de abejas al construir un panal. Por tanto, el trabajo propiamente humano presupone i) la proyección en el cerebro humano de un resultado

113 La coordinación ex ante es una acción consciente. La coordinación ex post es una acción indirecta en la cual los efectos no intencionados de la acción determinan el marco de la posibilidad de la acción intencional. Ambas formas de coordinación se refieren a la acción. La coordinación voluntaria (vs coactiva) se refiere al grado de libertad o de "movilidad" en la participación de los productores en el sistema de coordinación.

(producto) previamente definido, esto es, su existencia previa ideal en la mente del trabajador, ii) la realización de un determinado *fin* en el proceso de trabajo mismo (y no la simple transformación de la materia suministrada por la naturaleza) y, iii) una voluntad *consciente* del fin buscado. En pocas palabras, presupone: *imaginación, consciencia y finalidad*.

2) En segundo lugar, por «trabajo social» entendemos que se trata de *trabajo propiamente social*, lo que presupone i) un sistema de división social del trabajo (interrelación e interdependencia entre todos los trabajos individuales que conforman el trabajo colectivo de la sociedad): los productores no producen aisladamente para sí mismos, sino “los unos para los otros”, buscando satisfacer una demanda social, una necesidad social, ii) un metabolismo socio-natural (asimilación, intercambio y transformación del entorno natural).

3) Además, y en línea con los dos puntos anteriores, todo trabajo propiamente humano supone autoconciencia, pensamiento simbólico y capacidad de comunicación a través del lenguaje y de la sensualidad.

Un sistema de coordinación del trabajo social, por tanto, permite realizar la necesaria coordinación de las múltiples actividades humanas necesarias para producir un producto material social que haga posible la supervivencia de todos. Las diversas *instituciones* (régimenes de propiedad, mercado, estado, etc.) se insertan necesariamente en estas formas de la organización y coordinación del trabajo social. En palabras de Marx, el sistema de coordinación del trabajo social es la “base real” que permite compren-

der las “determinaciones esenciales” de cualquier “modo de producción”.

El mercado (las relaciones mercantiles) es una determinada forma histórica de organizar los problemas de el “qué”, el “cómo” y el “para quién” producir, de los que nos hablan los textos básicos de economía. Es, dicho de otra manera, una determinada forma histórica de coordinación del conjunto de las actividades productivas y distributivas que procuran satisfacer las necesidades humanas de una población determinada. Es, por tanto, una forma de coordinación entre los fines buscados y los medios o recursos disponibles. Pero aquí no nos va a interesar el estudio de las relaciones mercantiles (el mercado) en cuanto forma de llevar a cabo la coordinación del trabajo social; nos interesa el estudio de la coordinación en sí misma, independientemente de la forma histórica que adquiere y de las connotaciones específicas en que cada forma histórica afecta la posibilidad de vivir del hombre.

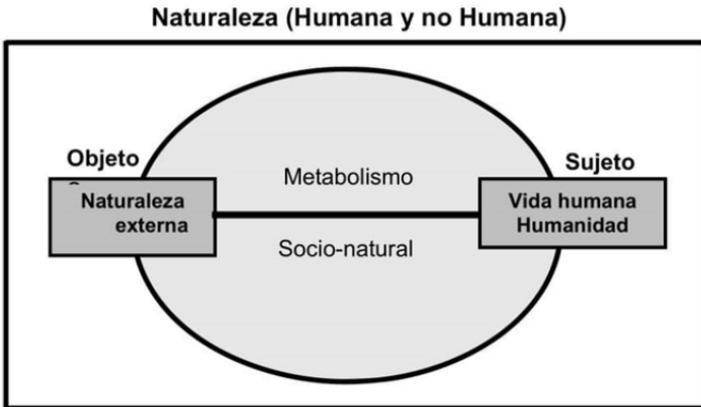
Si por “trabajo” entendemos el proceso de asimilación, intercambio y transformación de la naturaleza mediante el cual los humanos producimos los satisfactores que suplen nuestras necesidades, queda claro de inmediato que todo sistema de coordinación se encuentra *entretelado* a otro sistema mayor: el de la naturaleza, de la cual, claro está, somos parte también. Podemos llamar a este sistema ampliado el “circuito natural de la vida”¹¹⁴. Gráficamente¹¹⁵:

114 No es del todo feliz la metáfora que sitúa al sistema económico como un subsistema del sistema social, siendo ambos subsistemas de la biosfera. Más que de sistemas y subsistemas, estamos en presencia de un entretelado, de una telaraña, la telaraña de la vida.

115 A este metabolismo se refiere Marx en los siguientes términos: “En este proceso, el hombre se enfrenta como un poder natural con la

Figura 1

El «*circuito natural de la vida humana*» y la Naturaleza como su condición de posibilidad



Fuente: elaboración propia.

Este sistema de coordinación del trabajo social viene a ser el sustrato material de toda organización de las relaciones de producción, distribución y consumo; y de nuestro vínculo con la naturaleza: toda interrelación entre los actores de un sistema de coordinación del trabajo social tiene necesariamente una base corporal y material. Es el objeto primario de la economía (su “fisiología”), y sin su adecuado

materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano, para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda” (El Capital, T. I: 162).

entendimiento podemos caer fácilmente en formulaciones falaces o tautológicas, como pretender explicar una determinada institución a partir de un modelo idealizado de la misma.

Esta coordinación del trabajo social es una red constituida por una multitud de relaciones entre los seres humanos y de estos con la naturaleza, y donde estas relaciones pueden, o no, estar mediadas por *instituciones* específicas¹¹⁶. Así, estas relaciones pueden ser directas o indirectas, de cooperación o de rivalidad, de parentesco o exteriores al grupo, de reciprocidad o de no reciprocidad, pacíficas o violentas, de transparencia u opacas, equitativas o discriminatorias, voluntarias o coaccionadas, calculadas o en forma de dones, altruistas o egoístas, amistosas o antagonicas, jerárquicas u horizontales, etc. etc.

A su vez, estas relaciones o interacciones se realizan a través de “medios de coordinación” que pueden ser mensajes, gestos, signos o señales (corporales, verbales, visuales, sonoros), información, productos del trabajo humano, seres humanos, objetos tomados o extraídos de la naturaleza, objetos de arte, minerales o metales preciosos, cuentas de conchas,

116 La mediación institucional objetiva las relaciones humanas directas y crea las primeras "sociedades", no antes seguramente del neolítico y la posterior creación de ciudades e imperios. Las dos grandes macro institucionalidades modernas son el Estado y el mercado. Las instituciones ciertamente constituyen un orden ante la creciente complejidad y diferenciación de la comunidad, al mismo tiempo que crean tensiones entre los seres humanos concretos y con esas mismas instituciones. Institución es objetivación de las relaciones humanas, y aparejadas a ellas, aparecen los fenómenos de enajenación, fetichización y dominación derivados de tales relaciones objetivadas. Para las ciencias sociales esto representa un problema formidable, pues el análisis del fetichismo trata precisamente de la visibilidad de lo invisible, y se refiere a los conceptos de los colectivos sociales objetivados e institucionalizados.

dinero, etc. Y tratándose específicamente de productos del trabajo humano, estos pueden ser bienes para el uso propio, valores de uso excedentarios o bienes producidos expresamente para el intercambio.

Todo sistema exitoso de coordinación (entre fines y medios) requiere diversos niveles de organización, cooperación y regulación. Las distintas formas de conjugar las cuatro formas de coordinación del trabajo social lograrán este cometido bajo distintas condiciones, en distintos grados y con distintos efectos.

Las cuatro formas fundamentales de coordinación del trabajo social y sus “medios de coordinación”.

Veamos por separado cada una de las formas de organización del trabajo social, en cuanto a sus principales rasgos y características específicas.

La coordinación directa o ex ante¹¹⁷.

Esta forma de coordinación del trabajo social (o de la división social del trabajo en la terminología de Marx), se basa en relaciones humanas directas y transparentes entre las personas, por lo que neces-

117 Utilizamos “ex ante” y “ex post” no en su significado lógico, sino en términos de la relación de precedencia entre la acción y el razonamiento. Qué significa ex post en el mundo de las mercancías lo aclara Marx en la siguiente afirmación: "En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto: en el principio, fue la acción. Antes de pararse a pensar, actúan. Las leyes derivadas de la naturaleza de las mercancías se hacen valer en el instinto natural de sus poseedores" (El Capital, 2014: 84) [sólo en el intercambio se demuestra si el trabajo contenido en una mercancía es trabajo socialmente necesario y útil "para otros"]

riamente exige un conocimiento exhaustivo de toda la información relevante, pasada, presente y futura que los agentes requieren para intercambiar, producir y distribuir¹¹⁸.

A su vez, esta forma de coordinación actúa como una fuerza estabilizadora del sistema social, ya que “centraliza” las actividades, y demanda una minuciosa preparación y premeditación de las mismas; lo que permite reunir y conectar a los diversos productores y no productores directos en grupos pequeños, haciendo viable el manejo de los medios y de la información disponibles, con la consiguiente posibilidad de *optimización* aproximada del resultado¹¹⁹.

Este tipo de coordinación (que es en todo momento “interacción”), se torna ineficaz en grupos grandes, heterogéneos y con relaciones complejas, cuando la información requerida para las tareas de coordinación tiende a crecer exponencialmente. Por tanto, el equilibrio de la producción/consumo (entre la satisfacción de las necesidades y preferencias y las capacidades productivas disponibles y posibles) es un proceso que ocurre *a priori* (conscientemente) *principalmente* en el seno de familias, clanes, pequeñas

118 La capacidad de previsión es consustancial al ser humano, indispensable en el paso del homo habilis al homo sapiens. Pero la previsión perfecta es un supuesto radicalmente ajeno a la realidad que incluso inmoviliza la toma de decisiones en juegos no colaborativos (juegos en donde los jugadores toman decisiones independientemente para su beneficio personal).

119 Los problemas de optimización económica resultan siempre de alguna finalidad consciente y pueden entenderse como una clase especial de equilibrio deseable a la que se denomina equilibrio final o finalista. (Chiang y Wainwright, 2006: 31). Ahora bien, la pretensión de extender la coordinación ex ante a todo el sistema de división social del trabajo exigiría un plan total de la economía, lo que a su vez supondría la posibilidad de disponer de un conocimiento prácticamente perfecto.

tribus, gremios artesanales, en pequeñas comunas agrícolas o, en la época actual, al interior de los departamentos o divisiones dentro de una empresa o institución; demandando también tareas de planificación.

En cuanto a la *finalidad* básica del sistema de coordinación (característica propia de los sistemas vivos), esta es a la vez objetiva y subjetiva, definida por la producción de productos o *valores de uso* y la satisfacción directa de las necesidades del grupo: no puede existir ningún desdoblamiento de la misma. La orientación del sistema de coordinación es *consciente* (“a priori”); prevaleciendo relaciones directas y transparentes. Pueden surgir, y de hecho surgen, tendencias hacia la jerarquización, pero estas no se institucionalizan, a menos que, como veremos más adelante, la coordinación ex ante se realice conjuntamente con una coordinación coactiva.

La Coordinación voluntaria o espontánea.

Esta forma de coordinación se relaciona con la hipótesis metodológica del “estado de naturaleza”, que, según algunos filósofos de la ilustración, antecede la aparición del orden natural y la sociedad civil (Jean-Jacques Rousseau). En este estado reinarían la *libertad absoluta* y las *necesidades espontáneas*: las necesidades no serían “necesarias”, sino espontáneas, de manera equivalente a los “gustos y preferencias” de un consumidor en la teoría económica neoclásica o moderna. Estas “necesidades” tampoco estarían socialmente condicionadas: impera la mas irrestricta “soberanía del consumidor”.

En este caso la coordinación es voluntaria en el sentido de que ningún tipo de coacción obliga a realizar determinadas actividades de producción y consumo, en vez de otras. En la teoría económica del equilibrio es el supuesto de la **movilidad absoluta de los factores**. Es también la sociedad comunista de Marx:

“...en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello...” (Marx, 1976: 33)

Como se trata básicamente de una postura metodológica, conviene resaltar los tres elementos centrales de la misma que han sido incorporados en las teorías del equilibrio económico que surgieron del modelo de “competencia perfecta”: i) libertad absoluta, sin ningún condicionamiento social, ii) necesidades espontáneas (solo existen preferencias, no necesidades), iii) movilidad absoluta de factores: todas las posiciones patrimoniales de los agentes, ya sea como consumidores o como productores, son libremente elegidas y sin costo alguno, lo que además suele ser considerado como un resultado “óptimo”.

En cuanto al **medio de coordinación** adecuado a este tipo de coordinación del trabajo social, una

especie de “inteligencia social” regula la producción y la distribución mediante *relaciones espontáneas entre los sujetos*. En su caso al límite, nuevamente se trataría de un mecanismo o artificio trascendental.

Y en cuanto a la **finalidad**, esta es transparente y plenamente subjetiva, sin ningún grado de objetivación de las relaciones humanas: reina la mayor libertad posible y la mayor satisfacción espontánea de necesidades (gustos y preferencias). Podemos describirla mediante el concepto de auto-organización.

En sentido estricto, se trata de una idea anti-institucional.

Al requerir relaciones directas cara a cara, puede operar solamente para grupos pequeños de personas que gozan entre sí de una elevada autoconfianza; pero con el desarrollo reciente de las telecomunicaciones y la comunicación digital podría tener un futuro prometedor, siempre que el problema de la confianza se pueda superar.

Coordinación ex ante (consciente) y voluntaria (absolutamente libre): El orden espontáneo.

Tenemos ahora la posibilidad de definir lo que usualmente se entiende por “orden espontáneo”. Podemos hacerlo reuniendo los dos tipos de coordinación previamente descritos, en lo que podemos llamar *coordinación voluntaria y consciente del trabajo social*.

Por lo expuesto, esta incluiría las mismas condiciones del modelo de racionalidad del equilibrio económico (una modalidad particular del orden espontáneo), excepción hecha del supuesto de com-

portamiento egoísta de los agentes individuales, que es propio de este modelo.

Tenemos entonces las siguientes características (supuestos) del orden espontáneo:

i) libertad absoluta, ii) necesidades espontáneas, iii) movilidad absoluta de los factores, iv) conocimiento perfecto y v) organización plenamente consciente de la producción. Los medios de coordinación pueden ser tanto los ya analizados para la coordinación ex ante, como la “inteligencia social” de la coordinación voluntaria (regulación comunista de la producción en el caso de Marx).

Con estos supuestos, es sencillo demostrar las propiedades atribuidas al orden espontáneo: auto organización y equilibrio estático. Son una consecuencia lógica (incluso tautológica) de los supuestos considerados. Por eso Marx se refiere al equilibrio del mercado (la esfera de la circulación o del cambio de mercancías) como “el verdadero paraíso de los derechos innatos del hombre” (2014: 160) y como una “armonía preestablecida de las cosas” (ídem: 161).

Si la coordinación del trabajo social es predominantemente ex ante y voluntaria, y aunque surja una necesaria coordinación entre los fines y los medios disponibles (esta nace con la misma especie humana), no ocurre todavía una **ruptura** de la unidad comunitaria del grupo ni un desdoblamiento en la finalidad o motivación perseguida. En términos de los modelos teóricos del equilibrio económico, tenemos los siguientes rasgos idealizados: i) un equilibrio preestablecido, ii) una tecnología dada y iii) un conjunto de necesidades y preferencias también dado (economía estática), iv) pero de fundamental impor-

tancia, estamos también frente a un caso de *información cuasi completa*, gracias al poco desarrollo de la división social del trabajo¹²⁰.

En sociedades posteriores (civilizaciones), esta unidad originaria del sistema de coordinación (que también podemos llamar “proceso de trabajo en general”) y esta identidad de la finalidad, la encontramos solo al interior de gremios de artesanos, de pequeñas comunidades agrícolas y, en la época reciente, al interior de fábricas o empresas, al menos hasta cierto punto (teoría de la firma según R. Coase)¹²¹.

Coordinación indirecta o ex post.

Esta se basa en relaciones indirectas, a través de las cuales fluye y se organiza la información *limitada* disponible y la coordinación de las múltiples activi-

120 “No es descabellado pensar que el fracaso de las economías centralizadas se pueda deber tanto a condicionantes de la teoría de la información como a condicionantes políticos, al encontrarse los comisarios con una dificultad creciente en la coordinación centralizada de unos datos exponencialmente crecientes acerca de la oferta, las partes y la logística ... el número de sus interdependencias crece exponencialmente. Necesitamos nuevas maneras de interrelacionarlos, de encontrar referencias cruzadas y de determinar prioridades si no queremos anegarnos en un mar de información” (John Allen Paulos, p. 47).

121 En su análisis sobre la naturaleza de la firma, Ronald Coase compara los costos de transacción con los de la organización, esto es, evalúa los costos de coordinación del mercado (mediante el mecanismo de precios) respecto a los que enfrenta la empresa internamente (basada en la planeación y la organización consciente). Plantea que fuera de la empresa, las transacciones se rigen por la vía del mercado, mientras que dentro de aquella, la coordinación de la producción queda a cargo de la figura del coordinador (empresario, manager, equipo de dirección). En este sentido, son dos opciones de coordinación económica (Coase, 1937).

dades y necesidades. Debido a la ausencia de relaciones directas, requiere por tanto de un *medio de coordinación objetivado* y, eventualmente, *institucionalizado*, que históricamente ha venido a ser el dinero (con sus distintos precursores) y los precios (valores de cambio); en suma, las relaciones mercantiles.

Superado el estrecho marco del clan y la tribu en las sociedades ancestrales, y más allá del “departamento” en las fábricas o empresas modernas, la información necesaria es tan amplia y cambiante que los supuestos de información y previsión perfecta pierden sentido. La coordinación ya no puede ser consciente ni la organización meticulosamente planificada. Se acude a un medio indirecto de coordinación, el dinero, sin el cual es prácticamente imposible realizar las tareas de coordinación crecientemente complejas.

Pero al ser la coordinación ahora *ex post*, resultan tres efectos fundamentales:

i) en primer lugar, las relaciones directas “cara a cara” ya no son posibles en las tareas propias del intercambio económico, rompiéndose la unidad objetiva/subjetiva de la finalidad del proceso de producción/consumo, surgiendo una tensión/contradicción entre la finalidad del “valor de uso” y la finalidad crematística del “valor de cambio”.

ii) si bien la transformación de los productos del trabajo humano en mercancías es un producto humano, el mismo escapa al control de los productores. El movimiento de la mercancías (y de los hombres) deja de ser intencionado, haciendo surgir efec-

tos no intencionados o indirectos de la acción directa de los productores y;

iii) al ser la coordinación ex post y no consciente, surgen tendencias desequilibradoras, de manera que el equilibrio de las necesidades otrora obtenible ex ante, ahora solo se puede lograr a través de los desequilibrios que surgen de la objetivación del medio de coordinación y del desdoblamiento de la finalidad (equilibrio por el desequilibrio según Marx)¹²².

Por otra parte, esta nueva forma de coordinación permite conectar grandes grupos heterogéneos y complejos, muchas veces a través de diversos intermediarios. La conexión entre tribus, pueblos y naciones por medio del dinero y las relaciones mercantiles alcanza límites hasta entonces desconocidos. La finalidad básica deja de ser la producción de bienes (valores de uso) para la satisfacción directa de las necesidades y se transforma en la producción de bienes para el intercambio (valores), inicialmente solo de los productos del trabajo (ya sea intercambio simple o intercambio con fines de obtener una ganancia), para subsumir, bajo el capitalismo, el intercambio (y la apropiación privada) de los mismos factores de la producción (medios de producción y fuerza de trabajo). Simultáneamente ocurre el paso de economías estáticas a economías dinámicas y la progresiva

122 Hinkelammert (1981: 24) subraya otro resultado crucial: "la renuncia a una acción consciente para ordenar la producción de los productores en función del trabajo colectivo por mutuo acuerdo", renuncia que es también la "renuncia del hombre a responsabilizarse del resultado de sus acciones"

racionalización y “calculabilidad” metódica de toda la actividad económica en función de la ganancia y la acumulación.

La coordinación *ex post* hace completamente incompatibles con la realidad, la vigencia de muchos de los supuestos del modelo económico del equilibrio, como la organización consciente en presencia de certidumbre. Además, transforma progresivamente la posesión en propiedad, primero como propiedad privada y luego como propiedad privativa, con lo cual surge una fuerte tendencia hacia el poder de mercado, los ciclos económicos, las crisis y la consolidación de monopolios en toda economía en que predomine la coordinación *ex post* del trabajo social.

En efecto, con la coordinación *ex post*, el supuesto de información perfecta se vuelve contradictorio con la estructura social misma, pues el mercado es precisamente una forma de gestionar la coordinación del trabajo social en presencia de información limitada. Suponer lo contrario es reintroducir teóricamente la coordinación *ex ante* de manera camuflada (plan total, conocimiento perfecto). Y en presencia de incertidumbre radical, surge un fenómeno social completamente nuevo: los efectos indirectos de la acción humana directa se multiplican y dejan de ser simplemente “agregativos”. Esto, además, porque las relaciones sociales ahora son indirectas, mediadas por un medio objetivado y prontamente institucionalizado: el dinero y el mercado¹²³.

123 Un sistema de precios es un sistema de reacciones *ex post* (no un mecanismo de elaboración de información o de conocimiento, como postula Hayek), y suministra indicadores reactivos de las acciones de los sujetos en el mercado. La coordinación *ex post* introduce variedad e innovación en un sistema de división social del trabajo, lo que permite el desarrollo de sistemas altamente complejos; pero pagamos

Además, en presencia de coordinación ex post la movilidad de los factores deja de ser voluntaria y absoluta, para someterse a la presión social y a las “fuerzas compulsivas de los hechos” de la competencia¹²⁴.

La coordinación coactiva.

Las tendencias desequilibradoras y desintegradoras de la coordinación ex post (denunciadas ya por Aristóteles), especialmente cuando el medio de coordinación tiende a convertirse en fetiche, impulsan la progresiva creación de un nuevo tipo de coordinación económica con sus respectivos medios e instituciones de coordinación: la coordinación coactiva. En este caso la participación en la coordinación del trabajo social ya no puede ser voluntaria, sino coactiva, actuando como una gran fuerza centralizadora y concentradora que termina de romper la espontaneidad y que limita la movilidad y la libertad. Este *nuevo poder* usualmente se presenta como concentración y

por ello un alto precio: la introducción de no linealidades (efectos indirectos e incluso no intencionales), impredecibilidad y caoticidad.

124 "... en cuanto y por tanto la complejidad del sistema de división social del trabajo se escapa de la posibilidad del conocimiento de cualquier persona o institución, el mercado aparece como el medio por el cual se puede lograr la coordinación del sistema. Las interrelaciones se institucionalizan por medio del mercado.

El mercado suplente la falta de conocimiento, pero jamás transmite ninguna información; no es ninguna calculadora sino simplemente un mecanismo que transmite reacciones. ... el mercado es un simple sistema de reacciones ex post. Para que sea un sistema de informaciones tendría que dar indicaciones ex ante, lo que ningún mercado puede hacer.

Esta es la razón por la cual no puede existir una tendencia al equilibrio del mercado." (Hinkelammert, 2002, 328).

apropiación de medios de producción, lo que conduce al surgimiento de la propiedad privativa (ya no simplemente propiedad privada), de las clases y del Estado. Estado que por una parte legitima los nuevos poderes y por otro intenta ponerles coto, en función de la cohesión social.

En cuanto a los medios de coordinación, estos son ahora claramente institucionalizados, desde la introyección de supuestos valores universalistas hasta el imperio de la ley y el ejercicio de la violencia monopolizada por el Estado.

El sistema de coordinación en su conjunto.

Los distintos tipos de coordinación del trabajo social aquí analizados están siempre presentes, en grado y conjugación diferente, en las distintas sociedades humanas; y en su conjunto forman el esqueleto de la sociedad y el problema central de la economía política.

El siguiente diagrama ilustra esta idea.

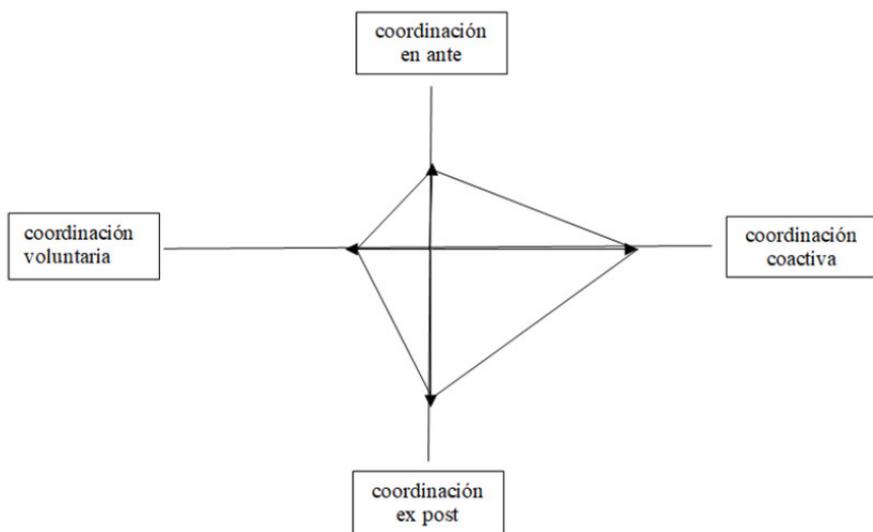


Figura 2: Representación gráfica de un sistema de coordinación con dominancia de coordinación coactiva y ex post (mercado y clases sociales: capitalismo).

El polígono dibujado sobre los ejes que representan las cuatro formas de coordinación es el típico para una sociedad donde prevalecen las relaciones mercantiles capitalistas: gran presencia de coordinación coactiva y ex post, y escasa presencia de coordinación voluntaria y ex ante.

El caso de una economía de planificación centralizada podría representarse de la siguiente forma:

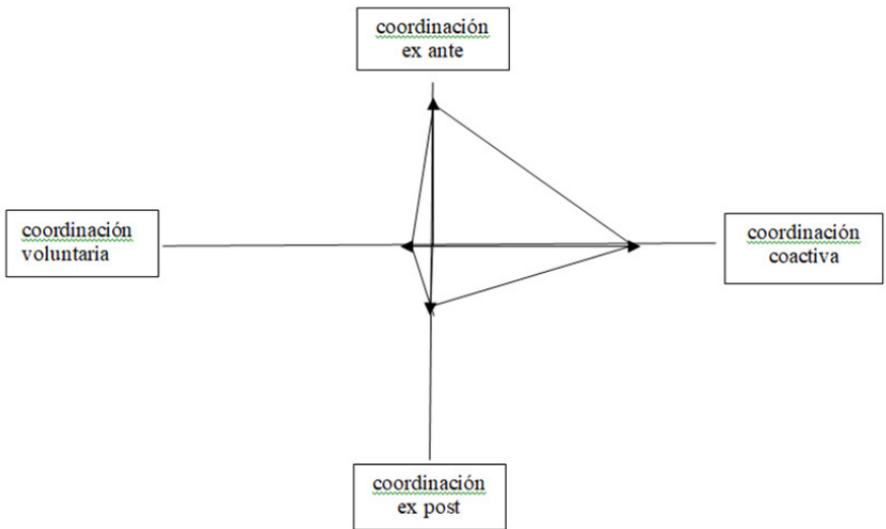


Figura 3. Representación gráfica de un sistema de coordinación con dominancia de la coordinación ex ante y coactiva (planificación centralizada y jerárquica).

Y para el caso límite de un “orden espontáneo” tendríamos:

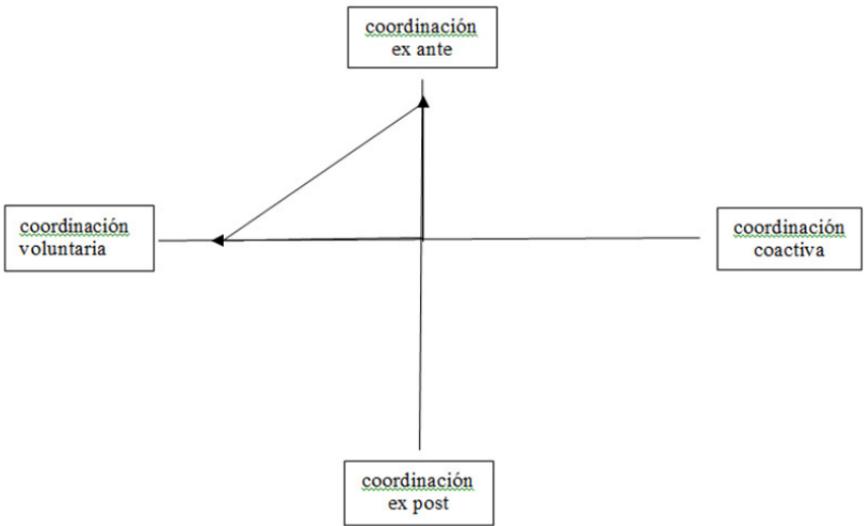


Figura 4. Representación gráfica de un sistema de coordinación con dominancia de coordinación a priori y voluntaria (orden espontáneo).

En el siguiente cuadro resumimos algunas de las más importantes características de las distintas formas de coordinación *del trabajo social*.

Cuadro 1: Las distintas formas de coordinación y sus rasgos esenciales.

Tipo de coordinación	Principales características	Medio de coordinación	Proceso de institucionalización	Finalidad	Ideologización/mistificación
Ex ante	<p>Ex ante en el sentido de que los principios, juicios y razonamientos preceden a la acción. Todo acto es previamente razonado, planificado.</p> <p>El trabajo es directamente social: el grupo coopera conscientemente y trabaja para lograr objetivos comunes.</p> <p>Supone predictibilidad, confiabilidad y orden, por lo que es más factible en grupos pequeños.</p> <p>Si existen</p>	<p>Planificación: Reglas y normas que hacen uso de la tradición, la jerarquía, el trabajo en equipo, el plan.</p> <p>(Orientación deliberada y consciente de las decisiones).</p>	Burocracia	Producción de valores de uso (no necesariamente para el intercambio)	<p>Burocratización como racionalización.</p> <p>Optimización/crecimiento ad infinitum por el desarrollo de la tecnología..</p> <p><i>Mito</i> del desarrollo infinito de las fuerzas productivas o del progreso tecnológico (y un futuro siempre prometededor)</p>

	<p>relaciones de mando, estas son conscientes e intentan racionalizar el proceso de trabajo.</p> <p>Su eficacia depende de la cantidad y calidad de la información disponible, así como de la confianza existente entre los miembros del grupo.</p>				
Ex post	<p>A posteriori en el sentido faustiano: “en el principio fue la acción”.</p> <p>El trabajo no es directamente social, sino que está “dividido”, fragmentado y mediado por el cambio voluntario. Supone diversidad, descentralización e innovación, permitiendo una complejidad de la DST nunca vista. Nace en respuesta a la</p>	<p>El <i>cambio voluntario</i>: intercambio entre valores que se cruzan y se realizan como tales valores.</p> <p>Relaciones de valor (valores de cambio) entre los objetos intercambiados.</p> <p>Han existido distintos medios de intercambio, desde el sistema de</p>	<p>Dinero universal (equivalente general de todas las mercancías), relaciones mercantiles generalizadas.</p> <p>Tiende a hacer invisibles los efectos de la DST sobre la vida o muerte de los hombres y, por tanto, a generar una ética de irresponsabilidad por los resultados de</p>	<p>Desdoblamiento de la finalidad: valor de uso/valor de cambio, proceso de trabajo/proceso de valorización</p>	<p>Pretendida autorregulación, mito de la mano invisible, sacralización del mercado.</p> <p>Sacralización de las relaciones mercantiles entre los hombres</p> <p>Mito del crecimiento <i>ad infinitum</i>.</p>

	<p>creciente complejidad de las tareas humanas de sobrevivencia y reproducción.</p> <p>Surge para lidiar con situaciones en que la información completa no está disponible, esto es, surge para lidiar con la <i>incertidumbre</i>.</p> <p>Predominan las relaciones indirectas, por lo que demanda un medio de coordinación institucionalizado que posibilite un mínimo de orden y controle el caos - conjuntamente con algún grado de coordinación ex ante o coactiva.</p> <p>Aparece una compleja red de efectos indirectos a partir de las acciones</p>	<p>dones, trueque directo, trueque indirecto, hasta llegar al dinero como medio general de cambio (equivalente general).</p>	<p>esta forma de coordinación.</p> <p>Relaciones sociales son vividas y vistas como relaciones sociales entre cosas</p> <p>Propiedad privada</p>		
--	---	--	--	--	--

	directas, los cuales generan efectos acumulativos que suelen generar relaciones no lineales y caoticidad..				
Voluntaria	<p>Supone transparencia, espontaneidad, movilidad social económica y voluntaria, y plena confianza entre los actores (incluso conocimiento íntimo entre los miembros del grupo).</p> <p>Implica formas de relacionamiento interpersonales transparentes, directas, democráticos, recíprocos y en condiciones de igualdad.</p> <p>Demanda elevados niveles de información <i>social</i> compartida, simétrica y muy detallada (certeza a</p>	<p>Relaciones directas, cara a cara, espontáneas.</p> <p>Presupone la confianza mutua</p> <p>Cooperación sin especialización (aunque no todos tienen las mismas capacidades comparativas, todos participan de las tareas comunes del grupo)</p>	Organización asociativa y voluntaria, pero con funciones directivas y en alguna medida especializadas	La finalidad es la auto-organización del grupo, mujeres y hombres libremente asociados (sin jerarquías ni centros de poder).	Mito del orden espontáneo (abolición de las instituciones, anarquismo)

	nivel “micro”) para que se puedan ejercer tareas de coordinación de manera eficaz.				
Coactiva	<p>Es una forma de coordinación propia de sociedades fuertemente jerarquizadas, incluso divididas en clases.</p> <p>Permite una macro coordinación directiva en grupos humanos muy grandes, sin elevados requerimientos de información detallada (basta con información a nivel “macro” en presencia de incertidumbre).</p> <p>Muestra tendencias a conformar jerarquías autocráticas, concentración de poderes y desigualdades sistémicas.</p>	<p>. Relaciones jerárquicas de autoridad.</p> <p>.</p>	Relaciones de dominación, <i>Estado</i> como macro institución	<p>Funciones de coordinación y apropiación dirigidas por una clase especial de individuos, la clase dominante o sus representantes.</p> <p>Propiedad privada</p>	<p>Distintos mitos del poder.</p> <p>Valores e ideologías de legitimación y estabilización.</p> <p>Sacralización del poder de unos hombres sobre otros.</p> <p>Prendido derecho de algunos a decidir sobre la vida o la muerte de los otros.</p>

Algunas notas al Cuadro 1.

Nota 1: la coordinación coactiva no es sinónimo de absoluta rigidez. Como demostraron las investigaciones del matemático inglés Arthur Cayley, existen múltiples maneras (incluso miles o millones) de ordenar un árbol jerárquico según el número de puntos que contenga. Así, por ejemplo, hay exactamente tres tipos de árboles distintos con cinco puntos (Criilly 125).

Nota 2: las formas regulares de la geometría euclídea extrapoladas a objetos reales o a relaciones entre objetos reales, nos hace perder de vista la caoticidad. De las cuatro formas de coordinación, la más “irregular” (por implicar variedad) es la coordinación ex ante, por tanto, es la más propensa al caos. Al contrario, la más “regular” (por implicar confiabilidad y orden) es la coordinación ex ante.

Nota 3: Un medio de coordinación no institucionalizado puede lograr la coordinación ex ante o voluntaria en grupos pequeños. En grandes grupos estos medios de coordinación se institucionalizan e incluso se convierten en fetiches. En el caso de la coordinación ex ante, el trabajo en equipo grupal se transforma en una “organización” y posteriormente se convierte en el fetiche que llamamos “corporación”. En el caso de la coordinación voluntaria, las relaciones directas se convierten en una red jerárquica, y luego en una “asociación” con sus reglas correspondientes.

Nota 4: En un sistema complejo de división del trabajo, la acumulación de efectos indirectos (intencionales o no) puede provocar inestabilidades en el comportamiento ordenado del mismo. Estos efectos son inevitables si la coordinación ex post se vuelve dominante. La coordinación ex post permite variedad e innovación, lo que también genera caoticidad (como lo analiza Marx para las relaciones mercantiles). Esta caoticidad se puede contrarrestar con mayor coordinación ex ante, que se basa en la confiabilidad.

Nota 5: Este equilibrio entre orden y desorden, requiere, como en el caso de los satélites artificiales, ajustes, controles e intervenciones periódicos sobre el sistema a fin de evitar la caoticidad incontrolable. Pero en un sistema con coordinación ex post, estas “irregularidades” y “perturbaciones” generadoras de caos son inevitables, pues resultan de la acumulación de efectos indirectos. Esto explica la necesaria intervención sistemática de los mercados (Hinkelammert)

Nota 6: En la Teoría del Equilibrio General no es válido simplemente generalizar el caso “2 bienes - 2 actores” al espacio n -dimensional, sin analizar previamente si surgirán o no dependencias no lineales para n mayor o igual que 3. Ya el mismo sistema de 3 cuerpos en física se rige por ecuaciones no lineales. Otro ejemplo de la teoría del consumidor: pasar de un consumidor a n consumidores ignorado la eventual aparición de múltiples interrelaciones entre los consumidores, como el efecto snob o el efecto del carro (incluso para un sólo consumidor deberíamos considerar el efecto Diderot). Por tanto, no se pueden sumar simplemente curvas de demanda indivi-

duales para obtener una curva de demanda de mercado cuando tenemos más de un consumidor.

Nota 7: Las macro instituciones (Estado, mercado) distorsionan el espacio tiempo/social, no menos que las grandes concentraciones de masa y energía doblan, curvan el espacio/tiempo físico.

Nota 8: Surge la pregunta de si ha de existir alguna combinación “óptima” para las distintas formas de coordinación en un sistema de coordinación del trabajo social. La respuesta más prudente parece ser que no, pues la misma definición de lo óptimo depende de la finalidad de la sociedad. Si esa finalidad pudiese ser definida en términos parecidos a la ley del mínimo esfuerzo, entonces quizás el Lagrangiano pudiera servirnos como guía. Pero otra finalidad podría ser compartir la máxima información posible. O como las condiciones de crecimiento de un árbol, estas no consisten en maximizar el tamaño, sino la captación de agua, sol y aire, y en sortear las inclemencias del tiempo como el viento. Un sistema complejo, por lo general, no busca maximizar (con restricciones) alguna variable simple de cantidad como el volumen.

No obstante, si ha de existir un marco de variación para el sistema de coordinación, de manera que el mismo pueda funcionar y cumplir sus funciones básicas (sobrevivencia, reproducción, sostenibilidad, resiliencia). Una primera aproximación a este punto puede ser razonar en términos de sistemas de coordinación que sólo presenten una forma de coordinación, en tal caso, oscilaríamos entre sistemas completamente dictatoriales (coordinación coactiva), completamente burocratizados (coordinación ex

ante), permanentemente cambiantes (coordinación voluntaria) y completamente caóticos (coordinación ex post). Ninguna de estos casos límite sería factible.

Nota 9: No olvidar tener muy en cuenta el rol que desempeña el “medio ambiente” en el sistema de coordinación: el “circuito natural de la vida”. Las funciones de un sistema de coordinación las explica Marx en su pasaje sobre las “determinaciones esenciales del valor”. Y el papel del medio ambiente queda claro en su concepto de “fuerzas productivas” y del concepto mismo de trabajo como intercambio con la naturaleza. La reproducción y sostenibilidad de un sistema de coordinación depende críticamente de este circuito.

Nota 10: ¿cómo evaluar un sistema de coordinación? Los criterios que aparecen en Hacia una economía para la vida (Hinkelammert y Mora, 2013) son una posible guía: consistencia, factibilidad, reproductibilidad, sostenibilidad, redundancia para la humanización.

Nota 11: Así como toda organización debe tener un grado de redundancia, un sistema de coordinación debe tener una capacidad similar. Como todo sistema, también deben existir elementos regulatorios y sistemas de control.

Nota 12: La idea de sistema como un grafo (o un sistema de ecuaciones) quizás sea insuficiente. Como el ADN, quizás se trate más bien de un ovillo (¿red neuronal?), de lo contrario las **interacciones** podrían no ser tan **eficientes** ni tampoco la tarea de compartir

información. Un sistema de coordinación demasiado descentralizado puede tener problemas para compartir información. ¿Y qué decir de la competencia por los recursos? Seguramente esta es importante cuando los mismos son insuficientes, pero el exceso de competencia puede resultar perjudicial. Esta red podría representarse mediante una “**matriz de conectividad**” (Crilly, 165)

Nota 13: La división propiamente social del trabajo surgió posiblemente con la caza y la pesca (lo que acentuaría las diferencias físicas entre hembras y machos), aunque ya antes existía la división sexual del trabajo, que asignaba a las mujeres el rol de cuidadoras de crías y quizás también, de enfermos y ancianos. Con el pensamiento simbólico surge una nueva actividad en la comunidad: el ejercicio de los rituales, primero animistas, luego politeístas, para que finalmente, en las religiones monoteístas, aparezcan los sacerdotes.

Nota 14: El surgimiento de la división social del trabajo es el big bang de la humanidad. Anteriormente, la identidad del grupo era de naturaleza comunitaria. La comunidad y la naturaleza satisfacían todas las necesidades. La división social del trabajo rompe esta comunidad originaria y crea las cuatro formas de coordinación del trabajo social. La coordinación voluntaria es quizás la reminiscencia de la comunidad original y los medios de coordinación asociados son la tradición, el parentesco, el don. Hoy, la asociación voluntaria satisface tanto necesidades sociales como emocionales y espirituales, y a menudo mediante la real égida del mercado o del estado (fans de un can-

tante famoso, fans de un equipo de fútbol, asociaciones de desarrollo comunal). De manera que las distintas formas de coordinación no siempre aparecen en su forma “pura”, sino marcadas por las dos grandes institucionalidades modernas: el mercado y el estado.

Nota 15: el eje coordinación ex ante – ex post, quizás pueda verse como un continuo de múltiples posibilidades; que en el caso de las relaciones mercantiles puede concretarse como empresa-mercado.

En la coordinación ex post, “la acción precede a la razón”, y viceversa en la coordinación ex ante. El eje coordinación voluntaria –coordinación coactiva también podría verse como un continuo de posibilidades que en el caso de las sociedades de clase puede concretarse como sociedad civil– sociedad política.

Nota 16: Cuando los requerimientos de información (social y acerca de la naturaleza) se hicieron extremadamente grandes, surgieron dos nuevas formas de coordinación para lidiar con ese desafío: la coordinación coactiva (que surge con los primeros reinos e imperios) y la coordinación ex post (que surge con la ampliación del comercio). Las formas de coordinación ex ante y voluntaria surgieron con la propia humanidad, pues originalmente (pequeñas bandas de humanos) era materialmente posible formas de coordinación que requerían amplia información y confianza mutua.

Nota 17: los mitos cumplen un papel especialmente importante en las sociedades con avanzada coordinación coactiva y ex post. Hay que legitimar los efectos

indirectos de la coordinación ex post (mito de la mano invisible, mito del crecimiento ad infinitum) como las relaciones de poder en la coordinación coactiva (mitos del poder en las sociedades de clases).

Nota 18: La coordinación voluntaria fue posiblemente la primera forma de coordinación del trabajo social entre los humanos. Sin idealizarla (“comunismo primitivo”), esta forma de coordinación era la más adecuada a grupos pequeños de humanos que se conocían íntimamente y cooperaban en grupos pequeños. Grupos mayores a los 100 o 150 individuos tuvo que haber requerido alguna disciplina formal y cierta jerarquía de mando, aunque un macho (o hembra) alpha y alianzas intra grupales posiblemente surgieron en la misma coordinación voluntaria (como en los chimpancés). Una disciplina formal empuja a la coordinación ex ante del trabajo social: reglas, normas, atención, planificación de tareas, etc.

La estabilización de grupos más grandes requiere nuevas formas de coordinación, en especial: i) un manejo descentralizado de la información, una manera de lidiar con la incertidumbre (ausencia de conocimiento) y la posibilidad de relaciones indirectas; todo lo cual conduce hacia la coordinación ex post y, ii) una jerarquización sistemática y una parte de la población dedicada a realizar tareas de coordinación, lo que condujo a la coordinación coactiva. Ambas nuevas formas de coordinación demandan y desarrollan a su vez nuevos medios de coordinación: en un caso, un medio de cambio general (dinero y relaciones mercantiles) y en el otro, funciones de coordinación exclusivas para un sector de la población (estado y clases sociales).

Ambos medios de coordinación tienden a institucionalizarse y a fetichizarse, y en ambos casos se desarrollan mitos comunes de estabilización y legitimación. Con la creación y fetichización de estas instituciones, las finalidades y la misma realidad se desdoblán. Junto a la realidad objetiva, aparece una realidad subjetiva (subjetivación que es también objetiva). Aparece la “materia oscura” del universo social.

Nota 19: En matemática discreta y en investigación de operación tenemos el problema del viajante: cómo hacer un viaje por varias ciudades minimizando la cantidad de kilómetros por recorrer (o el tiempo, o el costo). Dentro de este problema encontramos el llamado algoritmo voraz: a partir de una ciudad inicial nos dirigimos a la ciudad más cercana, y luego a la más cercana a esta última, y así sucesivamente hasta hacer el viaje de regreso a la ciudad de la cual partimos. Por lo general, este algoritmo no produce resultados óptimos, por dos razones: 1) la decisión es siempre local: en una determinada ciudad buscamos la mejor ruta siguiente a partir de esa ciudad. 2) sólo planificamos un paso a la vez.

Un algoritmo mejor implicaría: 1) planificar con antelación más de un paso en cada ocasión (como hace un buen ajedrecista) y 2) contemplar globalmente cual es la mejor ruta (pensar estratégicamente).

Nota 20: Si aplicamos a lo anterior a un sistema de coordinación tenemos lo siguiente: 1) las decisiones ex post son similares al algoritmo voraz: 1) sólo evaluamos el siguiente paso en cada caso (no planifica-

mos “a largo plazo” y 2) pensamos localmente (no globalmente, holísticamente, estratégicamente).

La **revolución cognitiva** nos permitió combinar las acciones voluntarias y espontáneas propias de la coordinación voluntaria con la previsión y la planificación que nos permite la imaginación (coordinación ex ante). Queda claro que la optimización es ante todo un problema de la coordinación ex ante (pensar globalmente, no localmente y planificar con antelación más de un paso a la vez, hasta donde la imaginación y la información disponible lo permitan).

En la cuna de la humanidad, los primeros humanos (que no eran especialmente fuertes, ni especialmente rápidos), necesitaban cooperar, aprender, prever e incluso planear sus actividades y tareas. Estas facultades eran esenciales para la sobrevivencia, y ello fue posible gracias a la imaginación y el lenguaje. No podemos producir nada (un cuchillo de pedernal, por ejemplo), si antes no lo visualizamos. Y muy importante, la asignación de estas tareas tenía que hacerse usando símbolos abstractos (lenguaje simbólico) y a través del tiempo (no sólo el aquí y el ahora). De manera que la coordinación voluntaria, espontánea fue posiblemente la primera forma de coordinación del trabajo social, se basa en la cooperación y tiene como medio de coordinación el lenguaje simbólico. Muy rápido en la evolución se complementó con la coordinación ex ante, que exige prever y planificar. Su medio de coordinación es el plan.

Durante milenios, estas dos formas de coordinación fueron suficientes para organizar el trabajo social y atender las tareas necesarias para la supervivencia (alimentación, protección, reproducción). Solo des-

pués de la revolución agrícola surgen y se consolidan las otras dos formas fundamentales de coordinación: la coordinación ex post y la coordinación coactiva.

Nota 21: El tema de la cooperación es tan determinante, que incluso en situaciones de escenarios competitivos o conflictivos, los juegos cooperativos suelen ser la mejor opción, con ocurre con el dilema del prisionero y otras tantas situaciones semejantes.

Las relaciones sociales de producción y la «función de coordinación» del trabajo social.

Las distintas formas de coordinación del trabajo social analizadas (coordinación entre fines y medios) se presentan en la realidad mezcladas en diversos grados y amplitudes, con tensiones y complementariedades en las distintas sociedades y economías históricas.

Por eso, las “leyes” de la economía no pueden ser universales: la conjunción histórica de las cuatro formas de coordinación, hacen surgir dinámicas especiales de coordinación, interacción, intereses particulares y sociales, medios de coordinación, finalidades, cálculo económico, comportamientos sociales e institucionalidades.

Además, al articularse con los distintos regímenes de propiedad y de apropiación del plusproducto social, se conforman determinadas **relaciones sociales de producción**. Y las distintas formas de relacionamiento con la naturaleza dan lugar a distintas formas históricas del **metabolismo social** o socio-natural¹²⁵.

125 Marx denomina «relaciones sociales de producción» a la forma histórica particular de coordinar, ordenar y organizar la división del trabajo social (que siempre expresa un vínculo de interdependencia

Además, en ningún caso históricamente posible la coordinación del trabajo social se realiza espontáneamente o de forma auto-regulada¹²⁶, por lo que surge necesariamente una *función de coordinación* que en presencia de coordinación coactiva es llevada a cabo por la clase dominante o sus representantes, arrogándose a la vez *poderes de apropiación* (sobre los medios de producción, sobre las fuerzas productivas y sobre el producto social); y sobre la misma coordinación, a través de su institucionalización por la propiedad; surgen la *dominación* y la *explotación*¹²⁷.

Podemos resumir diciendo que las *relaciones sociales de producción* son la conjugación de una determinada forma histórica del *sistema de coordinación* del trabajo social (voluntaria-coactiva, ex ante – ex post), del *sistema de propiedad* sobre los medios de producción (comunal, privada, privativa) y de la forma de *apropiación del producto* (reciprocidad, redistribución, explotación).

entre la comunidad y un vínculo de ecodependencia con la naturaleza). Estas relaciones se institucionalizan en el sistema de propiedad, que es la clave para ordenar las relaciones sociales de producción; pero "propiedad" para Marx no es simplemente ordenación del sistema de coordinación sino, al mismo tiempo, forma de apropiación del producto social.

126 Teóricamente, tal auto-regulación es posible en un "orden espontáneo", esto es, un orden con coordinación ex ante y voluntaria, pero esto requiere de supuestos trascendentales del tipo de la teoría económica del equilibrio: movilidad perfecta de los factores y conocimiento y previsión perfecta por parte de los actores.

127 Para un análisis más profundo de la relación entre institucionalización y dominación, puede consultarse Hinkelammert 2002: 349-355.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- Chiang, Alpha y Wainwrigthjr, Kevin (2006); *Métodos fundamentales de economía matemática*. Cuarta edición, McGraw-Hill, México.
- Coase, Ronald H. (1937), “La naturaleza de la empresa”. En: *Lecturas de microeconomía y economía industrial*, editado por Manuel Ahijado Quintillán y José Andrés Fernández Cornejo. Madrid: Ediciones Pirámide, 1998.
- Crilly, Tony (2007); *50 cosas que hay que saber sobre Matemáticas*. Ariel, Ciudad de México.
- Hinkelammert, Franz (1981); *Las Armas Ideológicas de la Muerte*. Segunda edición revisada y ampliada, DEI, San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (2002); *Crítica de la Razón Utópica*. Edición revisada y ampliada. Editorial Desclee, Bilbao.
- Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2013); *Hacia una economía para la vida*. Edición conjunta Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, Universidad Nacional de Costa Rica.
- Marx, C. y F. Engels (1976); *Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista (Capítulo I de La Ideología Alemana)*. En: C. Marx y F. Engels, Obras Escogidas I. Editorial Progreso, Moscú.

- Marx, Carlos *El Capital I. Crítica de la Economía Política* (2014). Cuarta edición, Fondo de Cultura Económica, México.
- Paulos, John Allen (2003); *Más allá de los números. Meditaciones de un matemático*. MetaTemas, Barcelona.

8. Hacia una crítica de la sociedad moderna: el vínculo comunitario como alternativa

*Ernesto Herra Castro*¹²⁸

1. Para una idea de aquello que es la sociedad moderna: A modo de introducción

En el prólogo a la primera edición de *El Capital*, en no más de tres líneas, Marx deja en claro cuál es el objetivo por el que escribe su obra: “...sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna” (2016a, p. 8). Lo anterior sugiere que a esta altura de su producción intelectual Marx ha identificado un conjunto de “relaciones recíprocas determinadas” (Marx, 2016b, p. 20) entre el modo de producción capitalista; la priorización en el vínculo social, como vínculo intersubjetivo, que nuestra mismidad humana despliega consigo misma y todas las otras formas de vida; y el proyecto civilizatorio que ha logrado la imposición de la economía capita-

128 Ernesto Herra Castro es sociólogo de formación con especialidad en Estudios Latinoamericanos. Se desempeña actualmente como académico en la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional, Costa Rica. Es coordinador de la Red de Pensamiento Crítico denominada: “Epistemologías del Sur” desde el año 2015.

lista y del vínculo social a escala global: la Modernidad¹²⁹.

La sociedad, así como la comunidad, es un tipo de vínculo a partir del cual la humanidad se relaciona consigo misma y todas las otras formas de vida. A diferencia del sentido comunitario, en el orden societal los individuos han sido determinados en torno a la producción de mercancías. En este tipo de vínculo “los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad; pero la producción social no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio común” (Marx, 2016b, p. 86).

El tipo de vínculo, “reunión o asociación de individuos (individuales sin intereses comunes sino sólo individuales y por eso egoístas en el mundo moderno” (Bautista, 2010, pp. 83-84) a partir del cual los individuos se reconocen mutuamente en la medida que son propietarios privados que, al necesitar de las mercancías producidas por los otros propietarios privados, deben transformar las suyas propias en dinero, es la sociedad.

Los “custodios de las mercancías” logran intercambiar las suyas propias y transformarlas en dinero, en la medida que, logran “...reconocerse mutuamente como personas cuya voluntad reside en dichos

129 Según Dussel (2011a) la Modernidad y la colonialidad son constitutivas la una de la otra. Sin la colonialidad la Europa latino-germánica hubiese continuado siendo una cultura marginal y periférica del Imperio Otomano (p. 58). La imposición que inició siendo militar, se expandirá al conjunto de relaciones sociales (la política, la ciencia, la estética, la espiritualidad, la sexualidad, el género, la raza, la clase, etc.) que permitirán a Occidente imponerse como el centro de un sistema económico que, a partir de 1492, comienza a ser global. Esta es la novedad para Europa. Tanto, quizá, como el “descubrimiento” de un “Nuevo Mundo”.

objetos, de tal suerte que el uno, sólo con acuerdo de la voluntad del otro, o sea mediante un acto voluntario común a ambos, va a apropiarse de la mercancía ajena al enajenar la propia” (Marx, 2016, p. 103). En este sentido, el reconocimiento del otro como un igual que se crea en el vínculo societal es una condición propia de los “custodios de las mercancías” quienes, mediante la relación jurídica contractual, permiten que la libertad de sus voluntades sociales se realice en el mercado capitalista.

El interés particular de la mediación contractual, formal o no, tiene por objetivo regular el tipo de participación que las y los individuos harán en la distribución del tipo de producción de las que socialmente forman parte. En este tipo particular de producción “... el interés común radica únicamente en la dualidad, multiplicidad, autonomía multilateral de intercambio del interés egoísta. El interés general es precisamente la generalidad de los intereses egoístas” (Marx, p. 183).

La organización y expansión del vínculo social está fundado en la relación renta de la tierra-capital-trabajo asalariado, la cual “constituye la estructura interna de la sociedad moderna, o el capital puesto en la totalidad de sus relaciones” (Marx, 2016, p. 271). La relación intersubjetiva que establece el individuo moderno con la naturaleza, en primera instancia, le permite a éste afirmarse ahora como sujeto moderno y, para hacerlo, necesita hacer de ella un objeto de su dominio que, al igual que cualquier otra mercancía, pueda ser arrojada al mercado. Esto fue posible en el último cuarto del siglo XVII, cuando fuerza de trabajo y naturaleza quedan subsumidos en el capital en tanto “material dinerario” (Marx, 2016a,

p. 109). Ella, la tierra, ahora ha sido cargada de un único sentido a partir del cual quede fijada en tanto determinación del capital. Esta separación del ser humano con la naturaleza, determinada socialmente como “tierra”, es una producción propia de la Modernidad la cual, para afirmarse, niega toda otra forma posible de vínculo con ella, incluso peyoriza cualquier otro tipo de sentido con el que se intente cargar su tematización, así como cualquier otro tipo de relación que respecto de ella y con ella puedan surgir. Lo anterior le permite a Marx (2016b) decir: “tanto por su naturaleza como históricamente, el capital es el creador de la moderna propiedad de la tierra, de la renta de la tierra; por ende su acción se presenta asimismo como disolución de la vieja forma de la propiedad de la tierra” (p. 217).

En este proceso de disolución de las viejas formas de propiedad de la tierra, que no son otras que la disolución del tipo de vínculo intersubjetivo que se establece en el plano de las relaciones comunitarias, es la comunidad misma (su lengua, su lenguaje, su estética, sus tradiciones, sus costumbres, sus creencias, sus rituales, sus saberes...) la que es presionada a su desaparición. De lo que se trata es de imponer un horizonte de sentido único, a partir del cual el individuo logre afirmarse en la producción de mercancías. Según Marx (2016b) el individuo “... sólo existe en cuanto productor de valor de cambio, lo que implica la aplicación absoluta de su existencia natural; el individuo, pues, está completamente determinado por la sociedad”; “...el individuo se encuentra ya puesto en la sociedad” (p. 186). De esta forma, la concepción de común-uniión, de justicia, de equidad es desplazada por el sentido totalitario del

mercado capitalista. La riqueza, para este tipo de vínculo "... se presenta como un enorme cúmulo de mercancías, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza" (Marx, 2016a, p. 43).

Para Marx (2016c) "la relación del hombre con el hombre está mediada por la relación del hombre con la naturaleza y depende de ella. El modo de dicha relación determina, por tanto, la idea que el hombre tiene del hombre, tanto del otro como de sí mismo, pues en general toda relación del hombre consigo mismo se realiza verdaderamente, se expresa, en la relación en que el hombre está con los demás" (p. 42). El tipo de relación, asociación y/o vínculo que se despliega desde el proyecto contenido en la Modernidad, se impulsa a partir de "custodios de mercancías". Esta distinción permite estructurar un orden jerárquico articulado en torno a la división que, sobre la línea de lo humano (Grosfoguel, 2011; 2012), se impulsa para excluir, negar, inferiorizar, cosificar a quien no tiene más que su fuerza de trabajo como única posibilidad de subsistencia, o lo que para Marx constituye "...esa raza de peculiares poseedores de mercancías" (Marx, 2016a, p. 209): las y los trabajadores. De esta forma, "el otrora poseedor de dinero abre la marcha como capitalista; el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como su obrero; el uno, significativamente, sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluctante, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar si no una cosa: que se lo curtan" (Marx, 2016a, p. 214).

Así como la relación del ser humano con el ser humano está determinado por el tipo de relación que el ser humano establece con la naturaleza; el tipo

de relación que establece el ser humano con la naturaleza está mediada por el tipo de relación que el ser humano impulsa con otro ser humano. De esta forma, la exclusión, negación, inferiorización, cosificación que de la naturaleza hace un tipo particular de ser humano, está articulada en la tradición greco/romana que, identificando en la riqueza ilimitada su horizonte de sentido (Aristóteles, 2007) ha justificado el despliegue y dominio de la ciudad, inicialmente Atenas, sobre todo aquello que no lo sea; ha justificado el despliegue y el dominio, con el otro, a partir de cuerpos y/o lógicas masculinas; ha promovido, justificado y hecho ley de la desposesión de los productos socialmente producidos por el sujeto productor de valor; impulsa relaciones de privilegio/opresión a partir del reconocimiento social de la adultez; se ha logrado imponer frente a mujeres, niños y esclavos; y asume que la naturaleza, categoría inicial con la que se despliegan las relaciones de dominio que la sociedad establece con todas las formas de vida, está en la “obligación” de dotarle del material necesario para la producción y reproducción de su vida singular. Si bien este es el contenido de lo definido por Aristóteles (2007) en tanto “ciencia de adquirir”, es lo que ha sido actualizado y sofisticado en las relaciones que giran en torno al capital como “ciencia moderna” (posterior al siglo XVI).

Modernidad, sociedad y capital constituyen relaciones recíprocamente determinadas a partir de las cuales entran en confrontación las estructuras del Sistema intraregional euroasiático, antiguo centro económico del sistema interregional, permitiendo su desplazamiento hacia la Europa-latinogermánica (Dussel, 2009). Esto es sólo posible gracias a la impo-

sición colonial que en el Anáhuac, el Abya-Yala y el Tawantinsuyu hará sistemáticamente la Europa latino-germánica a partir de 1492.

Para lograr lo anterior no era suficiente debatir, criticar, problematizar a partir de los saberes constituidos por la ciencia antigua. Se trataba, más bien, de fundar una ciencia nueva que permitiera, situar en el centro del Universo, de las relaciones sociales y el mercado a quien nunca había ocupado un lugar en la historia de la humanidad: Europa (Dussel, 2011). Este es el sentido por el cual “para Descartes, la física tradicional está muerta. Lo que hay que hacer, lo que va a intentar tranquilamente Descartes, es reemplazarla. Es fundar y desarrollar una nueva física -la verdadera- y presentarnos una nueva imagen del mundo [...] una nueva concepción de la materia y una nueva concepción del movimiento. Se trata de construir, o de reconstruir el mundo...” (Alexandre Koyré, 1980, p. 305. En: Bautista, 2014, p. 69).

Que la “ciencia de adquirir”, actualizada por la ciencia moderna, tengan como horizonte de sentido el dominio, la negación del otro, su incorporación a las relaciones de producción y reproducción de valor no significa, bajo ninguna circunstancia, que este sea el objetivo de la ciencia en general. En este sentido “...es fundamental distinguir entre lo que es humano y lo que es moderno, porque no todo lo que existe en la modernidad es moderno” (Bautista, 2014, p. 13).

La analogía presentada por Hinkelammert, en tanto que la humanización de Dios no significó, bajo ningún término, su cristianización (Hinkelammert, 2013) debería sugerir, también, que no todo lo que

se dice ser ciencia, lo que en apariencia es afirmado por la ciencia, en tanto ciencia moderna, es verdaderamente ciencia. Para Ricoeur (1996) “en el caso de la ciencia, la cuestión es la misma que la que ya antes tratábamos: existe la posibilidad de una ciencia real cuando ésta tiene que ver con la vida real. La ciencia real cuando es ciencia de la vida real; en ese caso la ciencia no es una representación, si no que es la presentación de la actividad práctica, del proceso práctico de los seres humanos” (p. 120). A lo anterior Marx (1976) agregaría: “allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica con el proceso práctico de desarrollo de los hombres” (p. 22).

Para que la ciencia, como institución humana abocada a la vida real y concreta del ser humano, tenga condiciones de posibilidad esta debe ser vaciada del contenido a partir del cual ella, en tanto ciencia moderna, ha sido determinada por la propia modernidad, la sociedad y el capital como “fuerza productiva” (Marx, 2016, p. 31). Esto nos permite señalar que la ciencia moderna, que no es la ciencia en general sino un tipo particular de ciencia que ha sido determinada, fijada por las relaciones que giran en torno al capital como aquella actividad abocada a la producción no sólo de valores de uso sino de la producción de valor en general, tiene presupuestas las relaciones de dominio, de explotación, de enajenación que buscan fijar un sólo tipo de relación del ser humano con el ser humano y de éste con la naturaleza.

Ser sujeto es, literalmente, estar sujeto a algo y a alguien. El sujeto de la Modernidad es aquel que

está sujeto a un tipo particular de producción que, orientando y fijando esta la tendencia del consumo “...produce y reproduce un tipo de subjetividad. La producción de esta subjetividad, produce a su vez las condiciones de posibilidad para la formulación explícita de una idea de Razón y de Ser, que es hoy el contenido de la racionalidad de la modernidad” (Bautista, 2017, p. 8). El tipo de ciencia que la modernidad produce crea, a sí mismo, el tipo de sujeto que la modernidad requiere para su constante expansión y dominio. La sociedad, como tipo de vínculo a partir del cual los individuos son sujetos sólo en el tanto producen mercancías, logran realizarse sólo en la medida que sus posibilidades singulares, egoístas, individuales se lo permitan. De esta forma, la ciencia moderna, como objetivación de un tipo particular de subjetividad productiva, se personifica en el tipo de consumo a partir del cual la misma es puesta al servicio de la sociedad, o lo que es lo mismo: del capital.

Siendo que el capital actúa contra las dos fuentes originarias de todos los valores de uso, la fuerza de trabajo y la naturaleza (Marx, 2016c; Hinkelammert, 2007a; 2007b; 2013; 2018a; 2018b; Dussel, 2010; 2011a; 2011b; 2014a; 2014b; Bautista, 2007; 2010; 2013; 2014; 2015) nuestra reflexión intenta impulsar un horizonte de sentido otro, un tipo de racionalidad otra, un tipo de ciencia otra, un tipo de vínculo otro que produzca las condiciones intersubjetivas para que nazca el tipo de racionalidad y de sujeto en capacidad de avanzar hacia la emancipación del ser humano.

2. Para una crítica de la sociedad moderna

Durante su proceso de estudios doctorales en la Universidad de Bonn (1835-1841) Marx hace suya la tensión expuesta en el “idealismo” de Fichte entre el “ser” y el “deber ser”. En el marco de esta tensión Marx identificará que para poder avanzar hacia “el reino de la libertad” la crítica a la idolatría, primero como crítica a los dioses celestes, debe ser una tarea constante que debe acompañar cualquier ejercicio que pretenda afirmarse en nombre de la ciencia. Durante este periodo Marx llegará a escribir: “los dioses, envidiosos del hombre, impiden que se eleve por encima de las necesidades naturales...” (Lifshitz, 2017p. 23).

El sentido de crítica del que parte Marx no es aquel que asume una actitud de negación y/o de rechazo frente a lo otro, “...sino -una- como penetración a un nivel más profundo” (Instituto Marx-Engels-Lenin, 1939. En: Marx, 2016a, p. XVII). Su penetración a un nivel más profundo parte de la crítica a la economía política de su época, que problematiza y tematiza las relaciones económicas a partir de relaciones socialmente determinadas en torno a la producción de mercancías y, por ello, parten del trabajo asalariado y no del trabajo en general. Al hacerlo no sólo ocultan el dolor, el sufrimiento, la miseria, la explotación contenida en la mercancía producida en el mercado capitalista sino que confunden, según el mismo Marx “...la determinación de valor por la cantidad de trabajo gastada en la producción de la mercancía” (Marx, 2016a, p. 57). El valor, como el organismo celular al que por más de dos mil años la inteligencia humana ha tratado desentrañar

(Marx, 2016a, p. 6), y la acumulación de valor, son, para Marx, el fundamento que hace posible el proyecto contenido en la Modernidad, el orden social burgués y el capital. La posibilidad de producir y reproducir este orden tiene que ver con la lógica a partir de la cual las relaciones articuladas en torno al capital ocultan, velan, encubren los trabajos privados organizados socialmente y que constituyen el fundamento de la vida social. De lo que se trata, para Marx, es de comprender las formas en cómo opera la relación de equiparación vigente en el intercambio capitalista entre cantidades distintas de distintos tipos de mercancías, ya que “se pasa por alto, que las magnitudes de cosas diferentes no llegan a ser comparables cuantitativamente sino después de su reducción a la misma unidad” (Marx, 2016a, p. 61).

Si bien, es la noción de valor y la acumulación de valor el organismo a partir del cual gira el proyecto de la modernidad, la sociedad y el capital, la unidad celular que hace posible todo producto humano, toda mercancía es la vida misma. De esto ha dado cuenta el maestro Hinkelammert (2007a) al señalar: Marx hace “...su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema” (Marx, 1841, p. 262. En Hinkelammert, p. 44).

Marx tiene claro que la ética del mercado, organizada en torno a “individuos que producen en sociedad, o sea la producción de individuos socialmente determinada...” (Marx, 2016b, p. 3) está impulsada a partir de juicios de hecho medio-fin. Sin embargo, su crítica, recuperada posteriormente por el maestro Hinkelammert, tiene como punto de par-

tida los juicios de hecho vida-muerte (Hinkelammert, 2018a; 2018b), a partir de lo cual es posible afirmar: “la crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista bajo el cual esta crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido, es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, y humanización desemboca en emancipación” (Hinkelammert, 2007, p. 43).

Se trata entonces de la búsqueda constante de la humanización de las relaciones humanas mismas y del tipo de relación que nuestra especie establece con todas las otras formas de vida. En el tipo de relación que gira en torno a la sociedad, la humanización de nuestras relaciones deberían estar presupuestas y contenidas en el marco de las relaciones contractuales o, lo que es lo mismo, relaciones legales. Sin embargo, Ley y justicia son cosas distintas. “Pablo distingue entre el pecado y los pecados. Los pecados violan la ley. Sin embargo, el pecado se comete cumpliendo la ley” (Hinkelammert, 2013, p. 17). Lo anterior le permitirá a Pablo afirmar: “...el cumplimiento de la Ley no hará nunca de un mortal un justo” (Gal 2:16).

La humanización de las relaciones humanas mismas no están condicionadas entonces al mero cumplimiento de la Ley. La humanización, por lo tanto, está orientada por otro tipo de relación que no está presupuesto o contenido en el formalismo jurídico del orden moderno, social y/o capitalista. Para Pablo, ese humanismo tiene que ver con “...el amor por el que nos hacemos esclavos unos de otros. Pues

la Ley entera se resume en una frase: Amarás al prójimo como a ti mismo” (Gal 5: 13-14). Este es el sentido de universalidad del que parte Marx, en tanto que la vida es el principio sin el cual nada tendría principio. Retoma elementos medulares de Feuerbach, en el sentido que ambos parten del hecho de que “...la afirmación de que esa universalidad ha sido corrompida y en la necesidad de restaurarla...”. Ambos parten de la idea de que “...la reconquista de la universalidad es tarea espiritual, una empresa de pensamiento y amor” (Rubio, p. 39. En: Marx, 2016c).

El amor, como aquella tarea espiritual basada en una dosis de creatividad, de pensamiento y otra de ternura, ha sido puesto en tela de juicio por el sentido utilitario, calculador a través de las que se establecen el conjunto de relaciones sociales articuladas en torno a la producción y reproducción del capital. Agustín, al contrario que Pablo de Tarso, sostiene que el pecado es el “pecado original”. “Según Pablo el pecado se comete en cumplimiento de la ley pronunciada por la autoridad, según Agustín la ley pronunciada por la autoridad es la instancia agredida por el pecado. Pablo reta al imperio, Agustín es hombre del imperio. El cristianismo ha cambiado su lugar” (Hinkelammert, 2013, p. 171).

El termidor, entendido como aquel proceso revolucionario que en nombre de la revolución traiciona sus propios principios urge de la elaboración de “...un discurso, una interpretación de los hechos, una teoría y hasta una filosofía, la cual se convierte en la interpretación oficial del hecho o acontecimiento revolucionario. Esto es, el Termidor elaborando esta versión oficial o ‘verdadera’ de la revolu-

ción, produce su propia Ortodoxia” (Bautista, p. 7. En: Hinkelammert, 2018). A partir de lo anterior se hace necesario tener claro cuál es el fundamento por el cual “...nos hacemos esclavos unos de otros”.

Según el tipo de interpretación hecha por el maestro Hinkelammert la posibilidad de humanizar las relaciones humanas mismas tendría, como común denominador, el amor al prójimo siendo el prójimo cualquier ser humano humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado por las relaciones que giran en torno a la producción y reproducción del capital. Sin embargo, según la interpretación anterior el prójimo sería extensible a todas aquellas formas de vida a las que el capital también humilla, sojuzga, abandona y desprecia. Esta es la visión que Pablo tiene en inicio del prójimo y por lo cual se refiere al pueblo de Israel pero que, para el mismo Pablo, no se limita al pueblo de Israel sino a todos aquellos que son perseguidos por su fé, su tradición y/o su cultura, tal como ha demostrado el maestro Hinkelammert. Esta visión sería compartida por Marx y le habría acompañado a lo largo de su obra, quedando más claro en su prólogo a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel y su trabajo posterior.

En su intento por develar el carácter social de los trabajo privados organizados en torno a la producción y reproducción del capital Marx señalará: “si en otras épocas los dioses habitaron en los cielos, ahora se habían convertido en el centro de la tierra” (Lifshitz, 2017p. 24). Esta imagen le permitirá a Marx identificar el desplazamiento trastocado, invertido, fetichizado que va de la trinidad cristiana (Dios, Hijo, Espíritu Santo) a la nueva fórmula trinitaria: “Capital-ganancia (ganancia empresarial más interés),

suelo-renta de la tierra, trabajo-salario” en la cual se engloban “todos los misterios del proceso social de producción” (Marx, 2015, p. 1037). Con esta nueva fórmula trinitaria la ciencia burguesa, según concepción del mismo Marx, se había puesto al servicio del capital, ya que “cuando el capital enrola la ciencia a su servicio, la mano rebelde del trabajo aprende siempre a ser dócil” (Marx, en Dussel, 2014a, p. 108).

La solución que busca Marx la encuentra, en primera instancia, en la abolición tanto de la Ley como del marco legal del mercado en general. Lo anterior no es otra cosa que la búsqueda de la abolición del mercado, por un lado, y del Estado por el otro. De esta forma “no aparece, de hecho, ninguna solución del problema, sino la búsqueda de la abolición del problema mismo. Implica inclusive la abolición de la política misma” (Hinkelammert, 2013, p. 19). Si bien, la abolición parte del principio dialéctico mismo de negar aquello que niega las posibilidades reales de existencia fáctica, productiva y reproductiva de las condiciones de vida de las y los sujetos negados, invisibilizados, explotados, oprimidos, enajenados, etc., por las relaciones que giran en torno a la modernidad, la sociedad y el capital, para afirmar la vida no basta con abolir lo que niega la vida de las y los otros, sino de echar a andar el conjunto de posibilidades, relaciones, prácticas, significados que afirman¹³⁰ la vida misma en el único cuerpo celeste en la vía láctea en condiciones de producirla tal cual la conocemos.

130 Lo anterior ha sido tematizado por Enrique Dussel como analéctica.

En nuestro caso, como mujeres y hombres de ciencia, se trata de un ir más allá que el proyecto contenido en la modernidad a partir de un ir más allá que las categorías y/o conceptos con que el tipo de racionalidad contenido en ella se reproduce. Para el maestro Hinkelammert esta crítica parte de la sentencia que hace Marx en su imperativo categórico: “echar por tierra todas las relaciones en que el -ser humano- sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Marx, 1967, p. 6). Para ello se trata de pensar problemáticamente desde lo dado por la cultura moderna para desembocar en una crítica radical de aquella cultura que, al menos en apariencia, se presenta como crítica.

Esta crítica en apariencia se funda en mostrar las posibilidades que para la emancipación humana existen en el marco de la lengua aunque esta emancipación no sea realizable en el marco de las relaciones prácticas que giran entorno a lenguaje. Para esta crítica aparente no se trata de la emancipación real de los pueblos dominados, explotados y/o conquistados. Se trata de producir las condiciones de dominio, explotación, enajenación propias de la modernidad, la sociedad y el capital para garantizar, así, su reproducción futura. A partir de lo anterior podemos afirmar que ya no sólo se trata de mostrar las limitaciones existentes en el fundamento del que parte esta tradición científica y/o filosófica modernas. Se trata de apostar a un horizonte utópico otro para lo cual es urgente el impulso de una ciencia y/o filosofía otras.

Para Hinkelammert (2018b) “si queremos una teoría crítica, tenemos que recuperar esta derivación de la ética a partir de juicios de hecho” (p. 5).

Sin embargo, aún cuando los mitos, las ideologías y las utopías son conditio humana (Baustista, 2007), estos juicios de hecho deben estar impulsados a partir de sociedades empíricamente posibles y no del idealismo que gira en torno a la edificación de sociedades perfectas. En este sentido Hinkelammert (2018b) señala: “Marx imagina como solución una sociedad comunista, que resultó ser un concepto de una sociedad perfecta de relaciones humanas perfectas y no una sociedad empíricamente posible. Es una alternativa imposible y por tanto no es una alternativa válida. Pero no podemos dejar de lado la concepción de una sociedad alternativa en cuanto que el capitalismo salvaje no es una sociedad que puede durar en el tiempo. No se trata de aguantar este capitalismo, porque cuanto más se lo aguanta más cerca se está del colapso” (p. 7).

En tanto alternativa Marx (2015) propone el cese del trabajo determinado por la necesidad y necesidades exteriores a la propia actividad productiva. Si bien, con el desarrollo de la sociedad también surgen nuevas y más complejas necesidades, la propuesta de Marx tendría que ver con el horizonte utópico de la búsqueda constante de la libertad, o lo que él llama el “reino de la libertad”, la cual “... sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente es el metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego, que lo lleven acabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana” (p. 1044) para lo cual, la reducción de la jornada de trabajo es una condición fundamental.

Según lo anterior, de lo que se trata es del desarrollo pleno de las potencialidades del ser humano y, para lograrlo, éste debe liberarse de las cadenas que atan su plenitud, su libertad, su felicidad. Que esto pueda, o no, ser alcanzado es una responsabilidad de carácter colectiva y, para ello, sitúa al “reino de la libertad” como el horizonte utópico al cual, el ser humano, debe dirigirse para garantizar su realización. Esta realización está en el autoreconocimiento de sus creaciones como suyas propias lo que le permitiría impulsar vínculos con el otro, y la naturaleza, basadas en el amor, el respeto, la equidad. Este es el sentido por el cual Marx propone un “matrimonio de honor con la tierra” en lugar del “matrimonio de conveniencia” (Marx, 2016c, p. 127) que, en la enajenación propia del fetichismo contenido en las mercancías, pierde de vista de forma tal que se comporta con ella, la red extensa de la vida, como de un “simple medio”, de forma tal que el tipo de relación que el ser humano impulsa con otro ser humano y la naturaleza está desprovista de toda espiritualidad. Es por ello que Marx señala que el trabajo enajenado, que no es otro que el trabajo socialmente organizado y determinado para la producción de mercancías, “hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su esencia humana” (p. 144).

Para un más allá que la modernidad, la sociedad y/o el capital estamos convencidos, junto a Hinkelammert, que en la búsqueda contante de lo que no es a partir de lo que es, se encuentran las posibilidades terrestres para hacer viable “el reino de Dios” (Lc 6: 21), “reino mesiánico” (Pablo) y/o el “reino de la libertad” (Marx). Para ello es urgente el reco-

nocimiento de tres determinaciones esenciales: “1. En la debilidad está la fuerza; 2. Los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados; 3. Lo que no es, revela lo que es” (Hinkelammert, 2013, p. 39).

Para pensar en aquello que no es a partir de lo que sí es, Marx sitúa dos categorías medulares: Sociedad (Gesellschaft) y Comunidad (Gemeinschaft). Marx llamó sociedad a “la reunión o asociación de individuos (individuales sin intereses comunes sino sólo individuales y por eso egoístas) en el mundo moderno (...)” la cual está mediada a través de contratos formales. Lo comunitario, por otro lado, está mediado por relaciones de la humanidad con ella misma y todas las otras formas de vida impulsadas por un tipo de sujeto colectivo/popular que es histórico, en primera instancia dado que “la comunidad es el modo de existencia humana y punto de partida de la vida económica” (Dussel, 2014c, p. 24). Su relación de consanguinidad entre su pueblo, aunado a un vínculo histórico con la tierra le ha permitido comportarse con los suyos y las suyas como propietarios comunes de una misma entidad comunitaria y, por lo tanto, como poseedores comunes (Marx, 2015b).

En las relaciones de tipo comunitario “el individuo se comporta consigo mismo como propietario, como señor de las condiciones de su realidad...” (Marx, 2015b, p. 67) y, por lo tanto, en las relaciones intersubjetivas que configuran unos con otros “...los individuos no se comportan como trabajadores sino como propietarios y miembros de una entidad comunitaria, que al mismo tiempo trabajan. El objetivo de este trabajo no es la creación de valor, aun cuando es posible que se ejecute plustrabajo para

intercambiarlo por productos ajenos, esto es, por plusproductos, sino que su objetivo es el mantenimiento del propietario individual y de su familia así como de la entidad comunitaria global” (p. 68). De esta forma “...la entidad comunitaria natural no aparece como resultado sino como supuesto de la apropiación colectiva (temporaria) del suelo y de su utilización” (p. 68).

De lo que se trata entonces no es sólo de identificar y afirmar el tipo de vínculo humano que ha sido históricamente negado para así afirmar, en tanto imposición, el vínculo social. Se trata de permitir la afirmación de lo que cambia el mundo en tanto mundo. O sea, la confrontación constante con “la sabiduría del mundo que es locura a los ojos de la sabiduría de Dios”. Es la apuesta sincera en lograr “lo indispensable que es inútil” (Hinkelammert, 2013, p. 40).

Siendo que la búsqueda, en tanto proyecto humano, tiene que ver con la emancipación, o sea con la autorrealización que le permite al ser humano hacerse responsable de las condiciones de producción y reproducción de su propia existencia lo que significa, en primera instancia, hacerse responsable por la vida del otro que es el prójimo, por lo cual Marx piensa “el comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto auto extrañamiento del hombre, y por ello, apropiación real de la ciencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para así en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como complemento naturalismo = humanismo, como

complemento humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva de litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución...” (Marx, 2016 c, pp. 173-174). Para Marx, así como para el Pablo que ha hecho visible el maestro Hinkelammert (2018; 2013; 2007a; 2007b), lo que está en juego es la humanización del ser humano consigo mismo y, a partir de allí, de la humanización de sus relaciones con todas las otras formas de vida. Para Marx la preocupación no pasa por hacerse o no comunista, sino hacerse humano, igual que para Pablo no se trata de hacerse cristiano, sino de hacerse humano.

3. El vínculo comunitario como alternativa

Hacia el siglo IV a.C., Aristóteles identifica dos horizontes distintos, y no sólo diferentes, para aquello que sea la ciencia: “Ciencia de Adquirir” y “Ciencia Doméstica” (Aristóteles, 2007). La primera de ellas ha fijado su horizonte de sentido en la “riqueza ilimitada”; mientras que para la segunda el horizonte de sentido está fijado en la producción y reproducción de la vida de la familia, la tribu y/o el clan. Esta es la distinción señalada por Aristóteles para referirse a aquello que es la economía y aquello que es la crematística. Según Marx (2016a) para la primera “...el arte de adquirir se circunscribe a la obtención de los bienes necesarios para la vida o útiles para la familia o el estado”; mientras que para la segunda

“...la riqueza y la sociedad no parecen reconocer límites” (Marx, 2016a, p. 186).

La ley de este mundo, impulsada por “el derecho romano, y con ello nuestro código burgués, no tiene como punto de referencia la vida, sino la propiedad. Que la ley sea para que se pueda vivir no figura por supuesto en ella. (...) El derecho está ahí para proteger la propiedad privada, y la economía, para la protección de los intereses de la ganancia” (Hinkelammert, 2018, p. 67). El problema, entonces, parte de impulsar otro tipo de práctica, de relación, de significado a partir del cual el ser humano recupere la centralidad de la vida misma de la que ha sido desplazado. Para Marx (1967) hacer frente a lo anterior significa “echar por tierra todas las relaciones en que el -ser humano- sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Marx, p. 6), lo cual es posible desplazando a la ética del mercado impulsando en su lugar a “la ética de la emancipación: el ser humano como ser supremo para el ser humano” (Hinkelammert, 2007a, p. 44).

Si bien, en las relaciones articuladas a partir del vínculo societal “los valores de uso constituyen el contenido material de la riqueza, sea cual fuera la forma social de este punto en la forma de sociedad que hemos de examinar, son a lado de los portadores materiales de valor de cambio” (Marx, 2016a, p. 45), en las relaciones de índole comunitaria la concepción de riqueza se expresa en otros términos. El tiempo para tener tiempo para compartir con los suyos, por ejemplo, puede constituir un valor de uso más no ser portador de valor de cambio. El tiempo para tener tiempo para compartir entre los suyos, expresa de forma diversa en las múltiples festividades de índole

popular que recorren América Latina) no son portadores materiales de valor de cambio, lo que no le inhibe a ser valor que, en este caso, se expresa en términos comunitarios.

Para que los miembros de la comunidad, o la comunidad como un todo, puedan tener tiempo para tener el tiempo para compartir entre los suyos, la producción de los bienes materiales de consumo de la misma comunidad tuvo que haber sido asegurada. De esta forma, el consumo del tiempo comunitario, como condición de la producción de las condiciones materiales de existencia de la comunidad, no se expresa como un término singular de relaciones propias entre propietarios, sino como un término universal de relaciones propias entre poseedores. El vínculo que la comunidad establece con su lengua, con su sangre, con el suelo, con sus tradiciones, con su gastronomía, prácticas y/o costumbres tiene una existencia económica particular que se expresa a través del uso común que como poseedores, y no como propietarios, establecen con aquello de lo que, de todos modos, forman parte. Según Marx (2016) en las relaciones de índole comunitaria “el individuo se comporta con las condiciones objetivas del trabajo simplemente como con algo suyo, se comporta con ellas tratándolas como naturaleza inorgánica de su subjetividad, en la cual ésta se realiza asimismo; la principal contribución objetiva del trabajo no se presenta como producto del trabajo, sino que se hace presente como naturaleza; por un lado [se da] el individuo viviente, por el otro, la tierra como condición objetiva de la reproducción de éste...” (p. 444). Esto sugiere que, si la tierra garantiza las condiciones

objetiva de reproducción de la vida material del ser humano a ella se le debe respeto.

Para pensar en las alternativas posibles, Hinkelammert (2013) nos recuerda la distinción que hace Pablo entre la sabiduría de Dios y la sabiduría del mundo, en la que recuerda que "...en la debilidad está la fuerza y lo plebeyo y lo despreciado es escogido por Dios". Para el maestro Hinkelammert (2013) "eso implica la dialéctica de lo que es y lo que no es. El ser - lo que es- es reducido a la nada, y lo que no es, es de lo que se trata" (p. 39). Siendo que lo que es (dominación, explotación, saqueo, robo, miseria, hambre...), revela lo que no es (hermandad, fraternidad, equidad, justicia, libertad...), se trata de identificar, pensar y/o impulsar horizontes de sentido para la ciencia y la economía en la que ellas mismas recuperen su sentido crítico y ello les exija abocarse tanto a la producción y reproducción de la vida humana como las de todas las otras formas de vida que hace la nuestra posible.

El vínculo comunitario está impulsado a partir de sujetos que están literalmente sujetos a sus formas de producción material y de sentido intersubjetivo a partir de la cual unos y otros integran, dan vida y protegen esa unidad lingüística, territorial y consanguínea común. Esa es la base de lo que Marx piensa en tanto comunidad y, por ende, el horizonte desde el cual éste piensa un tipo de vínculo particular que tematiza en tanto "comunismo".

Lo anterior sugiere que "lo que es": acumulación, lucro, utilidad, riqueza, rentabilidad, ganancia deben ser condición de partida para impulsar aquello que "no es", y que es de lo que se trata: humanismo, libertad, justicia, equidad, fraternidad, hermandad.

Si bien Hinkelammert (2018b) nos recuerda que la solución que Marx propone a las relaciones que giran en torno al capital, la modernidad y la sociedad, en tanto comunismo, es una alternativa económica “imposible”, quisiera pensar el potencial del comunismo no como forma de organización económica y social, sino como vínculo a partir del cual es posible afirmar la vida a partir del amor al prójimo (Gal 5: 14). Lo anterior no sólo es una afirmación espiritual sino una condición económica de partida para cualquier vínculo comunitario y es que sin estar sujetos el uno del otro la misma entidad comunitaria se disolvería.

Para estar sujetos los unos a los otros, para amarnos los unos a los otros Marx lanza “...su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema” (Marx, 1841, p. 262. En Hinkelammert, 2007a p. 44).

Siendo que se trata de desplazar a la ética del mercado impulsando en su lugar a “la ética de la emancipación: el ser humano como ser supremo para el ser humano” (Hinkelammert, 2007a, pp. 44), es imperioso ubicar el tipo de sujeto a partir del cual el vínculo comunitario, en tanto alternativa de retorno del ser humano a nuestra condición humana, permita cumplir aquello propuesto por Hinkelammert (2013) como “locura divina”: “la locura divina del yo soy si tú eres” (p. 54).

Marx (2016a) ubica al proletariado como aquella “...clase cuya misión histórica consiste en trastocar el modo de producción capitalista y finalmente abolir las clases...” (p. 16). Pablo, en tanto alternati-

va, piensa al amor al prójimo (Gal 5: 14) que, según hemos expuesto arriba, no es otro que aquel que permite producir y reproducir un tipo de vínculo particular: la comunidad. Ambos, Marx y Pablo, están preocupado no por la afirmación del proletariado o la comunidad cristiana sino por la afirmación de la humanidad en general. Para Marx esto sugiere enfrentar toda actividad y/o práctica en la que el ser humano sea humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Para Pablo se trata del mensaje contenido en el hecho de que Dios se hizo humano (Hinkelammert 2018; 2013; 2007) y que la resurrección, como evidencia empírica para la comunidad cristiana del volver a nacer, debe permitirnos abrazar la idea, propuesta en Pablo (1 Tes 1: 1-9), de que al hacerse todos uno en Cristo –en nuestro caso hacernos en la afirmación de la vida comunitaria– la comunidad misma se humaniza y se realiza en sus posibilidades y condiciones. Esto no es otra cosa que reconocerse en la propia humanidad de la entidad comunitaria.

Pablo propone, eso sí, que para que la comunidad pueda producir y reproducir sus condiciones de existencia material e intersubjetiva esta debe impulsarse a partir de sujetos productores de valor que, a partir de un principio ético-crítico (Hinkelammert), antepongan el posible sufrimiento que le podría causar a cualquier otro su actividad productiva. De esta forma, en el que constituye el documento más antiguo del Nuevo Testamento, Pablo les recuerda a los Tesalonisenses:

Recuerden, hermanos, nuestros trabajos y fatigas. Mientras les predicamos el Evangelio

de Dios, trabajábamos noche y día para no ser una carga para ninguno (Gal 2:9).

Se trata del prójimo, siendo éste cualquier forma de vida que, padeciendo las relaciones de dominio que impulsa el capital, la sociedad y la modernidad ha sido humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado para, junto a él, afirmar la vida. Sin embargo, esta afirmación de la vida, debe partir del principio ético-crítico anterior: para que mi vida material y/o espiritual sea posible debo partir de la afirmación de la vida del otro y eso es posible en el tanto yo me pre-y-ocupe de producir las condiciones materiales para garantizar mi existencia individual y colectiva poniéndolas, en todo momento, a disposición del otro. Para que ella, mi vida material/espiritual, individual y/o colectiva, pueda afirmarse, esta debe anteponer, a su propia existencia, el posible sufrimiento que le podría ocasionar a cualquier otra forma de vida. Pablo lleva este principio ético-crítico a las últimas consecuencias:

Y era tal nuestra preocupación por ustedes, que estábamos dispuestos a darles, no sólo el Evangelio, sino también nuestra propia vida... (Gal 2:8).

Para Pablo, Marx y Hinkelammert no se trata de la muerte. Se trata de la afirmación de la vida de quien padece en su carne “la maldición que pesa sobre la ley” (Hinkelammert, 2013). Afirmarla, eso sí, es tarea de locos, ya que su afirmación conlleva estar dispuesto a entregar su propia vida.

A modo de balance

A lo largo de su obra, Marx lanza una crítica a las relaciones que giran en torno a la producción y reproducción del capital. Hacerlo, le permite comprender cómo este tipo de formación económica y social se impulsa a partir de relaciones en la que instituciones, que en apariencia serían estructuras de índole distinta, se determinan recíprocamente de forma tal que el capital se afirma, se realiza, se reproduce. El tipo de vínculo de la humanidad con ella misma y de esta con todas las otras formas de vida que permite lo anterior es la sociedad; el modelo civilizatorio en el que se impulsa este orden es la modernidad. De esta forma capital, sociedad y modernidad constituyen estructuras cuya relación se determina recíprocamente.

La modernidad, como proyecto civilizatorio que permite a Europa constituirse en el centro económico del sistema mundo moderno (1492-actualidad), está organizado a partir de la expropiación, del robo, del saqueo del sujeto productor de valor. Esto es posible en la relación social la cual, para poder realizarse, urge de la mediación de contratos, formales o no, que regulen el tipo de participación, según la distribución, que los sujetos productores harán de los productos que ellos mismos han producido.

Para que el capital, la modernidad y la sociedad logre producirse y reproducirse constantemente, esta se afirma a partir de un sujeto individual, aislado de los otros más allá que cuando se organiza para producir valor para otro. Este individuo, que es un producto del capital mismo, es el organismo celular que

pone en movimiento el conjunto de relaciones que giran en torno a la producción y reproducción del capital, la sociedad y la modernidad. El cúmulo de mercancías, le ha sido definido, como la realización del cielo en la tierra. Lo anterior permite desplazar los principios humanos por la legalidad del contrato social, y así afirmar el derecho a la propiedad, al lucro, a la ganancia individual por encima de la justicia, la equidad, la comunidad.

Este tipo de relación, asociación y/o vínculo intersubjetivo ha fetichizado la humanidad contenida en las relaciones humanas mismas para convertirlas en relaciones estrictamente sociales. De esta forma, la afirmación de las relaciones del ser humano con el ser humano mismo se limitan a aquellas que giran en torno a la producción, distribución, intercambio y consumo de mercancías. Lo anterior constituye el asesinato del ser humano mismo en nombre del capital, lo cual no es otra cosa que la negación general en lugar de su afirmación.

Dado que la ciencia, como institución humana abocada a la vida real y concreta del ser humano, ha sido atropellada por su propio terrores, o sea, ha sido puesta de cabeza, ha sido trastocada, invertida de forma tal que ha sido franqueada por el conjunto de relaciones que giran en torno a la producción y reproducción del capital, lo cual la ha subsumido en el capital en tanto fuerza productiva; ella, la ciencia, debe ser puesta de pie a partir de su retorno humanista, y no científicista, a sus principios, a su vocación. Lo anterior significa confrontarse, seria y críticamente, con el marco categorial y/o conceptual con que la sociedad, la modernidad y el capital han ocupado aquello que es la ciencia. Lo anterior

podría significar, como pretensión utópica, humanizar, mediante la ciencia, el conjunto de relaciones de la humanidad consigo misma y las de esta con todas las otras formas de vida. De cumplirse lo anterior quizá, podría cumplirse aquello que sea una ciencia humanista. Señalo aquello en tanto que habría que darle contenido. El camino recorrido por el Grupo de Pensamiento Crítico (G.P.C) es una excelente base de partida.

Siendo que el individuo, en tanto sujeto que pone en movimiento el capital, la sociedad y la modernidad, está presupuesto en la producción del conocimiento científico de la ciencia moderna, en tanto actualización de la ciencia de adquirir; el sujeto por el que apueste esa ciencia humanista debe partir de otro horizonte de sentido lo cual debería poner en perspectiva crítica el hecho de que el individuo es una determinación de la sociedad y del capital más que el individuo es, antes que la sociedad, la modernidad y el capital: ser humano. Lo anterior me permitiría pensar, silogísticamente, que el tipo de sujeto por el que apueste esta ciencia humanista no sólo debe ser diferente, sino distinto y que esta distinción la encontramos en el tipo de vínculo comunitario/popular que presupone, la vida propia y del otro, como condición de afirmar la vida misma.

Para ser comunitario no hace falta ser indígena, negro, blanco, mestizo. Tampoco ser de la ciudad y/o del campo. Lo comunitario está en todo aquel vínculo a partir del cual yo afirmo mi vida singular, produciendo con mi trabajo las condiciones materiales de mi propia existencia poniéndolas no sólo a disposición del otro sino que, produciendo las condiciones materiales de mi propia existencia, antepo-

go cualquier tipo de sufrimiento que pueda causarle. Esto no sólo está contenido en trabajo de Pablo. Forma parte de la vida cotidiana de los pueblos y/o comunidades empobrecidas, del campo y la ciudad, que produciendo valor para otros se les ha arrancado de las manos y no les ha quedado, en tanto afirmación de la vida, que sujetarse unos a otros. Se trata del amor de los unos con los otros.

El vínculo comunitario, como lo alternativo al vínculo social, está impulsado desde un horizonte económico (vida) y no desde aquel contenido en la crematística: acumulación, lucro, riqueza, ganancia. En el tipo de vínculo de índole comunitaria la producción de las condiciones de existencia material y espiritual del ente comunitario no se expresa como a partir de términos singulares de relaciones propias entre propietarios, sino como un término universal de relaciones propias entre poseedores. La ciencia social y/o la filosofía recurren a categorías y/o conceptos para poder desplegarse, en tanto método. Lo comunitario es un vínculo-práctico-concreto y real que le ha permitido a pueblos y/o comunidades, a lo largo de la historia de la humanidad misma, aferrarse a la vida y no desaparecer. Una ciencia humanista, abocada a la vida, debe prestar atención a este tipo de vínculo si es que ella misma pretende resistirse a que el humanismo desaparezca de ella.

Puede ser adecuado el señalamiento del maestro Hinkelammert en tanto que la solución que Marx propone, ante el capitalismo, es “imposible” si se piensa en términos estrictamente de la utopía económica que él piensa y no del tipo de vínculo que éste sugiere como posibilidad. Si se lo piensa desde este segundo sentido nos podremos percatar que,

como poseedores, los individuos que forman parte de la entidad comunitaria no se afirman en tanto propietarios sino como poseedores, lo cual es empíricamente constatable en la diversidad popular y/o comunitaria que palpita en América Latina. Lo anterior me permitiría sugerir que el tipo de ciencia con el que se impulsa su horizonte de sentido debería ser, por tanto, otro distinto y no sólo diferente. Lograr lo anterior significaría apropiación real de la ciencia por y para el ser humano y, al mismo tiempo, la posibilidad de poner a disposición del ser humano la riqueza, los saberes, los conocimientos, los servicios... el acervo de la creatividad humana a su servicio. Esta utopía sigue siendo posible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (2007). La política. Ciudad de México: Editorial Época S.A de C.V.
- Bautista, J. (2015). Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna. La Paz: Editorial Autodeterminación.
- Bautista, J. (2014). ¿Qué significa pensar desde América Latina? Madrid: Ediciones Akal S.A.
- Bautista, J. (2013). Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna. La Paz: Rincón Ediciones.
- Bautista, J. (2010). Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana. La Paz: Grito del Sujeto.
- Bautista, J. (2007). Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert. La Paz: Grupo Grito del Sujeto.
- Dussel, E. (2014a). Hacia una Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63. México: Siglo XXI Editores.

- Dussel, E. (2014b). El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. México: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (2014c). 16 tesis de economía política. Interpretación filosófica. México, D.F.: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (2011). El primer debate filosófico de la Modernidad. En Dussel, E., Mendieta, E., y Bohórquez, C. (Ed.) El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000] (56-66). Ciudad de México. Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (2010). La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse. México, D.F.: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (2009). Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto del “racismo” en Michelle focoli y Franz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?. Tabula Rasa. No.16: (pp. 79-102). ISSN 1794-2489. Bogotá - Colombia.
- Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología

descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 97-108). Barcelona: CIDOB Edicions.

- Hinkelammert, F. (2018a). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. México: Ediciones Akal México S.A de C.V.
- Hinkelammert, F. (2018b). *El problema de la alternativa de Marx frente al capitalismo desenfrenado y salvaje. Apuntes*. (Artículo inédito). Curso *Perspectivas metodológicas de las Ciencias Sociales II*. Escuela de Sociología, Universidad Nacional, Costa Rica.
- Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico de Pablo de Tarso*. San José: Editorial Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2007a). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José: Departamento Ecuménico de Investigación.
- Hinkelammert, F. (2007b). *Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica. Pasos,*

Revista del Departamento Ecueménico de Investigaciones, No. 130, 43-48.

- Lifshitz, M. (2017). La filosofía del arte de Karl Marx. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2016a). El capital. El proceso de producción del capital. Tomo I, Vol I, Libro primero. México: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2016b). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Vol. I. México: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2016c) Manuscritos de economía y filosofía. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K., y Engels, F. (2015a). El Capital. El proceso global de la producción capitalista. Tomo No. III, Vol. 8. México: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2015b). Formaciones económicas precapitalistas. México: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (1967). Crítica a la filosofía de Hegel. México: Editorial Grijalbo.
- Ricoeur, P. (1996). Ideología y utopía. Barcelona: Editorial GEDISA.

9. Derechos humanos y derechos de propiedad privada en la economía

*Hugo Amador Herrera Torres*¹³¹

Resumen

El capítulo tiene como objetivo identificar la posición de los derechos humanos en la economía capitalista vigente. Se obtuvieron dos argumentos (conjeturas): 1) que los derechos humanos solo pueden hacer referencia a los derechos de los sujetos-humanos, y 2) que los derechos humanos, considerados desde esta perspectiva, entran en contradicción con los derechos de propiedad privada —y con el contrato— en un contexto de mercado capitalista absolutizado. Este tipo de mercado construye un andamiaje de visibilidades e invisibilidades, donde las relaciones mercantiles (abstracción) son lo visible y el sujeto-humano (concreto/material) es lo parcialmente invisible. El ser humano, en consecuencia, obtiene su definición en tanto forme parte de las relaciones mercantiles. Esto genera la emergencia del individuo-mercado (ser humano abstracto), cuyos derechos centrales no son los mismos en comparación

131 Doctor en Economía por la Universidad Autónoma de Madrid, Profesor e Investigador de Tiempo Completo en la Facultad de Economía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México). E-mail: hugoht@fevaq.net

con los derechos básicos de los sujetos-humanos. Diversos tipos de discursos defienden a los DH, pero la mayoría han sido incapaces de evidenciar correctamente la violación sistemática de éstos, no se adentran en la estructura que persiste, terminan protegiendo, quizá, sin darse cuenta, los derechos del individuo-mercado.

Introducción

La comprensión adecuada del fundamentalismo resulta clave para criticar las concepciones reduccionistas del ser humano. La consideración —en la construcción de sociedades— de las condiciones concretas/materiales para la vida humana, es decir, de la corporalidad viva, colocan al fundamentalismo en una postura contraria a la sobrevivencia del ser humano (Molina 2017, p. 71; Herrera & Aguirre, 2018a, p. 252). La absolutización de hechos, principios e ideas es el método que lleva por excelencia hacia el fundamentalismo (Herrera & Aguirre, 2018b, p. 3). Los hechos, principios e ideas absolutizadas se asumen como intocables, rechazan cualquier tipo de objeción: “así es, así será”. La absolutización de la vida humana, incluso, quebranta a la misma vida humana. Comportamientos absolutos contra el aborto, por ejemplo, pueden provocar la muerte de la madre en determinadas circunstancias. Son propias de esta lógica aquellas luchas a ultranza por la vida del niño o de la niña en situaciones donde la vida de la madre está en peligro notorio. Tiene cabida la consigna: ¡No hay aborto y se acabó! Lo mismo ocurre con conductas absolutistas a favor del aborto. Solo determinados hechos tienen carácter absoluto.

Hinkelammert los llama hechos fundantes, no tienen bases hipotéticas. Se trata de hechos derivados del carácter finito de la corporalidad viva: “todos” los seres humanos son mortales (“ningún” ser humano es inmortal), “todos” los seres humanos necesitan de relaciones sociales para existir (“ningún” ser humano puede vivir “totalmente” aislado), entre otros.

Las instituciones son indispensables en la construcción de sociedades. Los principios y las ideas sociales quedan contenidas en ellas. Lo que queda absolutizado, por tanto, es la institución. Las instituciones experimentan tres procesos, dos son inevitables y otro puede esquivarse:

1. El ser humano tiende hacia la absolutización institucional. Se trata de un proceso ineludible. Hinkelammert (2008, pp. 5-6) argumenta que, probablemente, todas las sociedades fueron laberínticas. La sociedad actual, sin dudas, lo es y, lo es de manera imponente. Hinkelammert explica que es difícil encontrar la salida en el laberinto de hoy; sin embargo, tiene que haber una salida, pues todos los laberintos tienen una terminación. Este laberinto, y todos los laberintos, no son infinitos. Los caminos del laberinto de ahora se cruzan, cambian de un momento a otro, surgen nuevos caminos, unos más desaparecen. No hay certeza en que parte del laberinto se está. Quizá, en la historia de la humanidad no se había presentado un laberinto tan complejo como éste. Nadie puede escapar, es obligatorio caminar por él, pues representa/ equivale a la sociedad.

Hinkelammert (2008, pp. 5-6) subraya que la salida —en el laberinto de la sociedad actual— se halla por donde se entró. El ser humano mientras más se adentra pierde irremediablemente la orientación, pues ha puesto en marcha, sin que se dé cuenta, el método de la absolutización. Quiere y piensa, una vez que ha perdido la orientación, que puede llegar al final, por eso se adentra. Este querer y este pensamiento corresponden precisamente a la absolutización. Llegar al final del laberinto implica la destrucción de quien lo intenta y, a lo mejor, de todo el laberinto; esto, debido a que la falta de orientación, según Hinkelammert (2000, p. 23), deforma la capacidad de hacer. Se debe salir del laberinto por el inicio para volver a entrar con orientación. El ser humano ingresará otra vez, pero orientado; no obstante, la orientación se volverá a perder, y de nueva cuenta tendrá que salir. El procedimiento deberá repetirse: entrar-salir, entra-salir, y así sucesivamente. La orientación no puede ser otra cosa que la protección y reproducción de la corporalidad viva.

Hinkelammert (2008, p. 6) recurre al mito griego sobre el laberinto para presentar herramientas que ayuden a regresar a la entrada. El héroe encuentra solamente la salida porque lleva consigo el hilo que le dio Ariadne. El hilo además le permite saber cuál ha sido el camino recorrido. No solo es necesario regresar a la puerta del laberinto para reafirmar la orientación, sino también para renovar o alargar el hilo.

2. Los principios y las ideas concentradas en las instituciones no siempre tienen como núcleo central (orientación) a la corporalidad viva. Muchas veces se entra al laberinto con una orientación distorsionada. El recorrido por los caminos se hace, por tanto, más complicado y tortuoso. Los efectos negativos sobre el caminante y el laberinto llegarán más pronto. La alternativa de salir por donde se entró no desaparece, solo se desvanece parcialmente. La alternativa por excelencia, a partir de la orientación alterada, está en salir por donde termina el laberinto. En caso de regresar al inicio se puede suponer que hubo descubrimiento de la existencia de otras orientaciones. Hinkelammert (2004) escribe que, en efecto, mientras más se recorra el laberinto en su interior, menos posibilidad hay de salir. El ser humano, no obstante, siempre tiene la posibilidad de regresar. Si no fuera así, no pudiera experimentar ni saber que está en un laberinto.
3. Las instituciones entran a un juego engañoso de espejos. Este proceso no se puede sortear. Hinkelammert y Mora (2005, pp. 344-351) explican que las instituciones, que son invisibles, provocan —con diferentes niveles de inversión (cambios de posición)— visibilidades y, al mismo tiempo, generan que lo visible, la vida de los seres humanos (corporalidad viva), se haga —en diversos grados— invisible. Las instituciones no producen, por consiguiente, un reflejo total y directo de la vida de los seres humanos.

Las instituciones son un espejo. El entramado de visibilidad (efectos de las instituciones) e invisibilidad (vida humana) arregla un nudo que falsea —en variados niveles— la realidad. Las imágenes (reflejo) que revelan las instituciones (espejo) pueden estar total o parcialmente invertidas. En una inversión total, que corresponde al fenómeno de la fetichización, lo abstracto/inmaterial se muestra como material (imagen directa) y lo material como abstracto/inmaterial (imagen indirecta), como mera *forma*. La abstracción, que usurpa lo material en contextos fetichizados, es real, no es una simple apariencia, produce efectos tangibles sobre lo material que, en esta trama, es considerado como lo abstracto.

En el laberinto, el ser humano, aun cuando ingrese con orientación en pro de la vida humana, sentirá las visibilidades e invisibilidades que proyectan las instituciones. El nivel de inversión será parcial, pero ahí está. Cuanto más camine y se adentre en el interior del laberinto, el nivel de inversión aumentará. La desaparición completa de la imagen indirecta indicará la disipación del caminante. La integración al laberinto con mala orientación generará —desde el inicio— la inversión total.

El mercado capitalista es una institución, define un tipo de sociedad. Este tipo de mercado ha sido atravesado por los tres procesos: 1) está absolutizado, 2) a lo largo de su proceso histórico ha puesto ejes nodales alejados de la corporalidad viva, de manera paulatina fue colocando a las relaciones mercan-

tiles como el centro, y 3) éstas, con su constante intercambio de objetos-mercancías, resultan, por ende, la imagen directa que refleja. La imagen directa, en el contexto actual, prácticamente ha cubierto a la imagen indirecta. Los tres procesos, para el caso del mercado capitalista, han estado altamente interrelacionados. La profundización en el tercer proceso (adentrarse en el laberinto) lo llevaron hacia el segundo, hasta posicionarse en el primero y, estando en el primero, el segundo y tercer proceso siguen la lógica del primero.

En la fase fundamentalista del mercado capitalista (Molina, 2017, p. 73), el ser humano tiene *la forma* que se derive de su inclusión en éste. El intercambio mercantil solicita la adquisición de solo ciertos derechos, pide que los seres humanos tengan el carácter de “propietarios”. Los derechos de propiedad privada estarían relativizando entonces a los demás derechos.

En el presente capítulo se busca definir el papel de los derechos humanos en la economía capitalista vigente.

El capítulo se divide en cuatro partes. En la primera, se intenta explicar de dónde y por qué surgieron las categorías de sujeto-humano e individuo-mercado, se lanza también la tesis relacionada con que el individuo-mercado alcanzó un punto radical con la globalización neoliberal. Esto corresponde a niveles profundos alcanzados en el laberinto. En la segunda, se marca una continuidad de enfoque (relaciones mercantiles) entre los derechos humanos modernos y contemporáneos, prevalece la noción de individuo-mercado. En la tercera, se analizan los regímenes de propiedad y se puntualiza la supremacía

que adquirió el régimen de propiedad privada desde el nacimiento de los derechos humanos modernos (aparición de los derechos naturales). En la cuarta, se presenta la preponderancia de los movimientos sociales de resistencia en la lucha por la recuperación del sujeto-humano en las instituciones. Estos movimientos pudieran funcionar con el hilo que Ariadne dio al héroe para regresar a la entrada del laberinto. Al final del capítulo, se presentan las conclusiones y se listan las fuentes de referencia bibliográficas utilizadas.

I. Sujeto-humano e individuo-mercado

Lo humano, estando absolutizado el mercado capitalista, es reformulado a partir de criterios mercantiles (Molina, 2017, p. 72). Se plasma —desde el inicio— al individuo-mercado (orientación distorsionada), que invisibiliza al sujeto-humano. El ser humano es sujeto-humano por su corporalidad viva. Dussel (1999, p. 2) distingue entre corporalidad, que es la esfera material del ser humano, y corporeidad, que es la esfera material meramente animal. El ser humano es un ser corporal vivo. Lo corporal vivo corresponde a la vida humana, con su lógica propia. La corporalidad, hasta su última célula, es esencial y diferenciadamente humana. La corporalidad, por tanto, incluye las vivencias intersubjetivas entre los seres humanos. Toda vivencia subjetiva es siempre una vivencia intersubjetiva (Dussel, 2006, p. 19). Esta consideración se hace necesaria porque los seres humanos somos sujetos (Hinkelammert, 1998, p. 257). El ser humano que vence sus objetivaciones se puede encontrar exclusivamente en la vivencia intersubjetiva que tiene con otros seres humanos. La intersubje-

tividad en las relaciones sociales da entrada al sujeto (Herrera & Aguirre, 2018a, p. 246).

Hinkelammert (1981, p. 87) argumenta que las instituciones deben contener como eje rector al sujeto-humano. Las instituciones —como ya se mencionó— formarán una estructura de visibilidades e invisibilidades, donde ineluctablemente se perderá contenido de la corporalidad viva, pero éstas son las mejores imágenes directas e indirectas que se pueden reflejar. En el mercado capitalista de hoy, las relaciones mercantiles están en el núcleo institucional. Esto implica que la corporalidad viva quede completamente invisibilizada (sin desaparecer).

Las revoluciones burguesas pusieron a la naturaleza humana en lugar de la ley divina; sin embargo, la naturaleza humana se interpuso desde las relaciones mercantiles. En este periodo (ilustración), la corporalidad viva se mantenía formalmente como “anterior” al mercado. Con la teoría económica clásica (siglo XVIII y XIX) y neoclásica (finales del siglo XIX e inicios del XX) se potenció al mercado capitalista, lo colocaron como “anterior” a la corporalidad viva (Molina, 2017, p. 73). Así, el mercado capitalista pudo diseñar un individuo acorde a la lógica de su funcionamiento.

Con la globalización neoliberal, consumada, para el caso de América Latina, en los primeros años de la década de 1990, cuyo desarrollo se inició en los setentas y su punto de crecimiento se dio en los ochentas con la crisis de la deuda externa y la imposición de las políticas de ajuste estructural por parte del Fondo Monetario Internacional, el mercado ca-

pitalista entró en una fase extrema.¹³² La globalización neoliberal representa —en sentido estricto— una estrategia para consolidar al mercado en el planeta, no se refiere propiamente a que todas las partes del mundo estén comunicadas por diversos medios, no es una consecuencia del avance del progreso tecnológico en el campo de la informática (Houtart, 2000, p. 1). Con la globalización neoliberal todo lo existente en la Tierra se presenta como objeto de apropiación privada, no sólo se dirige hacia la propiedad agraria e industrial, sino también hacia el sector de la ecología, del espacio y del conocimiento (Gutiérrez, 2004, pp. 3-5).

Cuando la estrategia de globalización anunció las políticas de ajuste estructural, informó además —de manera implícita— la abolición de los derechos humanos (DH) (Hinkelammert, 2012, p. 97). La globalización neoliberal exigió que el intercambio mercantil tuviera certeza y seguridad, que fuera mediado por contratos. El individuo-mercado empezó a ser reconocido exclusivamente cuando fuera propietario de algo, cuando fuera susceptible de firmar contratos (radicalidad del núcleo del individuo-mercado). Se trata de avances gigantescos en la búsqueda de la salida por donde termina el laberinto. El Estado de Derecho, en este panorama, se afianzó como Estado Burgués, aunque no se presentó como tal, se exhibió como el Estado de la libertad y de la igualdad, lo cual pudiera ser cierto, si se entiende a la igualdad y a la libertad como libertad contractual e

132 La globalización no es lo mismo que la globalización neoliberal. La globalización es un proceso que viene posiblemente de los siglos XV y XVI. La globalización neoliberal tiene como base teórica a la doctrina neoliberal pura, pero no la sigue con rigor.

igualdad contractual (Hinkelammert & Mora, 2005, p. 413).

El Estado de Derecho comunicó que solo tenía obligación con los individuos-mercado. A los seres humanos que no tenían respaldo material para firmar contratos, los condenó a muerte. Obviamente, no fue muerte por inyección letal, sino muerte por exclusión, hambre y, en general, por la imposibilidad de vivir. Fue la pena capital ejecutada por el Estado de Derecho (Hinkelammert & Mora, 2005, pp. 414-415). El cumplimiento del contrato fue su principio de justicia. Justicia, en esta dirección, es pagar lo que está marcado en los contratos. Lo legal desplazó a lo legítimo.

Locke pretendió alejar la naturaleza humana de connotaciones religiosas ligadas a absolutismos políticos (monarquías). No lo logró. Hay un “nuevo” absolutismo que surge de su propuesta, impulsó la lógica del mercado capitalista, que hoy busca la eliminación de toda resistencia y la colonización no solo del planeta entero, sino de todas las esferas de la vida (Molina, 2017, pp. 83-84).

II. Derechos humanos modernos y derechos humanos contemporáneos ¿Cambio o continuidad?

El Estado de Derecho tiene una historia conflictiva. No ha sido portador abierto, desde su origen en el siglo XVIII, de los DH. Diversas luchas de liberación de los siglos XIX y XX consiguieron introducir algunos DH en el Estado de Derecho, convirtiéndolo —poco a poco— en un Estado de Derecho con dere-

chos.¹³³ Estas luchas y la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) de la Organización de las Naciones Unidas en 1948 fueron los acontecimientos claves. Esto, de ninguna manera, quiere decir que se haya reconocido formalmente y en la dimensión adecuada al sujeto-humano.

La historia de los DH, a partir de la óptica del mercado capitalista, constituye —hasta cierto punto— una continuidad. La historia de los DH comienza con la noción liberal de derechos naturales (iusnaturalismo) (fórmula lockeana). Los derechos naturales fueron reconfigurados parcialmente con la instauración de la DUDH. Baxi (2002, citado por Anaya & Estévez, 2019, p. 17) distingue entre DH modernos y DH contemporáneos. Los primeros abarcan del siglo XVII (iusnaturalismo) a la segunda posguerra del siglo XX, los segundos inician con la DUDH y prosiguen hasta la fecha. Los contenidos de ambos tipos de DH, durante estos lapsos, no permanecieron estáticos, aunque se observa mayor dinamismo en los DH contemporáneos.

Los DH modernos fueron construidos sobre el derecho a la propiedad. Esto provocó la exclusión de numerosos sectores de la población. Los DH modernos se basaron en cuatro supuestos (Anaya & Estévez, 2019, pp. 17-18):

133 Entre estas luchas destacan los movimientos obreros por el socialismo, el de las mujeres por su emancipación política, el de la preservación de la naturaleza, las resistencias contra el racismo.

1. La naturaleza humana proviene exclusivamente de la razón.
2. Individualismo metodológico: el individuo como única fuente de explicación de “todos” los hechos sociales.
3. Individualismo ontológico: existencia única de intereses individuales (Gray 1998, citado por Anaya & Estévez, 2019, p. 17).
4. La separación entre lo público y lo privado, que ubica al mercado fuera del ámbito de la influencia estatal. El mercado se ubicó como la institución óptima para la autorrealización de los individuos.

El surgimiento de los DH está entonces en el pensamiento liberal. Los derechos naturales fueron producto de las luchas de la burguesía contra las monarquías, fueron una maniobra para frenar el poder del Rey (revoluciones burguesas). La exigencia del derecho de propiedad privada en sistemas monárquicos fue una demanda radical (Stammers 2005: 63).¹³⁴ Marx catalogó a los derechos naturales como derechos del hombre egoísta (Ishay 2007, citado por Anaya & Estévez, 2019, p. 21).¹³⁵

134 Estos derechos se desarrollaron de manera formal en el siglo XVII con la English Bill of Rights (1689), producto de la guerra civil inglesa; luego, se trasladaron a la Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia (1776), durante la guerra de independencia de Estados Unidos (1775-1783), y a la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (1789), resultado de la revolución francesa (Anaya & Estévez, 2019, pp. 19-21).

135 Marx diferencia entre emancipación política (emancipación del Estado con respecto a la religión) y emancipación humana (emancipación del ser humano de la religión). Marx reconoce la emancipación política que produjeron los movimientos revolucionarios del siglo XVIII y XIX (revolución francesa e independencia de Estados Unidos,

Este tipo de individuo aporta los elementos necesarios para el proyecto político, social y económico de la burguesía naciente. Se trata de un ser humano reducido a la razón cognoscente, que no necesita más justificación —para emprender la conquista del mundo— que la conciencia de ser parte de una racionalidad de mercado. Lo que empuja no es algo “tan material” como las condiciones concretas de la vida humana, sino una abstracción: el progreso de la razón (Molina, 2017, pp. 76-77).

El esquema de razonamiento que soporta a los DH contemporáneos tiene sus raíces en los derechos naturales que, en medida consolidada, son la plataforma de los DH modernos. Los derechos naturales son altamente compatibles con el sistema mercantil capitalista que surgió con la asunción de la burguesía (Molina, 2017, p. 77). El esquema une a los DH modernos con los DH contemporáneos. En efecto, los DH contemporáneos reconocieron la “diversidad humana”, pero no superaron el enfoque liberal; más bien, respondieron a la re-orientaron del liberalismo político y quedaron plasmados en Estados Constitucionales. En la visión absolutista del mercado capitalista, el Estado Constitucional es algo neutral que representa por sí mismo al mercado capitalista, sirve como garantía (Herrera, 2000a, p. 38), deja el camino abierto para las relaciones mercantiles, que es lo verdaderamente representado (Molina, 2017, p. 77).

principalmente); no obstante, la calificó como abstracta. Mientras la igualdad siguiera siendo abstracta y persistieran contextos de explotación social y marginación, no había emancipación humana. La igualdad abstracta en términos de Marx era mera ilusión política (Vázquez, 2017, p. 151).

III. Regímenes de propiedad y propiedad privada

Diversos trabajos —en el marco de los DH contemporáneos— justifican la supremacía del derecho a la propiedad privada (derecho arrastrado desde el iusnaturalismo). Este derecho se apuntaló como la base de los demás derechos. Hinkelammert (1990, pp. 65-66) advierte que en los años setentas del siglo XX apareció una secuencia básica: hombre – autonomía – propiedad privada – mercado capitalista – libertad. El autor marca que esta secuencia resume al concepto “persona”. Todos los términos de la secuencia son propios de la economía de mercado capitalista. La “persona” se deriva, por tanto, de este enfoque económico. La “persona” es libre en cuanto participe activamente en el mercado y, para participar, necesita ser propietaria. Hinkelammert (1990, p. 68) insiste en la identificación de los seres humanos con instituciones específicas (situación imprescindible), las cuales son réplicas de su ser en el mundo social. La institución rectora en la secuencia básica es el mercado capitalista. Esta institución no es congruente con el desarrollo del ser humano, pues no afirma el ser del ser humano.

Resulta lógico, para Molina (2017, pp. 78-79), que Hinkelammert relacione el concepto de “persona” con la secuencia básica, pues este concepto permite emplear atributos funcionales con la operación mercantil, da entrada al individuo-propietario. La categoría de ser humano no admite el uso de algunos atributos. Molina (2017, p. 79) coloca la noción de “persona” por debajo de las determinaciones humanas concretas, la percibe como sustancia susceptible de adquirir formas y sufrir transformaciones.

La noción de “persona” como sustancia permite ignorar la relación de libertad (último término de la secuencia) con condiciones materiales para la vida humana.

Ser humano como sujeto-humano se refiere a sujeto viviente, que se manifiesta con relaciones sociales y responde a su condición concreta. Esta respuesta la hace de manera autónoma (segundo término de la secuencia), que no es resultado de premisas individualistas. El sujeto-humano responde desde sí mismo, sin que esté influido por la lógica de un sistema determinado (relaciones mercantiles). La respuesta es una decisión subjetiva que surge —desde el comienzo— como sujeto en comunidad, que implica solidaridad (Molina, 2017, p. 80). La concepción de autonomía reconoce la “anterioridad” de la corporalidad viva a las instituciones. La idea de “persona” puede ser concurrente con la “anterioridad” de las instituciones a la corporalidad viva. De no considerarse a la corporalidad viva como “anterior” al mercado capitalista —con sus relaciones respectivas—, la propiedad privada se transforma en la garantía de los individuos para la autorrealización. La universalización del derecho de todo individuo a la propiedad privada no reconocería, por consiguiente, los derechos del sujeto-humano (DH) (Molina, 2017, p. 80).

La teoría económica clásica y neoclásica posicionaron al régimen de propiedad privada como *a priori*. Sustituyeron al derecho de uso por el derecho de propiedad privada. El derecho al uso funcionaba como criterio para evaluar los regímenes de propiedad. La propiedad privada estaba incluida en la lista de regímenes, pero no operaba como criterio, era tan solo una posibilidad. En la propuesta de corporalidad

viva como “anterior” a las instituciones todo régimen de apropiación debe garantizar que todos los seres humanos tengan acceso a los bienes necesarios para atender sus necesidades concretas (Molina, 2017, p. 81).

Propiedad privada equivale a ser propietario de algo que ha sido privado (arrebatao) a los otros. Propiedad privada es propiedad exclusiva; esto es, que excluye a los otros. Es necesario que los seres humanos posean determinadas cosas, pero esta posesión tiene el consentimiento de todos, no anula la propiedad social. Con la propiedad privada apareció una nueva libertad. Se trata de la “libertad que libera de la responsabilidad de la satisfacción conjunta de las necesidades” para poder orientarse por los intereses propios (Hinkelammert & Mora, 2001, p. 184).

Las bases teóricas que proporciona Locke para la conformación de los DH parten de la propiedad privada, lo cual deriva en la configuración del individuo-mercado. La dignidad humana —en esta perspectiva— es generada del “carácter propietario”. La propiedad se encuentra ligada indisolublemente a “la razón”. La racionalidad instrumental es entonces la esencia de la naturaleza humana y, por consiguiente, de los DH modernos y contemporáneos (Molina, 2017, p. 84).

IV. Derechos humanos y movimientos sociales de resistencia

Los modelos de democracia son modelos de democracia liberales. Los modelos de democracia, antes que democráticos, son liberales (Hinkelammert, 1985, p. 14; Molina, 2017, p. 85). El liberalismo

económico —con su mercado capitalista— no era, ni en sus orígenes ni en su desarrollo, un método para realizar una cosa, sino que, con el tiempo y el esfuerzo de la doctrina liberal, se convirtió en la misma cosa a realizar (Polanyi, 1997, p. 229). El medio se transformó en el fin (Herrera, 2000b, pp. 136-137). En todo el liberalismo, el sentido preponderante —y único— han sido las relaciones mercantiles (Molina, 2017, p. 85). Los modelos de democracia, por ende, no aseguran los derechos del sujeto-humano; más bien, protegen los derechos del individuo-mercado (Hinkelammert, 2003, p. 89).

Los movimientos sociales de resistencia son el hilo de Ariadne, éstos pueden contribuir a regresar al inicio del laberinto para agarrar la orientación fundamental (sujeto-humano). Los modelos de democracia deberían funcionar como los hilos; sin embargo, su operación subordinada al mercado introduce más en el laberinto. También, no todos los movimientos sociales se desempeñan como hilos de Ariadne. Los movimientos de liberación que surgieron en el siglo XIX, en especial el movimiento socialista, no fueron propiamente hilos efectivos para salir por la entrada del laberinto. El proyecto de liberación que buscaron no cambia en lo sustancial, es el mismo: retorno del sujeto-humano. Lo que cambia es la relación con ese proyecto. La gran falla del movimiento socialista de los siglos XIX y XX fue intentar la conquista del proyecto de manera autoritaria. Seguramente esto también fue una razón decisiva para el fracaso del socialismo histórico. En estos movimientos, el socialismo se entendía como un modo de producción, configuraba un sistema de propiedad: la propiedad socializada convertida en propiedad públi-

ca. La propiedad pública se identificaba como propiedad estatal. Los DH se percibían como resultado del socialismo. No obstante, la lucha no era directamente por los DH, era por la sociedad socialista predefinida a partir de la propiedad socialista. La propiedad desplazó, por lo menos al inicio, a los DH. Este desplazamiento produjo consecuencias negativas. La concepción de propiedad socialista es parecida a la concepción de propiedad privada burguesa. Aparece la misma lógica (Hinkelammert, 2012, p. 98).

Hoy, el proyecto de liberación aparece como proceso de transformación del Estado de Derecho en función del cumplimiento de los DH (Hinkelammert & Mora, 2005, p. 418). Los movimientos de liberación nacidos en el siglo XIX tendieron a negar el Estado de Derecho. Ahora se trata de atravesarlo en razón de los DH, sin negarlo, discernirlo con base en éstos (Hinkelammert & Mora, 2005, p. 410). Hay muchas razones que exigen cambiar el contenido del Estado de Derecho. Pero hay una en particular: la sobrevivencia de la humanidad, la cual no se asegura con simples tecnologías sociales ni con modelos de democracia.

Es válido de nuevo hacer la pregunta ¿Qué son los DH? Sólo hay una respuesta: las garantías que dan posibilidad real al ser humano de afirmar su vida. Los DH corresponden exclusivamente al ser humano como sujeto-humano. Estas garantías al hacerse prácticas no deben eliminar a las otras garantías ni tampoco deben impedir que otros desarrollen las suyas. Los DH no están a debate, son la base para debatir lo demás. Ningún derecho de propiedad privada es DH, ya que éste entra en contradicción con las garantías que protegen la vida humana.

El ser humano —en primera instancia— es un ser natural, no es un ser especificado *a priori*. El ser humano es un ser necesitado (condicionado): necesita integrarse a los procesos biológicos de la naturaleza y debe hacerlo con su propia vida. No hay ser humano sin naturaleza alrededor de él. La destrucción de la naturaleza es a la vez destrucción del ser humano. Los derechos de la naturaleza son a la vez DH. No es derecho del león poder vivir, sino que es DH que asegure que el león tenga derecho de vivir (Hinkelammert, 2012, p. 108). Es DH que haya protección de la naturaleza más allá de cualquier relación mercantil. Hablar de la paz como DH y no hablar de la situación de la vida de la gente y del medio ambiente es incongruente. Se pueden adjudicar cuatro derechos esenciales para la vida (Hinkelammert & Mora, 2005, p. 421):

1. Orden económico donde sea posible conservar al medio ambiente como base natural de la vida humana.
2. Satisfacción de las necesidades concretas: alimentación, vivienda, salud en el marco de las posibilidades del producto generado socialmente.
3. Trabajo digno y seguro. Es un derecho base que hace frente a la exclusión y a la precarización del trabajo que resulta de la globalización neoliberal.
4. Desarrollo del sujeto-humano en el contexto de un sistema de propiedad que asegure la distribución justa de los ingresos.

Estos derechos fundamentales son, a la vez, derechos económicos, sociales y culturales, los cuales determinan el orden de la sociedad. Se trata de un orden que no destruye las fuentes originales de toda riqueza (ser humano y naturaleza). Se pueden agregar otros cuatro derechos, que son derechos políticos, necesarios para lograr una democracia de sujetos-humanos (Hinkelammert & Mora, 2005, p. 422):

1. Participación democrática de los sujetos en la vida política de su comunidad.
2. Derecho político a intervenir en el poder de las empresas.
3. Recuperar la libertad de opinión, hoy sofocada en nombre de la libertad de prensa.
4. Libertad de elecciones, secuestrada actualmente por las empresas que financian a los candidatos de los partidos políticos.

Los movimientos sociales de resistencia basan su camino en una paradoja: liberar y someter. Liberarse del sometimiento ilimitado del mercado capitalista (radicalizado con la globalización neoliberal) y someter al Estado de Derecho a las necesidades de la vida humana y natural. La resistencia busca que el ser humano se reconozca como “anterior” y superior al Estado de Derecho. Habla de una lógica donde la vida humana aparezca como la esencia suprema del ser humano.

En América Latina apareció un lema que formularon primero los zapatistas: una sociedad en la quepan todos los seres humanos y la naturaleza también. En esta sociedad también caben los opresores, siempre y cuando dejen de oprimir, ellos entran co-

mo seres humanos, pero no como clase social. No es una sociedad en la cual nada es imposible (esas sociedades no existen), sino una sociedad en la cual todos puedan vivir, también los que han sido explotadores. No se trata de dar vuelta a la tortilla, donde los que eran explotados ahora coman pan y los explotadores mierda. Esa no es una sociedad sostenible tampoco. Siempre hay concesiones. No se trata de la imposición de algo ideal sin consideraciones. Hay que hablar de transformación, no de la eliminación del otro (Hinkelammert, 2012, pp. 109-110).

Conclusiones

Los derechos de los sujetos-humanos (DH) son marcados como distorsiones en el mercado capitalista absolutizado. Para Molina (2017, p. 90), esto es así, porque los DH no pueden reclamarse frente al mercado, sino solo frente al Estado. En realidad, la sociedad capitalista consagra dos derechos fundamentales como derechos inviolables, los cuales relativizan todos los demás: la propiedad privada y el contrato (Gutiérrez, 2000: 197). En el mercado se halla una ética funcional y unos principios morales básicos para el buen funcionamiento de la economía capitalista (Molina, 2017, p. 91). Muchos discursos defienden DH, pero la mayoría han sido incapaces de denunciar correctamente la violación sistemática de los derechos del sujeto-humano.

Los DH pueden ser discursos de dominación o de emancipación. Vázquez (2017, p. 150) explica que la identificación del tipo de discurso puede descifrarse a través de tres preguntas: ¿Cuáles son las acciones políticas?, ¿Qué es el poder político? y

¿Cuándo existe transformación social? La primera pregunta hace referencia al 1) objetivo que se persigue con las acciones (objetivo del discurso), 2) al contexto, 3) a los recursos políticos empleados y, sobre todo, 4) a los actores que ejecutan las acciones. Ningún DH por sí solo tiene fuerza. La fuerza la otorgan los actores. Los DH son herramientas de los actores. La segunda pregunta se refiere a que los hechos que involucran DH pueden suponer transformación social desde una teoría de poder político y desde otra no (procesos de continuación). Y, la respuesta de la tercera pregunta depende de las respuestas de las dos primeras.

Las teorías de poder político soportadas en el análisis estructural suponen que los discursos de DH basados en el liberalismo político y económico constituyen procesos de continuidad social. En el enfoque marxiano, mientras la emancipación política sea mera ilusión política, el discurso de los DH tenderá a la dominación, pues la estructura social permanece prácticamente intacta. Los DH, incluso, son formas operativas de exclusión social o, bien, instrumentos que sirven para la reproducción de la sociedad burguesa (Zizek). La estructura, según Marx, tiene contenidos específicos que no son considerados por los DH. La transformación social implica atacar la estructura. La estructura configura al poder político. Esta postura tiene algunos puntos de contacto con la teoría de la hegemonía de Gramsci (Vázquez, 2017, p. 149-161).

Las teorías del poder político menos estructuralistas mantienen la tesis de que el poder político es autónomo a la estructura. El pluralismo de Dahl (dispersión de los recursos del poder en la sociedad) y

la socialdemocracia de Lefort y Kabasakal operan en sentido similar. Los DH plasmados en los documentos fundamentales del siglo XX, posteriores a la Segunda Guerra Mundial, son propios de la socialdemocracia. Esta postura se concentró más en los procesos de redistribución económica vía Estado del Bienestar (Przeworski, 1988).

Este capítulo se inscribe en las teorías estructuralistas. Las tendencias, según Hinkelammert, (2005, p. 12), aparecen con claridad, prácticamente se han impuesto. Hay un conflicto entre derechos de propiedad y DH, los primeros están aplastando a los segundos. Los efectos son profundos, pues ocultan al sujeto-humano. Se trata de la víctima. Siendo así, la víctima es entonces la base concreta/material de la sociedad. El conflicto no se soluciona con la operación del Estado de Derecho ni con los modelos de democracia ni con simples cambios de gobierno. Las tres herramientas para solucionar el conflicto son garantes de lo que causa el conflicto, el mercado capitalista absolutizado. Locke dio la base teórica con los derechos naturales para cerrar el absolutismo, pero su propuesta abrió el desarrollo de otro absolutismo. El conflicto se puede enfrentar atravesando al mercado capitalista con los derechos de los sujetos-humanos, esto implica que el mercado capitalista deje de ser capitalista. No hay respuesta exitosa posible, siguiendo a Hinkelammert (2005, p. 12; 2004, p. 15), si no se muestra la raíz del problema.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anaya, A., & Estévez, A. (2019). Construcción Internacional de los Derechos Humanos, *Serie de Guías de Estudio de la Maestría en Derechos Humanos y Democracia*, tercera edición, Ciudad de México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*, México, DF: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1999). Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales, *Pasos*, 84.
- Gutiérrez, G. (2000). Globalización y liberación de los derechos humanos, Herrera, J. (editor), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Gutiérrez, G. (2004). La vida o el capital. La problemática de la propiedad en la actual estrategia de globalización, *Pasos*, 115.
- Herrera, H., & Aguirre, J. (2018a). El marco de acción política y sus límites. Análisis desde la perspectiva de Hinkelammert y Dussel, *Las Torres de Lucca. International Journal of Political Philosophy*, 7(12).
- Herrera, H., & Aguirre, J. (2018b). Hacia un concepto específico de lo político. Convergencias y divergencias entre las propuestas de Schmitt y

Hinkelammert, *CIENCIA ergo-sum. Revista científica multidisciplinaria de prospectiva*, 25 (3).

- Herrera, J. (2000a). Hacia una visión compleja de los derechos humanos, Herrera, J. (editor), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Herrera, J. (2000b). Las lagunas de la ideología liberal: el caso de la Constitución Europea, Herrera, J. (editor), *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Hinkelammert, F. (2012). *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*, San José, Costa Rica: Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, primera edición, La Paz, Bolivia: Palabra Comprometida Ediciones, Editorial Driada, Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F., & Mora, H. (2005). *Hacia una economía para la vida*, primera edición, San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F. (2005). La transformación del Estado de Derecho bajo el impacto de la estrategia de globalización, *Pasos*, 117.

- Hinkelammert, F. (2004). La vida es más que el capital. La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos, *Pasos*, 113.
- Hinkelammert, F. (2003). *Solidaridad o suicidio colectivo*, Heredia, Costa Rica: Ambientico Ediciones.
- Hinkelammert, F., & Mora, H. (2001). *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*, San José, Costa Rica: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F. (2000). *Crítica a la razón utópica*, tercera edición, San José, Costa Rica: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José, Costa Rica: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F. (1990). *Democracia y totalitarismo*, segunda edición, San José, Costa Rica: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones.
- Hinkelammert, F. (1985). Democracia y derechos humanos, *Pasos*, 1.
- Hinkelammert, F. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*, segunda edición, San José, Costa

Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

- Houtart, F. (2000). Las alternativas creíbles del capitalismo mundializado, *Pasos*, 89.
- Molina, C. (2017). *Cuerpo, ley y sacrificialidad. La antropología crítica de Franz Hinkelammert*, San Salvador: UCA Editores.
- Polanyi, K. (1997). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Stammers, N. (2005). La aparición de los derechos humanos en el Norte: hacia una revaloración histórica, Caber, N. (editora), *Ciudadanía incluyente: significados y expresiones*, México, PUEG-UNAM.
- Przeworski, A. (1988). *Capitalismo y socialdemocracia*, Madrid, Alianza.
- Vázquez, D. (2017). Derechos humanos, poder político y transformación social. Todo depende del cristal con que se mira, Estévez, A., & Vázquez, D. (coordinadores), *9 razones para (des)confiar de las luchas por los derechos humanos*, Ciudad de México, FLACSO-México y CISAN-UNAM.

10. Construyendo una alternativa económica desde la academia. Reflexiones, experiencias y desafíos

María Arcelia González Butrón

Introducción

En el VI Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico realizado en la Universidad Nacional de Costa Rica (22-24 de julio, 2019) coincidimos en reconocer que en la situación actual está presente la profunda contradicción Capital-Vida, tanto en lo cotidiano como en las decisiones más trascendentes. Ante lo cual, nuestra apuesta es por la Vida, por la defensa del circuito natural de la vida, por la recuperación radical del sujeto y de la subjetividad. Esto nos exige una crítica profunda a la racionalidad medio-fin y avanzar en una teoría de la racionalidad reproductiva multiplicando también las prácticas en este sentido que están creciendo en Latinoamérica y en el mundo. Éste Encuentro fue una expresión de ello.

Para quienes estamos o pasamos por la academia, y especialmente por las escuelas de economía, estamos llamadas/os a realizar una crítica profunda a la economía neoclásica, dado que ya en la mayoría de nuestras aulas se están formando personas “para” el capitalismo, para su reproducción, a pesar de las graves consecuencias que generan las decisiones que

bajo el sustento de la llamada teoría neoclásica se siguen tomando.

Este pensamiento es anticorporal, reconoce preferencias, no necesidades. Es una propuesta ideológica que pone en el centro siempre la reproducción del capital.

En mi intervención en este Encuentro y en este breve texto quiero destacar enfoques teóricos y políticos alternativos, entre ellos, la Economía para la Vida, la Economía Feminista, y la Economía Social Solidaria, propuestas que tienen en común y como objetivo central una visión del mundo no capitalista en el que está la Vida como objetivo central de la economía y la solidaridad humana como propuesta de articulación.

Estos enfoques están siendo incorporados en el quehacer educativo -no sin conflicto¹³⁶-, de algunas instituciones de educación superior. Una de ellas es la Facultad de Economía “Vasco de Quiroga” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo en México, de la que formé parte por casi 30 años. En esta facultad se vienen impulsando espacios de formación e investigación, materias optativas, y desde 2015 se integró -conjuntamente con otras universidades-, la propuesta para la creación del Doctorado Interinstitucional¹³⁷ en Economía Social Solidaria el cual ya desde 2018 convocó a la primera generación. Otras actividades de formación y de participación en redes y procesos de articulación también

136 Las propuestas no ortodoxas, no neoclásicas y que desafían así al pensamiento único son consideradas como “no científicas” y se tiende a excluirlas de la currícula de las escuelas de economía.

137 Es Interinstitucional porque es un doctorado en conjunto con la Universidad de Guanajuato y la Universidad Autónoma de Aguascalientes, de la región centro de México.

son destacables en el objetivo de seguir sumando fuerzas para el cambio hacia Otra Economía.

Por una Economía para la Vida (EV)

Comparto la caracterización de quienes reconocen a la crisis actual como una *crisis de reproducción*, la cual entre sus causas profundas, tiene que ver con el avance de la tendencia hacia una totalización de la racionalidad económica de Mercado, por la que ante éste, todas las acciones medio-fin/costo-beneficio son igualmente racionales aunque menoscaben la vida, lo reproductivo, al punto que en la perspectiva neoclásica se llegue a incluir 'vidas' como parte de los cálculos económicos que tienen como lógica dominante el incremento de las ganancias, del dinero.

Para la economía neoclásica, ortodoxa, la destrucción de la naturaleza y del modo de vida de comunidades y personas son consideradas externalidades de la actividad económica. En la medida en que impera una racionalidad instrumental, el conjunto de esas acciones terminan siendo destructivas sin que exista necesariamente una intención manifiesta de destrucción. La teoría económica dominante habla de 'efectos externos' o 'externalidades', son externos con relación a la acción medio-fin interpretada de forma lineal, son externos al sistema de precios e intercambio mercantil... No obstante, vistos desde una racionalidad reproductiva, estos 'fallos de mercado' son perfectamente internos al circuito de la vida humana, así como también son efectos de la acción intencional de un sistema de división social del trabajo coordinado por el mercado (Hinkelammert y Mora, 2013).

En el texto *El sujeto y la ley*, Hinkelammert (2006) sostiene que en la racionalidad neoclásica encarnada por Hayek se hacía un cálculo de vidas, por el cual, aplicando los criterios de eficiencia del mercado millones de ellas no eran viables al no ser competitivas. A lo dicho, habría que adicionar la perspectiva de Adam Smith y de Ricardo sobre el salario de subsistencia como regulador de la población y la visión malthusiana que sujetaba la vida humana a la oferta y demanda de alimentos.

Esta *irracionalidad de lo racionalizado* como plantea Hinkelammert, en los términos aquí desarrollados, está en la base del pensamiento neoclásico y sigue estando vigente, de ahí la importancia de la postura de defensa a la inconmensurabilidad de la vida humana y de la naturaleza.

Frente a esta lógica de mercado dominante, a nivel sistémico Hinkelammert y Mora (2013), proponen una *economía para la vida*¹³⁸ que tiene como objetivo una recuperación radical del sujeto y de la subjetividad. Cuando se habla de “vida”, se refiere a las condiciones que hacen posible esta vida a partir del hecho de que el ser humano es un ser natural, corporal, necesitado. Se ocupa, por tanto de las *condiciones materiales* (biofísicas y socio-institucionales) que hacen posible y sostenible la vida a partir de la satisfacción de las necesidades y el goce de todos y todas, y por tanto, el acceso a *valores de uso* que hacen posible esta satisfacción.

Frente a la irracionalidad que conllevan las decisiones de la economía ortodoxa se propone

138 Considero fundamental el estudio de este texto que tiene la fundamentación teórica de la alternativa económica y orienta nuevas prácticas económicas, políticas y sociales.

cambiar el sujeto calculador y competitivo por un sujeto de necesidades y cuya subjetividad reconozca a los demás y a la propia naturaleza como constitutiva de su propia posibilidad de existencia.

En la racionalidad de la acción, hay que asumir la racionalidad muerte-vida frente a la racionalidad medio-fin. Se requieren juicios muerte-vida para enfrentar juicios del mercado, de utilidad medio-fin.

La vida no se puede afirmar si no es afirmando a la vez ante la muerte. Vivimos afirmando nuestra vida frente a la muerte y en el ser humano esta afirmación se hace consciente. Que haya vida es el resultado de esta afirmación. Pero, la afirmación de la vida tiene una doble connotación: el deber vivir de cada uno y el correspondiente derecho de vivir de todos y todas y de cada uno y de cada una. De esto deben derivarse todos los valores vigentes, valores que hacen posible el deber y el derecho de vivir; pero también el sistema de propiedad, las estructuras sociales y las formas de cálculo económico, es decir, las instituciones de la economía. La misma posibilidad de la vida desemboca en estas exigencias.

La economía debe tomar en cuenta el carácter multidimensional de la vida humana, analizarla en función de las condiciones de posibilidad de esta vida a partir de la reproducción y el desarrollo de las “dos fuentes originales de toda riqueza” (Marx): el ser humano en cuanto sujeto productor (creador) y la naturaleza externa (medio ambiente), “madre” de toda riqueza social (Petty). La corporalidad es así un concepto clave de una economía para la vida. No se trata solamente de una corporalidad individual, sino de la corporalidad del sujeto en comunidad. La comunidad tiene siempre una base y una dimensión

corporal. Se trata del nexo corporal entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza.

Una economía para la vida es el análisis de la vida humana en la producción y reproducción de la vida real, y la expresión “normativa” de la vida real es el derecho de vivir. Lo que es una Economía para la Vida (en cuanto disciplina teórica), puede por tanto resumirse así: Es un método que analiza la vida real en función de esta vida misma y de sus condiciones materiales de existencia. El criterio último de este método es siempre la vida del sujeto humano como sujeto concreto, corporal, viviente, necesitado (sujeto de necesidades). Este criterio de discernimiento se refiere a la sociedad entera y rige también para la economía (Hinkelammert y Mora, 2013).

Aportes desde la economía feminista para la vida (EFV)

Desde el feminismo se aporta a la caracterización de la situación actual como de un capitalismo patriarcal, demostrándose la coexistencia de estos dos sistemas de dominación.

En la relación entre capitalismo y patriarcado, *tanto hombres como mujeres* son víctimas del sistema patriarcal que elabora representaciones culturales acerca de lo femenino y masculino, para asegurar la continuidad de una sociedad jerárquica y desigual en lo simbólico y en lo material. Si bien hay acuerdo en que el patriarcado es un sistema más antiguo que la propia sociedad occidental y que asume formas específicas en el capitalismo, esta coexistencia ordena todas las relaciones sociales y culturales bajo la jerarquía masculino/femenino y forma subjetividades funcio-

nales a tal distinción jerárquica y de exclusión. Así, la otredad femenina es desvalorizada respecto a los valores asociados a la masculinidad propios del homo economicus. El concepto de patriarcado se refiere así a un sistema simbólico, en el que no solo hay hombres que oprimen y mujeres subordinadas, sino también una compleja elaboración de valores alrededor de lo masculino y femenino que trasciende al ámbito económico y alcanza lo que en una sociedad se considera como deseable en términos del conocimiento, de la estética, del discurso (Quiroga, 2009).

El enfoque neoclásico mediante el supuesto de racionalidad instrumental construye una idea en la que economía y mercado se homologan y donde el comportamiento deseable es el que desarrolla el “homo economicus”. Esto implica un sujeto económico homogéneo, ahistórico, desconectado de su comunidad, individualista, maximizador, interesado, egoísta y competitivo.

En esa tradición, y tal como lo expone la EF, el supuesto del *hombre económico racional* ha sido básico en la teoría económica neoclásica, que lo plantea como norma en el comportamiento humano y como mecanismo para asegurar el buen funcionamiento del mercado competitivo. La adopción de este comportamiento como prototípico en la teoría económica, no reconoce los comportamientos *económicos* basados en otras relaciones como las de reciprocidad, solidaridad, altruismo, amor y cuidado entre muchos otros, que además, la cultura patriarcal en el capitalismo asocia con lo femenino (González y Quiroga, 2010).

Reiterando este argumento central, recordemos que la economía utilitarista propone una visión

dicotómica en la que coexisten, por un lado, un *homo economicus* de la esfera pública que sólo actúa movido por la búsqueda del máximo placer individual sin tener ningún otro elemento en cuenta, y por otro lado, la mujer en la esfera privada con el papel de darlo todo en un medio familiar armónico y libre de conflicto. Esa visión ha impedido entender el verdadero funcionamiento de la economía en la que lo productivo y lo reproductivo se encuentran cotidianamente integrados y donde estas polaridades en la realidad no se verifican, dado que el conflicto, la explotación, la cooperación, la solidaridad, entre muchos otros comportamientos, están presentes tanto en el ámbito público como privado.

La jerarquización patriarcal sigue presente en la forma en que la sociedad y la economía interactúan. La minusvaloración simbólica fijada en la polaridad masculino/femenino se corresponde con una asignación material de recursos mediante la división sexual del trabajo que perpetúa esta desigualdad.

En la economía esta desigualdad se hace palpable mediante la división sexual del trabajo que favorece que las mujeres desarrollen el trabajo de reproducción de la vida humana con su trabajo hecho en condiciones de gratuidad y considerado como un aspecto extraeconómico que se desarrolla en lo “privado”.

Las economistas feministas han puesto de manifiesto que en la relación con el capitalismo las mujeres se encargan del cuidado de la vida humana y con este trabajo garantizan que la producción de mercancías se haga posible. El que las mujeres hagan este trabajo sin remuneración favorece que el salario que pagan los capitalistas evada los costos de la re-

producción de la fuerza de trabajo y por tanto una parte de la actividad realizada en el hogar sería no el momento final del disfrute del consumo sino una condición de existencia del sistema económico (González y Quiroga, 2010).

En la apuesta de una economía para la vida es muy importante desnaturalizar el cuidado de la vida humana como una tarea a desarrollar en los hogares por las mujeres. Se trata de que la sociedad en su conjunto asuma su responsabilidad en lo reproductivo donde el Estado desmercantilice bienes y servicios necesarios para el cuidado de la vida; el sector capitalista reconozca en sus salarios la reproducción de la fuerza de trabajo y los varones asuman a cabalidad las responsabilidades asociadas al trabajo doméstico y al *cuidado de la vida*. Hoy se denomina también Economía del Cuidado al enfoque que prioriza estos objetivos.

Finalmente, hay que reconocer el aporte de múltiples esfuerzos que, en lo teórico y político, se están impulsando en compromiso vital y cotidiano por la sostenibilidad de la vida humana, lo cual pasa por reconocer que existen ***tiempos de reproducción y de regeneración*** que han sido invisibilizados por el tiempo-dinero, los cuales se desarrollan en otro contexto que el tiempo mercantil y, por tanto, no pueden ser evaluados mediante criterios de mercado. "... dichos tiempos son fundamentales para el desarrollo humano y el reto de la sociedad es articular los demás tiempos sociales en torno a ellos. Mientras se ignoren estos tiempos que caen fuera de la hegemonía del tiempo mercantilizado será imposible el estudio de las interrelaciones entre los distintos tiempos y la consideración del conjunto de la vida de las personas como un todo.

En consecuencia, la propuesta implica considerar la complejidad de la vida diaria, los distintos tiempos que la configuran, las relaciones entre unos y otros, las tensiones que se generan, para intentar gestionarla en su globalidad teniendo como objetivo fundamental la vida humana” (Carrasco, 2001: 24-25). Compartimos esta utopía posible, estamos en esta opción estratégica cotidiana por la sostenibilidad de la vida humana.

La “ciencia económica” en disputa. Por la defensa de una ciencia para la vida¹³⁹

En debates recientes son cada vez más evidentes las intenciones de quienes defienden la teoría económica neoclásica, de mercado total, de deslegitimar y excluir de los espacios académicos estas propuestas económicas alternativas “en nombre de la ciencia”.

Para Hinkelammert (1996: 217-221), quienes defienden la teoría neoclásica aceptan en su análisis científico la abstracción del valor de uso que realiza el mercado, y la reproducen como ciencia. Según eso, no solamente el mercado abstrae el valor de uso, sino que la propia ciencia debe seguir con esta abstracción que lleva a cabo el mercado. Por eso la teoría económica neoclásica efectúa la abstracción del valor de uso.

De esta forma son eliminados de la ciencia todos los juicios de hecho referentes al problema del valor de uso y a las condiciones de la posibilidad de la reproducción de la vida humana. La abstracción

139 Lo que se expone en este apartado es retomado del libro de mi autoría, en González (2010), y en el capítulo “Ética de la economía. Una mirada necesaria para entender la situación actual” del libro Economía Social Solidaria y Sustentabilidad, actualmente en prensa.

del valor de uso que efectúa el mercado, es ahora repetida por la abstracción de los juicios de hecho referentes al mundo de los valores de uso. La ceguera del mercado en relación al ser humano y la naturaleza, como consecuencia de las decisiones del mercado, se transforma en una ceguera de la teoría frente a estos hechos. El mercado entra a la cabeza misma. En nombre de la neutralidad valórica, se afirma esta ceguera de la teoría. Así se le escapa la realidad misma. El precio parece ser la realidad verdadera, mientras la realidad de los valores de uso se transforma en algo fantasmagórico. Al final Baudrillard (1978) reflexiona que ni siquiera existe tal valor de uso, sino que el valor de cambio es la realidad única. La realidad de los valores de uso llega a ser algo virtual, un simple signo. El signo se hace presente como la realidad y la realidad se transforma en signo. Kindleberger (en Baudrillard, 1978) hasta puede decir: “si todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también”.

Una ciencia exenta de juicios de valor de este tipo, deja de ser ciencia objetiva. Ya no puede criticar al mercado, y por ende tampoco al capitalismo. Pero, toda crítica racional del capitalismo parte de un análisis de los valores de uso para evaluar al capitalismo como un sistema de producción que destruye tendencialmente este mundo de los valores de uso, y por consiguiente al ser humano y a la naturaleza. La neutralidad valórica aparente de esta ciencia, declara todos estos análisis como no-científicos y como postulados o juicios de valor. Por tanto, declara no-científica cualquier crítica imaginable del capitalismo. Así, esta forma de neutralidad valórica se transforma en ideología y llega a ser una ciencia que excluye toda crítica por medio de un argumento metodológi-

co. Se dogmatiza.

En la tradición marxista esta ciencia era llamada una ciencia burguesa, en tanto que esta ciencia burguesa declaraba al análisis de Marx como no-ciencia. De hecho, de este modo se neutraliza la ciencia en nombre de la ciencia. La ciencia social, en su aparente neutralidad valórica, ya no tiene nada que decir sobre los problemas esenciales de nuestro presente, y no dice casi nada sobre ellos. En las ciencias económicas, eso ha progresado más que en las otras. Ellas se han transformado en un acontecimiento completamente estéril, que no puede decir sino cómo se gana dinero y porqué es bueno hacerlo. Los grandes problemas económicos del presente como el desempleo, la exclusión cada vez mayor de grupos enteros de la población, el subdesarrollo y el problema del ambiente, en el mejor de los casos son considerados objeto de la política económica que sigue postulados de valor. No son objeto de la teoría económica. No hay más que esta teoría del mercado. Cualquier consideración de los problemas mencionados, si ocurre, los aísla para conservar el tabú del mercado. De esta forma, la ciencia es tautologizada. El mismo hecho de que alguien critique al capitalismo, es la prueba de la no-cientificidad de ese crítico. Como se lo considera *a priori* como no científico, en el lugar de la discusión aparece la denuncia. Según esta denuncia, el crítico es objetivamente un idealista. Así, el crítico es puesto constantemente bajo sospecha, porque se considera de una manera sustancial y por deducción que la utopía es terrorismo. En el nuevo discurso este método de tautologización y autoinmunización se denomina “racionalismo crítico” (González, 2010: 164).

Algunos aportes desde la academia. Por una Economía Social Solidaria

Como testimonio de lo posible, que pretende abonar a la elaboración teórica de la propuesta económica alternativa a la economía capitalista, y a la recuperación y reflexión sistemática de prácticas alternativas, damos a conocer un aporte desde la academia que tiene como antecedente muy importante a la Maestría en Economía Social (MAES) de la Universidad Nacional de General Sarmiento en Argentina.

En su documento fundacional el Doctorado Interinstitucional¹⁴⁰ en Economía Social Solidaria¹⁴¹ (DIESS, 2015) manifiesta que, se propone la formación de investigadores críticos y creativos, que puedan dar cuenta de los procesos de cambio socioeconómico que están emergiendo a nivel local, nacional, regional y global. Se trata, precisamente, de perfilar y fortalecer teóricamente las prácticas productivas y reproductivas¹⁴² que ya han puesto en marcha numerosos grupos sociales en el mundo entero, y que requieren de una sistematización rigurosa, así como de herramientas conceptuales y metodológicas que legi-

140 La información que sigue fue tomada de este documento. Como se mencionó anteriormente, en este doctorado participan tres universidades del centro de México: la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, la Universidad de Guanajuato, y la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

141 Información de este doctorado se puede encontrar en la página www.posgradofevaq.mx

142 El término "reproductivas" en este contexto se refiere a las tareas no remuneradas que tienen el propósito de sostener y reproducir las condiciones de vida de las personas y, por ende, sostienen el sistema "productivo" sin ser reconocidas ni visibilizadas. Ver Hinkelammert y Mora, 2013.

timen su incorporación como tema de estudio en los espacios académicos, dando fundamento a nuevas propuestas de organización económica y de política pública. Lo anterior, resulta improbable desde el paradigma económico neoclásico.

En la fundamentación de la pertinencia del programa se expone que, a pesar de su posicionamiento como modelo hegemónico en el escenario global, la economía de libre mercado no está resolviendo las necesidades de desarrollo de las naciones en el mundo, entre ellas México. Antes incluso de la crisis actual del modelo, los analistas observaban que en los años recientes los índices de crecimiento macroeconómico ya no reflejaban un crecimiento en el empleo. No obstante, la identificación del desarrollo con el crecimiento económico sigue siendo una constante en el paradigma de desarrollo dominante.

La radicalización de este modelo basado en la maximización de ganancias de corto plazo llevó a la desconexión entre el dinero y las necesidades, entre las finanzas y la producción real de bienes y servicios en respuesta a las necesidades y aspiraciones del ser humano. Este divorcio es, presumiblemente, uno de los factores de la crisis financiera global. El Producto Interno Bruto es el indicador adoptado para consagrar este paradigma, y orientar a todas las economías nacionales a mantener la prioridad del crecimiento económico.

Sin embargo, en cuanto se introducen otros indicadores –sociales, humanos, ambientales– como parámetros para evaluar la actividad económica y sus efectos, no es difícil ver que el así llamado desarrollo se basa en la concentración creciente de la riqueza

material en unos pocos, mientras que los costos –o externalidades– son trasladados a la masa de los consumidores, a las comunidades y a la naturaleza. Hoy parece más claro que nunca que la tesis de que el mercado se autorregula y a la larga produce beneficios para todos es falaz, y que las actividades económicas, como cualquier otra actividad humana, deben ser abordadas en el amplio contexto de las relaciones sociales y del medio ambiente natural, y no como si tuviesen lugar en una esfera separada.

Debido a ello, en las últimas tres décadas amplios movimientos ciudadanos y pensadoras/es críticos en todo el mundo han empezado a diseñar y a poner en práctica “otras economías”. En medio de su gran diversidad, lo que estas economías tienen en común es lo que Polanyi (2006) llamó la “reinserción de la economía en la sociedad”; esto es, la intencionalidad de volver a poner en el centro de las actividades económicas la satisfacción de las necesidades y el valor del trabajo humano, en suma, la Vida.

La Economía Social Solidaria se inscribe en este contexto innovador, primero, como una propuesta práctica respondiendo al hecho de que una cantidad cada vez mayor de personas no pueden ser absorbidas por el mercado de trabajo; y segundo, como una alternativa teórica, metodológica y ético-política que construye conocimientos y diseña estrategias de transformación social.

América Latina se viene destacando por la producción de propuestas teóricas desde una gran diversidad de experiencias innovadoras de Economía Social Solidaria. Este posgrado se propone retomar ese bagaje y enriquecerlo con las aportaciones que de

manera creativa y autónoma produzcan sus participantes. Al ser la Economía Social Solidaria un campo de investigación y teorización que se está construyendo a partir de reflexiones enraizadas en la experiencia, el posgrado está organizado de tal forma que permita a los estudiantes ser partícipes activos de esta construcción, y no meros espectadores de lo que otros elaboran.

El DIESS parte del reconocimiento de que el modelo vigente y dominante de producción y consumo, sustentado en la economía de mercado, no ha sido capaz de resolver los principales problemas a que se enfrenta la humanidad hasta hoy en día: mayor pobreza, mayor desempleo, mayor desigualdad económica y creciente degradación ambiental, disputa y privatización de los bienes y servicios que proporciona la naturaleza en los diferentes territorios, con lo que se pone en riesgo las bases que hacen posible la vida sobre el planeta, incluida la propia reproducción social de los diversos grupos que la habitan.

Por ello, ofrecer una alternativa de formación superior en economía, con una visión plural y transformadora, es pertinente y se justifica plenamente en el actual contexto de crisis, que tan sólo en México ha hecho que aumenten las personas en condición de pobreza, y que la economía haya registrado su peor caída en los últimos 70 años. Una crisis tan profunda que llega ya a reconocerse como una crisis civilizatoria que exige revisar no sólo la economía sino los fundamentos mismos de las relaciones sociales y de la vinculación humano-naturaleza.

Con este posgrado creemos se cumple una de las funciones sustantivas de las universidades sede, que es responder con propuestas formativas y de in-

vestigación a las necesidades y problemas que la sociedad enfrenta de acuerdo a los procesos de cambio en los diferentes contextos. Lo anterior se inserta de manera fundamental en la visión de una Universidad con compromiso social, que promueve la innovación educativa y la internacionalización de la docencia e investigación en nuevos campos de estudio, así como la vinculación por medio de redes de conocimiento.

Consideramos además que desde la perspectiva de construcción epistemológica, el DIESS abre la posibilidad de creación de un nuevo espacio del conocimiento local-global, vinculando la investigación y la docencia interdisciplinarias desde la alternativa de la Economía Social Solidaria, desde la Economía para la Vida.

Otros aportes académicos

En la Facultad de Economía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo también se proponen continuamente materias optativas y cursos abiertos promoviendo la formación en Economía para la Vida.

También se impulsan materias e investigaciones sobre Género en la Economía en las que se estudia y reflexiona sobre la importancia de incorporar los aportes del feminismo a la economía, avanzando en la propuesta de una Economía Feminista para la Vida.

Un grupo de profesoras y egresadas de esta facultad integran actualmente un Grupo de Trabajo denominado Economía Feminista Emancipatoria en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Este colectivo, al que pertenezco, tam-

bién da seguimiento a la producción y propuestas del Grupo Pensamiento Crítico (GPC) con sede en Costa Rica y uno de los organizadores de este IV Encuentro.

Existen otros esfuerzos importantes de vinculación con grupos y organizaciones sociales que impulsan alternativas económicas.

Reflexiones finales y algunos desafíos

Debo reconocer que el título mismo de este texto expresa ya un gran desafío, el compromiso de los espacios académicos con la transformación social, y en particular, con la construcción de una economía para la vida en tiempos en que se vive el avasallamiento del pensamiento económico capitalista en su fase actual que fomenta el individualismo, la competencia, el lucro y la acumulación de dinero como aspiración. Como se destacó anteriormente, la ciencia económica está en disputa, por un lado, amplios sectores en las escuelas de economía siguen apostando por la formación de profesionales en la lógica capitalista a ultranza, y por otro; algunos sectores vienen apostando y formando profesionales para el cambio hacia una economía para la vida. Si bien estos últimos sectores son aún minoritarios, es muy importante y urgente fortalecerlos a través de diversas estrategias.

Consideramos que para la formación académica hacia una economía alternativa, hacia una Economía para la Vida, deben incorporarse los aportes de la economía feminista y todos aquellos que devie-

nen de la multiplicidad de prácticas económicas alternativas, más allá de la academia.

Por otro lado, dado que el capitalismo de hoy continúa institucionalizando la economía de manera que tiende a destruir la sociedad y la naturaleza, tenemos que atender a una reinstitucionalización, la *institucionalización/integración* en función de la *otra economía*, pues dado que “el sentido de integración de la economía por la sociedad es institucionalizar las actividades de producción, distribución, circulación y consumo de los miembros de la sociedad de manera que esta mantenga su cohesión como tal y reproduzca sus bases materiales constituidas, en última instancia, por la vida de los miembros de la sociedad y de la naturaleza ‘externa’[...] Por lo demás, lejos de ser un puro metabolismo, la participación en la economía genera valores, reglas, visiones del mundo, sentimientos, etcétera” (Coraggio, 2009, pp.117-119).

Con los aportes de Polanyi (2006) y Coraggio (2009) se identifican cinco principios de integración en/por la sociedad del proceso económico: el principio de economía doméstica, la redistribución, la reciprocidad, el intercambio (una economía con mercado, no de mercado) y la planificación colectiva. A estos principios se suman otros que tienen que ver con la solidaridad: *la solidaridad con los seres humanos, con la naturaleza y la cultura* (Collin, 2009, pp. 24-25).

Estos principios vienen orientando prácticas alternativas en diversos sectores sociales y llamamos a que sean tomados en cuenta en todos los espacios que apuestan por Otra Economía, incluyendo la academia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baudrillard, Jean (1978). *Cultura y Simulacro*. Barcelona, España: Ediciones Kairos.
- Carrasco, Cristina (2014). “La economía feminista: ruptura teórica y propuesta política”, en Carrasco, Cristina (ed.), *Con voz propia: economía feminista*. Madrid: La oveja roja, pp. 24-47.
- Carrasco, Cristina (ed.) (2001). *Tiempos, trabajo y género*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Cerutti Guldberg, Horacio (1997). *Filosofías para la Liberación ¿Liberación del Filosofar?*. México: Eds. CICSYH, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Collin H., Laura (2009). “La economía social y solidaria” en Gonzáles B., María Arcelia; López, Rosalía y Guerrero, Hilda (coords.) *Economía social y desarrollo local*. México: Facultad de Economía “Vasco de Quiroga” de la UMSNH y CEICYH de la UNAM/Argentina: MAES de la Universidad Nacional General Sarmiento.

- Coraggio, José Luis (org.) (2009). *¿Qué es lo económico? Materiales para un debate necesario contra el fatalismo*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS.
- Coraggio, José Luis (2004). *La gente o el capital. Desarrollo local y economía del trabajo*. Ecuador: CIUDAD, Instituto Fronesis, EED, ILDIS, Abya-Ayala de Ecuador y Argentina: Espacio Editorial de Buenos Aires.
- Gómez, Ricardo J. (1995). *Neoliberalismo y Seudociencia*. Buenos Aires, Argentina: Eds. Lugar Editorial.
- Gonzáles B., María A. y Josefina Cendejas G. (2019). “Aportes desde la economía feminista a la construcción de Otra Economía no capitalista y no patriarcal”. En Dobrée, Patricio y Quiroga Díaz, Natalia. *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria* (Asunción: Centro de Documentación y Estudios / Articulación Feminista Marcosur).
- Gonzáles B., María A. y Natalia Quiroga Díaz (2010). “Las economías heterodoxas y la economía feminista en la construcción de otros mundos posibles”. *Revista PASOS*, San José, Costa Rica: Editorial DEI, Núm. 148, marzo-abril, segunda época.

- Gonzáles Butrón, María Arcelia (2010). *Ética de la economía. Reflexiones y propuestas de otra economía desde América Latina*. México: Facultad de Economía “Vasco de Quiroga” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Hayek, Friedrich A. (1990). *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. México: Unión Editorial, S.A.

- Hinkelammert, Franz J. y Henry Mora Jiménez (2013). *Hacia una economía para la vida*. México: Facultad de Economía “Vasco de Quiroga”. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Costa Rica: EUNA, Editorial Universidad Nacional de Costa Rica.

- Hinkelammert, Franz J. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. La Habana, Cuba: Editorial Caminos.

- Hinkelammert, Franz J. (1996). *Determinismo, caos, sujeto. El Mapa del Emperador*. San José, Costa Rica: Eds. DEI.

- Hinkelammert, Franz J. (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José, Costa Rica: Eds. DEI.
- Polanyi, Karl (2006). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quiroga, Natalia (2009). “Economías feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina”. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. Quito, Ecuador: FLACSO, N° 33, enero.
- UMICH – UGTO – UAGS (2015). *Programa de Doctorado Interinstitucional en Economía Social Solidaria*. México: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Universidad de Guanajuato, y Universidad Autónoma de Aguascalientes, integrantes de la Asociación Nacional de Universidades e Instituciones de Educación Superior (ANUIES)-Región Centro.

11. El mito del mercado en Hayek¹⁴³

Jorge Vergara Estévez

El diccionario destaca dos acepciones de la palabra ‘mito’ en el lenguaje cotidiano:

(a) “Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico.

(b) Historia ficticia o personaje literario o artístico que encarna algún aspecto universal de la condición humana” (DLE 2019).

En el lenguaje de las ciencias encontramos otros dos significados relevantes. El primero se refiere a creencias y narraciones consideradas verdaderas en el ámbito cultural donde surgen; el segundo considera al mito como enunciados o interpretaciones aparentemente científicas, pero que son fantasiosas o falsas.

Hinkelammert resignifica el término. Sostiene que la razón humana no puede pensar sin mitos y que la idea positivista que pueden ser abolidos es una ilusión racionalista del siglo XIX. Los enunciados míticos y utópicos no son enunciados fácticos que

143 Ponencia Presentada en “VI Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico. Alternativas frente al capitalismo neoliberal”; Universidad Nacional, San José, Costa Rica; 22, 23 y 24 de julio de 2019.
Dr. Jorge Vergara Estévez, Universidad de Chile; jvergaraestevez@gmail.com.

permitan describir o explicar la realidad, tampoco son verdaderos o falsos. Son conceptos límites que pueden ser pensados, pero no son realizables. Sin embargo, son necesarios para comprender la realidad y evaluarla. Corresponden a los conceptos reguladores de Kant.”Incluso la modernidad se expresa míticamente. Es curiosa la idea de que se pueden abolir los mitos. El mundo es mítico. Hemos descubierto que toda la modernidad está llena de mitos, mitos positivos, mitos negativos. Por ejemplo, están los grandes mitos de la liberación: igualdad, libertad y fraternidad (Hinkelammert 2016, pp. 105-106). Su análisis incluye los mitos de diversas culturas, las narraciones bíblicas, los dramas griegos y otros. También algunas leyes de la física clásica como el principio inercial, y las utopías políticas y sociales del siglo pasado. Sostiene que nunca hubo un desencantamiento del mundo, como afirmaba Max Weber. Cuando el encanto del mundo desaparece se lo sustituye por un nuevo encantamiento: el fetichismo de la mercancía, como lo demostró Marx. (Hinkelammert 2016). Por ello, Marx habla del dinero y del mercado como los dioses terrenos.

La modernidad creó una “una religión del mercado”, basado en el mito del mercado. Sus principales economistas contemporáneos son Hayek y Friedman, aunque no reconocieron su pertenencia a este culto. Sin embargo, los análisis de Hinkelammert y otros autores lo han demostrado (2017).

El objetivo principal de este artículo es exponer dicho mito en el pensamiento de Hayek y las principales críticas que ha recibido. En general, los neoliberales presentan su concepción del mercado como una teoría “científica”. Hayek mismo se define

como “científico” y compara al mercado con una supercomputadora que funciona espontáneamente procesando toda la información económica (Hayek, 1981, mayo). Su religión del mercado se basa en un principio mítico: la autorregulación o tendencia al equilibrio del mercado. Para defender el núcleo duro de su programa de investigación ha sacralizado al mercado atribuyéndole atributos sobrehumanos. Asimismo, ha hecho del mismo el principio hermenéutico que permite comprender la sociedad, la historia, el derecho y la ética. Esta concepción del mercado expresa un radical economicismo, un “mercadocentrismo”, según Hinkelammert. Finalmente, se expondrán brevemente algunas de las principales críticas a esta concepción del mercado.

El mito del mercado como un orden autorregulado

Se originó en una creencia de la burguesía inglesa del siglo XVII, la cual derrotó al absolutismo y llegó al poder con la ‘Gloriosa Revolución’ de 1688. Ellos abandonaron la concepción tradicional de la economía que se basaba en la creencia de la existencia de “el bien común” de Tomás de Aquino, para el cual la vida terrena era una preparación para la salvación. La sustituyeron por la tesis de la existencia de un interés común de la sociedad basado en la armonía de intereses sociales. Identificaron dicho interés con el de la clase social de los fabricantes, comerciantes y terratenientes afirmando que “lo que conviene a los comerciantes conviene a Inglaterra” (Laski, 1979).

La imagen del Dios de la justicia de Tomás de Aquino, que exigía el ‘precio justo’ y la ‘justa ganancia’, fue sustituido por el Dios mercantil de Locke, quien creía que Dios había creado a los seres humanos con una racionalidad económica. Esta creencia fue profundizada por Smith quien afirmó que Dios creó las leyes permanentes que rigen la economía.

El fundador de la economía clásica asumió la tesis principal de Mandeville de que las acciones de los hombres no pueden separarse en hechos nobles y viles, y es el mercado trasmuta los ‘vicios privados’ en ‘virtudes públicas’, es decir, convierte los defectos morales individuales en acciones sociales útiles. Los vicios privados contribuyen al bien público, y las acciones altruistas pueden ser realmente dañinas para el interés común.

Asimismo, Smith convirtió la referida creencia del sentido común sobre la conveniencia de Inglaterra en una tesis de teología económica: “La intervención permanente de la mano invisible de la Divina Providencia convierte al mercado en un orden económico”. Creía que Dios había creado a los hombres con una naturaleza humana egoísta que es el motor del mercado. “La idea principal es demostrar que el motor universal en la naturaleza humana, el egoísmo, puede tomar tal dirección en este caso, como en todos los otros, de forma que *promueva el interés público mediante aquellos esfuerzos que debe realizar para lograr el propio*” (Smith, cit. por Hayek, 1986, p. 321). Asimismo, sostenía que la mano invisible promueve, mediante el gasto suntuario, la distribución del ingreso y la multiplicación de la especie. “Los ricos, aunque el único fin que se proponen es la satisfacción de sus

propios, vanos e insaciables deseos, dividen con el pobre el fruto de todas sus propiedades. Una *mano invisible* los conduce a realizar casi la misma distribución de las cosas necesarias para la vida. Así sin pretenderlo, sin saberlo, promueven *el interés de la sociedad* y aportan medios para la multiplicación de la especie” (Smith, 2004, p. 324.). De este modo, la mano invisible produce la armonía de intereses entre los empresarios y la sociedad. Esta idea de ‘la astucia del mercado’ proviene de la Ilustración Escocesa, especialmente de Mandeville.

Hayek se declaraba agnóstico, por ello no podía aceptar literalmente al mito de la mano invisible de Adam Smith. En cambio, ofrece una reinterpretación de sus textos “en lenguaje actual”. Aparentemente los seculariza, al convertir dicho mito en la creencia en una tendencia inmanente al equilibrio de los factores del mercado. Pero, conserva la idea de Smith del mercado como el único orden económico. Consiguientemente, asevera que las acciones que obedecen solo al interés individual de los actores favorecen, espontánea e impensadamente, a muchos o al conjunto de la sociedad. Esta cooperación espontánea sería un eficiente, objetivo e impersonal mecanismo de autorregulación del mercado, aunque no podamos comprender su funcionamiento. “Es un orden al que nos acercamos progresivamente y que puede ser preservado a través de un proceso de cambio. Se manifiesta en que las expectativas con los cuales los individuos realizan transacciones con otros miembros de la sociedad. Este ajuste recíproco es un ‘*feedback* negativo’. ‘La mano invisible’ que regula los precios con exactitud corresponde claramente a esta idea” (Hayek, 2007, pp. 233-234). Según Ha-

yeck “fue Adam Smith el primero en advertir que casi nos hemos ‘dado de bruces’ contra ciertos métodos de ordenación de la cooperación económica que *exceden los límites de nuestro conocimiento y nuestra percepción*”(Hayek, 1990, p. 45).

Sostiene que, a diferencia del *Leviatán* de Hobbes, el mercado no fue construido por los hombres, sino que se formó y se reproduce espontáneamente por la acción humana, por ello Hayek lo denomina ‘un orden autogenerado’. Su desarrollo no depende de la voluntad ni del cálculo humano. Asevera que el mercado no es solo una palabra para denominar un conjunto de operaciones económicas, sino que es un ente que posee vida propia, porque detenta la principal capacidad de los seres vivos que es la autorregulación. Hayek lo considera como un “sistema que se autoorganiza”, similar a los estudiados por los biólogos (Hayek, 2007, pp. 233-234). La autoregulación es una característica propia de los organismos vivos, que son sistemas abiertos que controlan sus *inputs* y *outputs*, así como sus equilibrios internos. Afirma que el mercado no obedece a un plan o acción humana consciente, no busca realizar un conjunto de metas predeterminadas, como sucede con las organizaciones. La actuación de los individuos en el mercado sería similar a la de los hablantes que usan correctamente y exitosamente que actúan, sin proponérselo, de acuerdo a las reglas lingüísticas. La carencia de un propósito general permite que sus participantes actúen con diversos propósitos particulares.

La sacralización del mercado

Una vez que Hayek estableció lo que podríamos llamar “el núcleo duro” de su programa de investigación (Lakatos, 1989), a través de toda su obra creó una biografía o historia mítica del mercado. Paralelamente empleó recursos retóricos para atribuirle un conjunto de cualidades que exceden todas las capacidades de los seres humanos. Para Hayek, el mercado no es Dios, pero es suprahumano; es un dios terrestre como diría Marx, que participa de la perfección divina.

En primer lugar, Hayek sostiene que el mercado es un ser viviente que da vida, pues hace posible que exista la actual población mundial “La productividad que distingue al sistema capitalista se debe a su capacidad de adaptación a una infinidad de variables impredecibles, y a su empleo, por vías automáticas, de un enorme volumen de información extremadamente dispersa entre millones y millones de personas [toda la sociedad], información que por lo mismo jamás estará a la disposición de planificadores” (Hayek, 1981, mayo, p. 1).

Segundo, es lo más poderoso que hay sobre la tierra, pues si se respetan sus leyes proporciona necesariamente bienestar a todos, y prevalecerá sobre sus enemigos socialistas de distinto tipo.

Tercero, el mercado libre es más sabio que cualquier persona o grupo de personas, pues sintetiza en sus precios más información de la que ellos podrían reunir. “Fundamentalmente, en un sistema en que el conocimiento de los hechos pertinentes se encuentra disperso entre muchas personas, los precios pueden actuar para coordinar las acciones sepa-

radas de diferentes personas en la misma manera en que los valores subjetivos ayudan al individuo a coordinar las partes de su plan” (Hayek, 1983, p. 164).

Cuarto. Hace posible la coexistencia social, pues los individuos consiguen sus objetivos en el mercado. El carecer de un único y gran objetivo se genera espontáneamente la convivencia pacífica y el mutuo beneficio de los individuos, cada uno de los cuales posee sus propios conocimientos y objetivos. “La gran importancia del orden espontáneo radica en que extiende la posibilidad de coexistencia pacífica de los hombres para su mutuo beneficio más allá de un pequeño grupo, cuyos miembros tuvieran propósitos comunes o estuvieran sujetos a un superior común”(Hayek, 1982, p. 183). Por ello propone llamar “*catalaxia*” al mercado, para diferenciarlo de la “economía”, que puede ser planificada. “Propongo que denominemos a este orden espontáneo del mercado una *catalaxia* que deriva del antiguo verbo griego *katallatein* que, significativamente, da el sentido no sólo de ‘traficar o cambiar’, sino también ‘admitir en la comunidad’ y ‘convertir de enemigo en amigo’”(Hayek, 1982, p. 184)¹⁴⁴.

Quinto. Hayek afirma que el mercado es un sistema de cooperación y coordinación libre que nunca es coercitivo. No solo hace posible la libertad personal, sino que es *siempre* un ámbito de libertad. El mercado libre permite que se ejerza la libertad

144 En el mismo sentido, ha escrito que “si la estructura de la sociedad moderna ha llegado a alcanzar su actual grado de complejidad es porque se trata de un orden espontáneo y no de una organización. Quienes adoptaron normas adecuadas lograron desarrollar una civilización compleja, que después se extendió a otros grupos humanos” (Hayek, cit J. Vergara, 2015)

económica, que es la libertad fundamental. Ofrece un ejemplo de un único laboratorio que fabrica un medicamento que mantiene con vida a ciertos enfermos, pero cuyo precio es inaccesible para la mayoría de ellos. Hayek sostiene que, incluso en este caso, no puede afirmarse que el mercado sea coercitivo, porque dicha empresa no obliga a nadie a comprar sus productos (Hayek, 1960, Cap. IV). Asevera que el mercado asegura la libertad negativa, la ausencia de coerción directa, pero no la libertad positiva, como derecho a la vida. Hayek piensa la libertad *en* y *para* el mercado. “Es indudable - escribe- que ser libre puede significar libertad *para morir de hambre (to starve)*, libertad para incurrir en costosas equivocaciones o libertad para correr en busca de riesgos mortales” (Hayek, 1960, p. 18).

Quinto. Hayek cree que el mercado es el más justo porque da a cada uno en proporción a su aporte. De este modo, realiza la justicia conmutativa que es la única posible. La disparidad de los resultados que obtienen los diversos individuos depende de su capacidad para comprender las normas abstractas que rigen la competencia en el mercado. Solo los miembros de la elite pueden comprenderlas plenamente; al aprehender las reglas abstractas que rigen la sociedad de mercado pueden actuar eficientemente de acuerdo con ellas, y por ello son exitosos. Hayek cree que la mayoría es “insuficientemente civilizada” y está regida por “atavismos” del pasado tribal, por eso no puede lograr éxito en el mercado (Hayek, 1978, pp. 81-98).

El papel del mercado en la evolución histórica

Hayek concibe la sociedad de modo organicista como una combinación de órdenes espontáneos (*Self-Generating Orders*) y de organizaciones (Hayek 1978, 63-92). Los principales órdenes espontáneos son el mercado, el derecho, el lenguaje y las reglas morales, las cuales constituyen un *kosmos*. Su concepción sobre las normas jurídicas, sociales y morales es dicotómica. Las verdaderas normas se basan en tradiciones que se forman espontáneamente en el tiempo. Las otras son espurias, y provienen de concepciones “construccionistas”, “racionalistas” o “socialistas”. Denomina *taxís* al conjunto de organizaciones, incluyendo el Estado. Estas son creadas para cumplir objetivos explícitos, son jerárquicas y siempre deben subordinarse y mantenerse en los límites establecido por los órdenes autogenerados.

Desde su perspectiva evolucionista y naturalista, las sociedades humanas como las sociedades animales, están regidas por tendencias adaptativas. Hayek hace suya la concepción ilustrada que afirma que existe una tendencia al progreso y que la actual ‘sociedad abierta’ corresponde a su mayor expresión. A la vez, existe una tendencia al equilibrio, tanto en la naturaleza como en la sociedad y el mercado.

La concepción de Hayek del mercado es el centro de su teoría social. Cada uno de los aspectos centrales de su teoría del hombre y la sociedad remite o se basa en su concepción del mercado. En su concepción del hombre, la sociedad, el cambio de las normas morales, la historia, el desarrollo del mercado es el aspecto principal de la evolución, el motor de la historia. Para el teórico austríaco, la libertad

económica es el núcleo de la misma. Un hombre es libre aunque su sociedad no lo sea si existe libertad económica. Asimismo, el mercado es el principal de los órdenes autogenerados y todos los otros deben adecuarse a este. Por ello, en la política y en la democracia el mercado define cuáles son los sistemas políticos liberales y los que no lo son.

Hayek dedicó parte importante de su obra al tema del derecho, incluso una de sus tesis de doctorado. Su concepción está centrada en los requisitos que deben cumplir las normas jurídicas para establecer lo que considera un verdadero Estado de derecho. Asimismo, su concepto de justicia excluye absolutamente la idea de la justicia social. La función principal de ley es defender la libertad individual de la intervención estatal. La restricción de dicha libertad económica es inaceptable y contradictoria con el carácter del Estado. Según Hayek, la ley es una condición necesaria para alcanzar el orden social abstracto y autogenerado que es ‘la sociedad extendida’ (capitalista): “un orden que proporcione el máximo de libertad que sea posible en la sociedad”.

El modelo ideal jurídico político de Hayek es el Estado de derecho. Sostiene que su función es proteger la libertad económica individual, preservar la propiedad privada y el sistema de contratos, condiciones necesarias de la existencia del llamado mercado libre. También debe favorecer el comercio nacional e internacional, estimular el crecimiento económico y la competencia. El Estado de derecho está pensado *desde* y *para* el mercado.

Según se ha expuesto, el proceso de mitificación del mercado tiene tres fases. En la primera, Hayek asume el mito de Smith del mercado y sus

funciones, aunque no cree en la existencia de la mano invisible de la Divina Providencia, porque sería aceptar explícitamente un fundamento teológico a la economía. Pareciera que ha asumido una postura de secularización científica. Acude, entonces, a la concepción organicista de la sociedad de Spencer y convierte simbólicamente al mercado en un supraorganismo que se autorregula. A través de toda su obra realiza dos operaciones retóricas como se ha descrito. Por una parte, sacraliza al mercado atribuyéndole cualidades suprahumanas revirtiendo la aparente secularización. Por otro parte, desarrolla una concepción mercadocéntrica, en el cual el mercado es el principio dinámico del desarrollo de la sociedad y sus instituciones.

Críticas a su concepción del mercado

Como sabemos, el pensamiento de Hayek y anteriormente el de Mises surgieron como restauración del liberalismo clásico, para luchar no solo contra el socialismo, en sus diversas corrientes, sino contra el llamado liberalismo social o reformado de Dewey y Keynes. Se propusieron cuestionar, deslegitimar y disolver políticamente el Estado de bienestar y el Estado de derecho social que comenzaban a constituirse. Se inició en los años treinta del siglo pasado un debate entre los liberales que continúa hasta el presente, en el que Keynes tuvo un papel relevante. Era consciente de algunas de las limitaciones económicas y sociales del mercado. En 1935 escribió en su *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*: donde escribió: “Los fallos más destacados de la sociedad económica en la que vivimos son su fra-

caso en proporcionar pleno empleo y su arbitraria y desigual distribución de la riqueza y de las rentas”. Más aún “En el ensayo *The End of Laissez-Faire* condenó los que denominó sus principios ‘metafísicos’, los que volvían a refundarse cada cierto tiempo: una supuesta ‘libertad natural’ de los individuos en las actividades económicas; la existencia de ‘derechos perpetuos para los que tienen’; la suposición de que los intereses privados y los sociales siempre coinciden, y que el interés propio siempre opera en el mismo sentido que el interés público” (Cademartori, 30 de julio de 2009).

La segunda crítica relevante al liberalismo del *laissez faire* y su concepción del mercado proviene de Karl Polanyi, el destacado historiador de la economía. Refutó la concepción de la economía de Mises que es también la de Hayek, que la reduce al estudio de los mercados e ignora su principal objetivo social que es contribuir a satisfacer las necesidades de los seres humanos (Polanyi, 2009). Analizando la historia de la economía y siguiendo a Marx, demostró que el mercado moderno no ha sido un orden autogenerado que evolucionó gradual y espontáneamente, sino que fue generado por la imposición del proyecto político y económico capitalista. Este se instauró por la integración de los diversos mercados y la mercantilización de los bienes básicos del trabajo humano y la tierra. Este se estableció primero por Europa y luego en el mundo entero, originando el mercado mundial. Polanyi cuestionó todo determinismo económico incluida la concepción del mercado de Hayek que es determinista, pues afirma que los seres humanos están *determinados* por las condiciones sociales (Hayek, 1986).

Sin embargo, la crítica principal a la concepción del mercado de Hayek es que su enunciado principal de la autorregulación del mercado no es empírico sino utópico. Esto significa que es pensable como posibilidad abstracta, como concepto límite, pero es irrealizable, puesto que la desregulación del mercado produce efectos crecientemente destructivos en las sociedades y el ambiente. “Una institución como ésta no podría existir de forma duradera sin aniquilar la sustancia humana y la naturaleza de la sociedad, sin destruir al hombre y sin transformar su ecosistema en un desierto” (Polanyi, 1992, 36). En otro texto señaló que una sociedad que no pone límites al mercado se autodestruye.

Bourdieu hizo otro cuestionamiento a la concepción del mercado de Hayek. Afirma que su objetivo no es describir o explicar el funcionamiento de los mercados reales, sino que es un diseño para orientar y justificar las políticas económicas neoliberales. Esto confirma la interpretación de que es un proyecto político utópico. Tampoco es un concepto típico ideal en el sentido weberiano. Hayek busca persuadir a sus lectores sobre sus representaciones sobre el mercado. “Esta ‘teoría’—escribe— originariamente desocializada y deshistorizada tiene, actualmente, más que nunca los medios de *hacerse verdadera* y empíricamente verificable” (Bourdieu 1988, t. 1, traducción nuestra). El crítico francés señala que el neoliberalismo se basa en el modelo de competencia perfecta, pero las relaciones entre dichas ecuaciones y la competencia real es análoga a la que se produce, en el pensamiento de Platón, entre los *eidós* únicamente inteligibles y el mundo de la experienciable.

Hinkelammert ha sido el principal crítico de la concepción del mercado de Hayek por su profundidad y complejidad, incorporando los cuestionamientos de Marx, Morgenstern, Polanyi y Keynes. Dicho cuestionamiento se inicia en *Economía y revolución* de 1967 y en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* de 1970, continuando hasta sus últimas obras. Coincide con Bourdieu en que esta concepción del mercado no fue elaborada como modelo explicativo para estudiar procesos reales. En *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* demostró que dicha concepción es una creencia dogmática. Explicita que Hayek reconoce las falencias de su afirmación sobre la tendencia al equilibrio. En *Individualismo y orden económico* escribe: “Estamos hasta ahora bastante a oscuras sobre la condiciones en las cuales se supone la existencia de esta tendencia; la naturaleza por la cual se cambia el conocimiento individual” (Hayek cit. por Hinkelammert 1960, p. 28). Incluso afirma que es una tarea de la ciencia económica probar la existencia de dicha tendencia. Hinkelammert comenta esta postura. “La verificación del concepto de la mano invisible no se ha logrado ni está claro cómo podría verificarse. En el fondo se concede que es pura suposición ideológica detrás de la cual hay un acto de fe y ningún argumento racional” (1960, pp- 28-29).

En *Crítica de la razón utópica* de 1984 realiza un examen crítico de la competencia perfecta. Cuestiona su concepto mismo, por ser autocontradictorio. “En la competencia perfecta nadie compete. El proceso social de la competencia mercantil presupone que esta no sea perfecta. Si lo fuera no habría razón para competir, Hayek tendría que dis-

cutir a partir de ese resultado el carácter de la competencia perfecta como concepto límite no empírico” (Hinkelammert 2000, p. 56). Su argumento refutativo principal es que la competencia real no puede generar una tendencia al equilibrio, pues produce y reproduce el desequilibrio. Hayek asume una postura utópica. Describe ‘el mercado libre’ como si fuera real. Esta postura induce y estimula a la elite a continuar privatizando y desregulando, creyendo y/o afirmando que estas serían aproximaciones a este modelo de mercado que representaría el progreso.

La más importante crítica al mercado real es su destructividad. Los clásicos liberales sabían que la producción de mercancías significaba destrucción de las formas naturales y consumo de vidas de los trabajadores, pero la justificaban afirmando que la creación de valor era siempre mayor que el que se destruía y que el desarrollo del mercado traería prosperidad para todos. Marx descubre la destructividad del capitalismo. Por una parte demuestra que el trabajo asalariado implica dolor, frustración, despersonalización y deterioro del trabajador (Marx 1971). Por otra parte, en *El Capital*, tomo tercero, señala que el aumento de la productividad agrícola significa daño a los trabajadores y la tierra. Asimismo, está consciente de que el mercado mundial se ha construido sobre la explotación, dominación y destrucción de los pueblos. Su utopía emancipadora es la de la supresión de toda relación social que implique opresión, explotación y subordinación.

Hinkelammert profundiza y actualiza la crítica de Marx al capitalismo y el mercado. Por una parte, demuestra que el fetichismo no está referido solo a las mercancías, sino que abarca el mercado y el sis-

tema de instituciones. Por otra, que el capitalismo neoliberal, que ha producido la mayor concentración económica de la historia, a la vez empobrece y marginaliza parte importante de la humanidad generando la mayor crisis de convivencia. Ha potenciado altos niveles de violencia, que incluye la violencia nihilista del asesinato acompañado del suicidio. A la vez, está destruyendo el ambiente y agotando los recursos naturales. Esta situación está conduciendo a la destrucción de la humanidad y la naturaleza. De ahí que considere que el dilema actual sea, como dice el título de uno de sus libros, solidaridad o suicidio colectivo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, P. (1998). *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale* (t. 1). Paris: Liber-Raison d'agir.
- Cademartori, J. (30 de julio de 2009). La crítica de Keynes al neoliberalismo. *Rebelión*. Recuperado de: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=87857>
- Dietze, G. (1981). Hayek y el Estado de Derecho. En *Camino de libertad: Friedrich A. Hayek* (pp. 75-118). Santiago: Centro de Estudios Públicos.
- Hayek, F. (12 de enero de 2012). Capitalismo y socialismo: Entrevista a Friedrich August von Hayek. *El Cato*. Recuperado de: <https://www.elcato.org/capitalismo-y-socialismo-entrevista-friedrich-august-von-hayek>
- Hayek, F. (2007). *Nuevos estudios de filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Madrid: Unión Editorial
- Hayek, F. (1990). *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. (1986). Individualismo. El verdadero y el falso. *Estudios Públicos*, (22), 315-346.
- Hayek, F. (1983). El uso del conocimiento en la sociedad. *Estudios Públicos*, (12), 157-169.

- Hayek, F. (1982). Los principios de un orden social liberal. *Estudios Públicos*, (6), 179-202.
- Hayek, F. (1981, mayo). La fuerza de la libertad (entrevista). *Realidad, II* (24).
- Hayek, F. (1978). *Derecho, legislación y libertad. Una nueva formulación de los principios liberales de la justicia y de la economía política*. Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. (1960). *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hinkelammert, F. (2016). Entrevista. *Modernidad y utopía. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*, J. Vergara. Alaba: Diputación Foral de Alaba.
- Hinkelammert, F. (2000). *Crítica de la razón utópica* (2ª ed.). San José: D.E.I.
- Hinkelammert, F. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Universidad Católica de Chile.
- Lakatos, I. (1989). *La metodología de los programas de investigación*. Madrid: Alianza.
- Laski, H. (1979). *El liberalismo europeo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

- Polanyi, K. (2009). *El sustento del hombre*. Madrid: Capitán Swing.
- Polanyi, K. (1992). *La gran transformación*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, A. (2004). *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.
- Smith, A. (1979). *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Vergara, J. (2015). *Mercado y sociedad. La utopía política de Friedrich Hayek*. Bogotá: Clacso, Universidad de Chile, Universidad Uniminuto y Red Internacional de Pensamiento Crítico.

12. Fundamentalismo cristiano vs. Cristianismo de Liberación. Aportes para la crítica de la religión

Carlos Enrique Angarita S.

Todavía es necesario seguir revisando el estado del régimen de cristiandad en nuestras sociedades, especialmente en las latinoamericanas. Estamos hablando de la simbiosis entre religión y política, de esa antigua alianza entre estado e iglesia, desde donde se legitimó el poder en occidente a partir del siglo IV, cuando el imperio romano se cristianizó y el cristianismo primigenio se “imperializó”¹⁴⁵. No es preciso seguir decretando su acta de defunción como lo ha pretendido hacer cierto pensamiento moderno. Apenas podríamos hablar de su proceso de resquebrajamiento o posiblemente de su transformación, según sea el caso.

Hay un hecho indiscutible reciente que vemos observando: el ascenso vertiginoso del funda-

145 Con esta expresión caracteriza Hinkelammert la transformación teológica del cristianismo primitivo nacido durante los tres primeros siglos, como el cambio en la metafísica griega del régimen político romano que, bajo la iniciativa del emperador Constantino, se vio impelido a asumir la nueva religión para relegitimar su hegemonía. Cfr. Hinkelammert, Franz. *El grito del sujeto. Del teatro mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José de Costa Rica: DEI, 1998, pp. 93-119

mentalismo cristiano. Las cifras, aunque todavía parciales, de cualquier modo muestran un crecimiento porcentual que evidencia cómo en pocas décadas esta población religiosa se duplicó o en algunos países hasta se triplicó. Nuestro subcontinente parece ser el lugar privilegiado en el mundo actual para el avance de esta dinámica religiosa que, no obstante, también sucede en otras latitudes. El fenómeno en cuestión nos remite a por lo menos tres asuntos: 1) el mapa religioso de nuestras sociedades se está modificando rápidamente y ese cambio no tiene nada que ver con el debilitamiento de las religiones; 2) la impronta teológica de las nuevas expresiones descansa no tanto en la ortodoxia y la tradición (base racional de la fe) sino en verdades incuestionables que se proclaman en contra del estigma sobre lo que es considerado satánico en la vida social; y, 3) las emergentes expresiones religiosas buscan consolidarse, disputándose espacios en la arena política, al tiempo que los proyectos políticos que ven disminuir su tradicional hegemonía, aspiran a recuperarla apresurando alianzas con las nuevas iglesias¹⁴⁶.

Recordemos que el fundamentalismo cristiano del que estamos hablando se originó en la década del 80 como respuesta, en América Latina y el Caribe, al cristianismo liberador que, a su vez, había nacido en la década de los 60 y se había expandido durante las dos décadas subsiguientes. Tal fundamentalismo fue la reacción, por parte de las esferas del poder imperial, a las propuestas de cambio gestadas desde la fe popular en sociedades subyugadas y de-

146 Barrios, Alejandra y varios. Religión y política. Cómo la religión está relacionada con la política en cada uno de los países de América Latina. Bogotá: Misión de observación electoral, 2019.

siguales. Dicho fundamentalismo bien podríamos caracterizarlo hoy como un proyecto *no hegemónico* pero con pretensiones de hegemonía: aunque aún no hace plenamente parte del poder, acompaña en la disputa del mismo a algunos actores dominantes tradicionales, sin buscar el cambio de las estructuras de opresión. Mientras que el cristianismo de liberación bien puede ser tipificado como un proyecto *contra-hegemónico*, en la medida en que ha sido capaz de adelantar una crítica al fetichismo religioso y de colocar en tela de juicio su papel legitimador del orden establecido¹⁴⁷. Lo cierto es que las dos tendencias, realmente opuestas, desde el período mencionado fueron socavando el régimen de cristiandad, hegemónicamente católico, hasta traerlo al presente estado de crisis.

El escenario aludido tuvo su origen en nuestro medio cuando Nelson Rockefeller presentó en 1969 su informe de visita a Latinoamérica y en el cual afirmaba que la iglesia católica ya no era “un aliado seguro para Estados Unidos” y sí más bien “un centro peligroso de revolución potencial”. Interpretaba con ello, como muchos otros, que toda la iglesia católica estaba dispuesta a renovarse radicalmente, pues, según él, parecía atender las conclusiones de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín, Colombia. Poco después, el mismo vicepresidente estadounidense sugeriría que ese catolicismo dudoso era necesario reemplazarlo con “otro tipo de religión”¹⁴⁸. Una década después

147 Cfr. Santos, Boaventura de Sousa. “La globalización de las Teologías Políticas”. En: Si Dios fuese un activista de los derechos humanos. Editorial Trotta, Madrid, 2014, pp. 25-42

148 Informe Rockefeller. file:///C:/Users/ANY/Downloads/482-

la política del partido republicano, en cabeza de Ronald Reagan, señalaba a la teología de la liberación y a las comunidades eclesiales de base como objetivos de su estrategia contrainsurgente, distinguiendo así su política de respeto hacia la institución eclesiástica y de persecución al movimiento liberacionista de base. Adicionalmente, intensificó el patrocinio –a través de la CIA y de algunas iglesias norteamericanas– para el envío de grupos evangélicos, principalmente a Centroamérica¹⁴⁹. Esta política originó en buena medida que el cristianismo liberador sufriera un declive y luego un estancamiento hasta la actualidad, y propició, durante lo corrido del siglo XXI, el crecimiento sostenido, en nuestras sociedades, del fundamentalismo cristiano de talante neo-pentecostal.

Planteado de este modo el asunto, hay que considerarlo como un fenómeno estructural y de largo aliento. Quizás estamos inmersos en un período de lucha de dioses iniciado desde tiempo atrás que puede derivar, entre el mediano y el largo plazo, en la adecuación de los fundamentos religiosos del poder. Se trata de un punto de inflexión nuevo, entre otros principales, de los ocurridos en el largo devenir de la religión en occidente, como lo mostraremos enseguida. Pero además de los quiebres de la religión, es importante dar cuenta del devenir de la cosmovisión y la antropología en que se sustentan las nuevas expresiones religiosas. Por último, propondremos algunas reflexiones pensando principalmente en el futuro del cristianismo liberador.

472-1-PB%20(3).pdf. (Consultado el 4 de noviembre de 2019)

149 Assmann, Hugo. *La Iglesia electrónica y su Impacto en América Latina*. DEI, San José de Costa Rica, 1987

El devenir histórico de la religión en occidente

Joseph Comblin, teólogo de origen belga, publicó en 2007 un artículo titulado “La crisis de la religión en la cristiandad”¹⁵⁰. Es una reflexión que bien podemos inscribir en el ejercicio de la crítica de la religión adelantada por la teología de la liberación. Muchas de las contribuciones que allí nos ofrece, nos sirven para comprender y contextualizar el significado de la disputa religiosa de este momento. Vamos a sintetizar sus principales aportes, haciendo algunos comentarios; además, derivaremos algunas inferencias, un poco más allá del texto, para luego proponer discusiones necesarias desde una perspectiva crítica.

El autor interpreta lo que está aconteciendo con la religión hoy, como el resultado de eventos sucesivos de larga duración. El primero se refiere al afianzamiento de la escolástica, un sistema racional y social consolidado en el siglo XIII y con el cual la iglesia católica se sentía capaz de gobernar el mundo¹⁵¹. Será el modelo que adoptará la religión y la política en occidente de forma definitiva. Tal sistema filosófico-teológico, creado desde la estructura eclesial, terminó siendo la base de legitimación de los estados durante todo el medioevo. Dentro del mismo, la religión fue protagónica al definir la ley, y la iglesia fue la instancia que vigiló su aplicación desde el estado para el ejercicio del poder. Adicionalmente

150 Comblin, Joseph. “La crisis de la religión en la cristiandad”. *Revista Envío* 324 (2009). Seguimos la versión digital de <https://www.envio.org.ni/articulo/3975> (Consultado e 4 de noviembre de 2019). En tal sentido, la múltiples citas no tendrán referencia de páginas.

151 Es la construcción que había iniciado Agustín de Hipona en el siglo IV pero que sólo con Tomás de Aquino se consolidará.

la religión tuvo la capacidad de asentarse como moral en la base de la sociedad, controlando las funciones de la familia y la educación desde la misma iglesia.

En segundo término, señala Comblin, a partir del siglo XIV el modelo religioso comenzó a ser cuestionado al interior de la estructura eclesiástica por las corrientes espirituales franciscanas. Probablemente, decimos acá, esas contradicciones, en el seno de la religión dominante, también contribuyeron a abrir algunas puertas para que asomaran brujas y herejes. En respuesta, la institución persiguió sistemáticamente a los contestatarios mediante la inquisición, aquel sistema jurídico radical que incluía la pena de muerte como castigo ejemplar contra la heterodoxia. Lo cierto es que “los herejes del siglo XIV y del siglo XV todavía eran débiles y no creaban ningún peligro para el sistema”, de modo que la inquisición fue eficaz para controlar disidentes durante por lo menos dos siglos.

Luego, y en tercera instancia, “a principios del siglo XVI se dio la explosión del protestantismo que comenzó a convencer rápidamente al público letrado de las ciudades”, acota el teólogo de origen belga. Frente a esta ruptura, la respuesta de Roma fue intentar la reconquista de fieles “por medio de los ejércitos católicos de España y del Imperio de los Habsburgos”. Así, pues, al instrumento jurídico de la inquisición se le añadió la estrategia de las guerras de religión (y su rotundo fracaso), lo cual desembocó finalmente en una crisis general de cristiandad en el siglo XVII.

A consecuencia de lo anterior, en cuarto lugar, apareció una nueva conciencia en sectores de las sociedades afectadas:

En las élites intelectuales se fue implantando de modo cada vez más firme la convicción de que la religión era factor de guerra... que no podía proporcionar el fundamento de una sociedad pacífica. Era necesario expulsar la religión de la vida pública y contenerla dentro de la vida privada de cada individuo.

Sin embargo, ese proyecto integral del pensamiento moderno no logró efectuarse a cabalidad. En los nacientes estados modernos ocurrió más precisamente un reposicionamiento de la función legitimadora del orden social por parte de la religión. De un lado, aunque en la mayoría de los casos la religión aparentemente fue retirada de su actividad en el estado, no siempre ocurrió de ese modo, como fueron los casos de Inglaterra, España, Italia y Suecia, por mencionar algunos ejemplos; en otros países, la forma de asociación iglesia-estado se transformó, pero no desapareció. Y, por otra parte, a pesar de haber perdido sus funciones tradicionales en tanto elemento constitutivo de las relaciones sociales, características de los siglos del medioevo, la religión empezó a instalarse como factor configurador de la subjetividad individual.

En la línea de lo anterior, lo que sí podemos afirmar es que, desde la modernidad, la religión alimenta la idea de que el individuo es el lugar privilegiado donde él mismo puede decidir acerca de la lucha entre las fuerzas exógenas tanto del cielo como del infierno, esas mismas que en el medioevo insoslayablemente se les imponían a los seres humanos y los sometían a sus caprichos sobrenaturales. Desde el

siglo XVIII la religión de occidente ha cultivado la idea de que en la interioridad de los individuos tales potencias extrañas pueden ser domesticadas por la subjetividad humana para abrirle las puertas, o al bien o al mal, o a dios o al diablo. Dentro de esta convicción ilustrada (la capacidad de decisión autónoma de los individuos) es que la religión se posicionó socialmente y, en medio de disputas con nuevas tradiciones filosóficas y seculares, ha logrado subsistir como referente moral con la facultad de ordenar la cotidianidad de las personas, lo cual no es poco. Sobre este aspecto profundizaremos en el próximo apartado.

Por último, Comblin describe lo que será una tensión dentro de la iglesia católica durante 200 años de modernidad. “Había una nación rural y conservadora, y una nación urbana y republicana”; en la primera se situó mayoritariamente el catolicismo para buscar “refugio en los restos de la aristocracia y en la clase campesina. Creó la neo-escolástica, el neogótico, el rigor de la liturgia, la centralización romana radical que no dejaba ninguna capacidad de iniciativa a los obispos, transformados en puros funcionarios de la Curia romana”, todo para resistir los cambios provocados por la sociedad moderna. En la segunda nación fueron apareciendo algunas minorías religiosas progresistas, quienes del lado de los intelectuales y de los obreros iban formulando una teología moderna para hacer significativo el mensaje cristiano en el nuevo contexto.

Estas dos tendencias hicieron una tregua en el Concilio Vaticano II, en el que definieron asumir un programa de convivencia pacífica con la modernidad sobre renovadas bases racionales. Pero la nueva postura duró demasiado poco. Cuando la iglesia definió

hablar con la ciencia, ésta se estaba desmontando de la metafísica racional y reconocía la relatividad de sus conceptos; en otras palabras, empezaba a abandonar su ortodoxia. Y cuando también la iglesia se propuso dialogar con el estado, éste había sido puesto en cuestión por mujeres y jóvenes que promovieron una revolución cultural con la cual colocaron en crisis las instituciones republicanas. A juicio de Comblin, el estado moderno se derrumbaba:

La gran víctima de la revolución cultural fue el Estado republicano. El Estado había asumido la tarea de organizar una sociedad justa y pacífica, y de ser la expresión de la voluntad de los ciudadanos. El Estado era como el sucesor de la Iglesia, era la Iglesia laica, emancipada, libre, fundada en el derecho y la libertad. El Estado debía ser el gran educador. Los dirigentes del Estado, de los tres poderes de la sociedad democrática, eran como los sacerdotes de la nueva Iglesia laica.

En consecuencia, se trataba del diálogo entre dos iglesias. El estado había sido creado a imagen y semejanza de la iglesia, así fuera de forma soterrada. Por tanto, la crisis de una instancia acarrearba a la otra. La revolución cultural que se alzaba contra el estado, pretendía adelantar el programa de secularización que éste había prometido e incumplido. De tal manera que la crítica a las instituciones republicanas también recaía sobre las instituciones que se le aproximaban. Así, la iglesia tradicional que intentaba renovarse y se acercaba al estado, corrió la misma suerte de ilegitimidad. “Los símbolos de la República

son tratados como fueron tratados antes los símbolos de la cristiandad”. Según Comblin, entramos en otro momento: “Lejos de traer el fin de la crisis de la religión, la pos-modernidad la profundizó”.

En medio de estos recambios religiosos y políticos, el teólogo belga destaca la aparición del movimiento pentecostal desde finales del siglo XIX:

El siglo XX habrá sido el siglo del pentecostalismo. Éste fue el gran movimiento religioso que envolvió poco a poco al mundo entero y a todas las Iglesias y denominaciones cristianas: fue un movimiento de conversión de cientos de millones de cristianos”.

Lo concibe como un movimiento de pobres de los centros urbanos. Fue la religión que dio respuesta a cientos de miles de migrantes del campo a la ciudad, para los cuales las iglesias tradicionales –con estrategias feudales y campesinas– no tuvieron capacidad de acogida. Y estos pobres, con su nueva religión y con mayor formación escolar, ofrecida por el entorno moderno de la ciudad, ganaron cierto grado de autonomía y de conciencia de fe propia. El impacto religioso del pentecostalismo lo resume Comblin en lo siguiente: sus seguidores, aunque conservan la cosmología religiosa tradicional, rompieron la dependencia del clero y abandonaron el culto a los santos.

Finalmente, el autor concluye acerca del devenir de todas estas dinámicas: “Las crisis de la religión clerical de la cristiandad y de la religión racionalista y laica de la República dejaron en la sociedad un vacío inmenso. Este espacio fue ocupado por la

economía. Hay una coincidencia histórica entre la crisis de la modernidad y el advenimiento de la sociedad neoliberal”. En su juicio parece leerse que un sistema, el religioso, fue reemplazado por otro sistema, el económico, que desde entonces define la finalidad de la vida humana, sus valores y su ordenamiento social. En tal sentido, la iglesia y su religión y el estado como iglesia, fueron suplantados por la economía.

Hasta acá la interpretación de Joseph Comblin acerca del devenir histórico de la religión en occidente. En general la asumimos como una contribución importante a la comprensión y a la crítica del papel de la religión en occidente. No obstante, a nuestro juicio reclama algunas precisiones. Veamos.

La cristiandad en América Latina y el Caribe

Comencemos diciendo que la anterior lectura resulta muy pertinente para comprender la situación en Europa. Pero occidente no es solamente Europa. También es América Latina y el Caribe, por ejemplo. Comblin menciona varias veces la región, pero no la lee en su singularidad, sino que la subsume dentro de la totalidad europea. La historia de defensa del sistema escolástico, en esta latitud, fue diferente: se trató de un proyecto de conquista bajo la figura del Patronato Regio. Esto significa que las tierras americanas se “occidentalizaron” de manera subordinada. Dentro de ese modelo de sometimiento la inquisición tomó la forma de requerimiento (instrumento jurídico para tomar posesión de las tierras) y en el que, tras la discusión de si los indios tenían alma o no (centro

del debate teológico)¹⁵², se devastaron pueblos enteros (política de aniquilamiento) y se esclavizó a los negros traídos del África (toda una estrategia de repoblamiento y control social). Este modelo de cristiandad colonial fue reeditado luego en la formación de las repúblicas en el siglo XIX, con el triunfo, en la mayoría de los casos, del proyecto de nación católico para dar paso al régimen de neo-cristiandad. En su proceso de consolidación, en algunos países también se dieron especies de guerras de religión, representadas en la persecución armada a los liberales y a los misioneros protestantes (el de Colombia fue el ejemplo más representativo). Probablemente podríamos concluir, de manera general, que en América Latina la cristiandad (dado su alto potencial violento) sí alcanzó los objetivos que no consiguió en Europa y se pudo extender en medio de culturas originarias, a las que subyugó o desapareció, y se prolongó después de los procesos independentistas. En otras palabras: mientras el catolicismo declinaba en Europa, en América Latina renacía de las cenizas y, aún más, ascendía.

Por lo dicho, es que la modernización de estas sociedades ha sido más lenta y compleja, hasta el punto que en no pocos casos es difícil hablar de estados modernos realmente consolidados. De tal forma, la revolución cultural de los años 60, ocurrida en Europa, en nuestra latitud no ha acontecido. Probablemente sí podríamos hablar de cómo en el mismo

152 De Roux, Rodolfo Ramón. Santas y justas lides. La guerra y el Dios cristiano en suelo americano, en *L'ordinaire latino-américain*, 194 (2003) 7-32.

[http://halshs.archives-](http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/14/33/03/PDF/Santas_y_justas_lides_HAL_.pdf)

[ouvertes.fr/docs/00/14/33/03/PDF/Santas_y_justas_lides_HAL_.pdf](http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/14/33/03/PDF/Santas_y_justas_lides_HAL_.pdf)

periodo el cristianismo liberador inició un proyecto de desacralización de las sociedades tradicionales latinoamericanas, con su crítica al catolicismo oficial y su respectiva alianza con el estado; pero se trata de un programa contra-hegemónico truncado que todavía se encuentra muy lejos de sus propósitos originales, entre otras causas por el debilitamiento del sujeto que lo impulsaba. En consecuencia, la presencia de la religión de la cristiandad en la vida cotidiana y en la configuración de las estructuras sociales sigue siendo decisiva. Estamos hablando de una cristiandad apenas en vías de disolución (¿o tal vez de reconfiguración?), baluarte no sólo de los estados sino de la iglesia católica que aún se atrinchera en algunos sitios para subsistir e intentar reposicionarse.

Sólo que ahora el catolicismo debe enfrentar al neo-pentecostalismo en ascenso. Esta expresión religiosa le está disputando en las últimas décadas el espacio público a tres corrientes caracterizadamente católicas: a la conservadora que, anclada en una cosmovisión feudal, sigue resistiendo los cambios provocados por la sociedad moderna y apoya y agencia proyectos políticos retardatarios e incluso fascistas; a la modernizante y progresista, con origen en Europa y en el CVII, hoy minoritaria, que apuesta por una sociedad orientada bajo los principios de la democracia y los derechos humanos; y, por último, a la tendencia liberadora de la iglesia de los pobres que, sobre todo en el pasado reciente, confrontó el modelo de cristiandad pero que, a la postre, fue neutralizado por la alianza entre el poder eclesiástico y el poder político, después de tres décadas de sus ostensibles avances. En tal sentido, en América Latina y el Caribe continúa el protagonismo sostenido de la religión

y no su crisis de acabose como lo sugiere Joseph Comblin.

Por otra parte, es necesario precisar el significado de que la economía haya llenado el vacío dejado por la religión clerical y por la religión laica de la república. Efectivamente es lo que sucede. Pero no se trata de un tipo de sistema nuevo que reemplaza otro distinto, lo que se deduciría del examen de Comblin. Se trata de una nueva forma de religión que rehúsa presentarse como tal. El fenómeno neoliberal consiste en que, ya de manera plena, la economía asume la matriz religiosa como condición de posibilidad para reproducirse. Es una transformación de la religión eclesíastica en una religión profana. Marx nos introdujo en esta comprensión con su análisis del fetichismo: la mercancía, el dinero y el capital son asumidos por los individuos en tanto fuerzas superiores que tienen el poder de satisfacer todas las necesidades humanas, al punto que sienten que gobiernan su cotidianidad, ordenan sus relaciones sociales y someten su voluntad¹⁵³. Luego, en sus trabajos Walter Benjamin concretó la mostración de este asunto en torno al pasaje o centro comercial, como especie de templo en donde concurren las mercancías y se recrean las fantasmagorías modernas y los nuevos cultos, lo cual le permitió concluir que lo que hace funcionar al capitalismo es su carácter religioso¹⁵⁴. Y Franz Hinkelammert, por su parte, ha

153 Hinkelammert, Franz. Las armas ideológicas de la muerte. San José de Costa Rica: DEI, 1981, pp 7-65

154 Cfr. Benjamin, Walter. El libro de los Pasajes. Madrid: Akal, 2004. Y Benjamin, Walter. El capitalismo como religión seguido de Fragmento teológico-político. Madrid: La Llama, 2014. <https://lallamaediciones.files.wordpress.com/2015/01/capitalismo-como-religic3b3n-web1.pdf>

llevado esta crítica al punto más alto de esclarecer la teología que subyace en la teoría económica neoclásica y en la cual se construye una nueva ortodoxia o mito de dominación en torno a los dioses del mercado que exigen sacrificios humanos¹⁵⁵.

Precisiones como las que acabamos de hacer son las que nos abren caminos para proponer preguntas en torno al papel que empieza a jugar hoy día el fundamentalismo neo-pentecostal. ¿Es que la teoría económica y las dinámicas concretas del capital se quedaron cortas para reproducir la religión del mercado y necesitan del concurso de ese fundamentalismo explícitamente religioso? Y, de otro lado, ¿el fundamentalismo neo-pentecostal aprovecha dichas circunstancias para consolidarse socialmente a través de una alianza con el poder político, también necesitado de su actuación? ¿Qué llevó a que el neo-pentecostalismo renunciara a la abstinencia política predicada por los grupos pentecostales y evangélicos? ¿Emerge una nueva cristiandad, política-económica, ya no de cuño católico sino de impronta neo-pentecostal? Son cuestiones todas que, si se formulan, abren horizontes propicios para ulteriores investigaciones.

En consecuencia, desde las anteriores precisiones no podríamos llegar a la misma conclusión absoluta, de carácter antropológico, a la que arribó el teólogo belga:

155 El conjunto de su obra está atravesado por esta preocupación. Para dar cuenta del pensamiento que construye Hinkelammert en este sentido, proponemos mirar Fernández Nadal, Estela y Silnik, David. *Teología profana y pensamiento crítico*. Buenos Aires: CICCUS y CLACSO, 2012.

Desde la modernidad los seres humanos han descubierto que su vida no es dirigida en esa forma por fuerzas sobrenaturales. Ellos mismos son dueños de sus vidas...

...

A partir de este descubrimiento los seres humanos han perdido el miedo. Ya no temen ni a Dios ni a los demonios. Asumen su vida con sus límites y sus posibilidades. Aprenden a conocer mejor la naturaleza y sus propias capacidades para producir ellos mismos los efectos deseados. No piden a Dios lo que ellos tienen que hacer. Tratan de hacerlo ellos mismos

La cosmología y la antropología nacidas en la modernidad y desarrolladas más todavía desde entonces, son definitivas.

Así dicho, parecería que estuviésemos ante un ser humano emancipado, el mismo que apenas hace parte de nuestra imaginación desde los análisis de Marx. Pero aún falta mucho por transitar para constituirnos como tales. Sirva esta consideración para profundizar acerca de cosmovisión y la antropología subyacentes a las visiones religiosas aquí expuestas.

Devenir de la cosmovisión religiosa y de la visión antropológica en occidente

De manera acertada, Comblin sintetiza la cosmología y la antropología medievales:

En medio entre el cielo y el infierno está la tierra en la que estamos nosotros. La tierra es el lugar del conflicto permanente entre las potencias del cielo y las potencias del infierno... Las potencias celestiales e infernales están en un combate permanente porque cada cual quiere conquistar la humanidad. El combate tiene lugar dentro de cada persona: el combate espiritual es tema constante de la espiritualidad medieval. El combate tiene lugar también entre grupos humanos representativos de las fuerzas del cielo y del infierno. Cada grupo humano cree que sus enemigos son los ejércitos de Satanás y que él mismo combate en nombre de Dios con las fuerzas celestiales.

Dicho de otro modo: la cosmovisión medieval era intrínseca y explícitamente una cosmovisión religiosa. En esa cosmovisión el orden social y humano estaba determinado por la lucha entre fuerzas sobrenaturales, delante de las cuales a la voluntad humana no le quedaba otra posibilidad sino tratar de desterrar de su interioridad toda amenaza satánica. Creía alcanzarlo en algún grado mediante el ascetismo espiritual y el sometimiento del cuerpo, variantes las dos de insoslayables sacrificios exigidos por dios. Las dinámicas sociales no eran sino la expresión de

esas pugnas internas de los seres humanos en las que la institución de la iglesia representaba la voluntad divina, el bien por antonomasia al que había que recurrir para obtener la salvación. Religión, teología e iglesia fueron sacralizados y se instalaron largamente en la historia de occidente.

Asumiendo la comprensión del medioevo por parte del teólogo belga, nos distanciamos empero de su optimismo respecto a la supuesta autonomía alcanzada por el ser humano desde el renacimiento y dentro de la modernidad. Sostenemos, en cambio, que la presencia de la religión se mantiene vigente, así se trate de una religión transformada, secularizada, pero al cabo todavía religión; y no se trata de un sistema distinto (la economía) que haya superado la matriz religiosa con una nueva cosmovisión y estructura constitutiva.

En la modernidad la religión se ha seguido instalando en la subjetividad del ser humano, comprendido desde entonces y cada vez más como un individuo. Ahora se le concibe como un ser capaz de decidir autónomamente y de orientar el destino de su existencia y el destino social e histórico, dada su capacidad racional. La religión se adaptó a este principio declarando la posibilidad de que cada individuo puede conocer a dios, conocerse a sí mismo y conocer el mundo y, desde ahí, orientar la vida toda. Primero lo hizo el protestantismo, que en sus expresiones pioneras acompañó el naciente proyecto moderno agenciado por los nuevos estados; luego el catolicismo actualizó su programa de subjetivación mediante el discernimiento espiritual, insistiendo (cada vez con menos éxito) en el papel protagónico e irremplazable de la iglesia institucional con respecto a

los estados nacientes. De una y otra manera, en todo caso, la religión reforzó la idea del individuo racional capaz de conocer la voluntad divina, y allí se incrustó y se atrincheró para subsistir como guía humana y social dentro del proyecto moderno. Este tipo de presencia con respecto al orden político es el que ha entrado en crisis, la cual, insistimos, no es de acabamiento.

En la actualidad ya no es el estado el que ostenta el poder exclusivo de afirmar al individuo. También lo promueve el mercado, pero no apelando a la capacidad racional de los individuos sino exacerbando sus deseos, los mismos que hace aparecer como necesidades insatisfechas. Y lo ejerce con mayor peso, por encima del estado. Todo esto hace parte del entramado fetichista que reveló Marx y que arriba describimos brevemente. En esa dinámica social el ser humano cree realizar su propia voluntad, pero en la práctica la enajena a la voluntad ficticia de las mercancías, del dinero y del capital, los dioses falsos que lo seducen para que los posea con la promesa de una vida plena y de un poder sin límites. Como se trata de una mera ilusión casi nadie lo consigue, al contrario, los seres humanos terminan atrapados y sometidos a la dinámica incesante del deseo infinito de poseer tales fétiches. Es la omnipresencia de la religión secular que ordena la vida humana en la actualidad: la nueva religión hegemónica.

Así, podemos ahora parafrasear la descripción que Comblin hizo del medioevo:

En medio, entre el cielo del mercado y el infierno de sus críticos y detractores, está la tierra en la que padecemos y luchamos todos

nosotros. La tierra es el lugar del conflicto permanente entre las potencias del cielo del mercado y las potencias infernales de quienes imaginan un mundo otro... Las potencias celestiales e infernales están en un combate permanente porque cada cual quiere conquistar la humanidad toda. El combate tiene lugar dentro de cada individuo: el combate espiritual es tema constante de la espiritualidad globalizante. El combate tiene lugar también entre grupos humanos representativos de las fuerzas del cielo neoliberales y de las fuerzas del infierno de los excluidos. Cada grupo humano cree que sus enemigos son los ejércitos de Satanás y que él mismo combate en nombre de Dios con las fuerzas celestiales.

La novedad ahora es que, por parte del proyecto globalizador y celestial del mercado, sucede la generalización del fundamentalismo. Con éste se anuncia una suerte de explicitación, abiertamente religiosa, de la religión secular, la misma que se había escondido como religión. Pareciera que asistimos al intento de superar la religión “vergonzante”, provisionalmente oculta, para presentarla como es, como religión. La teología de la prosperidad se viene encargando de abrirle el espacio, mostrando que la voluntad divina se manifiesta en las promesas del mercado¹⁵⁶. Mientras, el fundamentalismo religioso in-

156 Las máximas de la religión del mercado propugnan por instalar creencias siempre alrededor del individuo: “cree en ti mismo, en tu poder”; “siempre mente positiva y vencerás”; y más recientemente se extiende la campaña “tú puedes, eres un emprendedor”. Todas empujan a que los individuos se hagan empresarios, dueños de algo, patronos de sí mismos.

terviene directamente el principio más potente del individuo: su fe. Entonces, la religión pregona y repite que sólo es cuestión de tener fe y de someter la voluntad individual a esa fe para poder salvarse. Es una fe que no reclama explicaciones, sino que sencillamente es, está ahí para ser aprendida y experimentada como ilusión: “conviértete y cree en Jesucristo”.

Los efectos prácticos son concretos: la subjetividad de los individuos está siendo invadida por fuerzas extrañas que realmente le roban su voluntad de decidir y su capacidad de actuar autónomamente. Entonces recurren a los dioses que supuestamente les ofrecen salvación y en los que tanto creen: en la primera parte de la modernidad fue el estado, hoy es el mercado. Y Jesucristo es el dios que los lleva a esos fetichos para su salvación. Se trata de un escenario en el que la sentencia de Marx sigue siendo un programa vigente: “el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”¹⁵⁷.

Religión: comunidad y género humano

¿Qué pone de manifiesto este fenómeno de la extendida presencia de la religión en la vida social y humana? ¿Por qué alcanza su forma fundamentalista con todos sus visos expansionistas y absolutistas? Los ya conocidos estudios sobre la vida cotidiana de Ágnes Heller nos pueden ofrecer algunas luces importantes para empezar a explicarlo.

157 Marx, K. Manuscritos económico-filosóficos. Mexico: FCE, 1964, p.230

Sostiene la autora húngara que desde la aparición de las sociedades de clases el ser humano experimenta el extrañamiento y la alienación. Ocurre así porque desde entonces el mundo inmediato de la comunidad dejó de ser, para el individuo, el mundo total. En la sociedad de clases el ser humano se descubre como de una integración concreta (su clase, su estrato) pero al tiempo percibe que existen otras integraciones que son distintas. De tal manera, siente que su experiencia particular no agota la totalidad de la experiencia humana, ni de sí mismo, ni del género humano. Lo decimos a nuestro modo: el extrañamiento representa una especie de nostalgia de la experiencia de comunidad en donde el ser humano creía que se realizaba a sí mismo, al tiempo que contribuía a la construcción del género humano: no había diferencias entre ambas esferas.

Por consiguiente, en las sociedades de clases, especialmente en la capitalista, la vida cotidiana se convierte en “una *lucha*: lucha por la simple supervivencia, por un puesto mejor en el interior de la integración dada, por un puesto en el seno del conjunto de la sociedad, cada uno según sus necesidades y sus posibilidades”¹⁵⁸. Así que los individuos progresivamente son cada vez más referencia de sí mismos, son cada vez más cada uno, cada vez más fragmentados. No obstante, paradójicamente emerge en ellos la necesidad de ser-con-los-otros y de ser-para-los-otros, esa huella que pervive de las sociedades de integración comunitaria, lo que los lleva a ir más allá de su mundo particular y a establecer “de vez en cuando una relación consciente hacia objetivaciones

158 Heller, Ágnes. Sociología de la vida cotidiana. Barcelona: Ediciones Península, 2002, p.56

genéricas de tipo superior (integraciones, valores, arte, ciencia, etcétera)”¹⁵⁹. Se trata de una tensión interior permanente que inclina la balanza hacia la perspectiva particular para el promedio de los individuos, pues “la sociedad burguesa es la primera que se ha desintegrado completamente en sus átomos, en los hombres particulares...”¹⁶⁰.

Pero la ambigüedad de la experiencia en la sociedad de clases deja abierta la posibilidad de establecer una relación consciente con la genericidad:

Yo tengo consciencia de la genericidad cuando actúo como ser comunitario-social, con mis acciones voy más allá de mi ser particular y dispongo para este fin de los conocimientos necesarios (consciencia). Tengo una relación consciente con la genericidad cuando, por el contrario, me la planteo como *fin* (sea cual sea su forma fenoménica), cuando la genericidad (su forma fenoménica) se convierte en la *motivación* de mis actos¹⁶¹

Como lo podemos observar, Heller diferencia entre tener consciencia de la genericidad y establecer una relación consciente con la genericidad. En el primer caso, se echa mano de los dispositivos y tradiciones de los que los particulares tienen noticias para incorporarlos como formas de vida a través de las cuales se garantiza la autoconservación: aquí todavía predomina el yo; en el segundo caso, se revisan esos acumulados históricos y, deliberadamente, desde

159 *Ibíd.*, p. 60

160 *Ibíd.*, p. 64

161 *Ibíd.*, p. 60

la particularidad la persona define propósitos y motivaciones para la acción, bien asumiéndolos, bien replanteándolos. Decide no vivir-en-sí, sino para-sí y para-los-otros. Este último caso es excepcional en la sociedad burguesa pues “en ella la relación consciente con el elemento genérico no es requerida por lo que respecta a la reproducción del particular (aquí, como hemos visto, «el interés común» sólo puede realizarse «a espaldas» de los «intereses particulares»)¹⁶².

La filósofa húngara advierte que la anterior distinción normalmente no la han establecido los distintos pensadores modernos. Al contrario, en general ellos igualan los términos y consideran la sociedad como “una suma de singulares seres particulares y solamente algunos de ellos podrían alcanzar la genericidad... ¿cómo alcanzan esta genericidad? Según los autores citados, únicamente a través del *conocimiento*”¹⁶³. Para Heller, esta manera de entender conlleva a la mistificación de la particularidad, esto es, a la conclusión de que el origen del comportamiento humano está determinado en cada individuo, entre los cuales sólo unos pocos pueden adquirir el conocimiento que los vincula con el género humano. Tal concepción se consolidó en la modernidad con la idea de que “el hombre es único, *irrepetible*, además, este ser particular irrepetible y único sería incapaz de comunicar su yo, sus percepciones, y por ello quedaría irremisiblemente *recluido en su unicidad*”¹⁶⁴. En resumen: tenemos aquí la base conceptual de la antropología que enfatiza la idea de que el ser humano

162 *Ibíd.*, pp. 64-65

163 *Ibíd.*, p. 68

164 *Ibíd.*, p. 69

es un individuo autónomo capaz de autorreproducirse; de aquí se desprenden múltiples versiones, incluidas las más vulgares, como las que circulan entre los pregoneros actuales del mercado.

En ese contexto general es que la religión sigue siendo una oferta indispensable y creíble para la mayoría de las personas, en la medida en que alimenta las posibilidades de volver a los lazos que alguna vez fueron creados entre los seres humanos. El estado moderno abandonó este proyecto, inapropiado para su proyecto racional de ordenamiento secular. El mercado lo ha tratado de reivindicar falsamente sobre todo en el ámbito empresarial, proponiendo allí relaciones de pertenencia; sin embargo, no deja de ser un proyecto esporádico y artificioso. Y las iglesias, con sus modelos institucionales jerárquicos, poco saben hacerlo en los nuevos ambientes urbanos. En cambio, los movimientos religiosos neo-pentecostales parecen estar teniendo mayor éxito. ¿Qué es lo que garantizan? La aproximación de Agnes Heller al concepto general de religión es adecuada para responder esta pregunta:

La religión es una *comunidad* ideal, donde el acento recae sobre ambos términos de la expresión. Es una comunidad en cuanto íntegra, posee, una ordenación unitaria de valores y produce una «consciencia del nosotros». Es ideal en el sentido doble del término: por un lado puede existir a «contrapelo» respecto de la estructura comunitaria real de una sociedad determinada, está en condiciones de integrar comunidades surgidas sobre bases materiales y sociales completamente diversas, o sea, inte-

graciones (clases, capas, naciones) heterogéneas; por otro, ejerce su función comunitaria mediante su carácter «ideal», o lo que es lo mismo, *ideológico*¹⁶⁵

En suma, la religión, como ninguna otra instancia, configura sentimientos colectivos entre individuos aislados y los proyecta ilusoriamente hacia mundos mejores. En el contexto moderno es la única instancia que logra mantener viva la idea de comunidad, mostrando que integra hombres y mujeres de distintas razas, condición social y edades. Así sea de manera fetichizada, recuerda que hay especie humana. No realiza nada, pero lo promete como especie de voz en el desierto, en medio de una globalización que hoy entierra el pensamiento utópico. Por eso es que Heller puede concluir: “el caso de acciones genéricas con motivación religiosa va a la par con la esperanza de *una satisfacción más completa, más auténtica, de las necesidades particulares*”¹⁶⁶.

La espiritualidad liberadora y su fundamento mítico

En el artículo que hemos examinado, Joseph Comblin termina diciendo:

En los años de gloria de la Iglesia en América Latina, entre 1960 y 1985, más o menos, aparecieron señales de la Iglesia del porvenir. Provocaron susto y finalmente fueron rechazados, pero serán modelos para las generaciones futuras una vez terminada la época

165 *Ibíd.*, p. 272

166 *Ibíd.*, p. 279

actual de restauración de la antigua cristiandad, que es una solución imposible y que va a perder cada vez más credibilidad.

Como ya lo hemos discutido, el autor insiste en el acabamiento de la cristiandad. Y se apoya en la doble idea de que la cristiandad es inviable (casi que por sí misma desaparecerá) y en que la experiencia del cristianismo de liberación dejó vestigios que serán recogidos por próximas generaciones. A propósito de las posibilidades de este cristianismo liberador – la cara opuesta al fundamentalismo con el que se podría refundar la cristiandad– es que queremos proponer algunas reflexiones finales.

Comblin y Heller, aunque desde perspectivas diferentes, coinciden en aceptar la vigencia actual y hacia adelante de la religión. Comblin lo fundamenta con la interpretación de su propia creencia: “Jesús no fundó ninguna religión, dejando la puerta abierta para que sus discípulos crearan la religión más adaptada a su cultura, lo que se hizo inconscientemente, o sea, sin que nadie supiera que estaba construyendo una religión nueva”; esto sucedió porque “la religión pertenece a la condición humana” y de donde concluye que “la religión tiene futuro, pero no necesariamente las religiones que conocemos hoy día”. Heller, por su parte, le reconoce a la religión su potencial de promover acciones genéricas (en favor de la especie) mediante las cuales, además de proponer una comunidad ideal, configura comunidades reales desde las cuales se ordena la vida cotidiana: “La religión –aunque mediante contenido e intensidad diferentes en sus diversas formas– constituye *uno de los organi-*

zadores y reguladores (y a menudo entre los más importantes) de la vida cotidiana"¹⁶⁷.

No es este el lugar para discutir estrictamente acerca del proyecto de una nueva religión, como claramente lo propone el teólogo belga. Nos inclinamos más bien por las posibilidades de una espiritualidad capaz de promover la liberación humana. La filósofa húngara sugiere algunos elementos que pueden ser útiles en esa perspectiva: intuye la importante función de un "mito de la unidad entre lo humano y lo divino, como mito de un dios portador de la genericidad del hombre" que muestre "*la «redención» de la humanidad... como obra humana*"¹⁶⁸. Y enseña a destacar el mito de Jesús porque lo presenta mucho más allá de la religión y "representa *el individuo genérico*. Él es un individuo que lleva en sí y encarna *la esencia del género humano*", en ese mito es el "representante de la genericidad pura: *Jesús no tiene particularidad*"¹⁶⁹, afirma Heller. En este sentido, el mito tiende a diluir las fronteras entre el mundo de los dioses y el mundo de los hombres, pero no lo logra completamente, pues la reivindicación plena de lo humano sólo la encarna Jesús. En consecuencia, si así se entiende el mito, la humanidad queda dependiendo de la acción redentora de Jesús y no tiene la capacidad de liberarse por sí misma.

Pero adicionalmente Ágnes Heller resalta otra función central del mito cristiano. Ante el hecho de que el cristianismo se convirtiera en el representante

167 *Ibíd.*, p. 285

168 *Ibíd.*, p. 283. Aunque Ágnes Heller no suscribe el mito, destaca la importancia histórica y social del mismo. Por ende, la autora tampoco propone espiritualidad alguna como aquí lo intentamos. Sin embargo, no es obstáculo para que lo derivemos.

169 *Ibídem*

típico de la alienación religiosa, el mito ha logrado poner en conflicto esa religión fetichizada con su origen, dando la posibilidad para que “las nuevas corrientes [puedan] siempre «retornar» a la leyenda originaria [y] *confrontar* a Jesús con el cristianismo vigente de hecho”¹⁷⁰. De tal manera, el mito cumple una función crítica. No obstante, la autora reconoce esa tarea crítica sólo al interior del cristianismo, pues en el ámbito de la cultura general ya estaría superada:

En el plano del pensamiento (pero no en el artístico) el mito de Jesús fue superado cuando la filosofía (en el Renacimiento, pero de una forma radical sólo en el marxismo) empezó a dominar los problemas universales de la genericidad del hombre así como ensayar las primeras tentativas por desarrollar la idea según la cual el hombre se crea a sí mismo¹⁷¹.

Los esbozos acerca de la función del mito cristiano que acabamos de presentar, siguiendo la lectura que hace Heller sobre la religión, por otro lado los ha profundizado Franz Hinkelammert, haciendo una comprensión distinta de la anterior de la misma fuente del pensamiento de Marx.

El punto de partida de Hinkelammert acerca del mito es el siguiente:

La modernidad intenta definirse en contra del mito. El mito parece el pasado atávico de la humanidad, la razón moderna como la razón

170 *Ibíd.*, p. 284.

171 *Ibídem*

que sustituye los mitos. El mito parece ser lo primitivo, la razón ilumina y deja atrás el mito...

...Sin embargo, la modernidad piensa en mitos tanto como cualquier sociedad anterior. Pero produce mitos nuevos y transforma muchos de los mitos que vienen de las sociedades anteriores... Por eso, la pregunta... es más bien: ¿Cómo transforma la modernidad el mundo de los mitos y de la magia?¹⁷²

De este marco moderno Ágnes Heller parece no acabarse de desprender, dada la conclusión que acabamos de citar. Para ella el mito no es pensamiento filosófico ni científico, sino religioso y, por tanto, alienado. Por eso piensa que Marx superó radicalmente el mito cristiano y culminó así la tarea iniciada en el renacimiento.

Hinkelammert lee de otra manera este proceso. Hay un primer momento, la fundación de occidente, que nace con el mito cristiano de “Dios se hizo hombre”. Es una formulación religiosa del cristianismo primitivo cuya expresión más radical la hace Ireneo de Lyon: *Gloria Dei vivens homo*. Pero pronto se universalizará en una perspectiva secular, retomando el mito epicúreo de Diógenes de Oenanda que anunciaba cómo “la vida de los dioses se transformará en vida humana”¹⁷³. Luego, en el declive medieval, ese largo período que invirtió desde el siglo IV el mito cristiano original, aparece el mito del

172 Hinkelammert, Franz. Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión. San José de Costa Rica: Arlequín, 2007, p. 69

173 *Ibíd.*, p. 28

humanismo renacentista “del Dios que se hizo hombre en la emancipación del individuo”, no el individuo burgués sino el de la integralidad corporal¹⁷⁴. Y, finalmente, el autor identifica el corte histórico del humanismo de liberación de Marx que incorpora los dos anteriores y se expresa míticamente como: “la crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable¹⁷⁵. En consecuencia, de acuerdo con Hinkelammert, el renacimiento y la modernidad (entendida ésta desde la perspectiva crítica de Marx), no son la superación del mito cristiano original sino su actualización secular.

A dicha conclusión puede llegar porque no está leyendo el devenir cristiano fundamentalmente como una disputa entre teología y filosofía o entre religión y política (las cuales tampoco desconoce). Lo que está develando es el mito subyacente, en tanto éste construye sentido y tiene el poder de convocar y configurar prácticas humanas en torno a su sentido. El mito es una manera de decir y en esa manera se pueden expresar la religión, la teología, la filosofía y la ciencia misma. Sólo que la modernidad, al prescribir el mito, ha hecho creer a todas las formas de co-

174 *Ibíd.*, p. 144

175 *Ibíd.*, p. 145. Hinkelammert lo compara con el texto veterotestamentario del Siervo sufriente: “Creció como un retoño delante de Él, como raíz de tierra árida. No tenía apariencia ni presencia; (le vimos) y no tenía aspecto que pudiésemos estimar. Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores, como uno ante quien se oculta el rostro, despreciable, y no le tuvimos en cuenta”. Is. 53,2-3

nocimiento que, si no se deslindan del modelo mítico, no son legítimas.

Por tanto, es necesario recuperar el sentido del mito. En el mito podremos encontrar claves para retomar la espiritualidad desde una perspectiva liberadora y, desde allí, enfrentar los dioses del fundamentalismo cristiano actual. Con este fin, recogemos enseguida algunos aspectos centrales acerca del mito, propuestos por Franz Hinkelammert.

En primer lugar, Hinkelammert habla del mundo como un espacio mítico: “Este espacio no es creado, sino está dado... No tiene delimitación, porque no hay nada fuera de él”¹⁷⁶. Entenderlo de esta manera, significa afirmar al mundo como lugar concreto y a la vez como espacio trascendental. Es un aquí, pero también y al tiempo es un más allá. En el mundo –que nos es dado– podemos estar, pero nuestro estar corporal no agota la ocupación de todo el espacio. Así, el mundo, entendido como espacio mítico, constituye la ambigüedad entre el aquí y el allá de nuestra experiencia humana.

Dice inmediatamente Hinkelammert: “...y el pensamiento humano se desarrolla en el interior [del pensamiento mítico]”¹⁷⁷. Esto es: el mito, como lenguaje, expresa la experiencia paradójica del espacio mítico, que está primero. Así entendido, el mito no escapa a otros mundos, sino describe el mundo este, el nuestro, que es esencialmente mítico. Sucede, sí, que cuando lo expresa lo hace como si se tratara de otros mundos –con figuras y símbolos extraños, mucha veces divinos– para interpelar la conciencia humana acerca del carácter mítico –inmanente y tras-

176 *Ibíd.*, p. 68

177 *Ibídem*

cidental- del espacio en que participamos. Esta es la fuerza del mito: recuerda que el mundo no es plano, ni lineal, ni obvio, ni está dado como un objeto inmediato, sino que tiene muchas aristas y que no todas las percibimos siempre, ni del mismo modo, porque el mundo es complejo y contradictorio.

Continúa Hinkelammert: el pensamiento que se desarrolla en el espacio mítico tiene un origen, "... este origen es el ser humano mismo, en cuanto se relaciona con el mundo y no puede no relacionarse con el mundo"¹⁷⁸. En cuanto tal, el mito expresa al ser humano, lo afirma, pero lo muestra en su contingencia, es decir, en su condición real. Le revela que en esa relación con el mundo "-con los otros, con la naturaleza externa, consigo mismo- el ser humano se enfrenta con la muerte". Lo mítico, pues, siempre va a expresar la conciencia de esa muerte, del drama constante de la vida amenazada por la muerte. El mito no hace abstracción de la muerte, como si no existiera. Al contrario, sabe que siempre está presente, que para reproducir la vida hay que evitar la muerte que se cierne sobre la vida. Entonces, el sentido de la existencia se construye en medio de esa paradoja, de esa tensión.

En esa polarización entre la vida y la muerte, la visión mítica tiene dos posibilidades: o muestra que el hombre asume esa paradoja y busca por sí mismo la manera de defender la vida o muestra que el hombre no tiene más alternativa que sucumbir ante las fuerzas superiores que se le imponen y lo conducen inevitablemente a la muerte. A la primera opción la llama Hinkelammert mito de liberación; a

178 *Ibíd*em

la segunda, mito de dominación. Ambas expresan la relación vida-muerte, pero cada uno mostrando el triunfo de uno de los polos. El mito de liberación estaría de parte del cristianismo liberador; el mito de dominación es lo que viene formulando el fundamentalismo cristiano.

¿Tiene futuro el fundamentalismo cristiano? Sí, lo tiene, porque está presente. En general, podemos decir que en la actualidad asciende y puede seguir haciéndolo. Hace parte de un espacio mítico pero no tiene conciencia del mismo. Como no lo tiene, construye un mito fundado en el miedo que experimenta ante lo nuevo: la contingencia la extrapola a un futuro terrenal, agenciado por un dios que amenaza a los individuos y que se encarga de indicarles en donde se encarna el mal. Ese dios enviará de nuevo a su hijo Jesús para juzgar el mundo y condenar a los que defienden la que denomina “ideología de género” y el que mal llama “castrochavismo”. Con estas banderas se convierte en un aliado estratégico de los agentes del mercado neoliberal, el mismo que excluye masivamente a cada vez más amplias franjas de población en el mundo, el mismo que empuja a la muerte a cientos de miles de personas. Sólo que este escenario lo presenta como un mundo próspero y feliz para quienes se conviertan. El fundamentalismo cristiano sí tiene futuro porque se instala en las esferas del poder público y aún vivirá lo que dure ese poder cobrando víctimas.

¿Tiene futuro el cristianismo liberador? Sí, lo tiene, porque está presente. En general, podemos decir que en la actualidad, a pesar de su declive, el cristianismo liberador participa del espacio mítico con un grado de conciencia sobre la dialéctica vida-

muerte que él mismo, en cuanto proceso socio-histórico, ha experimentado. Ha vivido la lucha por la vida y ha padecido la muerte en carne propia, en sus comunidades, en sus seguidores. Y mantiene su esperanza atrincherada en pequeños espacios, en torno al sentido forjado en defensa de la vida. Pero, para no sólo subsistir como pequeño resto, sino para ser luz del mundo, presencia pública, debe ser capaz de construir un mito que convoque universalmente. Se tratará de una recreación del mito cristiano original que muestre a Jesús vivo en las circunstancias del presente, en la memoria de resistencias concretas, haciéndose humano en todos los procesos de humanización, no sólo en los religiosos sino en los seculares. El cristianismo liberador sí tiene futuro en la medida en que coadyuve a construir un poder otro, el que sea capaz de hacer sujetos a las mayorías empobrecidas.

13. Crítica de la razón mítica, escatología profana y fetichización del deseo¹⁷⁹

*Carlos J. Asselborn*¹⁸⁰

Introducción

El capitalismo es la expresión más acabada de un eficaz modo de mitologizar la dominación, teologizar la desigualdad y fetichizar no sólo las mercancías, el dinero y el capital, sino también al mismo deseo humano, locus desde el cual el sujeto resiste, se rebe-

179 El presente texto es una versión revisada y aumentada de un inédito elaborado para el IV Encuentro Internacional 2014 Pensamiento Crítico: Pensamiento crítico contemporáneo: mitos de la dominación-mitos de la vida, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, organizado por el Grupo Pensamiento Crítico (GPC) y la cátedra libre Franz J. Hinkelammert del Programa Pensamiento Social Alternativo (PPSS) perteneciente al Doctorado en Ciencias Sociales (DCS), Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Heredia. Esta nueva versión, con otros agregados teóricos, iba a ser presentada en el Encuentro de Pensamiento crítico 2019, pero la crisis económica vivida en nuestro país (Argentina) imposibilitó nuestra presencia. Recientemente fue publicado en *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Año: 24, N° 85, 2019, pp. 201-219. *Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social*. CESA-FCES-Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela. ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555. DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.3338579>. Agradecemos a sus editores la autorización para su publicación en la presente obra.

180 Carlos J. Asselborn, Doctor en Estudios Sociales de América Latina, Docente e investigador, Universidad Católica de Córdoba-Unidad Asociada al CONICET / Unidad Ejecutora UCC-CONICET.

la, mediatiza y reproduce la vida humana y la vida de la naturaleza.

El histórico deseo humano de vivir y, más aun, de vivir bien, adquiere una densa problematización en las sociedades capitalistas contemporáneas dada la concepción del tiempo asentada en la idea del progreso veloz e infinito, alucinada y embriagada con la lógica de la satisfacción destructiva. En el capitalismo el tiempo, reducido a tiempo abstracto por el dictum del progreso, se cierra. La novedad histórica, posibilitada por los deseos inconformistas, es engullida y encausada en los cánones de la escatología capitalista. La historia de la salvación del individuo culmina con el establecimiento del mejor de los mundos posibles mediante el asesinato o, simplemente, el dejar morir. Los restos que deja esta escatología causan espasmos: los ojos del *Ángelus Novus* benjaminiano de millones de seres humanos explotados y ninguneados, confirman ese “acontecimiento”.

La dialéctica entre tiempo y deseo es también la tensión entre tiempo y política, como también lo es el vínculo entre tiempo y sujeto. Vivir bien, cuesta tiempo..., y vida. Y la medida del buen vivir supone un telos, una finalidad que opera como instancia crítica de los pasos dados hacia aquel buen vivir. Y esto, más allá de las variantes teóricas que ponen el acento en el carácter azaroso y contingente del *acontecimiento*. Porque las sociedades suelen postular un telos, hecho con los pedazos de la negatividad que atraviesa su historia. La conciencia de dicha negatividad indica que hay algo más allá, no asequible, ni conmensurable ni matematizable, cuya forma y contenido es profundamente ambigua, pero que acicatea todo orden establecido.

Preguntarse qué ha hecho el capitalismo con el tiempo y con el deseo es preguntarse qué ha hecho con nuestros cuerpos. Es preguntarse cómo los ha cooptado y encorsetado en su seducción perversa reproducida en cada acto de desear, ahora mercantilizado. Pero no sólo esto. La tensión histórica entre tiempo y deseo nos arroja la pregunta sobre la *duración* de proyectos histórico-políticos que se pretenden alternativos al capitalismo y a sus democracias, a sus mercados, a sus formatos culturales, a sus estéticas y éticas reproducidas en diversos mitos. Porque los mitos de la dominación han quedado adheridos a la corporalidad de los sujetos. Allí se alojan, allí se instalan y emplazan los deseos con los deseos del amo.

Tanto los mitos como las escatologías, en tanto cristalización de deseos colectivos, operan en prácticas y discursos que expresan múltiples disputas históricas en torno a proyectos de sociedad antagónicos. Los mitos, las escatologías y las utopías, en fin, los modos de mitologizar y utopizar; dan cuenta de discursos y prácticas sociales presentes tanto en lógicas de dominación como en procesos de emancipación. El mito no es sólo propiedad de los dominadores.¹⁸¹ La emancipación necesita y recurre asiduamente a mitos que la potencian, la racionalizan y la transforman en sentido común bajo la formalidad democrática. Los mitos configuran una gramática que formula la dialéctica dominación-emancipación. Se trata de modos por los cuales se asume y disputa el sentido en torno a la tensión entre tiempo y política, entre tiempo y deseo: ¿Cómo alcanzar la máxima duración de proyectos histórico-políticos?, ¿Por

181 Contrariamente a lo afirmado por Barthes, el mito no está sólo en la derecha.

qué y cómo perduran los proyectos políticos de dominación?, ¿Por qué el tiempo de la emancipación parece siempre fugaz, efímero y la misma experiencia de emancipación casi imperceptible? Interrogantes, sólo algunos, que permanecen en estado de tensión, más allá y más acá de los procesos históricos concretos que se suceden especialmente en América Latina en las últimas décadas. Nos preguntamos entonces por la función, el uso y abuso de lo que podemos nombrar como mito, utopía, filosofía de la historia, escatología (en tanto modo —secular o religioso— de comprender los proyectos históricos como anticipaciones de un futuro humano sin contradicciones) o apocalíptica (en tanto modo de producción, en tiempos de crisis, de mitos y símbolos que intervienen en la reconstrucción de cierta conciencia social crítica). En Hinkelammert se trata de la crítica de la razón mítica y la crítica de la razón utópica. Por supuesto: cada uno de los términos tiene sus matices, aunque todos poseen, al parecer, un fondo común: esa ineludible tensión entre lo posible y lo imposible, realidad y deseo, en fin, al decir hinkelammertiano: la infinitud atravesada de finitud.

La hipótesis que venimos sosteniendo con otros colegas es que el capitalismo coopta, coloniza y fetichiza el deseo, lugar de la rebelión, resistencia y crítica del sujeto¹⁸². Así, un deseo cooptado ratifica

182 ASSELBORN, C., CRUZ, G., PACHECO, O. (2009). Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur, EDUCC, Córdoba, pp. 25-74; ASSELBORN, C. (2015a). “Economía, ética y estética: ¿Qué hace el capitalismo con el cuerpo que somos?”, en *Economía y Sociedad*, Año XIX, N° 32, Enero-Junio 2015, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo Facultad de Economía «Vasco de Quiroga», ISSN 1870-414X, pp. 55-70; ASSELBORN, C. (2015b). “Fetichización y crítica de la razón”,

los discursos que niegan la posibilidad de novedad histórica, de inventar y crear nuevas temporalidades, desmantelando la carga emancipatoria de ciertos mitos. El deseo cooptado por el capitalismo, en su versión neoliberal, es el triunfo del realismo cínico; y en sus versiones progresistas y miedosas, el triunfo del reformismo burgués. De modo que el deseo colonizado es la otra cara de la imposición de una temporalidad perversa y sacrificial. No hay deseo sin tiempo. Ocluir el tiempo mediante formalizaciones institucionales o ingenierías tecnocráticas y fragmentarias es el mecanismo por el cual el deseo se mediatiza; pero también el modo certero para su restricción al transformarlo en mera insatisfacción.

A lo largo de su obra, Franz Hinkelammert ha señalado cómo la estrategia capitalista, entendida como una de las formas en cómo opera la dominación, recurre a la construcción y reorientación sinies- tra de ciertos mitos que lubrican su lógica sacrificial de acumulación. Sin embargo, dicha estrategia no es privativa del capitalismo sino que atraviesa a Occi- dente y que, en la actualidad, es expresión de una crisis civilizatoria. Nuestro ensayo, provisorio e hi- potético, se detiene especialmente en parte de la producción teórica de su etapa chilena (1963-1973). Creemos que allí existe una cantera teórica por revi- sar y aprender desde un presente que exige pensar a fondo alternativas al capitalismo globalizado. Supo- nemos que la creatividad y criticidad teórica de

en Latinoamérica. *Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 61, 2015, pp. 209-235, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Distrito Federal, México; ASSELBORN, C. (2016). "Cuando el sujeto político se cansa y el hombre común goza", en *Cuadernos Americanos* 155, Distrito Federal, México (2016/1) pp. 61-83.

aquella etapa del pensamiento crítico latinoamericano fue posible también a los novedosos procesos sociopolíticos que se estaban llevando a cabo en algunas de las sociedades latinoamericanas¹⁸³.

La primera parte del texto intenta mostrar cómo la crítica de la razón mítica está ya presente en varios de aquellos textos. Allí pueden visualizarse fragmentos de su posterior crítica de la razón utópica. Tal preocupación teórica la comparte con otros intelectuales nucleados en el CEREN (el Centro de Estudios de la Realidad Nacional de la Pontificia Universidad Católica de Chile), entre los cuales se encontraba Hugo Assmann.

La segunda parte versará sobre la presencia, común a la crítica de la razón utópica y mítica, de una presunta “escatología profana” entendida como crítica de los proyectos históricos que pretenden realizar lo “no-factible”, es decir, sociedades perfectas abstraídas del límite humano. La adjetivación de “profana” se la debemos a la interpretación que la Dra. Estela Fernández Nadal realiza de la “teología” hinkelammertiana¹⁸⁴. Vale aclarar que no somos teó-

183 ASSELBORN, C. (2015b). “Fetichización y crítica de la razón”, en *Latinoamérica*. Revista de Estudios Latinoamericanos, núm. 61, 2015, pp. 209-235, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Distrito Federal, México. El triunfo de la revolución cubana en 1959, el período de entreguerras en el cual se implementaron políticas desarrollistas y se ensayó la “vía chilena al socialismo” en 1970 fueron momentos históricos que estuvieron en la base de una ebullición teórica crítica en el continente: Teoría de la dependencia, Pedagogía popular, Filosofía y Teología de la liberación. Por su parte, la guerra civil en El Salvador y el triunfo de la revolución sandinista nicaragüense en 1979 serán procesos que se confrontarán con la teoría de la transición a la democracia elaborada en el Cono Sur de América.

184 FERNÁNDEZ NADAL, E. y SILNIK G. (2012), *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO-

logos, pero sí nos interesa aportar a una crítica de las ideologías-teologías-mitologías (secularizadas o no) con que suelen legitimarse los procesos de fetichización-dominación. Para argumentar nuestra interpretación, deberemos recurrir a un debate de larga data: la posibilidad, función y eficacia de una teología política entendida como escatología.¹⁸⁵ Allí está presente la cuestión de la inversión ideológica de los mitos cristianos por parte de las clases dominantes latinoamericanas. Recuperaremos parte de la discusión a partir de algunos textos de dos de los más lúcidos teólogos liberacionistas latinoamericanos: Hugo Assmann y Juan Luis Segundo. Y decimos lúcidos por la sencilla razón de que sus “primeras” teologías demuestran (más en el caso de Assmann) una característica particular: son teologías que toman conciencia de su función crítico-política en una determinada coyuntura histórica (el Chile de la Unidad Popular)¹⁸⁶, es decir, se constituyen en teologías desteologizadas o, tensionando los términos, teologías que profanan la función clásica de la teología y como tal, la liberan de su carga mitologizadora de la dominación.

Por último, esbozamos una crítica a la interpretación hinkelammertiana del fetichismo y la exigencia de una ética de la emancipación. Postulamos que en el capitalismo contemporáneo el fetichismo no opera sólo en el ámbito de la conciencia (ideologías o racionalidad utópico-mítica) sino también en

CICCUS, pp. 22-25.

185 Dicho debate ha tenido un lugar destacado en el pensamiento occidental contemporáneo, en el cual aparecen nombres como Walter Benjamin, Carl Schmitt, Jacob Taubes, Giorgio Agamben entre otros.

186 Para el caso de Juan Luis Segundo, en sus análisis subyace una mirada más general a los procesos sociopolíticos latinoamericanos.

la sensibilidad, dimensión humana en donde se alojan los deseos, los miedos, las emociones y las pasiones que movilizan y permean la conciencia (ingenua o crítica) y la voluntad (de dominación o emancipación). Para nuestra sorpresa, nos encontramos con una reflexión del mismo Hinkelammert, en los años setenta, en torno a la sexualidad y su interpretación en el capitalismo y en el materialismo histórico. Se trata de una reflexión que no tuvo continuidad en escritos posteriores. Intuimos que aquellos fragmentos, fruto a su vez de lecturas de pensadores frankfurtianos como Reimut Reiche, Wilhem Reich y Herbert Marcuse, pueden retomarse y profundizarse a la luz de las metamorfosis de la actual estrategia capitalista globalizada.

De modo que nuestras conclusiones girarán en torno a la fetichización del deseo y la posibilidad de contribuir a una estética de la liberación, entendiendo por ello una teoría crítica de la sensibilidad o teoría crítico-política del cuerpo que somos. Ello obligará a sopesar también las interpretaciones del pensamiento crítico liberacionista, a veces, encorsegado en interpretaciones eticistas, incluso respecto a los mismos mitos de liberación. Los mitos de liberación, que en la producción teórica hinkelammertiana se apoyan preponderantemente en la tradición judeo-cristiana, corren el riesgo de renunciar a su potencialidad crítica al olvidar que no sólo se constituyen en una ética del bien común (ética política) sino que forman parte de una estética crítica, dado la significativa presencia en éstos del elemento corporal y sensual-desiderativo-alimentario: la utopía crítica del mito llamado “Reino de Dios” es imaginado las más de las veces como banquete: comida festiva para to-

dos. Bajo otros formatos mítico-ideológicos y otras tradiciones político-culturales fue llamado también Pachakuti, Tierra sin Males, Abadía de Théléma¹⁸⁷, comunismo consumado, socialismo utópico o anarquismo libertario.

En el capitalismo los mitos de dominación – aunque no sólo en éste– anularían dicho horizonte utópico recurriendo a la clausura de las alternativas mediante una racionalidad ético-formal. Pero también colonizando el gusto y pervirtiendo el deseo subyugándolo a la lógica de la satisfacción destructiva. Postulamos entonces la necesidad de recuperar la carga “estética” de los mitos de liberación. Allí reside una potencia crítica que fue arrebatada por la ética y estética de la dominación capitalista.

1. Esbozos de una crítica de la razón mítica

*La sociedad sin contradicciones se puede
producir sólo artificialmente*
(Franz Hinkelammert)¹⁸⁸

1. a. La movilización de los mitos y la imposibilidad de una desmitificación radical

Son explícitas las referencias de Hinkelammert, tanto en sus textos como en sucesivas entrevistas, a una incipiente crítica de la razón utópica durante su etapa

187 Lugar utópico descrito por François RABELAIS en su obra Gargantúa y Pantagruel (1532).

188 HINKELAMMERT, F. (1968), “Reflexiones sobre la revolución marxista. A propósito de los 50 años de la Revolución rusa”, en Revista Mensaje 17 (166), Santiago de Chile, p.18.

“chilena”. Si acordamos que tanto la crítica de la razón utópica como la crítica de la razón mítica son dos momentos de una misma crítica, podemos afirmar entonces que la reflexión en torno a los mitos es susceptible de rastreos en su producción teórica de esa época. Así por ejemplo, en *Economía y Revolución* (1967) distingue los mitos sociales¹⁸⁹ de las utopías racionales¹⁹⁰ y en *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970) se refiere a las mitologías burguesas que cumplen la función de predisponer la conciencia “de las masas” de modo que el miedo a la violencia institucionalizada “se transforme en disposición subjetiva a aceptar el sistema pese a su fracaso económico”¹⁹¹.

189 “Podemos llamar mitos sociales a las metas que están fuera de la barrera de factibilidad y que, por razones principales y por el mismo carácter de la realidad, están fuera del alcance de cualquier tipo de actividad humana tanto en el presente como en el futuro. Estos mitos pueden ser racionalmente expresados y pueden ser resultados del análisis racional de la realidad, pero la conversión en metas políticas los hace irracionales. Se puede hablar entonces de una irracionalidad de lo racionalizado”, HINKELAMMERT, F. (1967). *Economía y Revolución*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, p. 122.

190 “De los mitos hay que distinguir ciertas metas que principalmente se mantienen en el marco de la libertad y que, por lo tanto, son principalmente factibles. Si a estas metas las llamamos utopías, lo hacemos porque están fuera de la factibilidad actual: Metas utópicas de este tipo, son metas racionalmente expresadas y además racionales, en cuanto a las posibilidades humanas. Se pueden por consiguiente convertir racionalmente en metas políticas y se pueden ya hoy día emprender acciones que se entienden como pasos para alcanzar en el futuro esta meta utópica. Utopías de este tipo pueden ser técnicas en el caso por ejemplo de la construcción de una sociedad humana en la luna. Por otra parte pueden ser utopías sociales en el caso por ejemplo de la empresa democratizada. Todas estas utopías son racionales y pueden realizarse en un momento futuro dado”, HINKELAMMERT F. (1967), Op. Cit. pp. 122-123.

191 HINKELAMMERT, F. (1974, 1ª edición 1970). *Dialéctica del desarrollo desigual*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, p. 143.

En el mes de julio de 1973 el n° 17 de los *Cuadernos de la Realidad Nacional* publica un estudio titulado “Las relaciones mercantiles en la sociedad socialista como cuestionamiento a la crítica marxista de la religión”. En el marco ideológico-político de la época y particularmente del proceso chileno, Hinkelammert demuestra cómo el problema de la ley del valor, expresado en las relaciones mercantiles capitalistas, no es resuelto ni por el pensamiento marxista ni por el proceso de tránsito al socialismo. La ley del valor es la presencia prístina de la deshumanización tanto en la construcción de las fuerzas productivas como en la reproducción de la vida humana. ¿Es factible entonces que el socialismo y luego el comunismo, puedan abolir definitivamente las relaciones mercantiles y el uso del dinero basados en la ley del valor?... No.

En esta respuesta subyace todo el instrumental categorial y analítico de ambas críticas. El socialismo no puede pensarse sin recurrir a las relaciones mercantiles y, por lo mismo, el fetichismo subsiste en las mismas estructuras socialistas¹⁹². Así, el socialismo o, toda forma alternativa a la irracionalidad capitalista, se define a partir de su capacidad para intervenir y controlar la ley del valor y su tendencia a generar una clase dominante¹⁹³. Lo que aquí sale a la luz es la

192 El argumento había sido desarrollado ya en *Economía y Revolución* (1967), especialmente en el capítulo dedicado a: “Las posiciones revolucionarias”, en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970), especialmente en: “La sociedad socialista y la teoría de las clases”; en *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970;) principalmente en la segunda parte: “La acumulación socialista y las etapas históricas del desarrollo en la sociedad socialista” y en la posterior *Crítica de la razón utópica* (1984; 2002), explícitamente en el capítulo V: “El marco categorial del pensamiento soviético”.

193 HINKELAMMERT F. (1973a), “Las relaciones mercantiles en la

subsistencia de un concepto de historia que horada su sentido y las posibilidades de construcción del socialismo. Es ese concepto de historia el que frustra toda praxis socialista porque nunca llega a la meta: “En nombre de una meta no-fáctica se hacen pasos factibles. Para alcanzar un fin infinitamente lejano se hacen pasos finitos”¹⁹⁴. Esos pasos, entendidos como gestiones organizadas bajo la lógicas del cálculo, nunca logran alcanzar ese fin. Nacen así los espacios míticos en donde la humanidad afirma la esperanza a pesar de esta imposibilidad. El *espacio mítico* es fuente de praxis alternativas y es negado cuando se sustituye por un concepto de historia cuyo movimiento es lineal y su meta alcanzable por pasos previsibles y calculables. El sujeto de la praxis queda engullido en una ingeniería social que lo anula como tal y lo reduce a mero actor. El espacio mítico es espacio utópico: “en este espacio mítico se relacionan una realidad contradictoria de dominación y una meta de superación definitiva de ésta, sociedad de clase y sociedad sin clases, totalidad sufrida y totalidad realizada”¹⁹⁵. Como forma de conciencia social es, por un lado, reacción ante la negatividad de la realidad y, por otro, construcción de una realidad idealizada, un “antimundo” que “reinterpreta y rees-

sociedad socialista como cuestionamiento a la crítica marxista de la religión”, en Cuadernos de la Realidad Nacional, Universidad Católica de Chile, CEREN, N° 17, julio de 1973, p. 159. Años más tarde afirmará: “No se puede recuperar la ciudadanía sin recuperar este derecho fundamental a la intervención sistemática en los mercados”, HINKELAMMERT, (2004). “La vida es más que el capital. La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos”, en Revista Pasos N° 113- DEI, Costa Rica, p. 15.

194 HINKELAMMERT, F. (1973a). Op. Cit. p. 160.

195 HINKELAMMERT, F. (1973a). Op. Cit. p. 162.

estructura este mundo sufrido”. Tal interpretación del espacio mítico es congruente, en parte, con el modo en cómo Marx define a la religión. Ésta no es sólo opio, ideologización o enajenación sino también “suspiro de la criatura oprimida”¹⁹⁶. Dadas estas características, el mito es manifestación consciente de una totalidad realizada. Por ello, también es deseo de transformación y emancipación. De modo que el trabajo de desmitificación no culmina con la desaparición del mito, sino con su lastre fetichizado:

Si bien la totalidad es mítica, ella permite como punto de referencia un enjuiciamiento continuo de los sufrimientos impuestos por la realidad. El mito, por tanto, es movilizador por esencia, concientizador y humano. Como tal, frente a él no cabe una desmitificación en el sentido de hacerlo desaparecer¹⁹⁷.

El mito, para Hinkelammert, expresa la protesta contra las condiciones inhumanas; pronuncia algo que no se puede expresar y escapa a la factibilidad y a la descripción taxonómica. Debido a ello también puede ser ideologizado. Podríamos afirmar, a partir de sus últimos escritos, el hecho de que el mito sea susceptible de ideologización significa que

196 “La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida (atormentada), el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo”, MARX, K. (2005). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, p. 50.

197 HINKELAMMERT, F. (1973a). Op. Cit. p. 162-163.

puede convertirse en mito para la dominación o en utopía fetichizada. Así el mito:

En la ideología se convierte en su contrario. El mito da seguridad al hombre frente a la realidad en nombre de un mundo cambiado, de una esperanza. La ideología le da seguridad en nombre de lo que es y hace falta consolidar. Pero en esta forma de ideología encubre necesariamente una posición de clase de la clase dominante. Los que tienen, mantienen. Se imputa a lo existente la trascendencia del mito y se hace entender los sufrimientos como la parte necesaria para tener, por lo menos, lo que ya se tiene. En este caso el mito está sustituido por el fetiche. En el fetiche lo inseguro, la fuente del sufrimiento mismo, llega a ser la garantía de la seguridad¹⁹⁸.

Es interesante descubrir aquí cómo bajo el nombre de lo que Hinkelammert entiende por mito luego lo será para la utopía. El mito es histórico y a la vez interpela la historia. Sin comprender los mitos no puede comprenderse la historia. El mito se expresa en teorías como la competencia perfecta o la planificación comunista. Mitos son también el cielo¹⁹⁹ y

198 HINKELAMMERT, F. (1973a). Op. Cit. p. 163.

199 Ciertos formatos político-religiosos, cuando la realidad aparece como profundamente caótica y en estado de permanente transformación, construyen un cielo que devela un profundo desprecio por el presente. El cielo es refugio ideológico, así lo fue la ciudad de Dios y el concepto de interioridad para San Agustín. Al respecto puede ser interesante cómo se entendió al cielo a finales de la

la encarnación en tanto denuncia de una realidad de dominación. No es muy trabajoso recordar cómo para las tradiciones marxistas la crítica debe llevar a cabo una constante desmitificación de la dominación y las desigualdades. Aquí se concentra la teoría del fetichismo. Pero lo que nos recuerda la teoría hinkelammertiana son dos cuestiones fundamentales: i) que el mito es necesario para activar las energías emancipatorias y ii) que la desmitificación (desfetichización) nunca es total, cuestión negada por Marx dado que ésta culminaría con el advenimiento de la sociedad sin clases. El *pesimismo esperanzado* de nuestro autor indica que el fetichismo es un proceso inevitable, más no necesario, en la historia de las sociedades, sean éstas capitalistas, socialdemócratas, nacional-populares o socialistas del siglo XXI. Tal vez aquí la interpretación del fetichismo esté condicionada no intencionalmente por la ideología del pecado original, imposible de borrar en la existencia humana según una tradición cristiana. Así entendido, el pecado es esencial al género humano y no un acontecimiento que ingresa a la historia a partir de un acto humano (no el de Adán y Eva sino el de Caín). Contrariamente, si el pecado es histórico, también lo será su superación. La superación del pecado es aquí superación definitiva del fetichismo. En Hinkelammert es imposible la superación total del fetichismo. Por ello es imposible renunciar a la crítica, posibilitada y sostenida por el sujeto corporal concreto. Inevitable es el fetichismo como inevitable es la rebelión del sujeto. Y todo ello contiene una

Modernidad: Cf. FAVRE Robert, "El cielo en el siglo de la Ilustración", en Revista Concilium, Revista Internacional de Teología, 143, Ediciones Cristiandad, Madrid, pp. 351-358.

dimensión mítica que, en la etapa que estamos analizando, primará el análisis de clase. Hoy podría comprenderse como “el grito del sujeto”.

El fetichismo opera con sus mitos de dominación y la rebelión del sujeto con sus mitos de liberación. Sin embargo, para otras interpretaciones, el recurso al mito ha sido explotado con mayor rédito por el poder de la dominación, especialmente por la burguesía que suele expresarse e invisibilizarse con “estilo”. Al decir de Roland Barthes, “estadísticamente, el mito se encuentra en la derecha”²⁰⁰. No obstante y tal como queda demostrado en una de sus recientes obras,²⁰¹ dentro de un mismo mito sucede esta lucha o disputa. Las figuras de Jesús o Prometeo, en tanto representaciones del “hombre que se hace dios” o del “dios que se hace hombre”, son las expresiones más reconocidas de la historia occidental del sujeto y sus negaciones. Prometeo o Jesús pueden ser argumentos para afirmar el sujeto o para reprimir-

200 “Allí—en la derecha, el mito (CA)— es esencial: bien alimentado, reluciente, expansivo, conversador, se inventa sin cesar. Se apodera de todo: las justicias, las morales, las estéticas, las diplomacias, las artes domésticas, la literatura, los espectáculos. Su expansión tiene el mismo alcance que la exnominación burguesa. La burguesía quiere conservar el ser sin mostrarlo: en consecuencia la negatividad misma de la apariencia burguesa, infinita como toda negatividad, es la que requiere infinitamente del mito. El oprimido no es nada, en él sólo se encuentra un habla, la de su emancipación; el opresor es todo, su palabra es rica, multiforme, suelta, dispone de todos los grados posibles de dignidad: tiene la exclusividad del metalenguaje. El oprimido hace el mundo, sólo tiene un lenguaje activo, transitivo (político); el opresor lo conserva, su habla es plenaria, intransitiva, gestual, teatral: es el mito; el lenguaje de uno tiende a transformar, el lenguaje del otro tiende a eternizar”, BARTHES Roland: *Mitologías*, Siglo XXI editores, 20ª edición, México D.F. 1999, [1957], pp. 145-146.

201 HINKELAMMERT F. (2007) *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, Arlekin, San José de Costa Rica.

lo. El sujeto es negado cuando la rebeldía de estos personajes es reorientada o combatida para la fundación de una legalidad que justifica la muerte sacrificial o el supuesto castigo eterno. En la razón mítica se despliega la polarización entre sujeto y ley. Claro está que en sus análisis se detiene preferentemente en la tradición judeocristiana y grecorromana. Interesante sería analizar la presencia de esa razón mítica en la historia latinoamericana y cómo se inmiscuyen los mitos acerca del tiempo “que se cierra y el tiempo que se abre”, los mitos ligados al mesianismo y la revolución (lo cual supone generalmente, un cambio en la linealidad temporal y la irrupción de otra temporalidad), los mitos de “caudillos o héroes civilizadores” (los personajes que cierran un ciclo e inauguran una novedad histórica) o los mitos sobre la sociedad ideal o “tierra sin males” (es decir, un nuevo topos con una nueva geopolítica)²⁰². Y lo señalamos porque la reflexión sobre la fuerza cuasi místico-revolucionaria del mito ha tenido un tratamiento no menor en nuestro continente²⁰³.

202 Cf. OCAMPO LÓPEZ Javier: “Mitos y creencias en los procesos de cambio de América Latina”, en ZEA Leopoldo: América Latina en sus ideas, SXXI Editores, México, 3ª edición, 2000, [1986], pp. 401-431. El análisis de Ocampo López se concentra en la función social del mito sólo desde una clave etnológica y no filosófico-política como la de Hinkelammert.

203 Por ejemplo: “La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre

Respecto a la desmitificación exigida por cierto marxismo, en 1973 Hinkelammert afirma:

Desmitificación significa, por tanto, hacer consciente el carácter de clase de los mitos. No significa, sin embargo, la desaparición de ellos. Pretender la desaparición del mundo de los mitos, es renunciar a la lucha de clases en el plano de los mitos. Como el mito es explicitación de contenidos míticos de la acción diaria y de la teoría sobre esta acción, existe siempre. Quien renuncia a la reformulación de mitos en favor de su abolición, deja la formación de los mitos a la clase dominante²⁰⁴.

Y en el 2007 señala:

Sociedades y seres humanos se autorreflexionan en el medio y por medio de sus formas divinas. Por eso, la historia de las formas de Prometeo que se dan es a la vez la historia real. Las mismas épocas históricas y los polos de conflicto en cada una de estas épocas, llevan a la construcción de formas de Prometeo diferentes y

Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales”, José Carlos Mariátegui: “El hombre y el mito” (1925), compilado en *El Alma Matinal*; cf.: Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy y El artista y la época*, Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas, 2010, p. 51.

204 HINKELAMMERT, F. (1973a). Op. Cit. p. 164.

correspondientes. Lo que la época histórica es se puede interpretar por las imágenes prometeicas que produce...²⁰⁵

Nuestra recepción de esta incipiente crítica de la razón mítica no se reduce sólo a confirmar la persistencia de una línea de investigación a lo largo de más de cincuenta años²⁰⁶. Nuestra insistencia reside en dar cuenta de que las luchas emancipatorias y liberadoras se dan también en el plano del imaginario y de los mitos afincados en el cuerpo como deseos. Porque para emanciparse no alcanza con poseer ciertas ideas claras y distintas productos de la crítica de las ideologías. La dominación, y el capitalismo en particular, siguen siendo aceptados porque también han logrado colonizar los imaginarios colectivos y las liturgias de los pueblos. De modo que la dominación se sacraliza en el mismo momento en que oprime la capacidad de profanar de los sujetos históricos. Por ello es que la crítica elaborada por Hinkelammert debe ser asumida, criticada y profundizada. No por un mero prurito academicista, sino porque señala un horizonte a ser incorporado en las diversas luchas de los plurales sujetos.

1. b. La plusvalía ideológica del cristianismo y las razones emotivo-utópicas: el aporte de Hugo Assmann

205 HINKELAMMERT F. (2007) Op. Cit. p. 24.

206 Otro ineludible estudio de la etapa chilena inmediatamente posterior al golpe es Ideología del sometimiento. La Iglesia Católica chilena frente al golpe: 1973-1974, EDUCA, Centroamérica, 1977.

*El tiempo libre de la sociedad capitalista-
imperialista no es un tiempo libre: es el
tiempo de la producción de la plusvalía
ideológica*
(Ludovico Silva)²⁰⁷

En un ensayo, publicado también por los *Cuadernos de la Realidad Nacional* en el mes de abril de 1972, Hugo Assmann cita el análisis de hinkelammertiano sobre el fetichismo de la mercancía y la crítica marxista a la religión.²⁰⁸ Retoma sus planteos y destaca que muchas de las funciones ideológicas de lo religioso en las sociedades precapitalistas se filtran en el interior del propio sistema capitalista. El fetichismo de la mercancía y del dinero adquiere substancia religiosa materializada en el fetichismo del capital. Así, para describir “la esencia más íntima del capitalismo como inversión materialista de la religión, Marx recurre directamente a un lenguaje religioso traspuesto”.²⁰⁹

Lo interesante de Assmann es su señalamiento de la existencia de elementos ideológicos de “lo cristiano” que son utilizados por la ideología de la clase dominante. Por supuesto que el texto adquiere fuste teórico cuando se lo confronta con su densidad histórico-contextual: se trata de dilucidar cómo el cristianismo ha sido transformado en una fuerza contraria a

207 SILVA, L. (1970). La plusvalía ideológica, UCV, Caracas, p. 164.

208 “El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista”, *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Santiago de Chile, abril de 1972, pp. 154-179. En el presente trabajo utilizamos la versión publicada en *Teología desde la praxis de la liberación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973.

209 ASSMANN, H. (1973). *Teología desde la praxis de la liberación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973, p. 183.

la construcción del socialismo en Chile. Desde la perspectiva de Hinkelammert, se estaría frente a la inversión de un mito de liberación. Existe pues la presunción de que el cristianismo contaría con una energía emotivo-revolucionaria. Tal dialéctica plantea un desafío analítico a las izquierdas que olvidan o invisibilizan el nivel de los símbolos religiosos y su potencia movilizadora o adormecedora en la sociedad. Lo “cristiano” en América Latina, se ha internalizado como realidad impuesta. Los sectores dominados hacen uso de ese elemento cristiano y en ello se reconocen como víctimas o sujetos. Pero, a su vez, las clases dominantes arrebatan estos usos para garantizar sus intereses. Ocurre una especie de robo de deseos y anhelos de los dominados por parte de los dominadores. El cristianismo, por lo menos en América Latina, ha sido la herramienta más eficaz para cometer ese robo. Assmann lanza una hipótesis que, a nuestro entender, podría retomarse con todos los recaudos analíticos y conceptuales:

La ideología de las clases dominantes ha contado en el pasado y sigue contando en el presente con un real poder de integración y absorción de muchos elementos provenientes de la ideología de las clases dominadas. *La sospecha (o más que sospecha) es la siguiente:*²¹⁰ “lo cristiano” ha servido a lo largo de la historia latinoamericana y sigue siendo utilizado en gran medida en el presente como vehículo canalizador –cultural, ético, polí-

210 Las cursivas son del original.

tico y aun directamente religioso- de aspiraciones cotidianas y de anhelos profundos del pueblo sencillo y dominado, que fueron introducidos a través de esa canalización en la ideología de las clases dominantes; esa introducción se produjo a través de una matriz superestructural de “traducciones” de los anhelos y aspiraciones populares –”lo cristiano”- que permitió hacer implícitas y ocultas en gran medida las conexiones con lo infraestructural (intereses clasistas de los dominadores), explicitando seductivamente, en un discurso ideológico universalizador y populista, parcelas retraducidas de la ideología de las clases dominadas...²¹¹La ideología del dominador sigue cotidianizándose..., regenera constantemente en su superestructura universalizante representaciones colectivas de fuerte color mítico.²¹²

Assmann habla de un poder de “disfraz” por el cual se busca “embellecer *seductivamente* la ideología de la dominación”²¹³. Dado que al fetichismo no le basta sólo con la producción de abstracciones, debe recurrir a ciertos hechizos y seducciones. En esto consiste la “plusvalía ideológica” por la cual el cristianismo se convierte en el lubricante de la “dominación internalizada”: “El capitalismo explota al hombre no sólo en su trabajo material. Lo explota

211 ASSMANN, H. (1973). Op. Cit., p. 183-184.

212 ASSMANN, H. (1973). Op. Cit., p. 185.

213 ASSMANN, H. (1973). Op. Cit., p. 185.

también en su “trabajo” generador de símbolos y mitos...”²¹⁴.

Esta forma de plusvalía se lleva a cabo a partir de elementos ideológicos que se expresan principalmente en i) la “veta de la reconciliación”; ii) la “veta de la dialécticidad y la conflictividad” muchas veces reprimida o reorientada para no ser descargada contra los explotadores y iii) el hechizo y la seducción de los “símbolos-raíz” o mitos. La cuestión central es de qué modo llevar a cabo, con eficacia, las disputas por este “excedente simbólico” del cristianismo. La siguiente cita, más allá del lenguaje epocal, nos parece que está en consonancia con algunas afirmaciones de Hinkelammert en sus últimas obras:

Lo terrible en la religión perfecta del capitalismo es que en ella se consumaron todas las perversiones parciales de las religiones tradicionales en una perversión total: es el uso más perfecto de los universos simbólicos y míticos en contra de sus objetivos originarios de humanización. Los símbolos y mitos, que eran instrumentos del hombre, son en la religión del capitalismo terribles armas inhumanas. Pero el hecho de que el capitalismo haya devuelto los símbolos y mitos a “la tierra de los hombres”, aunque los use solamente en contra de ellos, porque los transformó en “capital” y “propiedad particular” de las clases dominantes, significa con todo que ahora el cristianismo

214 ASSMANN, H. (1973). Op. Cit., p. 190.

—una vez superadas las “religiones cristianas” ahistóricas, en parte a través de la acción del capitalismo— puede volver a sus intenciones originarias de ayudar a los hombres para que sus mitos y símbolos sean usados con aquel propósito práctico intramundano e histórico para el cual fueron generados como “excedente para la comunidad” en el seno de la intercomunicación humana, y vuelvan a ser realmente *propiedad social*²¹⁵.

Assmann se refiere, en 1972, al capitalismo y al socialismo como dos modos antagónicos de vivir la dimensión simbólico-mítico-religiosa. Ello explica su crítica a cierta izquierda de no prestar atención a la reflexión en torno a esta “plusvalía ideológica de los universos míticos y simbólicos”, ineludible para potenciar procesos de humanización y que históricamente pueden ser encauzados por la alternativa socialista. En Hinkelammert es claro que el eje de discusión no reside sólo en la religión sino en el modo en cómo se despliegan conflictivamente diversas espiritualidades, con sus mitos y sus símbolos, más allá de las alternativas.

Hoy, en el siglo XXI, se trata más bien de una racionalidad y espiritualidad que está impregnando a la civilización toda. No obstante, creemos que en el planteo de Assmann hay algo de Hinkelammert, y en Hinkelammert algo de Assmann.

215 ASSMANN, H. (1973). Op. Cit., p. 192-193.

2. Escatología profana

*La historia revela su esencia solo como
escatología* (Jacob Taubes)²¹⁶
*La sociedad sin clases no puede institu-
cionalizarse,*
(Franz Hinkelammert)²¹⁷

2. a. Escatología y pensamiento crítico

Sabemos que en los escritos hinkelammertianos, la tradición judeocristiana más que una religión es un movimiento que ha tenido una poderosa capacidad para invertirse. En su despliegue histórico ha puesto en conflicto una ética-política de liberación con un poder de dominación capaz de sacralizarse. Dicho movimiento ha sido una de las expresiones históricas más importantes de la rebelión del sujeto, es decir, de la libertad del sujeto frente a la ley. Pero también una mitología y una ideología de la sacrificialidad.

En el texto de 1973 arriba referenciado, señala que el análisis marxista de la religión ofrece el criterio de discernimiento de las religiones: religiones de liberación o de dominación. Y al cristianismo lo concebirá como un determinado ordenamiento del espacio mítico en el que se dirime el problema de la realización de lo imposible, entre praxis de liberación y liberación definitiva. Aparece entonces el problema de la escatología y sus vínculos con el marxismo:

216 TAUBES, J. (2010). *Escatología Occidental*, Miño y Dávila, Buenos Aires, p. 33.

217 HINKELAMMERT, F. (1970), *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, [1972; 1974], Paidós, Buenos Aires, p. 289.

El comienzo de la historia verdadera del marxismo coincide ahora —o puede coincidir— con la escatología. Muerte y resurrección pueden describir de nuevo los límites entre totalidad realizada y totalidad sufrida, sin limitar las dimensiones de la praxis revolucionaria²¹⁸.

El marxismo abre un espacio mítico de liberación y el cristianismo es una forma de ordenarlo. Así, toda religión (¿toda institución?) es un ordenamiento de un determinado espacio mítico “en el cual se da nombre y se personaliza esta fuerza que garantiza la factibilidad de lo no-factible”²¹⁹. Para las religiones y también para las sacralizaciones de la dominación, esa fuerza lleva el nombre de Dios; para nosotros y con Hinkelammert, se trata del sujeto como trascendencia inmanente a la vida real. Tanto “Dios” (fetiche) como el Sujeto (la praxis y lo que la trasciende), necesitan fundar una temporalidad. Ambos solicitan una escatología, una esperanza:

El fetiche y la praxis, por tanto, tienen algo en común: la esperanza. La praxis la asume, el fetiche la aprovecha. Por tanto el hombre se conoce en lo que es por la crítica del fetiche. Con el fetiche y su desarrollo se desarrolla a la vez la posibilidad del hombre de conocerse [...] El

218 HINKELAMMERT, F. (1973a). Op. Cit. p. 167. Hay quienes, desde otras posiciones marxistas negarán el carácter escatológico de éste, cf. ASTRADA, Carlos (1957), *El marxismo y las escatologías*, Ediciones Procyon, Buenos Aires.

219 HINKELAMMERT, F. (1973a). Op. Cit. p. 167.

hombre no puede conocerse sino por la crítica del fetiche, lo que significa a la vez, asumir en la praxis la esperanza que el fetiche jugó en contra del hombre. Por eso el mismo fetiche tiene que tener determinado desarrollo, para que la crítica pueda descubrir la praxis²²⁰.

La pregunta por la escatología es, en definitiva, la pregunta por las condiciones de posibilidad de un pensamiento crítico radical. En el Chile de la Unidad Popular, Assmann coincide también con Hinkelammert respecto a la tensión entre liberación y dominación en el plano religioso-mítico-cristiano:

El fetichismo capitalista se ha nutrido siempre de la secularización de aquellos elementos esenciales del cristianismo que se refieren precisamente a la perspectiva humanista radical, pero privándolo constantemente de su dialecticidad y de su carga diferencial (teológicamente: de su *dinámica escatológica en la historia*), desde donde podría haber surgido la rebeldía y la capacidad de lucha²²¹.

Según nuestra lectura, hay dos cuestiones importantes para subrayar en lo que afirmamos: i) en las utopías, en los mitos, también en la religión (en el sentido propuesto por la tradición marxista) opera un registro emotivo que, de modo consciente o incons-

220 HINKELAMMERT, F. (1973a). Op. Cit. p. 168.

221 ASSMANN, H. (1973). Op. Cit., p. 187. Las cursivas son nuestras.

ciente, se hace cargo del deseo o, a falta de mayor claridad, mediatiza la capacidad de desear del ser humano, determinada históricamente. Este deseo es siempre deseo corporal: no hay utopías, ni mitos ni religiones que hayan excluido de su racionalidad la pregunta por el lugar del cuerpo y, con el cuerpo, el lugar del deseo; ii) en las utopías, mitos y religiones la presencia de esta idealidad deseada se encuentra siempre en estado de disputa. Puede presentarse como presencia realizada (mitos de dominación en tanto legitimación del orden establecido) o como ausencia que indica a partir de lo que no es, lo que debería ser (sujeto rebelde, grito del sujeto y praxis emancipatorias de diversos sujetos/actores históricos). Se trata de una escatología profana en la que entran en conflicto modos diversos y hasta antagónicos de entender la historia (el tiempo) y la praxis (sujeto, política). Así, una antigua pregunta regresa, desnudada ya de pretéritos y pesados ropajes ideológicos: ¿quién hace la historia?, ¿quién hace la “revolución”-emancipación-liberación?; pero lo más grave ¿se puede hacer la historia –“revolución”-emancipación-liberación? Preguntas que asumen el problema escatológico inherente a todo proyecto humano, es decir, de todo proyecto de sociedad: ¿cómo responder al deseo de vivir, al deseo de no morir, a la infinitud siendo conscientes de la caducidad y la muerte, es decir, de la finitud?...muerte y esperanza; historia y deseo..., tiempo y política. Conocida es la fórmula escatológica tradicional: “ya sí, pero todavía no”. El “ya sí” contiene ese optimismo histórico que la Modernidad pervirtió imponiéndole la religión del progreso infinito. El “ya sí” fueron los sujetos históricos enarbolados por las tradiciones

emancipatorias y erigidos en héroes redentores. El “ya sí” son también las factibilidades históricas y la voluntad de construir el cielo en la tierra. El “todavía no” será la no-factibilidad trascendental, la utopía, el constante señalamiento de lo que aún está negado, el punto de vista de la totalidad nunca plenamente realizada. No se trata por cierto de un “todavía no, pero dentro de un tiempo sí”²²². El “todavía no” es la reserva crítica de todo proyecto histórico.

Políticamente, el “ya sí” es haber alcanzado el poder; el “todavía no” es la soberanía popular nunca cooptada por el poder. El “ya sí” es la declaración universal de los derechos humanos; el “todavía no” son los derechos humanos como instancia crítica de toda institucionalidad que pretenda reducirlos a su formalidad jurídica. El “ya sí” es la “ley”; el “todavía no” el sujeto. El “ya sí” son algunas conquistas sociales de las democracias populares en la historia reciente y pasada de América Latina; el “todavía no” la democracia radical como horizonte crítico. El “ya sí” son los actores sociales; el “todavía no” el sujeto trascendental inmanente en la vida real. Por esto, el grito del sujeto exclama: “¡todavía no!”.

3. b. Capitalismo-Socialismo: las sospechas de Juan Luis Segundo en torno a las teologías políticas y sus escatologías

“Capitalismo-socialismo, crux theologica” (1975) es un texto del teólogo uruguayo Juan Luis Segundo que problematiza la interpretación de la escatología

222 Aquí reside la principal crítica de Hinkelammert a la concepción de la utopía sostenida por Ernst Bloch.

de algunos referentes de la llamada Teología política europea. Lo hace a partir de una pregunta que inquieta a la teología: “¿Qué esquema sociopolítico elegir hoy (1975), desde nuestro sub-desarrollo, que sea, al mismo tiempo eficaz, y coherente con el tipo de sociedad que deseamos para el hombre latinoamericano que conocemos?”.

Dos son las respuestas negativas que se lanzan. Una de carácter pragmático, ofrecida por sectores eclesiales latinoamericanos, preocupados por salvaguardar un supuesto valor absoluto – “Jesús resucitado”– de valores relativos como lo son las opciones por ciertos sistemas políticos, todos “imperfectos”. Segundo critica la pretensión de las iglesias cristianas de estructurarse como “centros autónomos de salvación”, y “si adoptan posiciones progresistas en materias históricas, lo hacen para dar más atractivo aún al valor absoluto de la salvación de que pretenden hacer participar a sus fieles”²²³.

La otra respuesta, de carácter teórico, es ofrecida por las teologías políticas europeas (teología política y teología de la revolución) cuyos máximos representantes fueron Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann. También frente a estas expresiones la objeción se fundamenta en la distinción entre relativo-absoluto. Así por ejemplo se cita a Metz:

lo que distingue ‘la escatología cristiana’ de las ideologías del porvenir del oeste y del este, no es que aquella (la ideología

223 SEGUNDO, Juan Luis, (1977; 1ª edición en italiano 1975), “Capitalismo-socialismo, crux theologica”, en GIBELLINI Rosino: La nueva frontera de la teología en América Latina, Sígueme, Salamanca, p. 225.

cristiana) sepa *más*, sino que sabe *menos* sobre ese porvenir, que la humanidad trata de avisorar, y que persevera en la pobreza de ese saber"... La Iglesia "debe institucionalizar esa reserva escatológica estableciéndose a sí misma como instancia de libertad crítica frente al desarrollo social para rechazar la tendencia de éste a presentarse como absoluto"²²⁴.

La conclusión no se hace esperar: la opción política concreta siempre será relativa y lo absoluto será el "Reino escatológico de Dios", a cuyo servicio está... la Iglesia. Para nuestra lectura la tensión entre relativo y absoluto es la otra cara de la falsa tensión entre "impureza política y pureza ética". Si aplicamos tal esquema a la historia latinoamericana, los héroes éticos serán los mártires cristianos latinoamericanos, no los equivocados y dogmáticos "subversivos", combatientes en alguna montaña o ciudad periférica y subdesarrollada. Que se entienda, nuestra interpretación no es una apología del "fanatismo revolucionario", sino un llamado de atención de cómo las instituciones y sus teologías "sacralizadoras" moralizan la conflictividad política y desdialectizan los conflictos históricos. Y es aquí donde opera una escatología invertida provocando un eticismo impoluto y trabajosamente higiénico. Ese eticismo construye héroes, modelos, santos, mesías, mártires y desdeña a los "terrenales" y "relativos" sujetos políticos realmente existentes. Cabría aquí la obligación de distinguir la moral, lo ético y lo político. Nuestra

224 SEGUNDO, J. (1977), Op. Cit. p. 228. Segundo recurre al escrito de METZ: Antropocentrismo cristiano, Salamanca, 1973.

crítica a la inflación del discurso ético podría entenderse más bien como un rechazo de cierto infeliz moralismo. No obstante, nuestra sospecha reside en la preocupación de algunas reflexiones y discursos en dejar claro que la ética es la permanente interpelación de la política, entendiendo por política al poder político: partidos políticos, Estado, burocracias, instituciones, cargos políticos, etc. Sospechamos que subyace a ello una reducción formalista de la política. Se le resta a la política la densidad de la praxis y se la extrapola a la ética que parece ir delante de los procesos históricos indicando los criterios para la correcta acción política. De allí que las posibilidades reales para construir y/o descubrir formalizaciones alternativas (Estado, partidos políticos, leyes, mercados, etc.) se tornen impotentes e ineficaces al amparo de la ética de la interpelación. Se aspira a una praxis higienizada y desnudada de sus ambigüedades y sus mediaciones históricas. Se incurre entonces en una abstracción del límite y de las contradicciones inevitables en medio de las cuales los sujetos actúan, interaccionan, negocian, venden, compran y construyen posibilidades concretas para su autoreproducción. La interpelación ética parece una contorsión intrincada de una razón impotente. La discusión no está cerrada y presumimos que aquí hay un debate profundo en torno a la potencia que el pensamiento crítico deberá asumir con mayor énfasis. Salvo que quiera quedar reducido a indicar, desde fuera de las praxis históricas, dos o tres criterios éticos que terminan convirtiéndose ya no en la policía del pensamiento, sino en la policía de la praxis.

Ahora bien, en el argumento de Segundo creemos encontrar algo de esta crítica. Así, la revolu-

ción ansiada por la conocida “teología de la revolución” sería una revolución teórica, al estilo cartesiano, más que una revolución práctica²²⁵. Toda opción política será relativa y sólo la utopía del “Reino de Dios” es absoluta, tan absoluta que corre el riesgo de tornarse ineficaz:

La teología política alemana elige con sumo cuidado los términos que señalan esa relación entre orden político relativo y el orden escatológico absoluto: anticipación (Moltmann), imagen analógica o analogía (Weth), esbozo (Metz)...Esto es, términos que rechazan sistemáticamente, expresamente, toda idea de *causalidad*²²⁶.

Según nuestra interpretación, en la crítica de Segundo subyace la pregunta por el sujeto de la historia, por eso su irónica pregunta: “¿Quién consagra su vida a una “analogía”?, ¿quién muere por un “esbozo”?, ¿quién mueve una masa humana, un pueblo, en nombre de una “anticipación”?”²²⁷. Agregamos: ¿Quién es el sujeto de la historia?, ¿un dios? Se trata pues de la función ideológica de cierta teología (o mitología) en los mismos procesos históricos concretos. Para el teólogo uruguayo, la función ideológica conservadora de la teología no reside en la producción de dogmas conservadores sino en su pretensión de considerarse absolutamente autónoma respecto a

225 SEGUNDO, J. (1977), Op. Cit. p. 229.

226 SEGUNDO, J. (1977), Op. Cit. p. 229. Las cursivas son del original.

227 SEGUNDO, J. (1977), Op. Cit. p. 229.

la praxis concreta. La escatología política alemana niega cualquier tipo de causalidad partiendo de “la teología de la reforma: la doctrina de Pablo sobre *la justificación por la sola fe, y no por las obras*”²²⁸. Quienes sí aplicaron el dogma a acontecimientos políticos fueron algunos profetas veterotestamentarios que presentaban proyectos políticos no sometidos a la escatologización. Del mismo modo la teología sostenida por el personaje Jesús opone ciertos signos, todos ambiguos y relativos, a los signos del cielo exigidos por sus contrincantes:

Los sordos oyen, pero ¿qué?; los cojos andan, pero ¿hacia dónde?; los enfermos son curados, pero ¿acaso no van a sucumbir a nuevas y más decisivas enfermedades?; los muertos resucitan, pero ¿valdrá la pena si, después de dolores y angustias, habrán de inclinarse de nuevo ante la muerte?; los pobres reciben la buena noticia, pero ¿cuándo y quién cambiará su suerte real?²²⁹.

Se exige aquí que el criterio para valorar y enjuiciar la historia esté fundado en los mismos acontecimientos históricos. Para Segundo, se trata de recuperar una “sensibilidad histórica” por la cual reclamar nuevas sociedades, nuevas relaciones sociales. Por eso una escatología no fetichizada (en lenguaje hinkelammertiano) no relativiza el presente histórico

228 SEGUNDO, J. (1977), Op. Cit. p. 230. Las cursivas son del original.

229 SEGUNDO, J. (1977), Op. Cit. p. 235.

sino que lo liga a lo absoluto²³⁰. Porque a priori, nada está asegurado:

Cuando el teólogo político de Europa requiere de nosotros, latinoamericanos, que le presentemos un proyecto de sociedad socialista que garantice de antemano que se evitarán en él los defectos evidentes de los socialismos conocidos, ¿por qué no exigir también de Cristo que, antes de decir a un enfermo “tu fe te ha salvado”, presentase la garantía de que a esa curación no habrían de seguir enfermedades aún más grandes?²³¹.

Compartimos las sospechas de Juan Luis Segundo ante los riesgos de la escatologización. No queda más que señalar que el cruce teórico entre Hinkelammert, Assmann y Segundo podría ser un capítulo interesante en la historia de la crítica de la razón mítico-escatológica en los procesos sociopolíticos de América Latina.

Culminando este apartado nos preguntamos: ¿No cabría aplicar esta sospecha a ciertos modos de comprender los procesos históricos y las praxis de los sujetos autoproclamados emancipatorios o liberadores?, ¿cuál ha sido la traducción política de este problema en los procesos latinoamericanos “posneoliberales”? Pero además: la escatología profana de Hinkelammert ¿no quedaría atrapada en una concepción demasiado apolítica dado su pretensión de “re-

230 SEGUNDO, J. (1977), Op. Cit. p. 237.

231 SEGUNDO, J. (1977), Op. Cit. p. 236.

serva crítico-utópica” que la alejaría de los procesos históricos concretos de liberación? Y volvemos a preguntar: el postulado de la no-factibilidad trascendental ¿no sería la traducción profana de la presencia del pecado cristiano (fetichización) que impide al ser humano alcanzar su plenitud? Creemos que no. Su concepción del sujeto como trascendencia al interior de la vida real significaría una salvaguarda ante tamaña sospecha. Porque el sujeto en Hinkelammert no es una trascendencia ultramundana sino la dimensión humana que anhela la infinitud, en otras palabras: el ser humano al devenir sujeto se “diviniza”. El sujeto es el hombre que se hace dios: dios es la esencia humana realizada²³². Desde esta concepción de sujeto, la política se escatologiza y la escatología se politiza. Es cierto que podemos encontrar en Hinkelammert referencias explícitas a la escatología cristiana, pero en su interpretación también tienen un puesto axial las referencias a Kant respecto al tiempo/espacio (real y trascendental) y sus tres postulados metafísicos que los comprende no de modo estático sino dialéctico. De allí que su “escatología profana” se apoye en una crítica de cierta metafísica de la historia:

Esta metafísica de la historia es, en el fondo, una especulación sobre el salto cualitativo de la sociedad humana desde el tiempo/espacio real al tiempo/espacio trascendental. La reflexión metafísica se refiere, pues, a la no factibilidad trascendental, sosteniendo que terminará algún

232 HINKELAMMERT, F. (1970). Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia, [1972; 1974], Paidós, Buenos Aires, p. 297.

día mediante un paso cualitativo convirtiéndose de hecho en su contrario: la factibilidad trascendental lograda gracias a la realización del salto cualitativo. *La no factibilidad trascendental no puede considerarse como inherente a la esencia humana sino, por lo contrario, como una barrera que impide al hombre llegar a su esencia.* Es evidente que la factibilidad trascendental *no puede depender de una decisión humana arbitraria.* Como no hay ni puede haber una estructura no enajenada, la factibilidad trascendental se anuncia como la posibilidad de prescindir de cualquier tipo de estructura social institucionalizada. *Mientras subsista la necesidad de una estructura así, sigue en pie la tesis de la no factibilidad trascendental y, por tanto, la urgencia de la liberación como revolución permanente*²³³.

Lo dicho hasta aquí no ha querido ser más que una introducción provisoria al estudio de una presunta escatología profana en el pensamiento hinkelammertiano y la función política de ésta en los procesos históricos contemporáneos. Nuestra respuesta aún es ambigua y nos exige, en el futuro, dar mayores precisiones conceptuales y analíticas.

233HINKELAMMERT, F. (1970). Op. Cit. p. 296. Las cursivas son nuestras.

4. Sobre la fetichización del deseo en el capitalismo: la recuperación de una reflexión²³⁴

*La libre elección de amos no suprime ni
a los amos ni a los esclavos
(Herbert Marcuse)²³⁵*

Tanto las reflexiones de Hinkelammert en torno a los procesos de fetichización en el capitalismo y en los socialismos históricos del siglo XX, a saber: de la sociedad sin clases, de la democracia y del sujeto; como sus estudios sobre la razón mítica y sus procesos de inversión, ofrecen elementos para emprender un trabajo de ampliación teórica, a partir de la descripción y análisis de los múltiples procesos de fetichización de la sensibilidad (gustos-deseos-pasiones-emociones) con que la dominación, y el capitalismo como una de sus formas más acabadas, se despliega y reproduce.

Son claras y abundantes sus referencias a la tradición judeocristiana y sus mitologías fundadoras de éticas sacrificiales y éticas de emancipación. Pero qué ocurriría si el pensamiento liberacionista latinoamericano se animara a interpretar al cristianismo desde una clave estética y no meramente ética. Es decir, interpretar los mitos de liberación de la tradición judeocristiana desde una teoría de la sensibili-

234 Cf. ASSELBORN, C. (2015). (2015b), "Fetichización y crítica de la razón", en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 61, 2015, pp. 209-235, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Distrito Federal, México.

235 MARCUSE, H. (1995), *El hombre unidimensional*, Planeta-De Agostini S. A., Barcelona, 1ª edición en inglés 1954, p. 38.

dad-corporalidad: comer el fruto “prohibido”, “la ira” (emoción) de Yavé, la comida del banquete escatológico, “el varón de dolores” o “la dolorosa”, la resurrección del cuerpo. Se trata de mitos e íconos estéticos, aunque no privativos de esa tradición, en los que subyace una teoría crítica de la sensibilidad (es decir, de una estética crítica) que funda una ética de emancipación. Tales afirmaciones obligarían a repensar las características del capitalismo que, es cierto: para funcionar, necesita mucha ética²³⁶. Pero sospechamos que el capitalismo también es una estética, su teoría económica es una teoría de la sensación²³⁷, del gusto, del deseo y de las pasiones que han sido cosificadas y fascistizadas. El capitalismo contemporáneo logra imponer su legitimidad a partir de la cooptación de los deseos, gustos, pasiones y emociones de los sujetos corporales. Actúa y seduce ofreciendo algo. Funciona como promesa, que no es

236 Una ética funcional, de las mercancías, una ética nacida de la antropología que ontologiza al egoísmo: “Dame esto que deseo y obtendrás esto otro que seas tú; y de esta manera conseguimos mutuamente la mayor parte de los bienes que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, el cervecero, o el panadero lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos mismos en su propio beneficio. No nos dirigimos a su humanidad, sino a su propio interés y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas.” (SMITH, A. (1991), [1776]. *La riqueza de las Naciones*. Edición a cargo de Carlos Rodríguez Braun, Alianza Editorial, Madrid, pp. 45-46. (Las cursivas son nuestras)

237 “Aisthisis es la experiencia sensorial de la percepción. El campo original de la estética no es el arte sino la realidad, la naturaleza corpórea, material... [La estética] es una forma de conocimiento que se obtiene a través del gusto, el tacto, el oído, la vista, el olfato: todo el sensorium corporal”, cfr. BUCK-MORSS, Susan (2005) *Walter Benjamin escritor revolucionario*, Interzona Editora, Buenos Aires. p. 173. Cf. también EAGLETON, T. (2006). *La estética como ideología*, Trotta, Madrid. Insistimos en esta perspectiva en ASSELBORN 2015a; 2015b.

don, sino merecimiento que se alcanza sacrificando el cuerpo que somos. Así, el cuerpo sacrificado es la condición sine qua non para participar del banquete capitalista, salvo un detalle no menor:... sin cuerpo, no hay banquete. Y el sacrificio es negación del cuerpo. El sacrificio es cuerpo abstraído y trascendentalizado como ética, moral, proyecto de vida, vocación y vida (burguesa). He aquí su carácter per-verso.

En 1971, producto de un seminario organizado por Norbert Lechner, Hinkelammert escribe un artículo titulado “La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico”. Allí se pregunta por qué, a pesar de sus contradicciones, el capitalismo “no explota en una crisis final”?, es decir, ¿por qué logra estabilizarse y camuflar “sus antagonismos sociales”? En otras palabras: si el capitalismo es tan inhumano, ¿por qué no se lo combate? Hinkelammert ofrece una posible causa: la represión de los instintos y la interiorización de valores capitalistas. El autoritarismo capitalista penetra no sólo las relaciones mercantiles sino a las mismas relaciones sexuales.

El texto referenciado vino a confirmar las hipótesis que junto a Gustavo Cruz y Oscar Pacheco elaboramos hace un tiempo: No habría posibilidad de superación del capitalismo sin dismantlar sus modos de colonizar la sensibilidad humana. De ningún modo ello significa abdicar ante los arrebatos de una supuesta “liberación sexual”, señuelo del capitalismo para sus burguesías. Los organizadores del seminario afirmaban en esa oportunidad: “sólo a partir de la lucha de clases es posible abordar la revolución sexual y la revolución sexual es una forma de la lucha

de clases”²³⁸. Para Hinkelammert las relaciones sociales capitalistas organizan los instintos y la sexualidad de tal modo que éstos aparecen como totalmente autónomos. La racionalidad del tener logra un poder extraordinario de conformidad y adhesión no sólo ideológica sino más aún: “afectiva”. Se trata de una seducción sin goce. No sólo se instrumentaliza al otro sino también al “propio cuerpo y alma”. El goce sólo puede ser en tanto agresividad. Se trata del acto de gozar con la misma destrucción del otro. “Cuanto mayor la necesidad del valor de uso, mayor el goce de su negación”²³⁹.

Tanto el amor espontáneo como el goce son reprimidos por la eficiencia mercantil. Se orientan ahora por la funcionalidad genital que fabrica sus modelos de masculinidad y feminidad. El varón se piensa sólo como mutilador de la mujer reproduciendo su dependencia. Y la mujer, en tanto objeto del hombre y máquina de procrear acepta esa mutilación “en un grado tal, que resulta de repente la fuerza social más importante de defensa de este sistema de mutilación”²⁴⁰. Frente a la racionalidad del valor de uso, entendida como amor espontáneo y solidario, la racionalidad del valor de cambio no es más que la genitalización de la sexualidad y el autoritarismo en las relaciones. La explotación es la negación

238 HINKELAMMERT, F. (1972), “La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico”, en Cuadernos de la Realidad Nacional, Universidad Católica de Chile, CEREN, N° 12, Abril de 1972, p. 229. Existe una reedición en HINKELAMMERT, F. (2017). Franz Josef Hinkelammert: la vida o el capital: el grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado; edición y prólogo a cargo de Estela FERNÁNDEZ NADAL, CLACSO/ALAS, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, pp. 271-292.

239 HINKELAMMERT, F. (1972). Op. Cit. p. 236.

240 HINKELAMMERT, F. (1972). Op. Cit. p. 240.

de la liberación de los sentidos. Reducir la explotación sólo a la existencia de plusvalía alimenta la ilusión de que puede ser eliminada por el aumento de salarios o de la producción de riqueza. No obstante, la liberación sexual en tanto liberación de los sentidos, es posible a partir de la liberación de determinadas relaciones de producción. Con tales señalamientos, podríamos interpretar entonces que el modo de producción capitalista logra su máxima eficacia en la explotación de los sentidos. La verdad del capitalismo es una sexualidad/sensibilidad enajenada.

Salvando las obvias distancias categoriales y lingüísticas, nos llamó la atención que este aspecto fundamental de la crítica no haya sido retomado por Hinkelammert en sus escritos posteriores. Presumimos que en el texto perdura una relevancia teórica que adquiere potencia crítica en la actualidad del capitalismo globalizado. El capitalismo ha comprendido, más que cualquier otra alternativa crítica, que los sujetos (aquí como individuos calculadores) no se orientan recurriendo sólo a una racionalidad reflexiva que le ofrece criterios para dar sentido a la acción, criticarla o adelantarla previamente, libre de ambigüedades, en la imaginación. El capitalismo, entendido como sistema de dominación, ha alcanzado apego y beneplácito respecto a sus valores y postulados porque ha conseguido radicarse en el deseo, fuente del poder en el ser humano. Sospechamos de los criterios de la crítica al capitalismo, las más de las veces, fundados en exigencias eticistas que suponen, obviamente, asumir una racionalidad alternativa. Es cierto, el capitalismo es una determinada ética derivada de su lógica de acumulación. Sin embargo la crítica a sus presupuestos y efectos puede quedar

entrampada al concentrar sus argumentos únicamente en dicha reflexión ética. Presumimos que la estrategia capitalista lleva el debate al plano ético y discute allí criterios de racionalidad, pretendiendo imponer la lógica del cálculo y la eficiencia. Mientras tanto, su astucia se orienta a cooptar y colonizar el gusto, el deseo, las pasiones y las emociones de la población.

En otras palabras: la actual estrategia del capitalismo globalizado se nutre de discursos éticos y se despliega como estética. Mantiene ocupado al pensamiento crítico con sus disputas moralizantes al tiempo que avanza triunfante sobre las sensibilidades sociales²⁴¹. La dominación no sólo se sitúa en las cabezas de los seres humanos sino que se emplaza también y mejor en sus cuerpos. Así, *un pensamiento crítico es impotente ante un gusto colonizado*. El capitalismo cobra fuerza opresiva cuando se instala en la sensibilidad corporal con el sentimiento de insatisfacción. Para ello seduce, juega con las pasiones y deseos, anulando su capacidad de crítica y resistencia.

La crítica a la sensibilidad neoliberal en tanto deseo emplazado puede emparentarse con el concepto hinkelammertiano de “espiritualidad”, en tanto fuerza motivadora presente en el ser humano, ya sea para desplegar el poder de dominación o manifestar la capacidad de resistencia y emancipación. Para Hinkelammert existe una oposición entre espiritualidad del cálculo de utilidad y espiritualidad de la convivencia humana en la cual “lo indispensable es inú-

241 Al respecto, durante la discusión del presente texto fue interesante el aporte de la Profesora Isabel Ducca Durán quien se preguntaba por qué los jóvenes de izquierda se divertían del mismo modo que los jóvenes de derecha pertenecientes a las clases altas acomodadas.

til”. Indispensable aquí será la vida humana, la naturaleza, la convivencia. Para la espiritualidad del cálculo lo indispensable será comprendido como inútil. La espiritualidad del cálculo es el nuevo nombre del “fetichismo”. Para nuestra lectura, este concepto de “espiritualidad” posee fuertes ligaduras con la sensibilidad corporal y el deseo. Es decir: la espiritualidad será un modo de la sensibilidad humana cuyo nervio es el deseo. La espiritualidad del cálculo de utilidad es la versión más lograda de una ética encarnada: ética como administración del cuerpo.

Asimismo, su crítica a la Modernidad occidental, entendida como proyecto civilizatorio orientado por la totalización de la racionalidad instrumental y el mito del progreso es susceptible de ampliaciones teóricas. La Modernidad no es sólo expresión de una racionalidad fetichizada. Esta Modernidad se despliega también como sensibilidad fetichizada: proceso de apropiación del cuerpo y reorientación del deseo hacia el sacrificio-trabajo y al consumo-placer²⁴². La Modernidad capitalista es una estética que confisca la sensibilidad y subyuga su potencia crítico-política. Una sensibilidad colonizada pierde su capacidad incluso de sentir los dolores del cuerpo. Cuando duele el cuerpo el sujeto puede “gritar” contra la totalización de la ley y puede resistir a las lógicas institucionales totalitarias y a los automatismos de sistemas de organización social. En consecuencia, el cuerpo como instancia material e histórica de la crítica, se dispersa en fragmentos insatisfe-

242 El consumo no es sólo posible por el sacrificio, sino que es el sacrificio mismo en donde el ser humano se inmola. Agradecemos esta observación al Dr. Calos Molina Velázquez.

chos ²⁴³. Las posibilidades de ampliar horizontes emancipadores se debilitan y renace una afectividad de la resignación a lo dado y odio a toda forma de organización popular y conquista plebeya de nuevos derechos.

Como advertíamos al principio de nuestro ensayo, a lo largo de la historia los deseos de la humanidad se han expresado racionalmente en mitos o utopías, principalmente de cuño socio-político. El deseo moviliza a las utopías y las utopías encienden nuevos deseos. Deseo y utopía alcanzan criticidad cuando logran vincularse con la experiencia histórico-existencial de la inconformidad que, en lenguaje hinkelammertiano podríamos llamarlo “el grito del sujeto”. El capitalismo ha logrado menguar el deseo inconformista o, parafraseando a Hinkelammert, anestesiar la “capacidad de rebelión de los sujetos” al invertirla como insatisfacción, siempre susceptible de ser satisfecha vía sacrificio-consumo, o aún más, el consumo no sólo como retribución sino como el gozo del sacrificio. El control de los deseos, la colonización de los gustos y la reproducción de formas cotidianas de politicidad, asentadas además en anclajes racistas, patriarcalistas y fascistas de larga data, expresarían también el legado de transiciones socio-políticas y estéticas inconclusas en nuestro continente. Tales amenazas obligan a reconstituir y estará ausente ante tamaño desafío.

243 Para la distinción entre inconformismo e insatisfacción en el capitalismo: Cf. PERCIA M. (2009). “La angustia como afección anticapitalista”, en *Pensamiento de los Confines*, n° 23/24, Abril, Buenos Aires, FCE, pp. 69-79.

14. EL CAPITALISMO EN LA RAÍZ DEL GENOCIDIO

Lilia Solano

El capitalismo tardío, aquel que busca e impulsa la acumulación antes que la producción de bienes, puede rastrearse a uno de los eventos fundantes del siglo XX, a saber: la Gran Guerra, o I Guerra Mundial.²⁴⁴ Que un nuevo siglo haya encontrado su génesis en una confrontación bélica no tendría una significación peculiar de no ser por las dinámicas que se desencadenaron en el cuatrienio 1914-1918. El derrumbe de los últimos grandes imperios en su acepción clásica dio paso al advenimiento del que iría a marcar, no solo el desarrollo del siglo XX, sino también la puesta en escena de la fase tardía del capitalismo que abrió las puertas del siglo XXI.

En medio de todo este ajeteo, funcionando cual llave que precipita el asentamiento del capitalismo en tanto relato único, el genocidio sentó sus reales. La Gran Guerra de 1914 a 1918 es el marco en el que se adelantó el genocidio inaugural del siglo XX, el genocidio armenio, que aún hoy Turquía insiste en negar. Luego del desmembramiento total del imperio otomano, Turquía se levantó de esas

244 Margaret MacMillan, París 1919: Seis meses que cambiaron el mundo, traducido por Jordi Beltrán Ferrer, Tusquets S. A., 2017.

cenizas con el fin de erigirse como nación independiente. No obstante, sus esfuerzos por insertarse en el concierto internacional y participar en las dinámicas del mercado tales como las se empezaron a perfilar desde la repartición del mundo que las potencias ganadoras de la guerra adelantaron en París, en 1919, condujeron a la nueva nación dar por terminada una larga historia de convivencia incómoda con sus ciudadanos de origen armenio.²⁴⁵ La aceptación de una nación distinta a la turca se presentaba como un obstáculo que movimientos nacionalistas, por ejemplo, el de los Jóvenes Turcos, venían ya diseñando y que fueron cristalizados por la figura cimera de la Turquía moderna, Kemal Atatürk. En otras palabras, la homogeneidad como rasgo central de una nación, se cristalizaba y elevaba a la categoría de condición imprescindible para la concepción de un Estado moderno. El genocidio era el garante del cumplimiento de tal condición.

Genocidio y capitalismo parecen desde entonces necesitarse mutuamente. Si bien, el genocidio armenio no es el primer crimen de ese tipo adelantado en la historia, su particularidad consiste en que su ejecución responde a dinámicas diferentes a las hasta entonces ensayadas en la historia. Los genocidios han respondido a intereses de expansión territorial, control de poblaciones, imposición de soberanías, afianzamiento de homogeneidades religiosas, entre otros. No obstante, lo ocurrido en los albores del siglo XX

245 Si bien la persecución a la población turca de origen armenio no se inicia en 1919, y no es eso lo que se está afirmando aquí, el genocidio armenio que se desencadenó con toda su saña en esos años sí tiene una relación estrecha con la inserción de Turquía en el mundo moderno capitalista que surgió de los escombros de la Gran Guerra.

trajo consigo el dato de la expansión de capital como causa-raíz del exterminio de poblaciones.

A LA RAÍZ DEL GENOCIDIO

Sin embargo, estas afirmaciones que aquí se proponen a modo de generadoras de la presente reflexión, demandan un tratamiento más juicioso que dé cuenta de su fundamentación. Esto es, ¿qué lleva a que sea el genocidio precisamente el instrumento de opción preferencial del capitalismo?

Los que hemos venido siguiendo desde hace años la obra de Franz Hinkelammert ya podemos, gracias a las vías de reflexión que él nos ofrece, establecer como cuestión fundante la racionalidad base sobre la cual se erige todo el edificio de la conceptualización y práctica capitalistas. Esa racionalidad sigue los lineamientos de la lógica medios-fin, esto es, la racionalidad del cálculo utilitarista.²⁴⁶ La crítica hinkelammertiana identifica en ese sustrato fundante, en esa racionalidad del cálculo, la razón por la que para Hinkelammert el constructo capitalista es esencialmente asesino.²⁴⁷ Esto es, en virtud del cálculo, el ser humano deviene en mercancía al punto que su condición de sujeto desaparece. Hinkelammert ob-

246 En esta ocasión se hace referencia a su texto inédito “El significado de sociedad alternativa. Propuesta de investigación: ¿A qué tiene que dar respuesta una sociedad alternativa hoy?” Documento de 13 páginas no numeradas en el original.

247 Grupo de Pensamiento Crítico, “¿Cuál es el problema con el cálculo de utilidad?” <https://www.pensamientocritico.info/index.php/seminarios-1/i-seminario-internacional-1/cual-es-el-problema-con-el-calculo-de-utilidad> (obtenido en julio 21, 2019).

serva que en la dinámica mercado-céntrica del capitalismo, hasta el “yo” deviene en mercancía.²⁴⁸

Es posible así apuntar a un ámbito que corresponde al de la ética, una vez el yo sufre un desplazamiento hacia la órbita mercantil. Charles Taylor sostiene que la construcción del yo, con todo su engranaje identitario, es un proceso de búsqueda de un yo moral;²⁴⁹ proceso que se encuentra en la base de la identidad moderna, tal cual lo anuncia desde el subtítulo de su obra señera. En Taylor, los valores morales son los eslabones que establecen los vínculos sociales,²⁵⁰ y esto en virtud a un mandato ético universal de fundamento sociobiológico que impulsa al ser humano a no dañar lo que es vivo. Sin embargo, una vez que el yo, esto es, la médula misma que da cuenta de las raíces de las identidades de individuos y colectivos, por su mutación en mercancía, sale del reino de lo sociobiológico, su poder vinculante muta al punto que pierde su carácter de referente en el sentido que Taylor le da a este concepto. Para este pensador, un referente ético es el conjunto de bienes que hacen del ser humano un ser moral,²⁵¹ en el que figura, como uno de sus ejes, el sentido de respeto y obligación, esto es, el sentido de solidaridad.

El sujeto, devenido en mercancía, en objeto, ya no es responsable de ética alguna toda vez que ese

248Hinkelammert, op. cit.

249Charles Taylor, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, trad. por Ana Lizón, Barcelona: Paidós, 2006.

250Íbid., p. 57

251Jader Arias Hurtado, “La concepción moral del Yo en Charles Taylor,” Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2018, p. 29, <https://repository.upb.edu.co/bitstream/handle/20.500.11912/3836/LA%20CONCEPCI%C3%93N%20MORAL%20DEL%20YO%20EN%20CHARLES%20TAYLOR.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (consultado en octubre 9, 2019).

rasgo no corresponde a los objetos. Esta mutación, acelerada por el proceso contemporáneo de globalización a caballo de la imposición del modelo neoliberal como sistema preferencial de ordenamiento social, económico y político, es la que permite explicar el gran cambio ocurrido en las dinámicas de las interacciones de los individuos con las fuerzas de mercado.

Esa mutación nos remonta al pasado reciente de vigencia del Estado de bienestar como modelo implementado por las concepciones liberales burguesas tras la II Guerra Mundial, que conformó el contexto en el que un lugar de vanguardia en el área de las negociaciones entre los individuos y el mercado lo ocupaba el obrero. Habida cuenta del poder de negociación que ese sujeto-vanguardia pudo desarrollar en buena parte del siglo XX, el capital encontraba en el trabajo un obstáculo para su expansión. Las reivindicaciones obreras expusieron, entonces, la debilidad del capital en la mesa de negociaciones.

Se requería, por parte de las fuerzas garantes del ordenamiento en torno al capital, el desmonte de las conquistas laborales que exigían, por lo tanto, un modelo de ejercicio del poder público que apelara a un nivel mayor de autoritarismo. El obrero, en tanto sujeto-vanguardia, se resistía al afán que persistentemente el capital ya venía mostrando, y así lo advertía Marx, de convertir al sujeto, al ser humano, en mercancía.

La arremetida del capital contra la médula identitaria del sujeto, contra el yo, arremetida concentrada en su ataque a una figura representativa del yo vinculante tayloriano como la representada en el obrero en tanto sujeto-vanguardia, arremetida que

tenía como meta la degradación del sujeto en mercancía, traer a la memoria un relato antiguo de la literatura de las resistencias al poder imperial romano a comienzos del siglo II de la era común. El relato concibe el desenlace de la historia mediante la agudización de las crisis provocadas por el ejercicio del poder omnímodo encarnado en Roma, su emperador y su aparato senatorial. Cuatro jinetes se aprestan a ejercer el control absoluto. El primero monta un caballo blanco, que es el de la victoria. En tanto victorioso, sientas las reglas de juego que buscan cimentar su victoria. El segundo cabalga sobre un caballo rojo, y es el de la guerra que impone una paz armada. El tercer jinete monta un caballo negro, que es el del mercado. A medida que este tercer jinete cabalga, se escucha una voz que dictamina una especie de imposición comercial mediante el cual la metrópoli (Roma) conserva el monopolio de precios y de acopio de recursos naturales en detrimento de las provincias que los producen. Finalmente, un cuarto jinete cierra el ciclo montando un caballo amarillo que es el de la muerte. Ese relato proveniente de una era precientífica traza una ruta que es similar a la que el estudio científico de la economía ha discernido. A la vez, es un relato que plantea un escenario que corresponde al de estos tiempos en los que se busca alternativas efectivas al absolutismo del capitalismo tardío.

Coincidimos, entonces, con Hinkelammert en su alegato en el sentido de que la base, la raíz, de la relación de causalidad entre capitalismo y genocidio consiste en que el relato capitalista se fundamenta en la lógica medio-fin del cálculo. Esa es la base sobre la que se erige el edificio contemporáneo en el

que el sujeto, devenido en mercancía, desaparece como marco referente moral, se desentendiendo del rasgo ético fundacional de la solidaridad, y se pierde así el poder vinculante de la construcción del yo.

Sin embargo, Hinkelammert y Mora reconocen que no se trata de rechazar de plano la lógica del cálculo.²⁵² El cálculo de utilidad tiene validez en siempre y cuando corresponda a la dinámica de sujetos autónomos.

Esta consideración es de suprema importancia a la hora de plantear la cuestión de la causalidad discernible entre capital y genocidio. Tal como se vislumbra desde una mención somera al genocidio armenio como tragedia inaugural de un nuevo siglo y de una nueva fase en la expansión capitalista, el genocidio no se ausenta de las historias protagonizadas por el capitalismo.

El capitalismo, y sobre todo en su etapa tardía en la que la pérdida del obrero como sujeto-vanguardia lo ha forzado a convertirse él mismo y los demás actores económicos en mercancía,²⁵³ enfatiza su talante depredador también del ser humano. En una cita de Marx que Hinkelammert suele mencionar y de quien tomo, se afirma que el capitalismo avanza a despecho de la destrucción de sus dos fundamentos: la naturaleza y el ser humano.²⁵⁴ En su misma esencia, entendida esta categoría desde una perspectiva existencialista, esto es, llegando a la esen-

252 Franz Hinkelammert y Henry Mora, *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*, San José, DEI, 2001, pp. 324.

253 Andrès Piquera, María Emilia Tijoux y Antonio Elizalde, "Capitalismo tardío y sujetos transformadores," *Polis, Revista Latinoamericana*, 24/2009.

254 Hinkelammert, *op. cit.*

cia a partir de la existencia del fenómeno constatable, el capitalismo es genocida (y suicida, agregaría Hinkelammert). A modo de ilustración no solo de lo que se busca afirmar, sino también del carácter certero de la perspicacia de Hinkelammert, que baste con mencionar que la presente reflexión se escribe en momentos en que el gobierno colombiano busca aplicar el concepto de “economía naranja.” El énfasis de innovación es entendido por la administración Duque (2018-2022) como el espolio del objeto de mercancía, esto es, el ser humano. Tres iniciativas que la administración Duque impuso con fuerza de ley así lo atestiguan: (a) la contratación laboral por horas, (b) el aumento de la edad de jubilación, y (c) la fijación del salario a jóvenes menores de 25 años en un rango del 75% del salario mínimo vigente.

SUJETO-MERCANCÍA: AMENAZA AL MEDIO AMBIENTE

Las implicaciones éticas de la mutación del sujeto en mercancía no se reducen a consideraciones abstractas cual si la moral fuese una preocupación de orden teológico. La breve referencia a Charles Taylor indica que su impacto en todo el orden sociobiológico es de gran alcance. Un sujeto devenido en mercancía es un objeto carente de su sentido de yo, de su dimensión de marco referencial, de su ámbito de vinculación con todo lo viviente. Así, entonces, la degradación del sujeto en mercancía lo pone al nivel de otros fetiches mercantiles que ya la misma mentalidad occidental los había inaugurado como tales. Esto es, la naturaleza, a la que se le ha secularmente desconocido sus derechos, ha sido manufacturada como

objeto inerte a cuyo nivel está puesto ahora el ser humano.

El vínculo entre ser humano (ahora mercancía) y la naturaleza (mercancía desde siempre) es el mismo que el sujeto-devenido-en-mercancía aprendió de la ética no solidaria que se desprende de su nueva condición de mercancía. Es un vínculo de rivalidad, lo que exige que se hable, más bien, de no-vínculo. A nivel de la interacción humana, las relaciones son de competencia (por ejemplo, los trabajadores tienden a ser independientes y a asumirse como emprendedores). El nexo entre el trabajador y su trabajo pone a su capacidad productiva no ya en el nivel de la producción de bienes, sino en el de celeridad con la que ofrezca un servicio. El panorama de sujetos-mercancías desconectados entre sí y de sus capacidades de producción encuentra su mejor ilustración en la *uberización* vigente del trabajo. El trabajador se asume como empresario y pone sobre sus hombros la responsabilidad de echar a rodar toda una empresa que no le pertenece. Si anteriormente, en los tiempos de Marx, la crítica apuntaba a que el obrero no tenía poder de decisión sobre los medios de producción, ahora esos medios de producción le son propios únicamente en la medida en que se han convertido, a la vez, en puntos de producción. Toda la responsabilidad de su mantenimiento le corresponde al trabajador.

Un sujeto-mercancía así degradado se convierte, además, en el agente de destrucción del medio ambiente perpetrado por el capitalismo tardío. La destrucción del bosque amazónico, por ejemplo, se ha acelerado a despecho de las evidencias palpables de su efecto negativo sobre la vida misma. La ejecu-

ción de esos actos destructivos, tal como quedó demostrado en los grandes incendios forestales que recientemente captaron la atención de los medios en el mundo entero, corre por cuenta de personas locales. No se tiene que recurrir a ejércitos de mercenarios para llevar a cabo tales acciones. Las demandas del mercado internacional, demandas mayormente suntuarias cuando se trata del consumo de los países occidentales, incentivan las acciones destructivas sobre el medio ambiente por parte de quienes lo habitan.

Se discierne así una imbricación capitalismo-mercantilización del sujeto en la raíz del genocidio. La nueva era de capitalismo productivo con la que se abrió el siglo XX, dio su campanazo de largada con el genocidio cometido contra una nación por parte de su mismo Estado que les negó a los turco-armenios sus condiciones de sujetos. Todo indica que 100 años más tarde, el capitalismo tardío, que concentra sus fuerzas más en la acumulación que en la producción, la dinámica genocida subsecuente pasa de la destrucción de naciones y pueblos a la destrucción de sujetos y del medio ambiente. Se cumple así la trágica sentencia de Marx que se recordó arriba a través de Franz Hinkelammert.

A MODO DE CIERRE

Las evidencias de ese talante genocida-suicida son, sin embargo, innumerables y provienen de todos los lugares de la tierra. Cualquiera quisiera aclarar diciendo que no es ya necesario que se produzcan las imágenes dantescas de un genocidio como el padecido por los turcos armenios a comienzos del siglo XX, pues el siglo XXI viene con un capitalismo aún

más depredador. Los genocidios que se cometen en aras de la expansión de los mercados se perpetran de tal manera que no se deja ninguna duda de que se trata de ejercer dominio territorial con el fin de asegurar la obtención de recursos, mayormente naturales.

Con todo, si se mantiene incuestionado el fundamento de la lógica medio-fin, la lógica del cálculo que degrada al ser humano al nivel de mercancía, el capitalismo no va a renunciar a su arma genocida y seguirá destruyendo a la tierra y al ser humano, sea en el escenario abierto de matanzas como las que registra, por ejemplo, la historia reciente en América Latina, para no ir tan lejos, o sea en el trajín diario en los grandes centros urbanos en los que el ser humano se sacrifica en el altar del mercado.

Nos identificamos con la urgencia de Hinkelammert en el sentido de que la alternativa que se le busque al genocidio suicida al que estamos abocados ha de tomar en cuenta, obligatoriamente, la relación estrecha entre la persona y el medio ambiente. Una consideración del sujeto en dimensiones que den cuenta de esa imbricación tendrá que necesariamente conducir a lo que Hinkelammert y Mora reconocen como una ética del bien común²⁵⁵ en la que utilidad esté al servicio de un sujeto autónomo, reconciliado con el medio ambiente, y un mundo ambiente a quien se le reconozca su condición de sujeto.

En Colombia continua el genocidio de líderes sociales que se mantiene después de la firma de

255Hinkelammert y Mora, op. cit., p. 325.

los acuerdos de paz en el 2016, contra quienes hacen parte de movimientos campesinos, indígenas, afrodescendientes, ambientalistas, comunales, mujeres, defensores de derechos humanos y también excombatientes de las Farc que habían pactado la paz. Los conflictos por la tierra y el territorio, la defensa del medio ambiente y contra un modelo económico que oprime y empobrece la mayoría de la población, siguen estando en el centro de las causas de los asesinatos.

Frente a esta tragedia, nuevamente la mayoría de la población colombiana ha salido a la calle a levantar su voz en una movilización social, que pretende arrebatarle el poder a los que nos quitan la vida y devolvernos el derecho a no ser asesinados por levantar la indignación frente a un modelo económico que no es para la vida sino para la muerte.

15. Joseph Stiglitz y el “nuevo” paradigma teórico

William R. Hughes

Stiglitz, ha criticado fuertemente el accionar del FMI y del Banco Mundial (Palast: 2001 y Kosimar:2011)⁽²⁵⁶⁾ así como también fue crítico de la propuesta del ALCA (Lucas: 2001). Krugman se ha pronunciado en igual dirección (Krugman: 2000 y 2001). Estas Instituciones han sido la cara visible del paradigma teórico neoclásico neoliberal, que hemos expuesto y comentado previamente. Es de interés examinar en qué medida, la posición de Stiglitz (y por derivación, la de quienes suscriben posiciones equivalentes) se distancia del paradigma teórico dominante, actualmente bastante deteriorado, y sus implicaciones para potenciales redefiniciones hacia un “nuevo paradigma” teórico-económico, que se pudiera estar perfilando, en el marco de la crisis del esquema económico que ha sido guiado por dicho paradigma, y que hoy día muestra claros signos de debilitamiento de su dominio.

Argumentamos que si Stiglitz, fuera riguroso en su reflexión teórica, e hiciera las deducciones lógicas que se derivan de sus planteamientos, tendría

256 Stiglitz “renunció” del Banco Mundial del cargo de Economista Jefe, a finales de 1999, por diferencias en el enfoque económico del Banco.

que concluir que las crisis económicas son sistémicas, inherentes al funcionamiento del capitalismo, así como la desigualdad y la concentración del ingreso y la riqueza en pocas manos, pero que su opción ideológica pro sistema, apriorística, se lo impide, y condiciona la capacidad de su desarrollo teórico-económico.

Una “definición (o afirmación) a priori”, es una idea que se asume como verdad y por tanto ella no está sujeta a reflexión de su veracidad o no. Termina siendo un dogma. Sobre esta base se construye una supuesta explicación de cómo funciona un fenómeno, y si en el proceso de explicación surgen posibles deducciones lógicas que son contrarias al dogma, entonces, tales deducciones lógicas no se continúan hasta extraer todas sus implicaciones posibles. Surge aquí un giro en el razonamiento que produce el regreso a la afirmación hecha a priori.

En el caso de Stiglitz (y similares), las “definiciones a priori” son del siguiente tenor: el sistema capitalista es el mejor sistema social posible. Este sistema que se basa en la libertad individual es el que puede producir una sociedad democrática, y esta libertad toma cuerpo en la libertad del mercado. Dice:

“Las economías de mercado son descentralizadas: las decisiones de producción ocurren en millones de firmas y las decisiones de consumo ocurren en millones de hogares. Nadie tiene que conocer las preferencias de todos los consumidores. Nadie tiene que conocer las capacidades de producción de todas las firmas. Esta es una de las gran-

des ventajas de las economías de mercado”. (Stiglitz, 1994: pp.153) A esto añade: “El aspecto notable acerca de las economías descentralizadas,²⁵⁷ es que nadie está a cargo, y aun así ellas funcionan maravillosamente bien.” (pp.166)

Es “la mano invisible” del mercado lo que produce el “funcionamiento maravilloso.” Por consiguiente, toda sociedad que se planteé la planificación centralizada, por la vía del razonamiento inverso, es por definición antidemocrática. “Por definición”, el estado no representa intereses de clases sociales y, por tanto, los gobiernos que administran el estado pueden (y deben) hacerlo en beneficio de todos y no en beneficio de unos pocos. El estado es un “ente” neutral que vela por el bienestar de la mayoría. Pero, esto es solo una posibilidad y, en consecuencia, puede haber “malos gobiernos”, controlados por “malos políticos”, que administren para beneficiar a unos pocos. Hay separación entre la política y la economía, y por tanto, los “malos políticos” son responsables de muchos de los problemas del capitalismo, así como aquellos capitalistas que forman parte del 1 por ciento más rico y que compran políticos, medios de comunicación y tuercen las cosas para su beneficio particular. En sentido estricto, estos no serían capitalistas porque trasgreden las leyes del mercado y utilizan su poder económico para su beneficio, transformado la democracia, no en una persona un voto, sino en “un dólar un voto”. Estos capitalistas, que

257 Stiglitz identifica las “economías de mercado”, que son descentralizadas, con el capitalismo, y ha dicho que prefiere utilizar el primero y no el segundo.

por definición no lo son, porque, en esta versión, el capitalista respeta “el contrato social” y “la ley del mercado”, producen “distorsiones” en el funcionamiento del capitalismo, que, por “definición a priori”, es intrínsecamente bueno. Estos “malos gobiernos”, estos “capitalistas” que distorsionan el mercado, y los “malos políticos” que les corresponden, son los que se debe combatir.

En esta “definición a priori”, las crisis del capitalismo son resultado de “errores” de política económica, de una mala gestión gubernamental, que dirige la política económica para beneficiar a unos pocos produciendo desigualdad, de “errores de los modelos” económicos que guían la política económica, pero jamás son resultados del propio funcionamiento del sistema económico. Por ello, todos estos “errores” se pueden corregir, introduciendo, entre otras cosas, “supuestos más realistas” en los “modelos”; incorporando las asimetrías, la imperfección de la información, que producen los mercados imperfectos, lo cual puede implicar regular algunos aspectos, como es el caso del sector financiero (pero nunca tanta regulación como para remplazar la supremacía del mercado), eligiendo a “buenos políticos” que no puedan ser comprados por los más adinerados, y correctivos parecidos ¿Por qué esto es así? Porque a priori se ha definido que el capitalismo es el mejor sistema social posible (no tiene sentido, por tanto, pensar siquiera en algo que pudiera ser distinto al capitalismo), que el estado no representa intereses de clase, y que la libertad individual, que se concreta en la libertad del mercado, es la base de la democracia. Esto no es una deducción surgida del análisis reflexivo sino un punto de partida, para el cual se hace una

elaboración teórica que se corresponda, presentándola como si fuera deducida de la elaboración teórica. Es la falsa actitud científica.

Existe, además, otro elemento que condiciona el desarrollo teórico de Stiglitz, y que también está vinculado a las “definiciones a priori” previamente comentadas. El hecho que en su planteamiento teórico mantenga lo esencial de la teoría que dice criticar (la teoría neoclásica neoliberal), es decir, la concepción subjetiva del valor (y que los precios de mercado expresan dicho valor subjetivo) y el criterio de coordinación de “los mercados” a través de maximizar ganancias (beneficio). En lo que sigue mostraremos como las definiciones a priori aquí comentadas, se expresan en el “nuevo” paradigma propuesto por Stiglitz, conformando así, un cuerpo ideológico y político, que termina siendo un “termidor”.²⁵⁸

La democracia como democracia capitalista

Para Stiglitz (2015)²⁵⁹, la democracia se reduce a una cuestión de elección vía la votación. Nos dice:

“Las teorías políticas y económicas modernas presuponen unos actores racionales que actúan en su propio interés. Sobre esa base, resulta un misterio por qué alguien se toma la molestia de votar. La respuesta –dice Sti-

258 Usamos aquí el concepto en el mismo sentido que Hinkelamert (2018) interpreta la expresión de Marx, como el uso de intereses legítimos de la mayoría del pueblo, para transformarlos en beneficio de un sector minoritario, construyendo la idea de que lo hace en beneficio de las mayorías.

259 A menos que se diga lo contrario, las citas de Stiglitz aquí incluidas se refieren a este documento.

glitz- es que hemos sido adoctrinados con conceptos de 'virtud ciudadana'. Votar es nuestra responsabilidad. A todo individuo que contempla la posibilidad de no ir a votar le preocupa lo que ocurriría si todo el mundo hiciera lo mismo: 'Si yo y otros que piensan como yo no votáramos, estaríamos dejando que el resultado lo decidieran otras personas con las que no estoy de acuerdo'". (pp. 175)

Solo menciona que "hemos sido adoctrinados" en un concepto de democracia, que se reduce, esencialmente a ir a votar por cargos de elección cada cierto tiempo, pero nada dice sobre ¿cómo se realiza el "adoctrinamiento"?, que en su valoración, es un "adoctrinamiento virtuoso". No será que la propia forma social construye su estructura ideológica y política para presentarse como "la mejor sociedad"? No es él mismo, Stiglitz, resultado de este "adoctrinamiento" social? Nada de esto se pregunta porque su visión metodológica, de forma apriorística, ha establecido la separación entre economía y estado, entre economía y política, pero esto, además, hace que la pregunta sea innecesaria porque se trata de un "adoctrinamiento virtuoso".

Esta "virtud ciudadana", afirma Stiglitz, hay que salvaguardarla, porque lo contrario implicaría "derogar el contrato social", la "confianza entre un gobierno y sus ciudadanos", y cuando eso ocurre, "viene a continuación la desilusión, la falta de compromiso o cosas peores". Las "cosas peores" que advierte, las anota posteriormen-

te; cuando dice: “siempre existe la preocupación de que los votantes se sientan atraídos por políticos populistas y extremistas que atacan al establishment que ha creado este sistema tan injusto y que prometen unos cambios pocos realistas”. (pp. 183)

Aquí, nuevamente pone en claro su posición ideológica; es decir, “lo peor” es cualquier cosa que no sea el capitalismo.

Él se pregunta, “¿Por qué la parte media del electorado no ha tenido la influencia política que la teoría estándar predice que debería tener, y por qué nuestro sistema actual parece funcionar sobre el principio de ‘un dólar un voto’ en vez de sobre el principio de ‘una persona un voto’?”

El razonamiento de Stiglitz es que “la política configura los mercados; la política determina las reglas del juego económico, y el terreno de juego está inclinado a favor del 1 por ciento.” Pero es importante lo que añade a esta afirmación: “Por lo menos en parte, eso se debe a que el 1 por ciento también determina las reglas del juego político”. (pp. 174)

La rigurosidad analítica debía llevarlo a imbricar la relación economía-estado, a la economía y la política, pero prefiere abandonarla y decir, apenas, “en parte” lo económico determina la política. Si hubiera continuado con la rigurosidad analítica, no habría quedado satisfecho con afirmar que “en parte” lo económico determina lo político, sino que habría tenido que preguntarse si éste “en parte” era determinante en los aspectos fundamentales de lo político, en el que lo político se alinee según los intereses de los grupos económicos hegemónicos. Ello no niega la existencia de contradicciones que se generan entre

la clase dominante (por lo que éste alineamiento no sería absoluto) dentro del proceso. La “parte” que es determinada puede ser decisiva en el comportamiento del conjunto del fenómeno, por lo que no es suficiente decir que “en parte” lo es, porque esa “parte” puede ser una pieza clave en el comportamiento de la totalidad, en tanto que determina los aspectos fundamentales de la dinámica de la acumulación de capitales. Su definición ideológica-política pro capital le impide aceptar esta imbricación sistémica economía-estado, y por tanto, le impide aceptar que el estado no es neutral, y en consecuencia, que el estado representa los intereses de la clase dominante del sistema social. Hay hechos que se lo muestran, pero se niega a considerarlos.

Stiglitz se apoya en Krugman (2011):

“la concentración extrema de ingresos es incompatible con la verdadera democracia. Acaso alguien puede negar sensatamente que nuestro sistema político se está deformando por culpa de la influencia de las grandes fortunas, y que la deformación va empeorando a medida que la riqueza de unos pocos se va haciendo cada vez mayor?” (pp. 193)

También recurrió al discurso de Abraham Lincoln en Gettysburg, y sus palabras del “gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, así como al discurso de Obama (2011) en Osawatimie. Stiglitz nos recuerda lo que entonces dijo:

“En 1910, Teddy Roosevelt vino aquí, a Osawatomie (...) Nuestro país (...) no significa nada a menos que signifique el triunfo de una verdadera democracia (...) de un sistema económico donde cada uno tiene garantizada la oportunidad de mostrar lo mejor que lleva dentro (...) La desigualdad también distorsiona nuestra democracia. Da una voz desmesurada a los pocos que pueden permitirse el lujo de pagar a unos carísimos lobistas y recibir contribuciones ilimitadas para sus campañas, y con eso corremos el riesgo de vender nuestra democracia al mejor postor. Deja a todos los demás con la legítima sospecha de que el sistema de Washington está amañado en contra de ellos, de que nuestros representantes elegidos no atienden a los intereses de la mayoría de los estadounidenses.” (Stiglitz, 2011, p. 426, nota 46)

Obama, por supuesto, no se cuenta entre los que reciben “contribuciones ilimitadas en sus campañas” y tampoco entre los que “venden la democracia al mejor postor. Él está exento de esto, o al menos quiere que la gente “tenga confianza”, “perciba”, que él, su gobierno, el gobierno del Partido Demócrata, es diferente.

Stiglitz pudo escoger otras partes del discurso de Obama, que encajan muy bien en la estructura ideológica del paradigma teórico-económico que propone. En el mismo discurso Obama dijo:

“Roosevelt también sabía que el libre mercado nunca ha sido una libre licencia para tomar lo que usted pueda de quien usted pueda. El comprendió que el libre mercado solamente funciona cuando hay reglas del juego que aseguren que la competencia es justa, abierta y honesta”.

Theodore Roosevelt, a quien Stiglitz como Obama presentan como su ídolo, y como el gran “demócrata”, fue el mismo que dijo “Yo tomé Panamá” (I took Panama), refiriéndose al enclave que los Estados Unidos hizo de Panamá posterior a la separación de Colombia en 1903, ejecutando “la licencia” de “tomar lo que se pueda de quien se pueda”. También, este “ilustre demócrata”, fue el mismo que desarrollo la conocida “política del gran garrote” para América Latina.

Obama, claramente se equivoca porque de lo que estaba consciente Roosevelt era de lo contrario, que “el libre mercado es una libre licencia para tomar lo que se puede de quien se pueda”; “I took Panama”, y “América para los Americanos”, América para los Estados Unidos.

Concentración del ingreso, desigualdad y democracia

Krugman (2007a) y Stiglitz (2015), resaltan los datos de la concentración del ingreso, que ubican desde inicios de los años ochenta y, parecen sorprendidos porque “los más ricos”, aquellos del segmento del “uno por ciento”, sean los que tengan el control político, y que hagan uso del él para hacer que las políticas económicas que se ejecuten, esencialmente,

beneficien a éste 1 por ciento. Pero, esto no debiera sorprender; que la administración del estado esté en manos de la clase dominante, y ésta sea quien controle los medios de producción, y que administre el estado en beneficio de su clase, no tiene nada de extraño. Esto no es una cuestión exclusiva del capitalismo, en tanto de lo que se trata es del control de los medios de producción; quien los controla también controla el poder político, y para tener aquél control, ello supone un proceso que resulte en el control del poder político, desde el cual, se potenciará el dominio de la clase dominante, aunque, dentro de ella, existirá la lucha por la hegemonía en el control del poder político, el poder del estado.

En todo caso, podríamos entender la sorpresa de Stiglitz y Krugman, sobre el nivel de concentración del ingreso y la riqueza, la cual catalogan de “exagerada”. No es que propugnen por “la igualdad”, o por la abolición de la desigualdad, sino que les preocupa que la desigualdad sea tan grande que ponga en riesgo el sistema. En ningún momento se les escucha siquiera de una rebelión de “los de abajo”, los que están en el fondo de la pirámide, como potencial explicación del peligro en que se encuentra el capitalismo, sino que señalan que la “democracia” (léase capitalismo, porque solo el capitalismo es democrático), es lo que está en peligro. Tampoco hablan de la violación a los derechos humanos que el proceso de acumulación de capital lleva consigo, y que con la visión dominante del “mercado totalitario”, sus niveles de violación conducen al exterminio humano. No dicen que en un sistema donde se violenta los derechos humanos no puede existir democracia, y si lo mencionan no es para referirse a las

sociedades capitalistas, porque por definición apriorística, estas son democráticas. La desigualdad pone en peligro la democracia, afirman, pero no vinculan la desigualdad a la violación de los derechos humanos. En ningún momento hablan del derecho que rige todos los derechos humanos, el derecho a la vida humana, sino que hablan de “la exagerada concentración del ingreso”. Con este criterio, a lo sumo podrían pronunciarse en contra de “la exagerada violación a los derechos humanos”, porque así como aceptan niveles de desigualdad (“no tan exagerados”), también podrían aceptar “cierto nivel” de violación de los derechos humanos (que la violación “no sea tan exagerada). Por ello, para que la crítica a la concentración del ingreso y la riqueza, adquiera un contenido esencial, y que ella se vincule a la democracia, hay que anteponerle los derechos humanos, y con ello, el carácter de la propiedad de los medios de producción, cuestión que Stiglitz y Krugman no están dispuesto a hacer. Una sociedad que violenta los derechos humanos, que anteponga la ganancia y el mercado a la vida humana, no puede denominarse democrática, y el capitalismo, su construcción y desarrollo se ha fundamentado, precisamente, en la violación de estos derechos.

Stiglitz argumenta que la concentración del ingreso amenaza la democracia, pero sin vincularla a los derechos humanos. Se refiere a la democracia capitalista, la cual relaciona a ‘una persona un voto’, donde “cuenta el 100% de la gente”. Se refiere a lo que denomina “la teoría económica y política moderna”, que, dice, “predecía que los resultados electorales (...) reflejarían los puntos de vista del ciudadano medio y no el de las élites”, y constata que,

contrariamente, que los resultados de las urnas reflejan el interés del 1% y no el de las mayorías, contradiciendo, dice, “la teoría estándar, que se basa en unos individuos con unas preferencias bien definidas y que votan en su propio interés”. En sus palabras:

“La política es el campo de batalla para las disputas sobre cómo se reparte la tarta económica del país. Es una batalla que ha venido ganando el 1%. Se supone que en una democracia las cosas no tendrían que ser así. En un sistema de ‘una persona un voto’, se supone que cuenta el 100% de la gente. La teoría política y económica moderna predecía que los resultados de los procesos electorales donde cada persona tiene un voto reflejarían los puntos de vista del ciudadano medio, no el de la élites. Más concretamente, la teoría estándar, que se basa en unos individuos con unas preferencias bien definidas y que votan en su propio interés, predice que el resultado de las elecciones democráticas reflejaría el punto de vista del votante ‘mediano’-de la persona que ocupa el punto medio-. ... Pero las urnas revelan constantemente que existen grandes discrepancias entre lo que quiere la mayoría de los votantes y lo que depara el sistema político” (p.173)

Stiglitz no se pregunta cómo se forma la opinión del ciudadano “promedio”, ya que de hacerlo tendría que, considerar, al menos como posibilidad, que tal opinión es un resultado social, y como tal, corres-

pondiente con la ideología y la política del momento histórico del capitalismo, lo cual, expresará los procesos contradictorios que se gestan en el mismo contexto social. El que el ciudadano “promedio” considere que, la “democracia” es votar para elegir quienes ejerzan el gobierno, que interioricen que al hacerlo, “delegan” a quienes eligen, la toma de decisiones, y que, a su vez, esperan sea en beneficio de la colectividad, todo ello, es una construcción ideológica y política promovida socialmente, por la clase dominante del sistema social. Es el “adocctrinamiento virtuoso” al que se ha referido.

Pero la posible interpretación de la configuración de “la opinión” del ciudadano “promedio”, que hemos expuesto, supone una teoría social que considera como totalidad la relación economía-estado, por lo que el estado no representa los intereses de la colectividad y tampoco quienes lo administran lo hacen para la colectividad, sino que se anteponen los intereses de la clase dominante, y dentro de ella, el sector hegemónico de la clase, es decir, el 1 por ciento a que se refiere Stiglitz. Por tanto, la configuración del 1 por ciento, también es un resultado del funcionamiento social y no de actos de los políticos, de la corrupción o de los equívocos de la política económica, aunque estos aspectos podrían agravar la tendencia contenida en la propia dinámica de la acumulación de capitales. No es esta la teoría social que abraza Stiglitz, sino la opuesta; la separación economía-estado, siendo el estado un ente neutral, cuyos administradores (gestores), “elegidos” por el voto popular (la máxima expresión de “la democracia capitalista”), actuaran en el beneficio de la colectividad. En todo caso, Stiglitz, estaría advirtiendo que

esta misma lógica de funcionamiento social está atentando contra ella misma, contra el capitalismo, lo cual, no necesariamente sería atentar contra “la democracia”, sino reivindicando el contenido real de la democracia, que es su vinculación con los derechos humanos.

Pese a que Stiglitz acepta que “La política es el campo de batalla para las disputas sobre cómo se reparte el pastel económico del país”, hace una separación entre la economía y la política, y en consecuencia, entre economía y estado. Stiglitz entiende la concentración del ingreso y la riqueza como causada por los políticos, a equivocadas políticas económicas ejecutadas por malos gestores de la política económica, y no como resultado de la propia acumulación de capitales. Recordemos que Stiglitz afirma que:

“la política configura los mercados; la política determina las reglas del juego económico, y el terreno de juego está inclinado a favor del 1 por ciento.” (Stiglitz: 2015:174)

Esto es consistente con su afirmación que “la política es el campo de batalla de disputas sobre cómo se reparte el pastel económico del país”. La distribución del ingreso no se determina en lo económico sino en lo político. Pero su afirmación es, objetivamente insostenible. La distribución del pastel ya viene definida, en su esencia, en su contenido desigual, desde el proceso económico, en la realización del ciclo del capital. Como el proceso se guía por maximizar ganancias, cuestión que acepta Stiglitz (y Krugman y demás autores preocupados por “la exagerada concentración del ingreso”), para hacerlo

debe minimizar costos, y los costos en que puede incidir en mayor grado, son los costos salariales, el precio de la fuerza de trabajo, ya que aunque pudiera discutir precios con los proveedores de insumos materiales y bienes de capital fijo, ello tiene un límite porque esta confrontación la debe hacer con otro capitalista que también busca maximizar su ganancia. Así que donde mayor “libertad” tiene de presionar para bajar los costos es en los salarios, haciendo que sean los más bajos posibles, por lo que la desigualdad de la distribución de lo que se produce, entre salarios y ganancias, ya viene, en su esencia desigual, determinada antes de que “los políticos” consideren siquiera, cómo se distribuye el pastel. En el plano de la política, el poder económico podrá impulsar leyes para facilitar la baja de los salarios o hacer más difícil el alza de los mismos, pero el contenido desigual de la distribución del ingreso proviene de la propia dinámica de la acumulación de capital. El criterio que define el margen de accionar de la política en el campo de la distribución, lo es la tasa general de ganancia.

Stiglitz, así como Krugman, Atkinson, *Amartya Sen*, y aquellos que dicen estar preocupados por la concentración del ingreso, la desigualdad y la pobreza, todos aceptan el fundamento de la microeconomía neoclásica basada en la maximización de ganancias (beneficio) y la creación de empleo hasta el punto en que el costo marginal sea igual al precio del producto, y por tanto, que corresponda al salario, dado que el “factor de producción” variable es la fuerza de trabajo. En este punto se maximiza la producción, y el producto medio máximo, corresponde al producto marginal, momento en que se maximiza

zan las ganancias. Es decir, aceptan el criterio de coordinación del proceso económico basado en la maximización de la ganancia empresarial. Por tanto, el nivel de empleo, de la contratación de la fuerza de trabajo se hará hasta el momento en que se maximice las ganancias, y el “salario de equilibrio”, será el que se defina en este punto de maximización de ganancias. La desigual distribución del ingreso viene en este paquete; el campo de la política capitalista y del accionar de los “policy makers”, podrá agravar o aliviar la desigualdad, pero no explicarla. No es en la política que se determina la desigual distribución del ingreso; ella es intrínseca a la dinámica del capital. En “la política” se puede ampliar o reducir el margen de la desigualdad, pero siempre está de referencia la tasa general de ganancias.²⁶⁰

Siendo, esencialmente keynesiano, Stiglitz con- tiene los mismos equívocos de Keynes, en que el Estado es neutral y que los administradores del go- bierno buscan el bienestar común, tradición que viene desde Smith y Ricardo, con Max Weber y el funcionario público eficiente, o de la teoría de la administración de Frederick W. Taylor, extensiva al sector público. Acepta que la “batalla” del reparto del pastel la ha estado “ganando el 1%”, pero no puede aceptar que ello es coherente con el propio sistema capitalista, que tiene como fundamento de

260 El “estado benefactor” de pos guerra, inspirado en el paradigma keynesiano, resultó en un aumento de la participación de los salarios en el ingreso total general, al mismo tiempo que la acumulación de capital crecía más rápido, resultando en la caída de la tasa general de ganancia, creando las condiciones para la redefinición del paradigma teórico-económico entonces vigente, por el dominio del paradigma neoliberal.

coordinación económica, la ganancia, y más precisamente, la maximización de las ganancias.

Krugman (2007a) razona en el mismo sentido pero deja expuestas, más claramente, algunas inconsistencias del razonamiento, que también son aplicables a Stiglitz. Dice:

“(...) una sociedad altamente desigual es inherentemente antidemocrática en cuestiones que realmente importan²⁶¹ (...) una sociedad altamente desigual tiene políticas desagradables. Usted pregunta: “¿Por qué las cosas son tan amargas, tan duras aquí?” No es porque misteriosamente tuvimos una afluencia de personas con malos comportamientos en el Congreso de los Estados Unidos. Ello es así por el hecho de que en realidad tenemos que la política está dominada por una clase. (...) Y la razón de que tengamos una política dominada por una clase es debido a que en una sociedad altamente desigual los intereses de clase son muy diferentes. (...). (p.1-2)

La pregunta que surge es, ¿cómo se llega a esta desigualdad? ¿Cómo es que esta “clase” llega a dominar la política? ¿Cómo esta “clase” que actúa para beneficiar el 1 por ciento más rico de la sociedad, llega a dominar la política? Si se argumenta, como hace Stiglitz (2015), y es

261 Krugman precisa que “lo que realmente importa” son los resultados, cuestionando a los políticos conservadores que dicen que “lo que realmente importa es la igualdad de oportunidades”.

esta, exactamente, la dirección del planteamiento de Krugman:

“(...) el 1 por ciento domina la situación. Tiene los recursos para comprar y controlar los medios (de comunicación, w.h.) críticos y algunos de ellos están dispuestos a hacerlo, aun perdiendo dinero: es una inversión con vistas a mantener su posición económica”. (pp. 422, Capítulo 5, nota 26)

Entonces, queda pendiente la respuesta a la pregunta; ¿cómo llegaron a tener esa “posición económica” que desean mantener, si antes no la tenían como para poder “comprar y controlar” la política a que se refiere Krugman? ¿Cómo es que esta “clase” llega a dominar la política si para hacerlo debe haberse producido, ya, la concentración del ingreso (la desigualdad), y haber creado su poder económico? Si tanto Krugman como Stiglitz siguieran las consecuencias lógicas de su razonamiento, tendrían que concluir que el propio funcionamiento del sistema económico, en tanto que se guía por maximizar las ganancias, resulta en la desigual distribución de los ingresos y la riqueza, y a la configuración del 1 por ciento más rico, y al dominio de la política por este sector de la “clase”. La consecuencia política sería devastadora; si una sociedad desigual es “inherentemente anti democrática”, como asegura Krugman (y Stiglitz), y el funcionamiento del sistema capitalista basado en la maximización de las ganancias, genera la desigualdad, habría que concluir que el sistema

capitalista es, también, “inherentemente anti democrático”. La sociedad democrática habría que construirla de otra forma, basada en otros principios que no son los que guían la dinámica capitalista.

Pero, evitan arribar a esta conclusión, aun cuando Krugman (2007a) reconoce la relación histórica entre la concentración de los ingresos (que genera desigualdad) y la política. Dice:

“Pero (la evidencia de, w.h.) la relación entre la desigualdad de ingresos y la polarización de la política es simplemente abrumadora en el recorrido histórico. La pregunta, sin embargo, es ¿podemos hacer algo al respecto?” (pp.1-2)

La respuesta de Krugman a esta interrogante es que “el proceso político puede hacer algo por la desigualdad”. Inscribe la solución en el campo de la política, que quienes administran el gobierno pueden impulsar políticas económicas que ataquen la desigualdad. Dice:

“un sistema de impuestos y de seguridad social hacen una diferencia enorme. (...) el nivel de desigualdad en los Estados Unidos es sustancialmente menor que lo que podría ser si el sistema impositivo no tuviera aun, algo de progresivo, y (si no hubiera, w.h.) el aun extenso aunque no lo suficientemente extenso, sistema de seguridad social”. (pp.2)

Con esto ya empieza a aclarar las cosas. No se trata de erradicar la desigualdad, de lo que se trata es de que ella no sea tan “exagerada”, o en palabras de ambos autores, evitar “que la concentración de los ingresos sea tan exagerada”. Con ello aceptan la desigualdad y se pronuncian porque no sean tan “exagerada”. Stiglitz, por ejemplo, narra los resultados de una investigación que hicieron tres economistas alemanes²⁶² para abordar el tema de la equidad-desigualdad. El juego tiene dos versiones; el “juego del dictador” (nombre muy sugerente), en el que se le da 100 dólares a una persona que debe entregarle algo del dinero a otra, quien está obligada a aceptar lo que le den; la otra versión es el “juego del ultimátum”, donde, el que recibe puede vetar la cantidad que le van a dar. La conclusión del experimento, dice Stiglitz, es que:

“habitualmente las ofertas son como media de entre 30 y 40 balboas (o entre el 30 y el 40 por ciento de la suma total), y el segundo jugador tiende a vetar si le ofrecen menos de 20 dólares. Está dispuesto a aceptar cierta falta de equidad (desigualdad, w.h) – se da cuenta que está en una situación de menos poder – pero existe un límite a la falta de equidad (a la desigualdad, w.h.) que está dispuesto a soportar. Preferiría no recibir nada antes que, pongamos, 20 dólares:

262 Werher Güth, Rolf Schmittberger y Bernd Schwarze.

un reparto de 4 a 1 es demasiado injusto”.
(p. 182)²⁶³

El que Stiglitz (2015) recurra a este ejemplo nos dice cuál es su preocupación real; el nivel de la desigualdad, el que sea tan exagerada, el que “el 1 por ciento de la población tiene lo que el 99% necesita”, tal como tal como subtuló la edición en español de su libro.

Capitalismo “con alma” y Capitalismo “sin alma”

¿Es que Stiglitz no se da cuenta de sus inconsistencias lógicas? Cree realmente en la separación de la economía y el estado, tal como expone en su razonamiento? Puede que la raíz sea un problema teórico metodológico, pero no lo argumenta, dado que tal separación es predefinida, lo cual impide identificar si esto explica su razonamiento. Este hecho está implícito, como lo está en los clásicos, marginalistas-neoclásicos y Keynes. Es un presupuesto muy conveniente para las derivaciones lógicas que hace, tanto en lo económico como en lo político, pero sin hacer explícito el presupuesto, como tampoco argumentando por qué la política no tiene una relación lógicamente obligada con la forma específica de la reproducción del sistema social. Hacer esto sería honestidad científica. Pero Stiglitz no lo hace, por el contrario, ha expuesto con claridad el propósito del

263 El trabajo que cita Stiglitz es el de Camerer, Colin y Thaler, Richard, (1995) “Anomaliers: Ultimatums, Dictators and Manners”, American Economic Association, Journal of Economic Perspectives, 9, No.2, pp.209-219.

paradigma teórico-económico que propone: debe, atacar “las fuerzas subyacentes que le dan soporte a la economía marxista (...)”, y que, por consiguiente, “hable adecuadamente de las necesidades de aquellos que ven la miseria económica a todo su alrededor”. La crítica a la teoría neoclásica es en razón a que ella formula relaciones económicas que afianzan los aspectos que dan soporte a la economía marxista, como lo son, la excesiva concentración del ingreso y de la riqueza, la desigualdad social, y por derivación ideológica-política, se atenta contra la democracia. Pero no desmonta los modelos neoclásicos, sino que son incompletos, porque no se construyen con supuestos reales, por lo que es necesario corregir sus “errores”, equívocos, y hacer que la gestión de la política económica no esté definida por el poder económico.

El propósito explícito del “nuevo” paradigma teórico-económico que propone, muestra que Stiglitz es consciente de la esencia ideológica-política del mismo; está convencido de la “fuerza de las ideas”, y por ello su rigurosidad lógico-teórica llega hasta un punto en no se contradiga con su opción económica y política apriorística, pro capitalista, a la que identifica como “economía de mercado”. Dice:

“Entre los economistas, nadie duda de la importancia de un mercado competitivo para los bienes y servicios”. (Stiglitz: 2015:183)

Se refiere, claro está, a los economistas pro sistema, y no hace distinción en el paradigma teórico-económico que profesan. Al igual que Keynes, Sti-

glitz se preocupa de la defensa del Sistema Capitalista, y advierte que la enorme concentración del ingreso y la riqueza en el mundo, amenaza “la democracia”, la cual identifica, ideológicamente, con el Capitalismo.

Es decir, el planteamiento de Stiglitz es profundamente ideológico, generando esperanzas de que el problema, en tanto no lo entiende como sistémico, puede ser resuelto dentro del propio sistema capitalista, y de lo que se trata es de “voluntad”, de “honestidad”, de “actitud científica” para construir los modelos económicos acordes a la realidad, de “gestores honestos” de la administración pública, y cosas similares. El capitalismo aún puede solucionar el problema y es necesario enrumbar la política económica, sería la consigna de Stiglitz. Este es el mismo razonamiento de la Open Society de George Soros.

El último discurso de Barack Obama (2016), el antecesor de Donald Trump en la presidencia de los Estados Unidos, ante la 71ª Asamblea de las Naciones Unidas, ilustra muy bien, el riesgo ideológico-político del planteamiento de Stiglitz. Pareciera que Stiglitz (o Krugman) le hubiera hecho el discurso a Obama:

“Un mundo en el que el 1 por ciento de la humanidad controla tanta riqueza como el otro 99 por ciento nunca será estable. Comprendo que la brecha entre ricos y pobres no es nueva, y (...) las expectativas aumentan, más rápido de lo que los gobiernos pueden cumplir, y un sentimiento generalizado de injusticia socava la fe de las personas en el sistema.

“Entonces, ¿cómo solucionamos este desequilibrio? No podemos deshacer la integración (...) Tampoco podemos mirar modelos fallidos del pasado. (...)”

Haciendo alusión directa al socialismo soviético. Obama añade:

“(...) creo que hay otro camino, uno que impulsa el crecimiento y la innovación, y ofrece la ruta más clara hacia la oportunidad individual y el éxito nacional. Ello no requiere sucumbir a un *capitalismo sin alma* que beneficia solo a unos pocos, sino reconocer que las economías son más exitosas cuando reducimos la brecha entre ricos y pobres (...) y ello significa respetar los derechos de los trabajadores de manera que puedan organizarse en sindicatos independientes y ganar un salario digno”. (negritas y cursivas nuestras).

Hay un capitalismo “con alma” y otro “sin alma”. El que no tiene alma es aquel en el que el 1 por ciento sale beneficiado, pero que ello no es resultado del sistema capitalista, porque éste es, intrínsecamente, “bueno”, produce bienestar para todos, y un mundo “democrático”. Hay que impulsar acciones para desarrollar el capitalismo “con alma”. ¿Cuál es su propuesta para hacerlo? Continuar profundizando la globalización económica, y “tomar acciones” para reducir la brecha entre ricos y pobres, porque ello atenta contra la estabilidad del sistema capitalista.

“(...) debemos trabajar juntos para asegurarnos que los beneficios de tal integración sean compartidos ampliamente (...), dice Obama.

Se trata es de hacer “correctivos”, “ajustes”, algunos “controles” en el desarrollo de la globalización, para que ello resulte en beneficio de todos y no solo de unos cuantos, de los de arriba, los del 1 por ciento que tienen la riqueza que el 99% de la población del mundo necesita. ¿Cómo hacer esto?, se pregunta Obama:

“Ello empieza con hacer que la economía global funcione mejor para toda la gente y no solo para los de arriba. A medida que se abren los mercados, el capitalismo ha elevado los niveles de vida en todo el mundo, la globalización combinada con el rápido progreso y tecnología, también ha debilitado la posición de los trabajadores y sus habilidades para asegurar un salario decente. En economías avanzadas como la mía (los Estados Unidos, w.h.), los sindicatos han sido debilitados y muchos empleos de la industria manufacturera han desaparecido. A menudo, aquellos que más se han beneficiado de la globalización han utilizado su poder político para debilitar aún más la posición de los trabajadores”.

Es el 1 por ciento, que más se ha beneficiado de la globalización, que, utilizando el poder político

(que el poder económico le posibilita, debió añadir) ha agravado la concentración del ingreso y la riqueza, ha agudizado la desigualdad social, y está haciendo que la gente pierda fe en el sistema, y por tanto, que se atente contra la democracia, es decir, contra el capitalismo. Este sector promueve, el capitalismo “sin alma”.

Pareciera que Stiglitz o Krugman hubieran dado el discurso:

“Creo –dice Obama– que, por imperfechos que sean, los principios de los mercados abiertos y la gobernanza responsable, la democracia y los derechos humanos y el derecho internacional que hemos forjado siguen siendo la base más firme para el progreso humano en este siglo. Hago este argumento no basado en teoría o ideología, sino en hechos, hechos que con demasiada frecuencia olvidamos en la inmediatez de los acontecimientos actuales.”

El capitalismo, y la globalización (“mercados abiertos”) como la forma dominante de desarrollo actual del capitalismo, no es un sistema perfecto, pero es el mejor posible, dice Obama; es “la base más firme para el progreso humano”. Parafraseando a Popper, no se debe pretender crear el cielo (el sistema perfecto) en la tierra porque ello producirá

el infierno. (Hinkelamet: 2004)²⁶⁴ Es mejor que aceptemos algo menos que el cielo, porque con ello estamos evitando el infierno. Todo aquello que promueva un sistema social contrario al capitalismo, promueve sistemas anti democráticos, y por tanto, el infierno en la tierra; sería la versión de Obama, y por derivación, de Stiglitz y Krugman. Hinkelamert (2004), documentado sobre el impacto del neoliberalismo en el ser humano y la naturaleza, ha replanteado, correctamente, la frase de Popper, y ha dicho: “quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno”, afirmando que es esto lo que ha generado el neoliberalismo.

Stiglitz se mueve como péndulo, en afirmaciones contradictorias, aunque termina refugiándose en el capitalismo, como es de esperarse. Su rigurosidad analítica lo lleva hasta un punto del análisis, cuando debe abandonarla ya que de continuar la rigurosidad lógica-teórica tendría que concluir que el problema es sistémico, y ello, por definición apriorista, no lo puede hacer. Dice:

“Que en nuestro sistema económico hay graves fallos es evidente: pero es igualmente evidente que el sistema político estadounidense ni siquiera ha empezado a solucionar-

264 Poper añade una cita a pie de página, precisando un poco más lo que es el mejor sistema posible: “Una vez que nos damos cuenta, sin embargo, de que no podemos traer el cielo a la tierra, sino sólo mejorar las cosas un poco, también vemos que solo podemos mejorarlas poco a poco.” Hay que tener paciencia, se interpretaría de Popper; se puede atender problemas sociales que la gestión de los individuos genera, pero ello toma tiempo, así que se le debe dar oportunidad a los gobiernos para que poco a poco vayan atendiendo las necesidades sociales. Tengan “fe”, “confianza”, en el sistema, según la lógica de Stiglitz y de Obama.

los”.La mayoría de los estadounidenses²⁶⁵ no cree que la nueva normativa financiera (Dodd-Frank)²⁶⁶ haya sido suficiente, y tiene razón. Incluso antes de la crisis había conciencia de la práctica generalizada del crédito usurario. Ponerle coto a estas prácticas, así como a los abusos con las tarjetas de crédito, iba en beneficio de la mayoría de los estadounidenses. Pero no se hizo nada. El gobierno federal ha hecho muy poco para procesar a los bancos que quebrantaron las leyes... (174)

El “capitalismo con alma” que profesa la ideología del paradigma teórico económico propuesto por Stiglitz, es solo factible por la separación entre economía y estado, entre economía y política, que contiene el mismo paradigma propuesto. La política debe solucionar los “graves fallos” del sistema económico. No puede deducir que el 1% domina Wall Street y el estado, y que quienes gestionan el estado, lo hacen para el 1%, porque ello es lógicamente sistémico, y que por ello NO ES, necesariamente lógico, que la dinámica económica beneficie a la mayoría. Los que gestionan priorizan lo primero y no lo segundo. La dinámica económica capitalista, es, intrínsecamente, “un capitalismo sin alma”; puede ser “menos inhumano”, pero inhumano al final de cuentas; puede ser “menos violador de los derechos

265 No hace referencia de la fuente de esta afirmación.

266 Se refiere a la ley federal aprobada en julio de 2010, propuesta por el congresista Barney Frank y por el Secretario del Senado, Christ Dodd, que contiene medidas regulatorias al sistema financiero, en razón de la crisis financiera de 2007-2008.

humanos”, pero violador de los derechos humanos, al final de cuentas; “menos desigual”, pero desigual.

La renovación ideológica en el “nuevo” paradigma teórico económico propuesto por Stiglitz.

Barack Obama nos dice, “un sentimiento generalizado de injusticia socava la fe de las personas en el sistema”, y Stiglitz nos habla de la “disminución de la confianza” debido a la exagerada desigualdad. Son discursos en el mismo sentido. Por ello es que aunque se reconoce que el sistema tiene “graves fallas”, se plantea como solución los “correctivos”, “ajustes al modelo”, incorporando “supuestos más realistas” de imperfección en la información y de asimetrías de los mercados, etc. De manera consciente propone un paradigma teórico que contiene una nueva estructura ideológica-política que sea alternativa a la que se encuentra en crisis, y que ha generado “desilusión del votante”, así como “disminución de la confianza”. Esta visión busca generar una estructura de pensamiento que salvaguarde al sistema capitalista, en tanto que lo exime de responsabilidad de la desigualdad, y la hace recaer en los individuos, en los “malos” políticos y algunos “malos” empresarios, que han hecho que la batalla la esté ganando el 1 por ciento.

El discurso de Obama es la encarnación de esta ideología, que promete algo menos que el cielo (“el mejor sistema posible”, el capitalismo) y que evita tener el infierno en la tierra (que en ellos sería el socialismo, el comunismo). Se trata, en esencia, de las readecuaciones de un

discurso ideológico-político para renovar las formas de dominación, recomponiendo aquellas deslegitimadas por el propio funcionamiento de la acumulación de capitales, fundamentadas en el totalitarismo del mercado. Pero no se trata de romper con el totalitarismo del mercado, anteponiéndolo a la vida humana, sino de presentar el “nuevo paradigma” como capaz de recomponerlo y darle una “cara menos inhumana”. La búsqueda del “capitalismo con alma”; un “terridor remozado”.

Para Stiglitz es impensable considerar que el propio sistema de acumulación de capital lleva, inevitablemente a la conformación del 1 por ciento, que produce la desigualdad social, y que termina creando las condiciones de las crisis económicas. Pero Stiglitz está consiente, como también lo estuvo Keynes, de la posibilidad de la ruptura del sistema. Su propia argumentación sobre ¿qué hace que la “confianza” se pierda, que la gente se “desilusione”?, muestra su convencimiento que es necesario revertir todos esos “sentimientos” para garantizar la existencia del sistema capitalista. Hay que mantener el “adoc-trinamiento virtuoso”. El problema radica en el resquebrajamiento ideológico que se ha estado produciendo con la ejecución del capitalismo neoliberalismo, y en la necesidad de recomponer la ideología del capitalismo. Y lo hace, presentándose como, genuinamente, preocupado porque la desigualdad se corrija, que el sistema económico funcione como debe funcionar, para beneficio de las mayorías, porque, insiste, ello es posible dentro del capitalismo. Pese a que toda

su argumentación y sustentación basada en datos históricos sugeriría lo contrario.

No pareciera que el interés fuera resolver la desigualdad, la exagerada concentración de la riqueza, sino que le preocupa que la gente tome conciencia de ello; lo importante es que “haya confianza” en que “todo el mundo va a ser justamente tratado; no importa si se resuelven los problemas o no, o si el tratamiento es justo o no; lo importante es que haya confianza en que será o está siendo así. Si se pierde la confianza está la posibilidad de “cosas peores”.

“(…) las percepciones de injusticia afectan al comportamiento. Si los individuos creen que su empleador los está tratando injustamente, es más probable que disimuladamente eviten el trabajo (...) el sistema económico estadounidense ha dejado de ser equitativo en un sentido básico. La igualdad de oportunidades es solo un mito; *y poco a poco, los estadounidenses se están dando cuenta de ello...*” (Stiglitz:2015:182, negritas y cursivas nuestras)

El problema no es que haya injusticia, o desigualdad; la cuestión es que la gente la perciba como tal, que se den cuenta de ello. Pero, en el mismo sentido podríamos referirnos a la exagerada concentración del ingreso y la riqueza en el 1 por ciento más rico; que el problema es que la gente tome conciencia de esta exagerada concentración de la riqueza y vincule sus necesidades insatisfechas a aquella concentración del ingreso. Igualmente, en esta misma lógica, lo preocupante no es que el gobierno realmente

funcione para beneficiar al 1 por ciento más rico, sino que la gente tome conciencia que ello es así. La recomposición ideológica y política es lograr que la gente tenga confianza en que ello no es así, que crea que el gobierno funciona para resolver los problemas de las grandes mayorías, pese a que no sea de esta manera. Por tanto, se trata de recomponer los mecanismos de dominación ideológica y política, para que sean efectivos.

Para referirse a esto, Stiglitz habla del “capital social”, como “el pegamento que mantiene unida a la sociedad. Si los individuos creen que el sistema económico y político es injusto, el pegamento no actúa y las sociedades no funcionan bien” (idem) De lo que se trata es que la gente “crea”, tenga “la confianza”, en que el sistema es justo, aunque ello no sea verdadero.

Basado en el concepto de “capital social”, Stiglitz desarrolla todo un planteamiento en contra del Socialismo, el cual señala que intrínsecamente deteriora el “capital social”, porque se basa en una economía centralmente planificada y en ausencia del mercado, el cual identifica con el capitalismo. Es un razonamiento tautológico que nada tiene que envidiarle al neoliberalismo actual; el mercado capitalista es el que puede generar “capital social”, “cohesión social”, y por tanto, “democracia”. No hay garantía de que sea así, pero el capitalismo tiene la posibilidad de generarlo, por el libre mercado. En la antigua Unión Soviética existía una planificación centralizada, lo cual es contrario a libre mercado, por tanto, no podía generar “capital

social” y tampoco democracia. Sus valoraciones ideológicas sobre el socialismo soviético son directas.

“(…) los setenta y cuatro años de gobierno del Partido Comunista, junto con la eliminación de las instituciones de la sociedad civil, habían erosionado el capital social. *Lo único que había mantenido al país unido era un sistema de planificación centralizada y una dictadura opresora.* Cuando esas instituciones se desmoronaron, el capital social necesario para cohesionar el país y la economía sencillamente había desaparecido. Rusia se convirtió en el ‘salvaje Este’, más anárquico que el salvaje Oeste americano antes de que lo domesticaran.²⁶⁷ Rusia se vio ‘atrapada en un vacío sistémico donde no había ni planificación ni mercado’”. (pp. 178)

Pero lo anterior no era suficiente para Stiglitz; debía generalizar las supuestas conclusiones científicas, y dice:

“Más en general, tras las repercusiones de la desintegración de la Unión Soviética, Rusia experimentó un acusado declive de su pro-

267 Sobre el salvaje oeste americano", dice, "antes que lo domesticaran". Stiglitz tiene bien interiorizada la versión oficial de la historia estadounidense, que habla de "la conquista del oeste", en la que los grupos indígenas eran "grupos salvajes" que necesitaban ser "domesticados", al estilo del General George Custer, el aniquilador de tribus, el encargado de "domesticar a los indios" por medio de su aniquilamiento.

ducción. Aquello era un enigma para la mayoría de los economistas. Al fin y al cabo, seguía existiendo el mismo capital físico, humano y natural después de la desintegración que antes de la crisis”. Añadió; “Eliminar el antiguo y distorsionador sistema de planificación centralizada y sustituirlo por una economía de mercado habría tenido que implicar que, por fin, aquellos recursos iban a emplearse de una forma más eficiente.” (178)

El dios mercado había “llegado” a Rusia; el “dios” asignador eficiente de los recursos, en la versión de Stiglitz. En verdad se refería al “libre mercado”, al “mercado capitalista”, porque no es verdadero que en la URSS no existiera mercado; un mercado regulado, pero mercado en fin. Por qué es el “libre mercado” es el que puede asignar más eficientemente los recursos? Porque así se ha sido definido a priori, ello no necesita ser demostrado; ergo, si no hay “libre mercado” (en esta interpretación es inimaginable un “libre mercado” no capitalista), sino una “planificación centralizada”, los recursos no están asignados eficientemente. Solo el libre mercado es posible que lo haga. La “planificación centralizada” es, igualmente predefinido como “distorsionadora”, porque solo el libre mercado no es “distorsionador”, y como la “planificación centralizada” es lo contrario del “libre mercado”, ergo, es distorsionadora”. Esto tampoco se necesita demostrar; solo se requiere constatar que no hay “libre mercado”. El presupuesto es la “prueba”. En este razonamiento

tampoco puede envidiarle algo a la teoría neoclásica, que dice criticar.

La factibilidad y condiciones del “nuevo paradigma”

A finales de los años sesenta e inicios de los setenta, cuando se expresaban los síntomas de la crisis del estilo de acumulación de capital ejecutado después de la segunda guerra mundial, también se puso de manifiesto el deterioro del paradigma teórico keynesiano que lo soportaba. La crítica al paradigma dominante arreció. Se confrontaron entonces, dos visiones, esencialmente: el neoricardianismo y la teoría neoclásica, a la cual se le habían introducido desarrollos, que consideraban el cambio tecnológico (Solow y Meade) y los aspectos monetarios (Friedman). Se trató del conocido debate Cambridge vs Cambridge. Esto, a su vez, activó la reflexión sobre la teoría marxista, dado que Piero Sraffa, máximo exponente del neoricardianismo, entendía su propuesta teórica-económica, como la crítica a la teoría neoclásica y al mismo tiempo, una alternativa a la teoría valor trabajo de Marx. La perspectiva neoricardiana se correspondía más con la “profundización” del keynesianismo, pero era éste, precisamente, el paradigma teórico en cuestionamiento. Optar por él habría significado profundizar las reformas sociales, favorecer más la distribución del ingreso a favor de los trabajadores, y con ello, deteriorar más la tasa de ganancia, que era la máxima expresión de la crisis del estilo de acumulación capitalista de entonces, el llamado estado benefactor. Contrariamente, el paradigma teórico alternativo, debía dar respuestas a la caída de la tasa de ganancia, por lo que era obligante que implicara

un aumento del grado de explotación de la fuerza de trabajo, para cambiar la distribución del ingreso a favor de las ganancias y en detrimento de los salarios de los trabajadores, cuestión primaria, aunque no suficiente (depende del aumento del capital invertido), para aumentar la tasa de ganancia. La propuesta neoclásica, que hoy conocemos como neoliberalismo, se correspondía con los requerimientos de revitalización de la acumulación de capital.

Las mismas condiciones que resultaron en la disminución de la tasa de ganancia desde la pos guerra, que implicó el aumento de la participación de los salarios de los trabajadores en el producto interno bruto, crearon una especie de colchón amortiguador para que la clase trabajadora resistiera “los ajustes” económicos y sociales que significó el desmantelamiento del “estado benefactor”. Estas condiciones objetivas hacían factible la ejecución del paradigma neoliberal. Ello, pese a que, en el plano del debate teórico, el neoricardianismo y el desarrollo de la teoría marxista que se produjo en el contexto del debate, habían mostrado las serias debilidades de la teoría neoclásica, incluyendo sus adornos añadidos. La cuestión no era académica-teórica, sin desmeritar su importancia, pero no es aquí donde se define el “nuevo” paradigma dominante-hegemónico. Ello está marcado por las exigencias históricas de la acumulación de capital.

Si se quiere visualizar hacia dónde se dirige la renovación-ruptura del paradigma teórico económico, es imprescindible reflexionar sobre las exigencias actuales de la acumulación de capital (frente a las circunstancias de crisis), y de la factibilidad de concretar dichas exigencias. Ello supone darle respuesta a

las causales de la crisis del estilo de acumulación ejecutado hasta ahora, cuyo sustento teórico lo ha sido el paradigma neoliberal. Esta tarea supera el propósito que nos hemos planteado en este trabajo, y solo presentaremos unas ideas sobre el tema.

El neoliberalismo ha dado respuesta a la crisis de la tasa de ganancia aunque no de forma sostenida, o al menos, la “sostenibilidad” ha implicado permanentes sobresaltos que se expresan en episodios de crisis (crash de la bolsa de valores de 1987, crisis de México (1994), crisis asiática (1997), crisis de las empresas “dot.com” en los Estados Unidos (2000) y la crisis financiera más reciente (2008) y la cual se señala, aún no ha sido superada. Por otro lado, la solución de la crisis de la tasa de ganancia ha producido condiciones de crisis en otros aspectos: crisis de la reproducción de la vida de grandes sectores de la población, y crisis ambiental. Estas dos últimas caras de la crisis son esenciales para el aseguramiento de la existencia de la vida en el planeta, por lo que sería irrelevante el que se haya resuelto la crisis de la tasa de ganancia, si esta solución de corto plazo hace desaparecer soluciones futuras. Sería “cortar la rama donde se está sentado”, en palabras de Hinkelamert.

Pero, además, como la reproducción social trasciende lo estrictamente económico, la solución de la crisis de la tasa de ganancia promovida por el neoliberalismo, también ha deteriorado, profundamente, el sustento ideológico y político de la acumulación de capital, lo que se expresa en cada vez mayor pérdida de “confianza”, pérdida de la “fe”, en el sistema, deterioro del “capital social” y ruptura del “contrato social”, del que habla con preocupación Stiglitz, pero, porque ello puede, dice, producir “co-

sas peores”. En la actual coyuntura no existe aquél “colchón de amortiguamiento” que había al momento de redefinir el paradigma keynesiano. Ahora, la concentración del ingreso y la riqueza en unos pocos, ha alcanzado proporciones inimaginables, al punto que ella no es posible que sea ignorada. El “nuevo” paradigma también debe dar respuesta a esta diferencia de circunstancias.

En este sentido, la propuesta de “nuevo” paradigma de Stiglitz, que ataque las desigualdades (sociales y de ingreso), en el marco de un nuevo discurso ideológico y político que afiance “la confianza” y “la fe” en el sistema, es consistente con los requerimientos actuales del paradigma teórico-económico alternativo al neoliberalismo. Ello supone, mayor regulación económica (sin atentar contra el libre mercado dice Stiglitz), mayor inversión pública y poner mayores impuestos a las grandes fortunas, al uno por ciento más rico. Estos serían los requerimientos del “nuevo” paradigma, los cuales reúne la propuesta de Stiglitz.

Pero, es la respuesta que requiere la crisis de la caída de la tasa de ganancia? Stiglitz implícitamente plantea que sí, porque no se atrevería a decirlo explícitamente; a lo sumo diría que es bueno para todos los capitalistas (los “buenos”), que son los que producen el *“capitalismo con alma”*. Mayores impuestos al uno por ciento más rico, no afecta significativamente el multiplicador de la economía, dice Stiglitz, en lo que se puede estar de acuerdo. La cuestión es la fuerza política del uno por ciento y la factibilidad de aumentarle los impuestos. Supondría el control del estado por parte de un sector burgués que también forma parte del 1 por ciento, pero que está preocu-

pado por la existencia del sistema capitalista a largo plazo, como sería George Soros. Igualmente, habría que aceptar que este sector jamás ha tenido influencia decisiva en la gestión del estado durante la ejecución del neoliberalismo, o si la tuvo, ahora no la tiene, cuando ha cambiado su visión de la reproducción del capitalismo.

De cualquier forma, implicaría que el capitalista acepte una tasa (y cantidad) de ganancia inferior a la máxima, cuestión que la propuesta de Stiglitz excluye, en tanto que abraza la lógica “microeconómica” neoclásica de la maximización de las ganancias y de los determinantes del empleo bajo este criterio. En el plano teórico, la propuesta de Stiglitz parece más “sensata” para la acumulación de capital de largo plazo (lo que obligaría a la renuncia de la maximización de las ganancias como criterio de organización económica), como también planteaba (y plantea) el neoricardianismo, pero no pareciera que es lo que requiere la forma específica de acumulación neoliberal. Llevar a la práctica un nuevo paradigma como el que propone Stiglitz, supondría mejorar las condiciones sociales de la gente, disminuir la tasa de explotación, lo cual no ayuda al aumento de la tasa de ganancia. Esto no parece materialmente factible, y tampoco se hace materialmente difícil, continuar aumentando la tasa de explotación de la fuerza de trabajo y deteriorar aún más las condiciones materiales de vida de la mayoría de la población.

Este es el problema. El neoliberalismo no es respuesta a la acumulación de capital en crisis (el que la haya generado no es argumento, porque eso también se le puede atribuir al keynesianismo), pero un “keynesianismo remozado” o un “neoricardianismo”

tampoco es respuesta a la crisis de la caída de la tasa de ganancia. Qué queda entonces? Lo “sensato” para la sobrevivencia del capitalismo a largo plazo es renunciar a la maximización de las ganancias, pero esta renuncia implica renunciar a su condición de “ser” capitalista. La propuesta de Stiglitz se acerca más a proponer, continuar ejerciendo el principio de maximizar las ganancias, pero acompañar la dinámica con algunas reformas para que se fortalezca el “capital social”, “la confianza”, “la fe”, de que las cosas se están, o se van, o de que es posible que, se hagan, de que un mundo mejor es posible.²⁶⁸ La cuestión sería entonces, ideológica y no de atender realmente la crisis de la reproducción de la vida humana y la crisis ambiental. Pero, incluso, el que la burguesía hegemónica acepte esta opción, supondría aumentar los impuestos a los que más tienen, para poder hacer acciones que hagan creíble que las cosas se están haciendo para beneficiar a la mayoría y no al sector más rico. La factibilidad de que la burguesía hegemónica acepte esta opción, no parece viable actualmente, por lo que ello llevaría a profundizar el totalitarismo del mercado, lo que sería una solución sin solución. Pero, QUÉ de los movimientos sociales, de las fuerzas contestarías? Cómo se introduce su rol en la redefinición–ruptura del nuevo paradigma teórico-económico? Esta es la tarea pendiente que toca hacer.

268 El capítulo 10 del libro de Stiglitz (2015), precisamente se titula “El camino a seguir: otro mundo es posible”.

