



EDITORIAL
ARLEKÍN

Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad

*Crítica de la razón mítica
en la historia occidental*

Ensayo

Franz Hinkelammert



EDITORIAL
ARLEKÍN

230.1

H663c

Hinkelammert, Franz

Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad:
crítica de razón mítica en la historia occidental

/ Franz Hinkelammert.

-- primera edición -- San José,

Costa Rica : Editorial Arlekin, 2020.

192 páginas ; 21 x 14 centímetros

ISBN 978-9968-681-81-0

1. TEOLOGÍA. 2. PENSAMIENTO CRÍTICO.

3. OCCIDENTE. 4. ÉTICA. I. Título.

Índice

- 11 **La nueva etapa de la crítica de la religión a partir de la Revolución francesa**
- 15 El origen: la presentación del mundo de la igualdad humana como la gran fiesta
- 19 La nueva sociedad
- 25 Después de la Revolución francesa viene la Revolución rusa
- 28 **El mundo otro**
- 32 La ilusión trascendental
- 35 El mundo como totalidad por conquistar
- 36 **La transformación de Prometeo: Dios se hace humano en sentido antropológico**
- 49 Camus y la prohibición del querer ser como Dios: un ejemplo
- 55 El mercado y el ser humano
- 56 **Mundos ideales que acompañan a la modernidad: sujeto de los mecanismos de funcionamiento y las divinidades profanas**
- 57 El observador perfecto
- 57 Laplace, el primero observador perfecto

- 59 Max Planck y el observador extremadamente fino
- 63 Wittgenstein y la caída de una piedra
- 67 La sustitución de la realidad objetiva vivida por la realidad empírica construida por medio de un observador perfecto que abstrae de la ética efectivamente existente para eliminarla
- 73 El suicidio y la ética
- 75 Los mecanismos de funcionamiento perfecto**
- 76 Los mecanismos de funcionamiento en la física
- 82 Los mecanismos de funcionamiento en las teoría de las ciencias sociales
- 82 La competencia perfecta como experiencia idealizada
- 85 La planificación perfecta
- 87 Teoría de la firma
- 88 Otras ciencias
- 91 La competencia perfecta y el dominio neoliberal de la política del mercado**
- 92 El neoliberalismo y su imposibilidad de superar la fe en la magia de su religión del mercado

- 96 La crítica de Oskar Morgenstern
- 101 La continuación de esta crítica por Hayek
- 108 Palabras finales
- 109 El neoliberalismo con su la lucha de clases desde arriba y la respuesta posible
- 112 El problema de la teoría económica del mercado
- 114 Los desequilibrios macroeconómicos
- 119 La lucha de clases desde arriba
- 122 El cambio necesario de la sociedad actual
- 122 **La perfección humana que resulta de las ciencias empíricas**
- 124 La invisibilidad de los derechos humanos
- 127 El entierro de los derechos humanos en nombre de las ciencias empíricas
- 129 La inmortalidad del ser humano: la nueva meta de las ciencias empíricas y del Silicon Valley
- 133 **Los conceptos de perfección de la convivencia humana. La racionalidad de una convivencia humana perfecta**

- 134 Una imaginación de perfección a partir de la sabiduría oriental
- 136 El reino de la justicia
- 137 Crítica de la razón utópica e ilusión trascendental
- 139 Dios como “todo en todo”
- 147 **La realidad empírica y la realidad de la vida. La resurrección de los muertos como punto de partida en relación con la realidad (la supuesta realidad *post mortem*)**
- 150 La relación vida-muerte
- 153 La realidad de la vida en Pablo de Tarso
- 158 El problema del dinero (y del mercado)
- 161 La reformulación del proceso de liberación
- 167 **Anexo. Un análisis de situación: desde qué perspectiva histórica fue diseñada la interpretación presentada en este libro (“El humanismo de la praxis como espiritualidad de la acción”)**

1. La nueva etapa de la crítica de la religión a partir de la Revolución francesa

La razón mítica no es una simple mitificación de la realidad. Es pensar la realidad a partir de mitos creados a partir de la realidad, que reflexionan sobre esta realidad inclusive en sus posibles desarrollos futuros.

Pensar lo que no es, pero pensarlo a partir de lo que es. Pensar entonces también a partir de la igualdad humana. Hablar de la tierra presente, aunque se hable del cielo. No se puede hablar ni del cielo sin hablar a la vez de la tierra. Por lo menos es así en la cultura judía. No obstante, el enfoque que nace de la igualdad humana también está presente en los grupos dominados de la sociedad humana entera. Pablo de Tarso enfoca la igualdad humana bajo la perspectiva del reino mesiánico futuro, que él concibe, junto con todos sus compañeros, a partir de la igualdad humana. Se trata a la vez del Reino de Dios, del cual habla Jesús.

Esta crítica, que nos interesa especialmente, parte de un mundo enajenado. Es la crítica de la religión, que se practica más que nada después de la Revolución francesa.

La crítica de la religión del siglo XVIII es diferente. Parte de la pregunta de si Dios existe o no. Así, denuncia muchas veces la religión como un producto de la mentira y del engaño o fraude de los que tienen poder. Dios parece una creación arbitraria. Aparece un ateísmo masivo, sobre todo en las clases medias y bajas, que se acercan a las ciencias empíricas. Dios es tomado como algo innecesario.

Pero, al mismo tiempo, aparecen nuevas teologías fuera de las iglesias. El caso más impactante es Hobbes, pero ya ocurre en el siglo XVII. Sin embargo, sigue vigente para la teología profana del mercado incluso muchas veces hasta hoy. Neoliberales como Hayek la comparten.

Hobbes hace una teoría de la sociedad, que a la vez es una teología, aunque sea una teología profana. El libro se llama *Leviatán*. Leviatán es un Dios, que hace presente todo el sistema social (la *Commonwealth*). Se traduce como Estado. Pero es realmente el sistema social que vive la tensión entre Estado y mercado. Se nota esto cuando Hobbes dice que la sangre del Leviatán es el dinero (en la tradición judía, la sangre es el lugar de la vida. Por eso no se debe comer: es santa).

Este Dios Leviatán es para Hobbes el Dios mortal, que vive bajo el Dios eterno superior. Pero también el Leviatán es eterno en otro sentido: es mortal, se puede morir (en la revolución: Hobbes escribe esto durante la Revolución inglesa). Pero el Dios superior eterno lo resucita, le da nueva vida. Lo resucita siempre de nuevo.

Teología del dinero, que sigue con Adam Smith y su mano invisible. Pero según lo anterior el dinero es a la vez coordinador del mercado. Es inteligente, y da siempre la mejor solución que puede haber. Representa el mejor mundo posible (Leibniz, 1646-1716). Mano invisible, Stoa, Newton, Smith.

La estructura fundamental de Hobbes sigue hoy: cualquier religión se intenta transformar en garante del di-

nero. Y garantiza la vida del Leviatán, que es la vida del sistema social capitalista.

Véase, por ejemplo, la declaración de Santa Fe de 1979, que definió las líneas de gobierno de Reagan y se expresó de la siguiente manera:

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

Aquí tenemos al Dios eterno, que garantiza al Dios de la tierra: de la propiedad privada y del capitalismo productivo.

Rousseau (1712-1778) es la respuesta a Hobbes en el siglo XVIII. Es un pensador de la igualdad entre los humanos. En contra de Locke declara la nulidad de toda esclavitud. Es el pensador del siglo XVIII más criticado (inclusive Voltaire defiende la esclavitud). Rousseau es el pensador de la Revolución francesa en su primera fase, antes de que el directorio tome el liderazgo en 1894 y aparezca el emperador Napoleón. Pero, igualmente, está muy presente en las luchas de emancipación humana después de la revolución. Sin embargo, esta revolución se pronuncia muchas veces en contra de las luchas de emancipación (esclavos: Toussaint Louverture, mujeres: Olympe de Gouges, proletariado: Babeuf).

No obstante, después de la revolución estas luchas de emancipación marcan las luchas por los derechos humanos hasta el día de hoy.

Forman parte de la modernidad, que pone al ser humano en el centro de todo el pensamiento.

Marx dice que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Desde Hobbes hasta Smith dicen que el propietario —y con él el mercado— es el ser supremo para el ser humano.

Nietzsche y el fascismo dicen que la voluntad del poder determina quién es el ser supremo para el ser humano. Este ser supremo está presente en el *Übermensch*: ser superhumano. Nietzsche efectúa la rebelión en contra de la igualdad humana. Contesta a la rebelión en nombre de la igualdad presente en Rousseau y en la Revolución francesa con el lema “La voluntad del poder es el ser supremo para el ser humano”.

La rebelión en nombre de la igualdad viene de la tradición judía, no de la tradición grecorromana. Estos valores de la igualdad son el objeto de la rebelión en contra de la igualdad, que empieza con Nietzsche, sigue con los fascismos del siglo XX y se encuentra hoy en el neoliberalismo. Asimismo revela la fuente del antijudaísmo y del antisemitismo.

Con la modernidad, esta rebelión se efectúa de hecho a partir de la recuperación de posiciones, que en el cristianismo, y muchas veces también en el judaísmo, se habían perdido (el terribor del cristianismo). Se habían posicionado como lo contrario de lo que había sido su posición original. Y es que esta afirmación de la igualdad no viene de la tradición judeocristiana, pero se volvió inoperante por el terribor del cristianismo en los siglos III y IV. Se da entonces el resultado de que lo

que tiene raíz cristiana y, por eso, también raíz judía, tiene que realizarse en contra de un cristianismo que ahora considera sus propias raíces como herejía o anti-cristo.¹

Sin embargo, hay también una reacción a favor de una recuperación de posiciones que eran dominantes en el tiempo de la fundación del cristianismo. Esto desembocó en la teología de la liberación, fundada en la década de los sesenta del siglo pasado.²

El origen: la presentación del mundo de la igualdad humana como la gran fiesta

Todo empieza con un Abraham que se niega a sacrificar la vida de su hijo Isaac y que experimenta una gran liberación. Yahvé dice, después de que Abraham se niega a sacrificar la vida de su hijo Isaac:

Juro por mí mismo que, ya que has hecho esto y no me has negado a tu hijo, el único que tienes, te colmaré de bendiciones... Porque obedeciste a mi voz, yo bendeciré, por medio de tus descendientes, a todos los pueblos de la tierra (Génesis 22,16-18).

¹ Véase Füssel, *Die bürgerliche Gefängenschaft der Theologie (El cautiverio burgués de la teología)*. En Urs Eigenmann, Kuno Füssel y Franz J. Hinkelammert, *Der himmlische Kern des Irdischen*, Exodus e ITP-Kompass, Luzern, Münster, 2019.

² Véanse especialmente las obras siguientes, que con mucha claridad presentan esta posición: Jon Sobrino Jon, *Cristología desde América Latina. (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, Ediciones CRT, México, 1977 e Ignacio Ellacuría, *Conversión de la iglesia al reino de Dios: para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Editorial Sal Terra Santander, 1984.

Si Abraham hubiera sacrificado a su hijo Isaac, habría negado su hijo a Yahvé.³

Te pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Escoge, pues, la vida, para que vivas, tú y tu descendencia (Deuteronomio 30, 19).

En estos comienzos, Dios se presenta como el liberador, que libera a los judíos. El decálogo inicia de la siguiente manera: “Yo soy Yahvé tu Dios, que te sacó de Egipto, país de la esclavitud” (Éxodo 20, 2).

A este contexto pertenece el anuncio de Isaías del fin de los tiempos, que es prometido con las siguientes palabras:

Hará Yahveh Sebaot a todos los pueblos en este monte un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos: manjares de tuétanos (*Knochenmark*), vinos depurados; consumirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos y la cobertura que cubre a todas las gentes; consumirá a la Muerte definitivamente (Isaías 25, 6-8).

Se trata de la fiesta mesiánica.

Zeus no da tales comidas, ni Júpiter tampoco. Invitan de repente a hombres divinizados como Hércules, pero nunca a la gente. Hay aquí una igualdad humana, que la cultura grecorromana solamente muy excepcionalmente conoce.

³ Véase Franz J. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, DEI, San José (Costa Rica), 1989.

El banquete celeste del Reino de Dios también figura en el nuevo testamento:

Y vendrán de oriente y occidente, del norte y del sur, y se pondrán a la mesa en el Reino de Dios. Y hay últimos que serán primeros, hay primeros que serán últimos (Lucas 13, 29-30).

No hay excluidos, sino solamente invitados que son declarados como últimos. Están en el último lugar, pero están.

Todo se encuentra todavía a nivel de mito, y Dios organiza e invita. Pero así tenía que empezar. Sin embargo, llega a la realidad perceptible después de que Dios se hizo ser humano.

En este sentido sigue la argumentación mítica en el evangelio de Juan. En el capítulo 2, 1-11 se cuenta la boda de Caná. Estaba invitado Jesús a la boda; se terminó el vino. No sabían que hacer. Le llevaron agua a Jesús, y él la transformó en una cantidad muy grande de vino. Siguió la gran fiesta del matrimonio. Todo era abundancia.

En el próximo capítulo Jesús entra al templo, junto con su gente. Se encuentra con los vendedores de bueyes, ovejas y palomas, y los cambistas. Esto le da rabia a Jesús, así que vuelca las mesas de los cambistas, desparra- ma su dinero y grita: “No hagáis de la Casa de mi Padre una casa del mercado” (Juan 2, 13-17).

En el cuento paralelo de Mateo, Jesús habla de una “cueva de ladrones” (Mateo 21, 13).

De esta manera, aparece un mundo polarizado entre la gran fiesta de la gente y el mercado, considerado como una cueva de ladrones. En la gran fiesta hay abundante comida y vino, y en el mercado hay escasez, que solamente se puede acabar con mucho dinero.

La multiplicación de panes que hace Jesús es también como la boda de Caná.

Todo es ya visto como hoy: la polarización entre el gran carnaval y el mercado con su absoluta escasez para todos quienes no tienen el dinero suficiente para comprar. En buena medida, el carnaval de hoy es lo que era la boda de Caná hace 2000 años.

Y, en general, Jesús presentó el cielo como una gran comida, una fiesta de todos con mucha comida y vino, a diferencia del cielo de la Edad Media. En este, los salvados en el cielo estaban todo el tiempo, día y noche, frente al trono de Dios cantando “santo, santo, santo”. Sin embargo, siempre vuelven a aparecer cielos sustitutivos, como el carnaval, pero también el cielo de los mercenarios, donde se toma mucha cerveza y se juega a las cartas.

El siguiente es un canto que se entonaba mucho en los años ochenta aquí en Centroamérica frente a los intentos de pasar a otra sociedad mejor:

Vamos todos al banquete,
a la mesa de la creación,
cada cual con su taburete,
tiene un puesto y una misión.

Esto, en la cultura judía, es complementado por el año sabático cada siete años y el año de jubileo cada cincuenta años. Son años en los cuales se declaran varios derechos de las personas, como la liberación de esclavos, la anulación de deudas y la devolución de casas (que sus antiguos dueños habían perdido por la imposibilidad del pago de alguna deuda), etc. Son años de gracia.

Se nota que hay una tendencia muy fuerte a la declaración de la igualdad de todos los seres humanos, lo cual incluye lo económico.

Esta igualdad humana no es algo mecánico. No elimina las diferencias. La igualdad significa que no se acepta usar las diferencias como pretexto de discriminaciones. Las diferencias no sirven nunca automáticamente a estos pretextos. Las diferencias inclusive enriquecen. Pero constantemente las diferencias son usadas para discriminar y hasta para hacer desaparecer la propia idea de la igualdad. Se nota, entonces, que la reivindicación de la igualdad desemboca en la reivindicación de los derechos humanos.

La nueva sociedad

Es después Pablo de Tarso quien anuncia la gran novedad de una nueva sociedad construida sobre esta igualdad de todos los seres humanos: “Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. En efecto, todos los bautizados en el Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois del Cristo, ya sois descendencia de

Abraham, herederos según la Promesa” (Gálatas 3, 26-29, Biblia de Jerusalén).

La traducción es muy problemática. De hecho, en el texto no se trata de la fe en Jesús, sino de la fe de Jesús. El texto llama a participar en esta fe de Jesús. Además, la palabra *Cristo* significa en griego ‘mesías’, y Pablo escribe en griego. Por eso introduje estos dos cambios en el texto citado de Pablo. Casi ningún traductor lo hace. De esta manera se esconde en parte lo que Pablo dice.

Por tanto, el texto tendría que decir lo siguiente:

Pues todos sois hijos de Dios por participar en la fe de Jesús el Mesías. En efecto, todos los bautizados en el Mesías os habéis revestido del Mesías: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Jesús el Mesías. Y si sois del Mesías, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la Promesa (Gálatas 3, 26-29).

Ahora se abre la interpretación del texto. De hecho, ahora se hace evidente que Pablo habla de lo que Jesús llama “el Reino de Dios”. Entonces aparece el centro de este mensaje de Jesús, que es la afirmación de Jesús de que los elegidos de Dios son los pobres, los plebeyos y los despreciados. Cuando Pablo ahora dice: “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer”, se trata de la meta de la emancipación de estos pobres. Lo que Pablo dice de esta manera es que aparece un llamado a la emancipación de los maltratados, que son a la vez los elegidos de Dios. Aparece el gran proyecto de transformación. Y este proyecto de transformación es ahora el mensaje del Mesías, que para Pa-

blo es Jesús. Todos tienen que inscribirse en este proyecto de liberación. Por eso dice Pablo en este mismo texto: “os habéis revestido del Mesías” y, por lo tanto, “todos vosotros sois uno en Jesús el Mesías”. Esto significa: “Ustedes hacen presente la unidad que supone este gran proyecto y ustedes van a realizar esta sociedad sin discriminaciones y, por lo tanto, sin pobres, lo cual Jesús anunció como realización del Reino de Dios que siempre está entre nosotros como proyecto”.

Este proyecto ciertamente es doble. Empieza como un proyecto que se realizará en lo posible en esta tierra como un proyecto de humanismo de la praxis, pero a la vez va más allá porque es un proyecto universal de justicia para todos, que surgirá a partir de la propia resurrección de los muertos con la vuelta del Mesías Jesús en el fin de los tiempos.

Este llamado de Pablo no afirma leyes presentes, sino que expresa la crítica de la ley que hace Pablo frente a las leyes presentes. Por esto es lo que Pablo considera la presencia del Reino de Dios, a pesar de que no pronuncia efectivamente esta palabra (que él además usa muy pocas veces).

Lo que Pablo presenta aquí es la presentación de los derechos humanos que ya están implicados en lo que Jesús dice sobre lo que él llama el Reino de Dios. Pablo lo transforma en la primera declaración de derechos humanos de nuestra historia, que implica la declaración de la emancipación de la mujer. Como declaración de derechos humanos es, a la vez y necesariamente, la presentación de una gran visión de cambio, de renovación, de liberación y hasta de redención de toda la historia.

Con esto aparecen ya casi todas las grandes ideas de la Revolución francesa y se vuelve claro qué significaba el Mesías para Pablo: la emancipación de las mujeres, la emancipación de los esclavos y de toda una clase trabajadora, y la unidad de las culturas y las naciones,⁴ que posteriormente se intenta realizar en la ONU. Son los valores de libertad, igualdad, fraternidad. Faltaba, sin embargo, un largo proceso —en el cual Dios se hizo humano en sentido antropológico— que desemboca en la modernidad, en la que todos los seres humanos intentan encargarse de lo que Pablo de Tarso anuncia. Entonces, en sentido antropológico, Dios se hará humano. Es lo que se vive presente a partir de la Revolución francesa. Surge entonces el humanismo de la praxis como parte de la acción.

La propia Revolución francesa todavía se enfrenta con esta exigencia de derechos humanos. Olympe de Gouges, que exige la emancipación política de la mujer, es guillotizada. Igualmente cae bajo la guillotina Babeuf, que defiende las posiciones obreras. Y el liberador de los esclavos haitiano Toussaint Louverture es tan maltratado en una prisión francesa bajo Napoleón que muere pocos meses después de su detención. Esto lo hizo Napoleón sabiendo que el levantamiento de los esclavos en Haití se basó en la propia Convención Nacional de la Revolución Francesa, que había abolido la esclavitud el 7 de febrero de 1794.

⁴ Esta visión se encuentra también en Walter Bochsler, *Der Thermidor des Christentums. Sozialgeschichtliche Aspekte seiner frühen Entwicklung*, pp. 97-116. En el libro recién aparecido de Urs Eigenmann, Kuno Füssel y Franz J. Hinkelammert, *Der himmlische Kern des Irdischen*, Exodus e ITP-Kompass, Luzern, Münster, 2019.

Pero, después de la revolución, aparecen los grandes movimientos de emancipación humana de las mujeres, de los esclavos y de los obreros y obreras, cuyos líderes habían sido matado en el curso de la Revolución francesa por los propios revolucionarios. Posteriormente, aparecen los movimientos de emancipación de las culturas y de la unión de los Estados y de la protección de la naturaleza a partir del siglo XX. Todos se encuentran en la dirección anticipada por san Pablo. Pero san Pablo todavía no logra promover definitivamente al sujeto capaz de responder por un humanismo de la praxis, que recién se forma con la modernidad.

Se nota entonces sin problema que Pablo piensa la sociedad humana como el futuro presente a partir de la igualdad humana. En Pablo todavía no va más allá de una ausencia presente, que grita. Pero aparece una dinámica que posteriormente cambió el mundo y que inclusive hoy sigue presente.

Se entiende por qué este cristianismo logra cristianizar sobre todo a los plebeyos y plebeyas y a los esclavos y las esclavas del imperio. El texto ya sostiene lo que será la Revolución francesa, pero todavía a nivel de un mito, de un concepto transcendental. Es un concepto de razón mítica que, para realizarse, necesita sujetos humanos. Pero tenía que declararse a nivel del mito, para que posteriormente pudiera aparecer a nivel de la sociedad real. Y, otra vez, el paso es que Dios se haga humano, esta vez en sentido antropológico. Esto tiene como su antecedente básico, que en el campo religioso ya ha aparecido, la visión religiosa de la transformación de Dios en ser humano, en hombre, en ser humano. La modernidad efectúa ahora la extensión de esta transformación a todo el campo antropológico. De hecho,

al hacer esto la modernidad, el mito de liberación, como lo formuló Pablo, puede ahora realizarse, aunque siempre en sentido limitado, a partir de la Revolución francesa... y en muchos otros lugares. El mito se puede entonces hacer realmente presente, aunque con muchas variaciones y también debilidades y conflictos.

Lo novedoso de Pablo es que expone el mensaje de Jesús a partir de una crítica de la filosofía griega. Este enfoque es muy diferente de los posteriores de Agustino y de Tomás de Aquino. Ellos trasladan la filosofía griega al cristianismo, y dejan muchas veces de lado el mensaje de Jesús. En cambio, Pablo repiensa la propia filosofía griega para que el lenguaje de esta filosofía pueda realmente transmitir este mensaje de Jesús.

En la década de los ochenta del siglo pasado, el obispo Kamphaus de Limburgo decía: “Hazlo como Dios: hazte humano y humanízate” (“*Mach's wie Gott, werde Mensch*”). Aquí está de nuevo el paso del mito a la realidad de la Revolución francesa y, posteriormente, de la Revolución rusa, en la cual la referencia son los dos últimos capítulos del apocalipsis de Juan. En esta década actual los estudiantes realizaron grandes manifestaciones en Zúrich frente al banco más grande de Suiza con el lema “Hazlo como Dios: hazte humano y humanízate” (“*Mach's wie Gott, werde Mensch*”).

Cuando este mito desemboca en la Revolución francesa, lo tiene que hacer en contra de la mayoría de las iglesias cristianas. El cristianismo se había dado vuelta con el terriblo Constantino de los siglos III y IV. Después, hacia el final del siglo XIX, vuelve a sus raíces, aunque notablemente no de carácter mayoritario. En el propio cristianismo ahora surge muy visiblemente el

conflicto entre ambas tradiciones, la inicial profética-mesiánica y la posterior imperial-colonizadora, que todavía parece ser mayoritaria.

Después de la Revolución francesa viene la Revolución rusa

De hecho, esta visión de Pablo de una sociedad lograda es un mito que, en el tiempo de Pablo, todavía no tiene la posibilidad de ser transformado en la realidad de la sociedad. No hay todavía una humanidad capaz de emprender un camino de realización. Sin embargo, un poco después de Pablo aparece un nuevo mito de sociedad perfecta, esta vez en el Apocalipsis, cuyos últimos dos capítulos hacen ver de nuevo un concepto de sociedad perfecta. El Apocalipsis lo piensa como una sociedad que aparece después de la resurrección de los muertos, en la que se espera vivir después del fin del mundo y cuya llegada anuncia este mismo apocalipsis. Es otra deducción de una idealización de un estado de perfecta convivencia humana. Se trata, por lo tanto, de conceptos trascendentales. Son dos dimensiones de esta convivencia perfecta que se piensan. La primera es una imaginación de la sociedad, que se concibe ahora sin dinero y sin mercado. La segunda es una sociedad sin Estado, que ahora es dirigida por las propias personas como una democracia directa, sin una autoridad institucional del tipo estatal.

En cuanto a la primera dimensión mencionada, se trata de quitar toda función del dinero. En esta época antigua, el oro es la principal moneda. Dice el texto: “La muralla estaba hecha de piedra de jaspé y la ciudad era de oro puro, como vidrio pulido” (Apocalipsis 21, 18);

“Y la calle principal de la ciudad era de oro puro, como vidrio transparente” (Apocalipsis 21, 21).

Desaparece la función del dinero al ser transformado todo el oro en un material de construcción de calles y otras partes de la ciudad. La razón es que cualquier pensamiento de una convivencia humana perfecta tiene que dar cuenta del hecho de que el dinero tiene de por sí una función destructora, que constantemente tiene que ser contrarrestada y que jamás podrá llevar a un estado de perfección. Hay que recordar aquí que las calles de este tiempo, como en la Edad Media, son muy sucias, deslucidas hasta por la orina y los excrementos de tantos animales. Y, cuando se le preguntó a Lenin qué iba a hacer con el oro después de que el comunismo aboliera el dinero, este contestó: “Se van a hacer urinarios públicos”.

Algo parecido ocurre con la segunda dimensión mencionada. El Estado institucionalizado es siempre un obstáculo para la convivencia perfecta, porque una autoridad establecida como institución tiende siempre a ser abusada en contra de los intereses de sus súbditos. Una autoridad perfecta es siempre y necesariamente una autoridad abolida. El texto del Apocalipsis enfrenta el problema diciendo lo siguiente:

No vi ningún santuario en la ciudad, porque el Señor, el Dios todopoderoso, y el Cordero es su santuario [...]. Las naciones caminarán a la luz de la ciudad, y los reyes del mundo le entregarán sus riquezas. Sus puertas no se cerrarán de día, y en ella no habrá noche. Le entregarán las riquezas y el esplendor de las naciones... (Apocalipsis 21, 22-26).

Aquí las autoridades entregan sus riquezas a la ciudad, que es de hecho el conjunto de los pobladores. Asegurado eso, aparece el agua de la vida y crece el árbol de la vida. Y no va a haber ninguna fruta prohibida: ya no habrá allí nada puesto bajo “maldición”:

En medio de la plaza, a una y otra margen del río, hay árboles de vida, que dan fruto doce veces, una vez cada mes; y sus hojas sirven de medicina para los gentiles. Y no habrá ya maldición alguna (Apocalipsis 22, 2-3).

Es un paraíso sin maldición. Esto significa que es un paraíso sin árbol prohibido:

Noche ya no habrá: no tienen necesidad de luz de lámparas ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos (Apocalipsis 22, 5).

Ellos mismos reinarán por todos los siglos. Se trata de la abolición del Estado por el autogobierno. Dios ya no reina, sino que da su luz. Se trata de una sociedad perfectamente humanizada, que es apoyada por un Dios que ya no es ni legislador ni autoridad. La gente se gobierna a sí misma sin que Dios tenga la más mínima función de autoridad o legislador. Ellos “reinarán por los siglos de los siglos”. Ellos reinan, no Dios. Cuando posteriormente se intenta hacer de este mito un humanismo de la praxis, aparece la Revolución rusa de Octubre. De nuevo surge la idea de una convivencia perfecta como abolición del mercado, el dinero y el Estado.

Pero la imaginación no es una utopía arbitraria. Es pensar la convivencia humana como una convivencia perfecta. Por supuesto, contiene también un sentido utópico. Pero no es una simple utopía, sino que el concepto de convivencia perfecta es un concepto derivado de la realidad por la razón. Y, aunque haya un Dios, el ser humano no está sometido a él. La voluntad de Dios es que el ser humano se dirija a sí mismo según lo que es él mismo para realizar así lo que es. El teólogo del siglo XIV Duns Scoto afirma que Dios le dice al ser humano: “*Amo: volo ut sis*”, es decir: “Te amo: que seas lo que eres”.⁵ En este sentido, se reinan a sí mismos. Dios no da leyes ni órdenes. Pero Dios puede acompañar.

2. El mundo otro

De esta manera, aparece el mundo otro. Pablo de Tarso piensa un mundo de nuevas igualdades por reconocer. Son igualdades referentes a la esclavitud, la explotación obrera y la discriminación entre los sexos, pero también igualdades entre las diferentes culturas y los diferentes Estados. En el Apocalipsis se trata de concebir sociedades de relaciones humanas perfectas y, por esto, no se refiere a relaciones humanas específicas. Debido a lo anterior, se concibe la sociedad sin dinero, por un lado, y la ausencia de un aparato estatal, por otro. Se trata, por lo tanto, del problema de la democracia de la sociedad y de la autorrealización del ser humano.

⁵ Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, Piper, Múnich-Zúrich, 2002, pp. 366-367 (*The Life of the Mind. Thinking, The Life of the Mind Willing*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1977, 1978).

Este otro mundo, sin embargo, es tratado como un mundo futuro que el mismo Dios va a producir después de la muerte y resurrección de las personas, a partir del “último día”. Se trata de imaginación que no concibe una significativa praxis para su realización por los propios seres humanos. Parecen ser realmente mitos imaginados, aunque hasta cierto grado cada persona puede inspirarse en ellos. Describen otro mundo, pero sin intención sistemática de su realización en la tierra, en la cual todos están viviendo. Llevan a muchas rebeliones sin llegar a concebir una revolución de la propia sociedad bajo la orientación de estos mitos. Pero, a la vez, llevan a un despertar de acciones más bien de ética personal. Un cambio de las estructuras de la sociedad existente, en cambio, todavía no se percibe como posible y no se anuncia.

El propio Pablo lo muestra en una pequeña carta, que me parece sin duda auténtica. Se trata de la carta a Filemón. Filemón es un cristiano que tiene un esclavo, Onésimo, que se escapa y va donde Pablo para lograr su libertad. Pablo no lo acepta definitivamente, sino que manda a Onésimo con una carta para Filemón, en la que le pide que lo vuelva a aceptar no como esclavo, sino como hermano. Toda la carta revela que Pablo concibe la esclavitud como algo ilegítimo, sin embargo, quiere evitar un posible conflicto con la ley romana. Seguramente recuerda el gran levantamiento de esclavos en el año 73 antes de nuestro tiempo, que fue castigado de manera inaudita y cruel. Pablo no ve la posibilidad de éxito en un levantamiento de esclavos. Por tanto, toma la posición siguiente frente a la esclavitud: ilegítima, pero vigente. De esta manera, evita el choque frontal con el poder del imperio, que posiblemente

habría significado el propio fin del cristianismo en Roma.

Creo que esta es su posición en general frente a los mitos de una sociedad diferente, con una nueva perspectiva de justicia y capacidad de convivencia humana. Creo que inclusive su posición es realista y probablemente la única que le permite seguir existiendo.

Pero esta posición, precisamente, hace imposible una praxis de realización de los grandes mitos de otras sociedades que han surgido. En vez de esto, el cristianismo se define, más bien, a partir de su imperialización en el termidor de los siglos III y IV hasta incluso la actualidad, aunque esto ahora ya es muy problematizado. Lo que hoy se produce es una especie de división entre un cristianismo identificado con el mercado y el capital y un cristianismo que afirma el ser humano y su vida frente a la cada vez más extrema destructividad de la lógica de los mercados. Es la división entre el cristianismo imperial y colonial y el cristianismo profético-mesiánico.

Son precisamente las revoluciones de la modernidad — sobre todo la Revolución francesa y la Revolución rusa— que traen consigo la vuelta de un cristianismo que se interpreta a partir del cristianismo temprano anterior al termidor cristiano de los siglos III y IV.⁶ La teología

⁶ Esta tendencia tiene muchos testigos. Uno muy importante, por ejemplo, es Leonhard Ragaz. (Leonhard Ragaz, *Von Christus zu Marx, von Marx zu Christus* [De Cristo hacia Marx, de Marx hacia Cristo], Furche, Taschenbuch Rennebach, 1972). Dice: “En este libro yo he elaborado la fórmula, que posteriormente apliqué, de la contradicción fundamental que atraviesa la historia entre aquellos, que creen en Dios, pero no en su reino y aquellos que creen en el reino, pero no en Dios. Siempre un error provoca al otro y lo refuerza, hasta que resulta la superación de la contra-

de la liberación, que surge en la década de los sesenta del siglo pasado, es uno de los testigos más importantes de esta división.

Lo anterior demuestra que este cristianismo de los valores centrales del llamado de Pablo en su carta a los gálatas y de los últimos dos capítulos del Apocalipsis ya representa elementos claves de la propia modernidad. Pero no se trata de que haya una simple influencia cristiana en la modernidad. Se trata del hecho de que con este cristianismo temprano aparece una manera de enfocar la sociedad y su justicia en términos de un pensamiento que desarrolla esta sociedad y su justicia en términos de pensarlos como sociedad perfecta. Es un resultado del análisis, no un simple utopismo. Pensar la sociedad en términos de una perfección de su justicia y de la consiguiente convivencia humana lleva a descubrir estos valores centrales con sus respectivas perfecciones de las sociedades perfectas a las que se refiere el análisis. Las sorprendentes coincidencias de la imaginación de la convivencia perfecta de hoy con estas imaginaciones de la sociedad perfecta de parte de los cristianos antiguos no significan copia alguna de una y otra. Significan que existe un método común, que empieza en el cristianismo con la presentación del Reino de Dios que hace Jesús, y que regresa en la modernidad después de unos 1500 años. En ambos casos, se trata de

que Dios se hizo hombre o ser humano. En el primer caso, se da en un proceso que se desarrolla en el interior de una nueva religión, mientras que, en el segundo

dicción, que se realiza en el mensaje del reino de Dios y de su justicia para la tierra y su realización”.

caso, aparece como un fenómeno más bien antropológico. Pero, al final, coinciden.

La ilusión trascendental

Como vimos, los llamados de Pablo y la nueva creación del Apocalipsis todavía no constituyen un humanismo de la praxis, que necesariamente tendría que enfocar un cambio de las estructuras sociales y una correspondiente formación del propio ser humano como sujeto de esta praxis. En el temprano cristianismo, entonces, en vez de la apertura de la praxis, aparece la esperanza de que una nueva intervención de Dios en los últimos tiempos vaya a realizar estos valores en su totalidad. Es una esperanza para después de la muerte y resurrección de todos. La acción humana prepara esta segunda vuelta del Mesías, pero se la prepara no como una praxis social, sino sobre todo en términos morales. Por eso puede haber en su nombre acciones morales y rebeliones, pero no revoluciones. Es la esperanza apocalíptica.

Con la modernidad, en cambio, aparece esta praxis — como resultado de una humanización de Dios a nivel antropológico— y, con esto, el problema de juzgar la factibilidad de la realización de estos grandes valores.

Surgen dos grandes problemas, que llevan a lo que hoy podríamos llamar “ilusiones transcendentales”. Por un lado, se trata de una gran ilusión en cuanto al mercado y su posibilidad de lograr equilibrios que permitan a todos participar en el proceso económico. Viene la gran ilusión que concibe un mercado autorregulado, un automatismo del mercado que constantemente se

corrige a sí mismo y garantiza, en todo momento, que la confianza en esta autorregulación del mercado es siempre y necesariamente la mejor solución para todos los problemas de los desequilibrios del mercado. No se niega la constante tendencia a desequilibrios, sino que se afirma dogmáticamente que la no intervención en los mercados es siempre la única respuesta óptima para tales crisis.

De hecho, resultó que esta autorregulación del mercado es una alternativa imposible y que desemboca con su proceso de totalización del mercado en una utopía que amenaza inclusive a la propia posibilidad de vida humana en la tierra.⁷ El propio equilibrio de los mercados es un concepto trascendental que aparece en la idea de una aproximación automática y que se transforma en una simple ilusión trascendental.

Algo muy parecido ocurrió con los intentos de construcción del socialismo. La perfección de la convivencia ideal implica siempre tener que decir que no puede realizarse sin la desaparición del dinero. Esto es realmente cierto. Pero, como resultó que esta abolición del dinero es imposible, el intento de lograrlo igualmente amenaza la propia posibilidad de la población humana de vivir. Al insistir en esta meta, se produce igualmente una utopía amenazante, del tipo de una ilusión trascendental. Esto no supone la renuncia a una tal perfección conceptual, sino una crítica de ella, que implica renunciar a su realización directa para usar el concepto de perfección con el fin de inspirar posibles alternativas factibles. Esto lleva a concebir el propio socialismo sobre la base de una intervención sistemática en los mer-

⁷ Karl Polanyi, *The Great Transformation* (1944).

cados para hacer posible la sobrevivencia humana, a pesar de que no es posible eliminar la economía mercantil. Pero se mantiene siempre la orientación, que se da a través de la concepción de la justicia comunista: de cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades.

Así, resulta la intervención sistemática en los mercados como única respuesta posible para estas dos ilusiones transcendentales mencionadas.

Hoy las propuestas socialistas toman en cuenta este peligro de la ilusión transcendental y conciben el socialismo a partir de la intervención sistemática en los mercados en función de la vida humana. Sin embargo, las orientaciones más frecuentes de la economía capitalista caen inclusive, de modo cada vez peor, en la ilusión transcendental del mercado autorregulado, y se han transformado en la gran amenaza actual para la vida humana en la tierra.

El concepto de *ilusión transcendental* viene de Kant. Es desarrollado de manera admirable por Paul Ricoeur en uno de sus libros.⁸ Pero, al igual que Kant, lo restringe sobre todo en su aplicación a cada individuo en relación consigo mismo, al individuo real en relación con el individuo transcendental. La forma en la cual lo empleo yo es refiriéndolo a las relaciones sociales entre los individuos en las sociedades modernas, que Ricoeur casi no menciona. La ilusión transcendental nace cuando se cree que es posible acercarse con pasos finitos a una meta que está infinitamente lejos.

⁸ Lo trabajo a partir del libro de Paul Ricoeur *Introducción a la simbólica del mal*, Ediciones Megápolis, Buenos Aires, 1976. Este libro es la tercera parte de *Le Conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, 1969.

Pero las dos ilusiones transcendentales mencionadas no son las únicas. Hay muchas más. No obstante, abordaremos este tema más adelante, después del análisis de los mecanismos de funcionamiento perfecto. Se trata de una discusión de algunas afirmaciones incluso grotescas por parte de científicos del Silicon Valley y el análisis de un libro del físico estadounidense Frank J. Tipler.

El mundo como totalidad por conquistar

Alejandro, el rey griego de la antigüedad, conquistó, como se decía, con cada país solamente una nueva frontera. En cambio, en el siglo XVI Cortés, el conquistador de México, decía a sus soldados que después de la conquista seguramente querrían volver a sus casas para vivir de sus tesoros conquistados, tranquilos como hidalgos, mientras que él quería mucho más: conquistar todo para Dios y el rey.⁹

Hay una dimensión nueva. El mundo se transformó en una totalidad, en un todo redondo. Con esto va imponiéndose cada vez más la postulación de la igualdad humana, que ya antes se había desarrollado. Pero ahora se ha invertido. Ya no hay un Dios que invita a todos los pueblos a una gran fiesta, sino que ahora aparece un Dios que está del lado de los conquistadores de la tierra y en contra de los pueblos, con el fin de someterlos.

⁹ Véase Todorov (1939–2017), *La conquista de América. El problema del otro*, primera edición, 1984.

3. La transformación de Prometeo: Dios se hace humano en sentido antropológico

Con esto tenemos que ocuparnos de la manera en la cual este paso de Dios a ser humano, es decir, el hecho de que Dios se haga humano, puede ser argumentado. Se trata de una posible interpretación de la modernidad que hace falta tomar en cuenta.

No se trata de un proceso religioso o teológico. La pregunta no la deciden religiones o teólogos, aunque participen de la discusión. Que Dios se hizo humano es ahora percibido como un hecho antropológico, y no es siquiera discutido como una manera en la cual Dios se transforma en ser humano. Quiero empezar con una de estas transformaciones, que ocurre precisamente en el ámbito de la literatura. Hay un gran ejemplo para esto. Se trata de las transformaciones de la figura de Prometeo en la historia de la propia modernidad.

Hay un primer trasfondo interesante. El dios Pan griego, el dios de los pastores. “El gran Pan está muerto”, dice Plutarco (45-120). Muy probablemente esté presente en esta noticia, según la cual el dios Pan ha muerto, la propia muerte del judío, hijo de Dios, Jesús, frente a la cual se imaginaba ahora la muerte de un dios romano. También se mueren los dioses es el mensaje. Pronto es ampliado por otro mensaje: los dioses muertos pueden resucitar. Posteriormente aparece también el “Dios ha muerto” de Hegel, después “la religión morirá” de Marx y el “Dios ha muerto” de Nietzsche.

De esta manera, el dios Pan fue considerado durante algún tiempo como un dios que murió en tiempos terrestres. Más adelante fue transformado en uno de los

diablos de la Edad Media. El dios muerto Pan había vuelto con el aspecto de diablo de la Edad Media. El diablo de la Edad Media muchas veces se parece íntegramente al dios Pan. El dios se ha convertido en diablo, pero todavía no en ser humano.

Pero el dios de la antigüedad más importante que hace ver la propia transformación de Dios en un ser humano, la humanización de un dios, es el dios Prometeo y su transformación en un personaje humano, que efectúa, siendo hombre, la rebelión contra los dioses griegos.

Prometeo es un dios titán muy venerado en la antigua Grecia. Este Prometeo roba del cielo de los dioses del Olimpo el fuego y lo regala como dádiva a los hombres. Con el fuego empieza el desarrollo de la civilización. Por eso Prometeo es venerado como el dios de la producción, de la artesanía y del desarrollo de la civilización en general. Al robar el fuego, Zeus castiga a Prometeo. Lo manda a encadenar en el Cáucaso y manda un águila, que le devora el hígado. El hígado se renueva todos los días y el águila todos los días lo vuelve a devorar. Este castigo lo sufre 30 000 años. En la versión más conocida, al fin Heracles lo libera; mata al águila y le quita las cadenas a Prometeo. Zeus lo acepta bajo una condición: Prometeo tiene que llevar ahora por toda la eternidad un anillo forjado con hierro de la cadena. Transforma el castigo sangriento en un castigo simbólico.

Este mito de Prometeo da los elementos para la imaginación prometeica a partir del Renacimiento. Todos los mitos construidos a partir del mito del Prometeo griego tienen un rasgo común, que los distingue a to-

dos del mito griego: Prometeo es visto como un hombre rebelde que se levanta frente a los dioses y las autoridades. Este Prometeo deja de ser un dios y se transforma en hombre. El mito griego sirve más bien como una cantera para la reconstrucción mítica de un nuevo desarrollo de técnicas, una rebeldía y emancipación humana, que la sociedad moderna a partir del Renacimiento efectúa.

Si ahora queremos entender por qué la figura de Prometeo aparece con tanta fuerza a partir del Renacimiento, tenemos que preguntarnos por el conjunto formado por esta ruptura cultural. Llama la atención que este Prometeo de la modernidad está completamente impregnado por esta ruptura. El Prometeo griego es un dios-titán que es inmortal y tiene acceso al Olimpo de los dioses griegos. El Prometeo, sin embargo, que surge a partir del Renacimiento es un hombre que asume como hombre el ser Prometeo. Esto ya es obvio en el drama de Calderón de la Barca (1600-1681), al cual Luri con razón da una importancia clave.¹⁰ El Prometeo de este drama es un hombre nacido en el Cáucaso, que se hace educador de su pueblo. El dios-titán Prometeo se hizo hombre para que los hombres se hagan Prometeo. Obviamente, se trata de un Prometeo poscristiano y, de ninguna manera, de una vuelta al Prometeo griego.

Eso pasa con todos los Prometeos posteriores. El Prometeo griego da la palabra clave y no mucho más. Es santo y seña, una contraseña. Se siguen usando elementos de los cuentos griegos sobre Prometeo, pero su sig-

¹⁰ *La estatua de Prometeo* de Pedro Calderón de la Barca (1677). Quinta parte de las comedias de don Pedro Calderón de la Barca, Barcelona, Antoni Lacavallería, 1677. Véase Gregorio Luri Medrano, *Prometeos. Biografías de un mito*, Trotta, Madrid, 2001.

nificado está completamente cambiado. Ahora dice en términos profanos lo que antes se decía en términos religiosos: Dios se hizo hombre para que el hombre se haga Dios o se divinice. Es ahora: Prometeo se hace hombre para que el hombre se haga Prometeo.

Este Prometeo de Calderón de la Barca es desarrollado más en los próximos siglos. Quiero ir primero a la concepción del Prometeo de Marx. Marx considera a Prometeo una figura clave para su propio pensamiento. Por eso lo destaca de manera especial. Ya en el prólogo para su tesis doctoral, escrita en el año 1841 dice lo siguiente:

La confesión de Prometeo: “En una palabra, odio con todas mis fuerzas todo y cualquier dios es la confesión propia (de la filosofía), su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo)¹¹ como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...”¹²

Y añade:

En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el rango primordial entre los santos y los mártires.

¹¹ En alemán, consciencia es ‘ser consciente’. Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo: “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es un proceso de vida real”. En Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1958, p. 25, citado por Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, pp. 31-32.

¹² Marx y Engels, *Werke, Ergänzungsband*, Erster Teil, pp. 262-263 (marzo de 1841).

Marx desarrolla más esta idea posteriormente y llega a su formulación definitiva:

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.¹³

A partir de este resultado podemos ver formulaciones anteriores de otros autores que van también en esta misma dirección aunque de forma diferente, en especial las de Feuerbach y Goethe.

Feuerbach expresa su tesis central de la siguiente manera:

Primero, el ser humano crea a Dios según su imagen sin saberlo y quererlo, y recién entonces este Dios crea correspondientemente al ser humano según su imagen, sabiéndolo y queriéndolo.¹⁴

Feuerbach describe un círculo: el ser humano crea a Dios según su imagen. Haciéndolo, se imagina que es Dios aquel quien crea al ser humano según su imagen. El ser humano, entonces, según Feuerbach, ve todo al revés. Se trata de una tesis muy profunda: realmente, cada tiempo, cada movimiento histórico crea obvia-

¹³ Eric Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964. p. 230).

¹⁴ Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke* Hrsg. v. Schuffenhauer, Werner Bd. 5 *Das Wesen des Christentums* "Erst schafft der Mensch ohne Wissen und Willen Gott nach seinem Bilde, und dann erst schafft wieder dieser Gott mit Wissen und Willen den Menschen nach seinem Bilde", p. 250.

mente su propio Dios. Vivimos la creación de estos dioses en Reagan, antes en Hitler, después en la teología de la liberación, en Dietrich Bonhoeffer, pero ya mucho antes en el Dios de la Edad Media de Tomás de Aquino, y también en Jesús y Pablo de Tarso en el tiempo de la fundación del cristianismo.

Feuerbach dice lo anterior y se trata de una experiencia empírica, de la cual no puede haber dudas razonablemente. Pero Feuerbach con esto no dice que los dioses son necesariamente dioses falsos. Va a decir:

El ser de Dios, por tanto, tendría que ser un determinado ser sensual. Pero a Dios no se puede ni ver, ni oír, ni percibir sensualmente. Él para mí no es, si yo no soy para él; si ni creo ni pienso en ningún Dios, entonces para mí no hay ningún Dios.¹⁵

Según esto, la fe en Dios constituye la autoridad de Dios. Si el ser humano renuncia a esta fe, entonces ya no hay ningún dios para todos aquellos que renuncian a esta fe. También esto sin duda es cierto cuando Feuerbach se refiere a los dioses, que Marx en la anterior cita llama dioses del cielo.

Pero ya el Marx que escribe en 1841 el prólogo de su tesis doctoral insiste en que al lado de los dioses del cielo están los dioses de la tierra. No hay duda de a qué dioses se refiere. Son los dioses del mercado, el dinero

¹⁵ Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke* Hrsg. v. Schuffenhauer, Werner Bd. 5 Ludwig Feuerbach: *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*. pp. 388. La cita en español es traducción mía. Cito el original en alemán: "Das Sein Gottes müßte also sinnlich bestimmtes Sein sein. Aber Gott wird nicht gesehen, nicht gehört, nicht sinnlich empfunden. Er ist für mich gar nicht, wenn ich nicht für ihn bin; wenn ich keinen Gott glaube und denke, so ist kein Gott für mich".

como Dios y el capital como Dios. Marx se refiere a estos, aunque después se refiere más al dios dinero. Pero lo que es importante en relación con lo que dice Feuerbach es que estos dioses terrestres tienen un carácter muy diferente al de los dioses del cielo. Efectivamente, los dioses del cielo se disuelven si el ser humano deja de creer en ellos. Sin embargo, esto no vale para los dioses terrestres. Solamente se pueden disolver cambiando de actitudes y comportamientos en y con el mercado, el dinero y el capital. Para enfrentar a estos dioses terrestres, hay que cambiar toda la sociedad. En el lenguaje de Marx: para enfrentarlos, hay que hacerse socialista. Toda relación con nuestro mundo circundante tiene que cambiar. La declaración de que uno no cree en los dioses no afecta a estos dioses terrestres. Este es un cambio decisivo en relación con Feuerbach, que Marx ya pronuncia en el año 1841, el año de la publicación de la obra más importante de Feuerbach: *La esencia del cristianismo*.

Ya Feuerbach concibe el concepto de dioses falsos y de dioses que no son falsos. Lo hace cuando discute la posición de Spinoza. Dice lo siguiente:

La filosofía de Spinoza era religión; el mismo era un carácter. En él no se encontraba, como en innumerables otros, el materialismo en contradicción con la imaginación de un Dios antimaterial, antimaterialista, que en consecuencia impone como deber a los seres humanos exclusivamente tendencias y actuaciones antimaterialistas, celestes; porque Dios no es otra cosa que la imagen original, que impone un deber: cómo y qué es Dios, así eso *debe*, así y eso *quiere* ser el ser humano o por lo menos espera que alguna vez lo será. Pero solamente, donde la teoría no desmiente a la praxis, la pra-

xis no desmiente a la teoría, hay carácter, verdad y religión. Spinoza es el Moisés de los librepensadores modernos y materialistas.¹⁶

El Dios falso es el Dios cristiano, según la perspectiva de Feuerbach. Lo es porque llama al ser humano a despreciar el cuerpo, la sensualidad: es antimaterialista. La palabra *antimaterialista* en buena parte se puede también expresar con la palabra *anticorporal*.

Aquí, en Spinoza, Feuerbach encuentra un Dios, que no es un Dios falso, sino el Dios de Spinoza. Al presentar Spinoza este Dios como su Dios, puede Feuerbach llamar a Spinoza el “Moisés de los librepensadores”. Del Dios cristiano, como Feuerbach lo ve, dice: “porque Dios no es otra cosa que la imagen original, que impone un deber: cómo y qué es Dios, así eso *debe*, así y eso *quiere* ser el ser humano o por lo menos espera que alguna vez lo será.” En contra de eso escribe Feuerbach: “Pero solamente donde la teoría no desmiente a la praxis, la praxis no desmiente a la teoría, hay carácter, verdad y religión. Spinoza (para Feuerbach) es el Moisés de los librepensadores modernos y materialis-

¹⁶ Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke* Hrsg. v. Schuffenhauer, Werner Bd. 5 *Das Wesen des Christentums*. pp. 823-824.

La cita en español es traducción mía. Cito el original en alemán:

"Spinozas Philosophie war Religion; er selbst ein Charakter. Nicht stand bei ihm, wie bei unzähligen anderen, der Materialismus im Widerspruch mit der Vorstellung eines immateriellen, antimaterialistischen Gottes, der konsequent auch nur antimaterialistische, himmlische Tendenzen und Beschäftigungen dem Menschen zur Pflicht macht; denn Gott ist nichts anderes als das Ur- und Vorbild des Menschen: wie und was Gott ist, so und das soll, so und das will der Mensch sein und hofft er wenigstens einst zu werden. Aber nur, wo die Theorie nicht die Praxis, die Praxis nicht die Theorie verleugnet, ist Charakter, Wahrheit und Religion. Spinoza ist der Moses der modernen Freigeister und Materialisten".

tas”. Feuerbach ve a Spinoza como un panteísta, que puede cumplir con las exigencias de Feuerbach. Creo que sería más acertado ver al Dios de Spinoza como el Dios “todo en todo” de Pablo de Tarso. Lo importante del Dios de Spinoza es que es un Dios que ni es legislador ni autoridad. Es lo mismo que el Dios “todo en todo” de Pablo. Las leyes humanas no son leyes de Dios, sino, para Spinoza, están fundadas en lo que él llama el *conatus*. Lo define de la siguiente manera:

Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum [El impulso por conservarse es el primer y el único fundamento de la virtud].

Eso es la autorrealización de Feuerbach y de Marx.

Se puede decir también que, para Feuerbach, el Dios anticorporal cristiano es un Dios que impone la enajenación o alienación humana. Al contestar a esta enajenación humana —lo que según Feuerbach hace precisamente Spinoza— el ser humano se libra; es decir, libera a su cuerpo. Por tanto, el Dios de Spinoza resultante no es un Dios falso.

Ya habíamos citado este concepto de dioses falsos en Marx: la sentencia “en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...”.

El Dios, que no es un Dios falso, es entonces el Dios que reconoce la autoconciencia humana como divinidad suprema. Posteriormente esto se refiere al ser humano como ser supremo para el ser humano.

Feuerbach también desarrolla esta idea:

La frase “el ser humano es el dios, el ser supremo para el ser humano” por eso es idéntica a la frase “no hay ningún dios, ningún ser supremo en el sentido de la teología”. Pero esta última frase solamente es la expresión atea, es decir, negativa, mientras aquella frase es la expresión práctica y religiosa, es decir, la expresión positiva.¹⁷

Esta consideración del ser humano como ser supremo para el ser humano también aparece en Goethe. La desarrolla en su famoso poema “Prometeo”. Voy a citar la primera parte del poema y la última:

Cubre tu cielo, Zeus
Con vapor de nubes
Y manifiesta tu poder, como un niño
Que descabeza cardos,
Sobre encinas y montañas;
Pero no te atrevas con mi tierra
Y mi cabaña,
Que tú no has construido,
Ni con mi hogar
Cuya llama me envidias.
No conozco bajo el sol
Nada más pobre que vosotros,
Los dioses.

¹⁷ Ludwig Feuerbach: *Gesammelte Werke* Hrsg. v. Schuffenhauer, Werner Bd. 5 *Das Wesen des Christentums*. p. 914.

La cita en español es traducción mía. Cito el original en alemán: “Der Satz: der Mensch ist der Gott, das höchste Wesen des Menschen, ist daher identisch mit dem Satz: es ist kein Gott, kein höchstes Wesen im Sinne der Theologie. Aber dieser letzte Satz ist nur der atheistische, d.i. negative, jener der praktische und religiöse, d.i. positive Ausdruck”

Y termina:

Aquí me mantengo firme,
Modelando hombres a mi imagen,
Una estirpe que sea como yo,
Que sufra, lllore,
Disfrute y sea alegre
Sin estar pendiente de ti,
Como hago yo.¹⁸

En Goethe, el dios Prometeo se hizo humano y habla entonces por la boca del propio Goethe. Modela ahora seres humanos a su propia imagen, “una estirpe como yo”, y le dice a Zeus: “sin estar pendiente de ti, como hago yo”. Esto es el ser humano como ser supremo para el ser humano. Goethe escribe este poema entre 1772 y 1774. Todas las referencias nuestras al ser humano como ser supremo para el ser humano vienen entonces de la época de la Revolución francesa. El mismo Goethe publicó el poema recién en el año 1789, es decir, el año de la Revolución francesa. La cultura occidental está desembocando en eso. Pero no todos llegan al mismo resultado. Goethe y Feuerbach pronuncian, de esta manera, un humanismo más bien romántico. Lo mismo podríamos sostener también en cuanto a Schiller con su himno de la alegría, que musicaliza la Sinfonía n.º 9 de Beethoven. Yo cito más bien esta línea alemana, pero en este período aparecen pronunciamientos de este tipo en toda Europa. Dios se hace humano, pero no se explica de qué forma excepto en términos muy generales, como hace Feuerbach cuando dice que todos tienen que tratarse con “amor”. Sin embargo, la excepción es Marx. Marx también dice que el ser humano es el ser supremo para el ser hu-

¹⁸ La traducción es de Luri Medrano, Gregorio, *Prometeos. Biografías de un mito*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 153-154.

mano, pero concluye de eso un humanismo de la praxis. Voy a repetir la cita 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.¹⁹

La cita de Marx de 1844 citada aquí tiene dos partes. La primera dice que la crítica de la religión desembocó en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Esta afirmación aparece en muchas otras partes, no solamente en Feuerbach o Goethe. Expresa el espíritu con el cual se recibe la Revolución francesa como un acto de liberación. Hasta se la recibe como un gran alivio.

En la segunda parte de la cita de Marx, este anuncia un principio de acción liberadora. Lo llama *imperativo categórico*. Redefine esta categoría kantiana, dejando claro de esta manera que entiende su argumentación como una respuesta a la ética kantiana del imperativo categórico. Después explica de qué acción se trata: "... echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Se nota enseguida que se trata efectivamente de una respuesta a Kant. En vez de una ética formal, aparece una ética de un humanismo de la praxis, que Urs Eigenmann llama después un pauperocéntrico humanismo de la praxis. Esta ética no da normas ni órdenes, sino caminos, orientaciones, etc. Marx dice posterior-

¹⁹ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre* (Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 230.

mente sobre este concepto:

Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción vio la luz en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, publicados en París en 1844.

Aquí Marx sostiene un quiebre con su pensamiento anterior, al cual contesta con este artículo de 1844 y que Marx presenta en el prólogo de su libro *Contribución a la crítica de la economía política*, del año 1859, como el paso básico para todo su pensamiento posterior.

Decisiva es la posterior constatación por parte de Marx de que la “anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política”.

Marx no habla de dioses no falsos, excepto en cuanto a la divinidad del ser humano como ser supremo para el ser humano. Esta divinidad humana no es un dios falso, sino el argumento frente a todos los dioses falsos. Pero queda una posibilidad, que Marx no menciona expresamente. Se trata del caso de un dios cuya voluntad sea que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Sería un dios que no impone al ser humano algunas enajenaciones humanas, sino que se pone de lado de su liberación. Habría que analizar esta posibilidad en el plano de las religiones concebidas por los seres humanos en el curso de su historia.

Marx resume la crítica que le hace a Feuerbach en sus tesis sobre Feuerbach, tesis n.º 10:

El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad civil; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada.

Igualmente en su tesis n.º 11:

Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.²⁰

Evidentemente, Marx ve esta transformación como humanización. Se trata de su humanismo de la praxis.

A partir de lo anterior se da un sujeto humano, que puede ser sujeto del humanismo de la praxis. Puede asumir la responsabilidad para la sociedad y para transformarla en humanidad socializada. Con esto se abre la posibilidad real de una transformación de la sociedad en “sociedad humana”. Se trata ahora de encontrar la praxis adecuada, que permita acercarse a la meta. Pero la historia del socialismo demuestra que esta es una búsqueda que enfrenta muchos problemas.

Camus y la prohibición del querer ser como Dios: un ejemplo²¹

²⁰ Estas tesis sobre Feuerbach fueron escritas por Karl Marx en la primavera de 1845. Fueron publicadas por primera vez por Friedrich Engels en 1888 como apéndice a la edición de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

²¹ Las próximas tres páginas son una copia de una parte de mi artículo “Der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen. Jenseits der Ethik der neoliberalen Religion des Marktes”. En Urs Eigenmann, Kuno Füssel y Franz J. Hinkelammert, *Der himmlische Kern des Irdischen*, Exodus y Edition ITP-Kompass, Luzern, Münster, 2019.

Tanto en Goethe como en Feuerbach aparecía el ser humano, que es el ser supremo para el ser humano, como una imaginación unívoca de lo que es lo humano. Marx en cambio ya sostiene que esto no es necesariamente así. Puede ser también la imaginación de la inhumanidad y tenerla a esta como su imagen.²² Pero, en todos los casos, es este ser humano como ser supremo para el ser humano, la imagen del ser humano, en el cual este se puede reconocer de alguna manera.

Camus muestra para este problema una incomprensión radical correspondiente. Dice:

El ateísmo marxista es absoluto. Pero, no obstante, vuelve a poner al ser supremo al nivel del hombre. La crítica de la religión lleva a la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre. Desde este punto de vista, el socialismo es una empresa de divinización del hombre y ha tomado algunas características de las religiones tradicionales.²³

Quisiera enfrentarme un poco más extensamente con esta cita de Camus. No se trata simplemente de la opinión de Camus, sino que Camus se hace aquí parte de una muy extendida crítica a Marx, que a la vez refleja la tendencia de casi toda crítica dominante hoy al socia-

²² “Conviene estudiar en detalle estos asuntos, para ver en qué es capaz de convertirse el burgués y en qué convierte a sus obreros, allí donde le dejan moldear el mundo libremente a su imagen y semejanza”. Karl Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 639, nota 59. Aquí la palabra *imagen* se usa en el sentido de visión desde las relaciones de la vida reales, que en este caso son las de la burguesía misma. Se puede entonces entender fácilmente, cual Dios se crea esta burguesía cuando inventa un Dios celestial. Además es una alusión al Prometeo de Goethe.

²³ Albert Camus, *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1978, p. 179.

lismo. Para esta crítica, Marx es simplemente una “no persona”. Se trata de la crítica anticomunista a Marx: quiere ser como Dios.

Esto empieza con la tesis que afirma que la reflexión de Marx sobre el ser humano como ser supremo para el ser humano es una “empresa de divinización del ser humano” y que con esto ha asumido “características de las religiones tradicionales”.

Sin embargo, el texto de Marx dice expresamente lo contrario. Según Marx, el ser supremo para el ser humano precisamente no es ningún Dios, sino sencillamente el ser humano mismo en el grado en el cual se humaniza. Pero tampoco el ser supremo es presentado por alguna persona humana o divina, que representaría este ser supremo, sino cualquier persona humana en cuanto tiene un comportamiento “humano”. Todo es un llamado al humanismo y esto significa aquí una llamada a hacerse humano. Entonces, por supuesto, aparece la siguiente pregunta: ¿qué es este humanismo para Marx? Camus ni siquiera hace esta pregunta. Pero nosotros tenemos que hacerla.

En vez de hacer esta pregunta, Camus procede en términos completamente dogmáticos. Sencillamente nos comunica que Marx quiere divinizar al ser humano. Sin embargo, no nos dice, ni aquí ni en todo el libro, qué tipo de Dios le imputa él a Marx. Él no hace ni siquiera la pregunta, porque le parece tan peligrosa, de que alguien quiera ser como Dios: el Dios de Napoleón, el Dios de Hitler, el Dios de Reagan o de Trump, el Dios de los teólogos de la liberación, el Dios de Dietrich Bonhoeffer o de Karl Barth, o algún Dios

de la India o cualquier otro. Camus se comporta como si todos los dioses fueran lo mismo.

Camus publica el libro que aquí comentamos en el año 1951. Algunos años antes publicó una obra de teatro con el título *Calígula*, el nombre de uno de los más crueles y más perversos emperadores romanos. Supongo que también Camus cree que Calígula se transformó en lo que era porque quería ser como Dios y, como emperador romano, se le consideraba efectivamente un dios y era venerado como tal. Parece que Camus quiere insinuar que Marx en realidad aquí anuncia su intención de hacerse igualmente como Dios y, de este modo, dar a luz a algún nuevo Calígula. Esto corresponde realmente a una muy amplia manipulación de opiniones por parte de la derecha. Por eso Camus puede decir hacia el final de su libro sobre los anarquistas rusos, en contra de los cuales se expresa el anarquista Kaliayev y sus hermanos, en cuanto reflexionan sus propias actitudes:

Por falta de algo mejor se han divinizado y con eso empezó su miseria: estos dioses tienen ojos ciegos. Kaliayev y sus hermanos del mundo entero rechazan, por el contrario, la divinidad, porque rechazan el poder ilimitado de dar la muerte. Elijen, y con ello nos dan un ejemplo, la única regla original de hoy en día: hay que aprender a vivir y morir y para ser hombre hay que negarse a ser dios.²⁴

Ahora sostiene algo que es absolutamente indefendible. Él dice: uno se hace un ser humano por el rechazo a ser Dios. Tampoco ahora plantea la pregunta de qué dios

²⁴ Camus, *óp. cit.*, p. 283.

se trata. Sea el dios que sea, según Camus *Dios* es siempre alguien que es un déspota y cuyo despotismo y arbitrariedad son legítimos. Siempre es una especie de Calígula. ¿Cuál Dios es ese? Es siempre el mismo, y ahora menciona un criterio determinado de lo que es este Dios: él tiene el poder ilimitado de dar la muerte. Este Dios lo construye de una manera tal que este poder de dar la muerte implica automáticamente una arbitrariedad completa. Dios es entonces un déspota absolutamente arbitrario que decide sobre la vida o la muerte de manera absolutamente arbitraria. No menciona otro tipo de dioses ni siquiera como posibilidad teórica. Dios es eso y nada diferente. Entonces concluye para su no persona Marx que este quiere ser un ser así, y postula lo anterior como significado del ser supremo para el ser humano en Marx. Esto es filosofar con el martillo que ha conocido y aprendido, entre otros, de Nietzsche.

Pero toda la argumentación de Camus frente a Marx nunca da en el blanco. Marx no tiene de hecho ningún dios como referencia de su argumentación, ni siquiera de manera indirecta. Marx dice muy decididamente lo que quiere decir, si el habla del ser humano como ser supremo para el ser humano. Además, lo dice en la misma frase que Camus cita. Pero Camus de hecho falsifica esta frase al no citar su segunda parte. La frase entera, cuya primera parte Camus cita, sin citar la segunda, le permite dar una incierta plausibilidad a su resultado, que vuelvo a citar:

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.²⁵

Marx define muy claramente el ser supremo que el ser humano es para el ser humano. No se trata de ningún hombre específico, sino de la exigencia frente a cualquier persona humana de asumir el imperativo categórico como Marx lo define y, por tanto, de “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. El ser humano, por tanto, se asume como ser supremo para el ser humano, siempre y cuando se ponga de lado de aquellos que están humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados. Por supuesto, Camus podría ahora postular un Dios que pida precisamente esto al ser humano por el hecho de que él mismo como Dios asume esta posición también. Pero en este caso esta divinización sería en el mismo acto la humanización, de la cual se trata para Marx. Pero Camus ni siquiera ve esta dimensión.

Lo que Marx dice, de hecho, es que el ser humano no debe querer ser como un déspota. Todos los dioses que se presentan como tales son dioses falsos. Y lo expresa muy claramente: el ser supremo para el ser humano es el ser humano.

Esto es el contenido del humanismo de la praxis, que Marx hace presente. Este contenido Camus lo esconde muy intencionalmente, para tener la posibilidad de denunciar a Marx como un Calígula potencial. Camus se

²⁵ Karl Marx, *Die Einführung in die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie Kritik an der Religion*. En Eric Fromm (ed.), *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 230. Der Text stammt aus dem Jahr 1844.

hace completamente ciego como consecuencia de su anticomunismo. Al final solamente confirma lo que Thomas Mann decía cuando llamaba al anticomunismo la mayor tontería del siglo XX.

Pero, de todas maneras, Camus, cuando habla sobre las perspectivas de la acción vista desde la rebelión, afirma una posición que es sumamente parecida a la posición de Marx. Para mí, Camus sigue siendo un gran pensador, salvo cuando habla del comunismo o el pensamiento de Marx. Esto precisamente parece ser también la razón del conflicto entre Camus y Sartre.

El mercado y el ser humano

El mercado está enfrentado al ser humano. Y con el mercado va el Estado. El Estado deja de ser una instancia propia del poder. Cuando Merkel dice: “La democracia tiene que ser conforme al mercado”, entonces sigue que el mercado es la única instancia del poder que cuenta y que el ser humano le está subordinado. El mismo Estado está ahora subordinado al mercado. También el sábado es para el mercado.²⁶ La tesis de Marx, según la cual el ser humano es el ser supremo para el ser humano, es transformada en pura fraseología.

²⁶ En la crisis económica que recién atravesó Grecia se le impuso en las negociaciones, como una de las concesiones para recibir un nuevo financiamiento para sus deudas internacionales, la decisión del ministro alemán de Hacienda, Schäuble: en el futuro, los mercados comerciales de toda Grecia tenían que abrir los domingos. Esto significaba que el ser humano es para el sábado, no el sábado para el ser humano. Schäuble es del partido “cristiano” CDU. Por tanto, vale también en todas estas relaciones: el ser humano es para el mercado, no el mercado para el ser humano. El argumento sobre el sábado es evidentemente mítico. Pero, si se aplica al mercado, es una norma social y nada más. ¿Quién puede limpiar este templo?

Lo que vale ahora es que el ser supremo para el ser humano es el mercado y no el ser humano mismo.

Por tanto, se abre el conflicto. El ser supremo para el ser humano es o el mercado o el ser humano mismo.

En la modernidad aparecen argumentos míticos en nuevos contextos. No usan referencias aparentemente teológicas, sino que operan ahora con conceptos transcendentales. Esto hay que discutirlo en la segunda parte de este texto.

Después, en la tercera parte, vamos a tratar la rebelión en contra de la igualdad humana y la respuesta a esta rebelión.

4. Mundos ideales que acompañan a la modernidad: el sujeto de los mecanismos de funcionamiento y las divinidades profanas

Si Dios se hace ser humano, el ser humano actúa hacia ser como Dios. Primero es hijo de Dios. Lo divino está en el ser humano presente, pero como perspectiva humana, que el propio ser humano desarrolla, como lo de que se trata. Hay que cuidar eso, porque es el lugar en el cual se producen las ilusiones transcendentales. El ser humano descubre el camino para que Dios se haga ser humano en él, que es el ser humano que tiene que realizar lo imposible u orientarse hacia lo imposible de ser como Dios. Y este imposible muchas veces es aceptado como la perfección de la vida humana.

Estos conceptos tienen sin duda un lado que es utópico. Pero no son libres fantasías utópicas, como lo es por ejemplo la utopía de Thomas Morus. Los conceptos de

perfección son construcciones teóricas que piensan determinados rasgos de la realidad hasta desembocar en un concepto de perfección. Se deduce a partir de la realidad y sus características.

Si hablamos de conceptos de perfección, insistimos en que estos conceptos no son factibles. No se pueden realizar. Pero eso no les quita su sentido. Son luces para ver y desarrollar caminos. Siempre la realidad, vista bajo la luz de estos conceptos, resulta ser una desviación de ellos. Toda realidad puede convertirse de esta manera en una desviación de tales conceptos de perfección. Por eso los podemos llamar conceptos transcendentales. Esta es una expresión de Kant, que podemos extender también para estos conceptos de perfección.

El observador perfecto

Quisiera ahora mostrar el concepto de perfección, que puede dar el punto de partida para todas las discusiones posteriores. Se trata del concepto del observador perfecto. Aparece por primera vez con el físico Laplace, que vive en el tiempo de la Revolución francesa (que es, a la vez, el final del Siglo de las Luces). Sin embargo, parte de un punto de vista muy extraño en lo que se refiere al pensamiento de la Revolución francesa.

Laplace, el primero observador perfecto

Laplace hace referencia a su *encuentro con Napoleón* tras haberle pedido al emperador que aceptase un ejemplar de su libro *Traité de Mécanique céleste*

(1805). Parece poco probable que Napoleón lo leyese entero (o en parte), pero alguien en la corte le hizo saber que el nombre de *Dios* no aparecía por ningún sitio... a lo cual *Laplace* respondió tajantemente: “No tuve necesidad de esa *hipótesis*”.

En otras palabras, el mundo, si obedeciera las leyes de Newton, sería completamente determinista. Para expresar esta idea de forma más gráfica, Laplace imaginó un **demonio**, capaz de conocer la posición y velocidad de todas las partículas del Universo en un momento dado, y capaz también de resolver las ecuaciones de Newton del Universo. Un demonio con estas capacidades (sobrehumanas pero no sobrenaturales) conocería el devenir de todo lo que existe, conocería el más leve movimiento de cualquier cosa o persona que viviera en los próximos cien mil millones de años.

Dice que no necesitaba la hipótesis de Dios, pero dejó claro que la sustituyó por el demonio inventado, “capaz de conocer la posición y velocidad de todas las partículas del Universo en un momento dado, y capaz también de resolver las ecuaciones de Newton del Universo”. Este demonio —con capacidades sobrehumanas, aunque no sobrenaturales— conocería todo lo que existe y lo que puede llegar a existir en cualquier momento futuro.

Este demonio de Laplace es el Dios por el cual preguntaba Napoleón, transformado en un invento humano. Es un ser humano imaginado, pero con capacidades sobrehumanas. De nuevo, Dios se hizo hombre, ser humano, pero hombre imaginado. Como tal, ahora pretende ser el ser humano como ser supremo para el ser humano.

Una vez llegado al mundo, este observador perfecto sigue presente en las ciencias empíricas hasta hoy. Partimos de pensadores que de hecho suponen tal visión del mundo.

De esta manera, Laplace presenta un sujeto humano que ha sustituido la anterior imaginación de un Dios omnipotente y omnisciente, un déspota legítimo que puede hacer cualquier cosa. Todo lo que se le ocurre hacer es siempre un acto legítimo por el simple hecho de que es Dios quien comete este acto. Es hasta el administrador de un infierno eterno.

Laplace sustituye este ser por su demonio, que de hecho es el concepto de perfección del ser humano mismo y por tanto también de Laplace. Es un observador absoluto, que es el propio ser humano pensado en su estado de perfección, al cual el propio ser humano tiene como ser supremo al cual se tiene que acercar lo más posible.

Max Planck y el observador extremadamente fino

Como cien años después de Laplace aparece una presentación del observador perfecto, que se mueve todavía en las huellas del propio Laplace. Se trata de Max Planck, que afirma lo siguiente:

Partiendo de la existencia de una relación causal en todos los acontecimientos en la naturaleza y en el mundo del espíritu, en lo siguiente queremos referirnos a acciones humanas de voluntad. Porque se entiende, que no se puede hablar de una causalidad universal, si esta

es interrumpida en algún lugar y si los sucesos en la vida espiritual consciente o inconsciente, los sentimientos, sensaciones, pensamientos y al fin también la voluntad no fueran sometidos a la ley causal en el sentido antes determinado. *Por eso suponemos, que también la voluntad humana es causalmente determinada, e. d., que en cada caso, en el cual alguien está en la situación de expresar una determinada voluntad o tomar una determinada decisión, sea espontáneamente o después de una larga reflexión, un observador suficientemente lúcido, pero perfectamente pasivo, podría predecir la actitud de lo observado.* Eso podemos imaginarnos de una manera tal, que delante del ojo del observador cognoscente resulta la voluntad del observado por medio de la coacción de una cantidad de motivaciones o instintos, que se hacen notar en él, sea consciente o inconscientemente, y que se encuentran para producir un resultado determinado, de manera parecida como en la física se unen las diferentes fuerzas en una fuerza determinada. Evidentemente, este juego interdependiente de las motivaciones que se cruzan en todas las direcciones es incomparablemente más fino y complicado que aquél de las fuerzas de la naturaleza, y se pide muchísimo a la inteligencia del observador, para poder reconocer todas las motivaciones según su condicionalidad causal y ponderarlos en su significado. *Sí, hasta debemos admitir, que entre los seres humanos hoy efectivamente vivientes jamás se encontrará un observador tan fino. Pero ya hemos constatado, que no vamos a comentar esta dificultad, porque resulta completamente suficiente darnos cuenta, que desde el punto de vista lógico el supuesto de un observador dotado con una*

*lucidez arbitrariamente grande no encuentra ningún obstáculo.*²⁷

Planck va hacia un concepto también extremadamente determinista, aunque después lo va a relativizar en cierto sentido. Aquí, en la cita anterior, presenta dos afirmaciones muy extremas:

1. “Por eso suponemos, que también la voluntad humana es causalmente determinada, e. d., que en cada caso, en el cual alguien está en la situación de expresar una determinada voluntad o tomar una determinada decisión, sea espontáneamente o después de una larga reflexión, un observador suficientemente lúcido, pero perfectamente pasivo, podría predecir la actitud del observado”.

2. “Sí, hasta debemos admitir, que entre los seres humanos hoy efectivamente vivientes jamás se encontrará un observador tan fino. Pero ya hemos constatado, que no vamos a comentar esta dificultad, porque resulta completamente suficiente darnos cuenta, que desde el punto de vista lógico el supuesto de un observador dotado con una lucidez arbitrariamente grande no encuentra ningún obstáculo”.

De esta manera tiene un sistema bastante rígido, del cual parte.

²⁷ Max Planck, *Vom Wesen der Willensfreiheit* [De la esencia del libre albedrío]. En *Vorträge und Erinnerungen* [Conferencias y recuerdos], Nachdruck der 5. Auflage 1949. Darmstadt, 1970. S.303. (Max Planck: *Vom Wesen der Willensfreiheit*. Vortrag, gehalten in der Ortsgruppe Leipzig der Deutschen Philosophischen Gesellschaft am 27. November de 1936).

Planck ahora ve este observador perfecto como la imaginación perfecta del observador, que él mismo es. Este observador perfecto da las normas para el efectivo ser humano que se inspiró en él. De esta manera, el observador perfecto es parte del observador real, que es imperfecto. Pero es parte en sentido de un concepto trascendental producido a partir de la idealización del observador humano real. Así, el observador ideal siempre es una referencia ideal para este observador real. El observador real parece ser una desviación del observador ideal.

Planck se ve a sí mismo frente a este observador ideal. El propio concepto de perfección es su medida, lo que a él da los criterios de cualquier proceso de observación real. Toda observación fáctica, que él hace, la puede reconocer ahora solamente como una desviación del propio concepto de observación perfecta. La observación perfecta es el criterio para sus observaciones reales, que siempre también son una desviación del concepto de perfección. Este concepto de esta manera se ha humanizado. Lo observado es la realidad empírica cuya transformación técnica se hace posible a partir de lo que logra ver el observador real. La observación ideal resulta ser una etapa en el círculo de producción mismo. Todo es visto como perfectamente determinado. Como tal, es visto como objeto de observación de las ciencias empíricas. Hay que tratarlo como objeto perfectamente determinado para poder buscar la explicación empírica correspondiente. La pregunta, si en algún sentido “realmente” es perfectamente determinado, aquí no tiene ni sentido. Para ser objeto de la ciencia empírica, tiene que ser perfectamente determinado y ser tratado como tal. Ninguna prueba que nos diga si todo es determinado o no, no hay o no puede haber.

Por tanto, no se debe tampoco pedir. Ya el demonio de Laplace tendía a este resultado. Efectivamente se trata, de hecho, de un “demonio”. Es decir, una divinidad profana.

Pero el resultado es que la construcción del observador perfecto de Max Planck es absolutamente necesaria para poder determinar lo que es la realidad empírica para las ciencias empíricas. Si hubiera algún fenómeno que no cabe en esta definición, hay que tratarlo simplemente como excepción.

Wittgenstein y la caída de una piedra

Este observador perfecto también aparece en Wittgenstein. Por supuesto, también se trata de una persona omnisciente y él se enfrenta igualmente a hechos sociales sin ser partícipe de su acción. Ve a los actuantes, pero no hace preguntas. Conoce todas sus acciones sin participar en ellas. Puede describirlas perfectamente. De eso concluye que no tiene que analizarlas más allá de una simple descripción:

Supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro: tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético no nada que implicara lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones ver-

daderas que pueden formularse. Pero tanto todos los hechos descritos como todas las proposiciones estarían al mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales...

Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra.²⁸

Puedo ver el asesinato del otro como la caída de una piedra. Pero, si me asesinan a mí, no lo puedo ver en estos términos. Sin embargo, hay que hablar no solamente como observador. Hay que preguntar a aquel cuyo asesinato ya está en curso. Todavía vive, y esta su vida está por ser destruida. Es evidente que, si vive eso, vive una amenaza. Su vida está amenazada por la muerte. Esto no es comparable con la caída de una piedra. Y el observador de Wittgenstein no ve este problema, porque Wittgenstein ha abstraído de este mismo problema antes de empezar el análisis. Por tanto, se trata de un argumento circular y tautológico, *petitio principii*.

Sin embargo, Wittgenstein supone un observador perfectamente pasivo, como lo hace Planck. El hombre al que se está asesinando está enfrentado un problema de vida-muerte, y la piedra de Wittgenstein no tiene tal

²⁸ Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Paidós, Buenos Aires, 1989, pp. 36-37.

problema. Esta diferencia Wittgenstein no la enfoca. Este problema de vida-muerte es parte de lo observado, aunque no es ningún objeto de la observación directa. Pero el observador tiene que pensarlo para poder realmente juzgar lo que está observando, para poder decir que se trata de un asesinato. Sin esta reflexión implícita a la observación, la misma observación no permite juzgar lo que es la realidad vista.

La piedra, en cambio, solamente se mueve de un lugar a otro. Se trata de algo muy sencillo. El hecho de si se está asesinando a alguien, o si me asesinan a mí, no es tan sencillo como la caída de una piedra. Y eso es lo que tendría que enfocar el observador de Wittgenstein. Pero, en cuanto lo enfoca, mucho de la filosofía de Wittgenstein cae. Se acerca a una situación que es obvia: con esta reducción de la observación se pueden construir bombas atómicas, pero no se puede guiar una actividad para evitar su uso. Pero tiene que valer: la caída de una bomba atómica está al mismo nivel que la caída de una piedra.

Cuando Wittgenstein escribe después sus *Investigaciones filosóficas* [*Philosophische Untersuchungen*], tampoco da cuenta de este problema expresamente. Por eso no da ninguna respuesta al problema que él mismo presentó. La diferencia se tendría que investigar en aquel, que vive este ser asesinado, aunque nunca puede vivir este ser asesinado hasta el final. No solamente la filosofía de Wittgenstein cae aquí, también la filosofía analítica, que está muy vinculada. Para percibir la realidad habría que verla a partir de esta situación. Se trata de la diferencia de ver a algún otro asesinado o que sea yo el que está por ser asesinado. Si soy el asesinado, vivo este asesinato. Pero no lo vivo hasta el final. El final

ya no lo puedo vivir, porque estoy muerto. Nadie puede vivir un asesinato hasta el final, porque al final el asesinato está muerto.

Pero hay observadores del asesinato, que viven lo que ven y no solamente lo observan. Al vivir la observación de un asesinato me siento involucrado, siempre y cuando yo pueda suponer que el próximo asesinato va a ser el mío. Si me escapo, voy a ver cómo impedir los asesinatos. Puedo armarme o promover una relación social en la cual el asesinato es declarado crimen y que haya una policía que puede intervenir y apoyarnos en cuanto aparece un asesino. Pero entonces aparece una ética, que puede tener muy diferentes formas.

Esto lleva al hecho de que tenemos que distinguir las realidades. Evidentemente, también existe la posibilidad de ver la realidad como la presenta Wittgenstein: como producto de un observador que no forma parte de la propia realidad. Tiene toda la información, pero su vida no está involucrada. No va a descubrir siquiera la posibilidad de una ética y nunca va a vivirla como problema suyo. Wittgenstein lo inventa, y forzosamente lo inventa como un observador perfecto, es decir, otra vez como un demonio de Laplace. Este observador puede observar una ética tal, pero solamente como un hecho.

Posteriormente, voy a analizar la relación entre observación e interpretación. Para saber lo que observo, tengo que interpretar lo observado: si veo una moneda, por eso no sé si lo que veo es dinero. Puede ser una moneda de antes, que ya no es válida. Para saber si la moneda es dinero, tengo que interpretarla. Debido a esto no debo ser un observador completamente pasivo, como lo supone no solamente Max Planck, sino tam-

bién el mismo Wittgenstein. Suponer un observador perfectamente pasivo es una idealización que no es compatible con la voluntad de observar realmente lo real.

Pero se pueden crear realidades artificiales, como el laboratorio o la sala de cirugía en un hospital, que se acercan a una realidad artificial de este tipo. Pero no puede ser jamás nuestra realidad vivida.

Pero es bastante obvio que tal realidad observada es el resultado de una abstracción de la realidad vivida. Es lo que podríamos llamar la realidad empírica.

La sustitución de la realidad objetiva vivida por la realidad empírica construida por medio de un observador perfecto que abstrae de la ética efectivamente existente para eliminarla

De ninguna manera Wittgenstein es el único representante del concepto abstracto de realidad empírica. Ya antes de él fue desarrollado por Max Weber con igual precisión. Pero Max Weber lo desarrolla desde las ciencias sociales, mientras Wittgenstein lo desarrolla desde la filosofía. Y a esto sigue todavía Max Planck con la eliminación igualmente abstracta de la libertad de acción humana, que considera toda acción humana determinada causalmente. La ciencia consiguiente no puede concebir “científicamente” ninguna ética ni ninguna libertad de acción en el ser humano. Max Weber constituye tal realidad empírica abstracta por medio de su negación absoluta de los juicios que él llama juicios de valor. *Juicio de valor* es, según Weber, todo juicio que no sea un juicio instrumental, que opera por me-

dio de cálculos medio-fin. Con esto elimina sin mencionarlos todos los juicios vida-muerte. En estos juicios se argumenta que la misma vida humana resulta imposible a raíz de una determinada política y, por esto, desemboca inevitablemente en el suicidio colectivo de la humanidad, es decir, resulta el caos. Max Weber argumenta, de esta manera, la imposibilidad de abolir las relaciones mercantiles, que Marx postula para la construcción del socialismo. Por tanto, produciría el caos y, así, el propio suicidio de la sociedad. Por lo tanto, es imposible. Weber lo argumenta de la manera siguiente:

Si el mecanismo en cuestión (es decir, el mercado y el dinero) suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un caos, para dar fin al cual difícilmente pueden improvisar los dominados un organismo que lo sustituya. Esto se refiere tanto a la esfera del gobierno público como a la de la economía privada. La vinculación *del destino material de la masa* al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas, organizadas de una manera cada vez más burocrática, va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica.²⁹

Este argumento me parece completamente cierto, pero no cambia gran cosa la posición de Marx. Este tiene que pensar ahora el socialismo sosteniendo el mercado y efectuando una sistemática intervención en este mercado. Si ahora Max Weber sostiene la imposibilidad de abolir este mercado, sostiene a la vez que la imposición

²⁹ Max Weber, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, pp. 741-742.

del mercado, que él exige, sostiene al sostener la absoluta necesidad de mantener el mercado, a la vez la absoluta necesidad del mantener la ética del mercado (p. e., la prohibición de robar, de estafar, del robo con homicidio, etc.). Pero su metodología sostiene que nunca se puede argumentar por medio de juicios de hecho la validez de juicios de valor. Pero, en este caso, precisamente lo hace.

De esta manera, el argumento de Weber rompe con su propia metodología.

Con eso logra evitar el mismo Max Weber de argumentar por medio de un observador perfecto, como lo hacen Wittgenstein y Planck. Pero cae en la contradicción mencionada.

Sin embargo, Wittgenstein (y también Max Planck) argumenta a partir del concepto de realidad empírica, derivado por medio de este observador perfecto. Pero aparece un gran problema: Wittgenstein desemboca en afirmaciones, que él mismo no hace, pero que tampoco puede negar. Siguen del resultado central de su conferencia sobre la ética. Se supone que esta conferencia se presentó en el año 1930. Él afirma que “el asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra”. De esta manera, Wittgenstein elimina cualquier ética en nombre de una realidad empírica que hay que afirmar, por ejemplo, para el desarrollo de tecnologías, pero también para el desarrollo de determinados crímenes. Para que tales acciones funcionen, no se debe considerarlos como crímenes. Se trata de una realidad empírica sin juicios éticos que hace falta.

Es muy difícil estar satisfecho con este resultado. Wittgenstein mismo lo dice un tiempo después en el prólogo de la primera parte de las *Investigaciones filosóficas*, que termina en el año 1945 sin publicarlo todavía. En este prólogo, afirma lo siguiente:

Desde que yo me dediqué de nuevo hace dieciséis años a la filosofía, tenía que reconocer errores importantes en el primer libro mío.

Él no dice de qué errores se trata. Pero dice desde qué momento estos errores se le ocurrieron especialmente. Afirma que es desde el año 1929-30, el año en el cual presenta su *Conferencia sobre ética*. Yo supongo que esta consideración de errores está íntimamente conectada con esta conferencia. El año 1945 es el año final de la Segunda Guerra Mundial. En este año aparecen en la conciencia humana los peores crímenes cometidos en este tiempo: por ejemplo, el crimen de Auschwitz y las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki.

De hecho, se hace imposible mantener lo que había dicho en esta conferencia sobre ética: “El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra”.

¿Son Auschwitz o Hiroshima tan irrelevantes como la caída de una piedra? Él ve el problema y sostiene que le ha preocupado desde el año 1929-30. Sostiene que es el año en el cual empieza a preparar su segundo gran libro, con el título *Investigaciones filosóficas*, que recién va a aparecer en el año 1953, después de su muerte en el año 1951.

Sin embargo, ahora en la preparación del nuevo libro Wittgenstein busca una nueva forma de ubicar la palabra hablada. La llama “juegos de lenguaje”. Un pensamiento central para este concepto del juego de lenguaje es que cualquier expresión del lenguaje está siempre incluida en una praxis humana. Con esta praxis vienen valorizaciones sin que haya la pretensión de estructurarlas por medio de ética alguna. De esta manera puede liberarse de posibles interpretaciones inhumanas a partir de la realidad empírica que había constituido anteriormente como una realidad sin ninguna ética.

Esta problemática la vuelve a retomar Zygmunt Bauman en su libro sobre la modernidad y el Holocausto. Bauman sostiene allí que precisamente la modernidad, con su creación de una realidad empírica sin valores éticos, ha hecho posible sus más grandes crímenes, incluso el holocausto. A la vez, esta realidad aparece en la constitución del mercado mundial a partir del siglo XVI y crea también una realidad del tipo de la realidad empírica de las ciencias tecnocráticas. Aparece una visión de la realidad tal que el criterio de la maximización de las ganancias puede transformarse en el último criterio de la racionalidad de la acción, borrando todos los valores éticos que se oponen. Bauman lo enfoca de la siguiente manera:

La respuesta de la organización ante la autonomía del comportamiento moral es la heteronomía de las racionalidades instrumental y procedimental. La ley y el interés desplazan y reemplazan la insancionabilidad y gratuidad del impulso moral. Los actores deben justificar su conducta racionalmente, ya sea por el objetivo perseguido o por las normas de comportamiento. Solo las

acciones pensadas y argumentadas de este modo forman parte de la categoría de acción social, es decir, de la acción *racional*, esto es, una acción que define a los actores como actores sociales. Del mismo modo, las acciones que no se ajustan a los criterios de la consecución de un objetivo o de la disciplina procedimental son declaradas no sociales, irracionales y privadas. La socialización organizativa de la acción trae consigo, como ineludible corolario, la privatización de la moralidad.³⁰

Bauman hace presente un intento de solución de este problema en su libro *Liquid Modernity*, del año 2000, que en algunos momentos tiene parecidos notables con la elaboración de los juegos de lenguaje por parte de Wittgenstein.

Quiero solamente volver a insistir en lo que pretende esta crítica de parte mía. De ninguna manera busca algo como la abolición del mismo concepto de realidad empírica. Tenemos que enfrentar sus problemas, pero tenemos que hacer una política de limitar sus efectos sobre la praxis humana. En cuanto la política impone una política de intervención sistemática del mercado, se trata del desarrollo de una ética de las humanas y ecológicas. Este último tiene que incluir por supuesto la negativa al desarrollo suicida actual de técnicas militares y del exterminio de otros.

³⁰ Bauman, *Modernidad y Holocausto*, apéndice: “Manipulación de la moralidad: actores moraliadores y acción adiaforizante”, Ediciones Sequitur, Madrid, 2006, p. 248 (ha aparecido la primera vez en inglés en el año 1989).

El suicidio y la ética

Sin embargo, Wittgenstein formula en sus diarios, antes del famoso primer libro *Tractatus logico-philosophicus* del año 1918, una reflexión que posteriormente no repite y que abría otras dimensiones posibles de su reflexión de la ética. Se trata del texto siguiente:

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.

Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores.

¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo! (*Diario*, 10.1.1917)

Para ver toda la dimensión de esta cita, hace falta invertir la primera frase. Si lo hacemos, entonces diría: si en una sociedad todo está permitido y no hay acciones prohibidas, es el suicidio colectivo de esta sociedad. De eso sigue entonces, efectivamente, lo que Wittgenstein concluye en la cita “Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental”. Por tanto, este juicio de negar la existencia de la ética resulta ser un juicio vida-muerte. La renuncia al carácter objetivo de la ética resulta ser la afirmación del suicidio: no hay vida humana social posible sin una o varias éticas que juzguen sobre esta acción.

Wittgenstein no llega a esta conclusión. Pero la crítica a Wittgenstein puede empezar precisamente con la cita en su forma invertida: si no hay ética, entonces hay puro suicidio. En nuestro lenguaje más usado, se puede expresar esto mismo como: si no hay ética, hay caos. Pero caos es solamente otra palabra para la muerte. Por tanto: si no hay ética, hay solamente muerte. Y esta muerte es a la vez suicidio.

Ética es entonces el conjunto ético que hay que tomar para que el ser humano como ser que es parte de una sociedad pueda vivir. Toda sociedad tiene que tener una ética de este tipo, aunque sea una sociedad extremadamente inhumana. Por eso, una sociedad con esclavos tiene esta ética, pero la misma ética entonces establece que el asesinato de esclavos no está prohibido. Es la ética de la sociedad griega antigua, de la romana, pero también de los EE. UU. modernos hasta el año 1865, año de la liberación de los esclavos. Ni la Alemania nazi abolió la prohibición del asesinato. Solamente introdujo la excepción: salvo, sobre todo, judíos y comunistas.

El problema que resulta no es que no haya una ética y que no pueda ser desarrollada. El problema es cuál es la ética preferible, la más humana. Para analizar esto se necesita también la construcción de mundos perfectos, es decir, obliga a preguntar cuál es la ética perfecta. Esto implica también la pregunta de cuál es la convivencia perfecta entre los seres humanos. Ya hemos discutido un intento famoso de desarrollar eso. Es lo que dice san Pablo, basándose en concepciones adelantadas por Jesús en su concepto de Reino de Dios (“ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer” [Gálatas 3, 28]). Claro, esta última perfección los

positivistas no la discuten. Por todos lados desarrollan observadores perfectos, demonios perfectos a la Laplace, mercados perfectos con sus relaciones perfectas entre participantes del mercado que todos analizan como si fueran seres humanos participantes del mercado con conocimiento perfecto, sistemas legales perfectos, orden de discusión perfecto. Los positivistas jamás desarrollan la convivencia perfecta entre personas. Pero a san Pablo le quieren prohibir en nombre de la ciencia esto mismo. Y san Pablo se basa sencillamente en la concepción de una convivencia perfecta. La construye a partir del concepto del “Reino de Dios” en Jesús. Como tal, es científicamente tan legítima como todas las construcciones de perfección de las ciencias empíricas. Pero, igualmente, pertenece a la construcción de conceptos trascendentales, que como tales no son factibles y cuya realización pasa por un proceso político, lo cual hace que estas metas se encuentren presentes en el mundo de la realidad vivida. En cuanto estas metas de perfección no resultan posibles, la teología puede y debe discutir las condiciones de posibilidad más allá de lo humanamente factible.

Lo más llamativo es que, en general, en la literatura positivista —incluida toda la filosofía analítica— no se discuten en serio estas idealizaciones que ellos efectúan y que forzosamente tienen que efectuar al desarrollar sus teorías empíricas.

5. Los mecanismos de funcionamiento perfecto

Hasta ahora he analizado los conceptos trascendentales que aparecen en la construcción teórica de la realidad empírica. Destaqué sobre todo a Max Planck y Witt-

genstein. Construyen la realidad empírica por medio de la introducción de un observador absoluto y perfecto, que sirve como concepto trascendental para caracterizar la totalidad de los fenómenos empíricos que se pueden observar. Son organizados por un principio que permite excluir de la observación cualquier fenómeno ético y de libertad de decisión.

Ahora quiero pasar al análisis de los conceptos trascendentales que se hacen presentes al analizar los fenómenos concretos observados que aparecen en el espacio de la realidad empírica. Al analizar estos fenómenos, aparecen lo que llamaría los mecanismos de funcionamiento. Analizan ahora movimientos en la realidad empírica definida.

Estos mecanismos de funcionamiento perfectos abundan en todas las teorías que se refieren al funcionamiento de la propia acción humana. Quiero mostrar primero estos mecanismos tal como se presentan en la física clásica. En este caso, se trata de mecanismos, en cuyo análisis la propia acción humana no es todavía explícita.

Los mecanismos de funcionamiento en la física

Primero quiero mostrar cómo Einstein hace ver este mecanismo y las interpretaciones que Einstein le da. Creo que sirve mucho para otros tipos de mecanismos de funcionamiento, como aparecen en las ciencias sociales y hasta en la filosofía. Voy a ver primero la interpretación de Einstein e Infeld de la ley de la inercia. Voy a empezar con una cita algo larga:

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

“El cuerpo en movimiento se detiene cuando la fuerza que lo empuja deja de actuar”.

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

Supongamos que un hombre que conduce un carrito en una calle horizontal deje de repente de empujarlo. Sabemos que el carrito recorrerá cierto trayecto antes de parar. Nos preguntamos: ¿será posible aumentar este trayecto, y cómo? La experiencia diaria nos enseña que ello es posible y nos indica varias maneras de realizarlo; por ejemplo, engrasando el eje de las ruedas y haciendo más liso el camino. El carrito irá más lejos cuanto más fácilmente giren las ruedas y cuanto más pulido sea el camino. Pero ¿qué significa engrasar o aceitar los ejes de las ruedas y alisar el camino? *Esto significa que se han disminuido las influencias externas.* Se han aminorado los efectos de lo que se llama roce o fricción, tanto en las ruedas como en el camino... Un paso adelante más y habremos dado con la clave verdadera del problema. Para ello imaginemos un *camino perfectamente alisado y ruedas sin roce alguno.* En tal caso *no habría causa que se opusiera al movimiento* y el carrito se movería eternamente.

A esta conclusión se ha llegado imaginando un *experimento ideal* que jamás podrá verificarse, *ya que es im-*

posible eliminar toda influencia externa. La experiencia idealizada dio la clave que constituyó la verdadera fundamentación de la mecánica del movimiento.

Comparando los dos métodos expuestos, se puede decir que: intuitivamente, a mayor fuerza corresponde a mayor velocidad; luego la velocidad de un cuerpo nos indicará si sobre él obran o no fuerzas. Según la clave descubierta por Galileo, si un cuerpo no es empujado o arrastrado, en suma, si sobre él no actúan fuerzas exteriores, se mueve uniformemente, es decir, con velocidad constante y en línea recta. Por lo tanto, la velocidad de un cuerpo no es indicio de que sobre él obren o no fuerzas exteriores.

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

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

Acabamos de ver que *la ley de inercia no puede inferirse directamente de la experiencia, sino mediante una especulación del pensamiento, coherente con lo observado. El experimento ideal no podrá jamás realizarse, a pesar de que nos conduce a un entendimiento profundo de las experiencias reales.*³¹

Hay algunas tesis centrales, que Einstein destaca:

³¹ Albert Einstein e Leopold Infeld, *La física: aventura del pensamiento*, Buenos Aires, Losada, 1977, pp. 13-15.

1. Se trata de un “experimento ideal que jamás podrá verificarse, ya que es imposible eliminar toda influencia externa. La experiencia idealizada dio la clave que constituyó la verdadera fundamentación de la mecánica del movimiento”. Esto significa que, según Einstein, en el centro de esta teoría se encuentra un concepto trascendental constituido por medio de lo que llama él un “experimento ideal”.

2. De este experimento ideal dice que la ley de inercia no puede inferirse directamente de la experiencia, sino mediante una especulación del pensamiento, coherente con lo observado. El experimento ideal no podrá jamás realizarse, a pesar de que nos conduce a un entendimiento profundo de las experiencias reales.

3. Si Aristóteles no ha sido capaz de llegar a hacer lo que es la física moderna, la razón es que es demasiado empírico. El método de razonar dictado por la intuición empírica resultó erróneo y condujo a ideas falsas, sostenidas durante siglos, respecto al movimiento de los cuerpos. El experimento ideal no podrá jamás realizarse, a pesar de que nos conduce a un entendimiento profundo de las experiencias reales. Es decir, que Aristóteles era demasiado empírico en sus pensamientos. No concibió hacer experimentos ideales. Efectivamente, los experimentos ideales vienen recién con la modernidad. En el caso de Galileo Galilei, es del siglo XVI/XVII. Anteriormente hay intentos, pero en ningún caso llegan efectivamente a la meta de un experimento ideal. Esto ocurre por ejemplo visiblemente en Plato cuando hace pasos para concebir idealmente la polis griega en su diálogo *Politeia*. Probablemente se trata, en el caso de la ley de la inercia, de una imaginación de

un estado ideal del objeto físico, que queda fuera de la conciencia posible del momento histórico que vive todavía Aristóteles. En la ciencia social se da por primera vez, aunque todavía limitadamente, con el pensamiento de Hobbes en el momento de la Revolución inglesa a mediados del siglo XVII.

Se ve entonces que la empiría se construye por medio de conceptos transcendentales. La realidad empírica es entonces una realidad que es vista como una desviación de una realidad ideal, resultado de una experiencia idealizada. Por eso Einstein puede decir que Aristóteles no pudo llegar a la ciencia empírica porque ha sido demasiado empírico. Le faltaba la construcción de experiencias idealizadas.

El mismo Einstein también opera con experimentos mentales. Resulta entretenido desmenuzar un experimento mental de Einstein. Einstein dice:

... si persigo un rayo de luz con la velocidad c (velocidad de la luz en el vacío) vería dicho rayo de luz como un campo electromagnético oscilante y en reposo [...]. Desde un principio me pareció intuitivamente claro que, vista la situación desde la posición de un tal observador, todo tendría que ocurrir según las mismas leyes que para un observador que se hallara en reposo respecto a la tierra.³²

Aparece un observador que se mueve con la velocidad de la luz. Debe ser un espíritu, lo que en la Edad Media se llama un ángel. Porque un cuerpo, al acercarse a

³² Albert Einstein, Adolf Grünbaum, A. S. Eddington y otros, *La teoría de la relatividad*, ed. L. Pierce Williams, Alianza, Madrid, 1980, notas autobiográficas, p. 102.

la velocidad de la luz, tiene una masa que tiende a infinito. Por eso nunca llegaría.

De hecho, Einstein llega al resultado de que sin esta “metafísica” del funcionamiento perfecto no puede haber ninguna ciencia empírica. Creo que esto es cierto. La ciencia empírica es algo más que empírica. Sale de la empiria por medio de la construcción de conceptos trascendentales.

Estoy convencido de que aquí Einstein se refiere a la incapacidad de Popper de interpretar la ciencia empírica. Popper dice que nuestro problema mencionado se refiere específicamente a las ciencias sociales. Pero el problema es de todas las ciencias empíricas. Popper se refiere a estos conceptos concebidos por experiencias idealizadas:

Me refiero a la posibilidad de adoptar en las ciencias sociales lo que se puede llamar el método de la construcción racional o lógica, o quizá el “método cero”. Con esto quiero significar el método de construir un modelo en base a una suposición de completa racionalidad (y quizá también sobre la suposición de que poseen información completa) por parte de todos los individuos implicados, y luego de estimar la desviación de la conducta real de la gente con respecto a la conducta de modelo, usando esta última como una especie de coordenada cero.³³

Popper, en vez de discutir el problema, nos ofrece, en lugar del análisis, simplemente un cambio de palabras,

³³ Karl Popper, *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 1973, p. 156.

como si eso fuera una respuesta. Llama el problema ahora “método cero” y se va. No sabe tratar el problema de los conceptos trascendentales que forma parte de la propia ciencia empírica. No puede entenderlo, porque con eso se terminaría toda su definición de la ciencia empírica por la falsificación y, con eso, toda su metodología de las ciencias.

Los mecanismos de funcionamiento en las teorías de las ciencias sociales

Estos mecanismos de funcionamiento no conciben observaciones perfectas, sino mecanismos perfectos en el sentido de sistemas institucionales perfectos, con sus leyes imaginadas en un estado perfecto. Son en el campo de las ciencias sociales lo que llama Einstein “experiencias idealizadas”. Me interesan aquí aquellas instituciones que abarcan la totalidad de todos los hechos sociales: en especial el mercado (mundial) y el conjunto del Estado. En ellas los seres humanos interactúan, y las ciencias sociales analizan estas actuaciones. Siempre se trata de actuaciones entre seres humanos organizados en instituciones orientadas por alguna meta común, y los seres humanos se organizan por medio de estas instituciones entre sí. Estos mecanismos de funcionamiento se orientan en su eficacia y pretenden una racionalidad funcional correspondiente.

La competencia perfecta como experiencia idealizada

Voy a empezar con el análisis de la competencia perfecta dentro de un mercado perfecto, como es imaginado en la teoría económica neoclásica de hoy. Este

mecanismo perfecto lleva el nombre de competencia perfecta. Fue desarrollado a partir del fin del siglo XIX y le sigue hoy todavía una parte clave de las ciencias económicas dominantes.

Se puede presentar la teoría de la competencia perfecta de la siguiente manera:

La competencia perfecta es la situación de un mercado donde las empresas carecen de poder para manipular el precio (precio-aceptantes), y se da una maximización del bienestar. Esto resulta en una situación ideal de los mercados de bienes y servicios, donde la interacción de la oferta y demanda determina el precio. En un mercado de competencia perfecta existen gran cantidad de compradores (demanda) y de vendedores (oferta), de manera que ningún comprador o vendedor individual ejerce una influencia decisiva sobre el precio. Un presupuesto de la competencia perfecta es que las empresas y los consumidores tengan *información completa y gratuita*.

Se suele combinar con una tendencia al equilibrio de todos los mercados. Normalmente se insiste en que esta competencia perfecta se da en la realidad solamente raras veces.

De hecho, se trata de un concepto transcendental que jamás se puede realizar en la realidad. Por tanto, tampoco jamás existe esta tendencia automática hacia el equilibrio de los mercados. De hecho, resulta que estas metas tienen como presupuesto precisamente que el concepto de competencia perfecta no tenga un carácter empírico, son usados en términos puramente ideológicos. Como estas afirmaciones no tienen nada de vigen-

cia, todas estas explicaciones quedan sin valor. De hecho, son un mediocre sustituto ideológico del ser humano como ser supremo para el ser humano, para llegar a la tesis de que el mercado es el ser supremo para el ser humano.

Pero el dominio del gran capital tiene el poder suficiente para imponer esta idea de competencia perfecta como una teoría válida en la realidad. De hecho, esta imposición de tal efectividad empírica de este modelo de competencia perfecta resulta ser una simple “ilusión trascendental” en sentido kantiano.

Eso no quita de por sí un valor teórico al modelo de competencia perfecta. Pero su significado teórico está en otro plano. Por un lado, sirve para comprobar que el mercado jamás puede tener una tendencia al equilibrio. Sencillamente es un concepto trascendental necesario, cuya realización está infinitamente lejos. Por tanto, ningunos pasos finitos hacia este concepto nos pueden acercarnos a él.

La otra razón para mantener este concepto trascendental nos permite decir que jamás la acción humana puede abolir los mercados y el dinero. Para que la economía pueda funcionar sin mercados y sin dinero, todos los participantes del mercado tendrían que tener el conocimiento perfecto, que el propio modelo de competencia perfecta analiza.

Por tanto, este concepto trascendental nos permite comprobar, por un lado, la imposibilidad definitiva de una tendencia al equilibrio y una imposibilidad igualmente definitiva de una economía humana desarrollada

sin mercados y dinero. En un capítulo posterior quiero discutir con más amplitud estas tesis.

La planificación perfecta

En la teoría económica de Marx, este no desarrolla todavía un concepto de planificación perfecta. Pero hay un lugar donde después se ubica una teoría de este tipo. Eso es en el primer tomo de *El capital*. Aunque la cita sea un poco larga, me gustaría hacerla presente:

Finalmente, imaginémosnos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinsón, pero con carácter social y no individual. Los productos de Robinsón eran todos producto personal y exclusivo suyo, y por tanto objetos directamente destinados a su uso. El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto social. Una parte de este producto vuelve a prestar servicio bajo la forma de medios de producción. Sigue siendo social. Otra parte es consumida por los individuos asociados, bajo forma de medios de vida. Debe, por tanto, ser distribuida. El carácter de esta distribución variará según el carácter especial del propio organismo social de producción y con arreglo al nivel histórico de los productores. Partiremos, sin embargo, aunque solo sea a título de paralelo con el régimen de producción de mercancías, del supuesto de que la participación asignada a cada productor en los medios de vida depende de su tiempo de trabajo. En estas condiciones,

el tiempo de trabajo representaría, como se ve, una doble función. Su distribución con arreglo a un plan social servirá para regular la proporción adecuada entre las diversas funciones del trabajo y las distintas necesidades. De otra parte y simultáneamente, el tiempo de trabajo servirá para graduar la parte individual del productor en el trabajo colectivo y, por tanto, en la parte del producto también colectivo destinada al consumo. Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo *son perfectamente claras y sencillas...*³⁴

Marx subestima el grado de efectos de complejidad que tiene una planificación sin uso de mercados y del dinero. Sencillamente es imposible. Sin embargo, Marx enfoca en esta cita un sistema de división social de trabajo, a partir del cual se imagina una planificación necesaria para constituir una sociedad socialista planificada. Pero Marx posterga el análisis de la realización de la coordinación del sistema social del trabajo en el socialismo.

Sin embargo, en su curso de desarrollo, la Unión Soviética necesitaba una teoría de la planificación. Esta teoría la desarrolló después de la Segunda Guerra Mundial el economista soviético Leonid Kantoróvich y la publicó en un libro con el título *La asignación óptima de recursos* en el año 1959. Por esta teoría, recibió después en el año 1975 el premio llamado Premio Nobel de Economía.

³⁴ Karl Marx, *El capital*, tomo I, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 43.

En esta teoría es llamativo el hecho de que Kantoróvich hace su teoría suponiendo un planificador de hecho omnisciente, aunque no insiste directamente en eso. Pero aquí de hecho también la teoría económica de Marx desemboca en un personaje humano calculador omnisciente, o en suponer otra vez que todos los participantes son omniscientes.

Teoría de la firma

Uno de los teóricos de la teoría de la firma, Edward Hay, comentando los conceptos “equilibrio, sincronización y flujo ininterrumpido” y la meta de “cero desperdicio” o “justo a tiempo” escribe: “Se debe tener en cuenta que lo que se está presentando aquí es una *imagen de lo perfecto* [...] Aunque parezca *utópico* hablar de la perfección, es necesario comprender en qué consiste esta para saber hacia dónde debe dirigirse una empresa”.³⁵

El teórico de la firma se da perfectamente cuenta de que se trata de una reflexión trascendental. Lo que le falta es una evaluación crítica de la construcción de mecanismos de funcionamiento perfecto y sus consecuencias para la convivencia humana.

Las palabras de Edward Hay realmente nos dan un caso de una efectiva aplicación de una razón mítica crítica.

³⁵ Edward Hay, *Justo a tiempo*, Norma, Bogotá, 1991, p. 31; citado según Henry Mora Jiménez, “Modernización capitalista y trabajo improductivo: Más allá del *Justo a tiempo*. Una investigación sobre la naturaleza del trabajo improductivo en las unidades empresariales de una economía capitalista”, San José, Costa Rica, julio de 1994, tesis de doctorado, ULACIT, p. 150.

Otras ciencias

Sin pretender mayores análisis, quiero solamente hacer aquí presente algunos casos de análisis en las ciencias humanas. Quiero presentar primero a Karl-Otto Apel al hacer presente lo que él desarrolla en relación con la comunidad ideal de comunicación. Dice:

El concepto de la comunidad ideal de comunicación (de mensajes) es derivado mediante un proceso de abstracción a partir del concepto de la comunidad real de comunicación. Como cada argumento potencialmente se dirige a cada uno de los seres humanos, el concepto de la comunidad real de comunicación contiene desde ya una relación con una comunidad ideal de comunicación, aunque esta esté todavía por concebirse. En esta última forma, resultan exigencias implícitas (valores) para la comunidad real de comunicaciones, que desde ya están contenidos en el proceso de la comunicación. Por tanto, estos valores no son originados desde afuera, para ser introducidos en el proceso de comunicación, sino son derivados de él por medio de la explicitación. Valores de este tipo son la universalidad del discurso, la exigencia de verdad del discurso, la disposición para contribuir a la solución de problemas, etc.³⁶

Apel tiene aquí un concepto que él llama *exigencias implícitas*, que están siempre ya implicadas en el propio proceso de comunicación. Al construir ahora el concepto de una comunidad ideal de comunicación, estas exigencias son expresadas como valores. Esta manera de

³⁶ Karl-Otto Apel, "A Ética do Discurso e a Filosofia Latino-americana da Libertação", conferencia pronunciada en el IV Seminario Internacional, São Leopoldo, RS, 29 de septiembre-1.º de octubre de 1993.

hablar se puede aplicar a todos los mecanismos sociales de funcionamiento. Al desarrollar estos mecanismos, se desarrollan a la vez las exigencias implícitas para la acción social que aparecen como los valores que subyacen a todo el mecanismo de funcionamiento como valores cuyo cumplimiento en grado suficiente es condición de la posibilidad del propio mecanismo de funcionamiento de la comunidad de comunicación. Pero se da también el problema de la ilusión trascendental: al intentar realizar la misma comunidad ideal de comunicación, tiende a destruir la misma comunicación.

Pero no aparecen derechos humanos emancipatorios de la vida humana. Estos valores humanos recién aparecen si se analiza todo el proceso social como una convivencia humana de todos los seres humanos en su vida humana. Ya habíamos visto esto en la primera parte de este texto.

Igualmente quiero hacer presente el caso de Jürgen Habermas, cuando habla sobre la constitución de un “orden concreto de derecho en sus elementos básicos”:

La tarea no consiste en la construcción filosófica de un orden social basado en principios de justicia, sino en encontrar principios y fines válidos, a partir de los cuales puede ser justificado un orden concreto de derecho en sus elementos básicos de una manera tal que todas las decisiones particulares se integran como sus partes coherentes. Esta tarea ideal podría corresponder, como Dworkin sabe, solamente a un juez, cuyas capacidades intelectuales se podrían comparar con las fuerzas físicas de un Hércules. El juez “Hércules” dispone de dos partes de su conocimiento ideal. Conoce todos los principios y fines válidos que sean necesarios para esta justifi-

cación; a la vez tiene una visión completa de toda la red tupida de los elementos del derecho vigente, que él encuentra conectados entre sí por hilos argumentativos.³⁷

Aquí aparece ahora el omnisciente “juez Hércules” como elemento necesario del análisis de Habermas.

En el psicoanálisis podríamos mencionar la siguiente manera en la cual Freud hace presente un concepto trascendental como referencia del psicoanálisis. Dice: “Donde era ello, ha de ser yo” (*Wo es war, soll ich werden*).³⁸

Pero, en el caso de Freud, no se trata de un mecanismo social de funcionamiento, sino de un proceso en el interior del individuo. Pero como concepto de perfección tienen similitudes.

Hay conceptos parecidos de perfección que se refieren al lenguaje y construyen conceptos de lenguaje perfecto. No los puedo tratar aquí.

³⁷ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* [Facticidad y validez. Aportes para la teoría del discurso sobre el derecho y el Estado de derecho democrático], Suhrkamp, Frankfurt, 1993, pp. 259-60.

Habermas se refiere aquí a R. Dworkin, *Bürgerrechte ernst genommen* [Derechos civiles tomados en serio], Frankfurt/Main, 1984.

³⁸ Sigmund Freud, *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, (1932). En Sigmund Freud, *Obras completas*, Madrid, 1973, tomo 3, lección XXXI (31.ª lección), p. 3146.

6. La competencia perfecta y el dominio neoliberal de la política del mercado

Quisiera ahora profundizar en los análisis anteriores que se refieren al concepto de la competencia perfecta. Lo considero necesario, porque la ilusión trascendental referente a la competencia perfecta hoy es de una importancia especialmente grande porque amenaza a la propia posibilidad de una vida humana futura en esta tierra.

Marx es el primero que hizo ver este peligro. Lo hizo en su definición más desarrollada de su tal llamada ley de la pauperización implicada en la propia existencia del capitalismo sin frenos en nuestra sociedad: “Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador”.³⁹

Se encuentra en un lugar clave del primer tomo de *El capital*, al fin del capítulo sobre la plusvalía. Se refiere a un capitalismo masivamente descontrolado, como nuestro capitalismo neoliberal actual.

Se trata de una ley que hoy es muy generalmente aceptada en el mundo entero, aunque normalmente no se sabe que es una ley pronunciada por primera vez por Marx. Se cree muchas veces que fue formulada por el Club de Roma en 1972. Pero en realidad el Club de Roma la ha asumido con mucha habilidad y capacidad de continuación.

³⁹ Marx, *El Capital*, pp. 423-424 (no el hombre, sino el trabajador).

6.1 El neoliberalismo y su imposibilidad de superar la fe en la magia de su religión del mercado

La fe en la teoría económica, desde Adam Smith y su fuerza mágica, no se ha podido superar hasta ahora.

Se trata de la magia de la mano invisible y del mercado autorregulado, que por automatismo hace el bien. Se trata del bien en el sentido de lo mejor posible en cada momento. Es imposible para el ser humano realizar algo que sea superior a lo que el mercado autorregulado permite. Por tanto, aparece con esta mano invisible la negación general de las intervenciones en el mercado.

Se trata de la sabiduría del mercado, a la cual el ser humano tiene que someterse con toda humildad, y cada intento de ir más allá de ella es orgullo, es *hibris*.

Dado este centro mágico de la teoría económica, es tan dudoso su carácter científico.

El problema es el siguiente: esta magia del mercado, a la cual sus adeptos neoliberales consideran inclusive un milagro, es realmente un obstáculo para cualquier desarrollo realista de una teoría económica. Es como la creencia de la Edad Media en la posibilidad del *perpetuum mobile*. Era una creencia en una solución mágica que llegó a ser un obstáculo para el desarrollo de una ciencia física. Recién el descubrimiento de que el *perpetuum mobile* era una imposibilidad llevó a la posibilidad de la física como ciencia.

La clave se desarrolló con el desarrollo de la ley de la inercia. Esta ley describe un *perpetuum mobile* —el carro en una planicie infinita sin obstáculos (fricciones)— precisamente para concluir que esta imaginación

es la imaginación de otro mundo que jamás puede ser nuestro mundo, pero da luces para que podamos entender el movimiento en este mundo.

La teoría económica a partir de Smith está enfrentada con un problema, que es muy parecido a este problema de la ley de la inercia. Construye otro mundo, que a fines del siglo XIX se construye en forma de un modelo matemático de competencia perfecta. Sin embargo, no acepta que se trata de la construcción de otro mundo, que eventualmente puede dar luces para entender este mundo, sino sostiene que esta construcción es la meta por realizar en este nuestro mundo.

En el grado en el cual la teoría económica se basa en esta construcción de un mercado autorregulado, es muy dudosa su cientificidad. Es como una física que cree posible la construcción de un *perpetuum mobile*. Una física que seguiría creyendo en la posibilidad del *perpetuum mobile* no sería de ninguna manera una ciencia empírica moderna.

La conclusión real —y científica— a partir del modelo de competencia perfecta sería la imposibilidad intrínseca de una mano invisible del mercado o de una autorregulación del mercado. El mismo modelo de la competencia perfecta es la prueba, porque demuestra que la tendencia al equilibrio es imposible. O podríamos decir: este modelo es como el *perpetuum mobile* para la física. Es el modelo de otro mundo, que es imposible, pero que, eventualmente, puede dar luces para entender la competencia real. Pero estas luces las puede dar solamente si se acepta, que es intrínsecamente imposible. Hay un evidente parecido con la construcción de la ley de la inercia y su importancia para hacer ver que

el *perpetuum mobile* es imposible. La prueba se da por medio de la construcción teórica de un *perpetuum mobile*. En el mismo sentido, lo que resulta a partir de la construcción del modelo de competencia perfecta es la prueba de la imposibilidad de una autorregulación del mercado. Esta prueba se encuentra en el hecho de que del propio modelo resulta que su realización esté infinitamente lejos. Por tanto, cada paso de acercamiento aparente a este modelo contiene el mito de un acercamiento a lo infinitamente lejos por pasos finitos. Un argumento tal es insostenible. Sin embargo, comprueba algo. Comprueba que una tendencia al equilibrio de la competencia es imposible y, por lo tanto, hay que desarrollar por fin una teoría del mercado que no pretenda esta tendencia. Esa tendencia resulta una simple magia, un obstáculo para cualquier ciencia.

De esto resulta que, como en la física cualquier teoría que implica la posibilidad de la realización de un *perpetuum mobile* es *a priori* falsa, también en la economía cualquier teoría que implique la posibilidad de la realización de una tendencia automática del mercado al equilibrio de la competencia perfecta es igualmente *a priori* falsa.

Insistir en teorías económicas que cometen esta falsedad es, sin embargo, el centro de la religión del mercado. Por eso se trata de una religión que es necesariamente falsa. Esto es algo que no vale para otras religiones. No son necesariamente falsas.

Sin embargo, el mismo modelo de la competencia perfecta da igualmente la prueba de que es imposible la abolición de las relaciones mercantiles en una economía

como se ha desarrollado en la historia humana hasta hoy.

Aparece una muy primitiva concepción del infinito. Es la del acercamiento asintótico a una meta infinitamente lejana. Para todas las interpretaciones de tales acercamientos vale que jamás se llega. Se puede dar el ejemplo del reloj real frente al reloj exacto. Según sostienen los físicos, se ha descubierto con el reloj atómico un reloj que tiene una exactitud tan grande que solamente pierde un segundo en unos 300 millones de años. Sin embargo, no es un reloj exacto. Ciertamente es un reloj mucho más exacto que el reloj de la cocina de nuestra abuela. Sin embargo, ambos relojes tan distintos tienen en común que no son relojes exactos. Esto significa que el reloj atómico, con toda la exactitud que tiene, está tan lejos del reloj perfecto como el reloj de nuestra abuela. El reloj atómico es mucho más exacto que el otro, pero más cerca al reloj perfecto no puede estar. La distancia de ambos relojes del reloj perfecto es infinita. Esto es necesariamente así también en el caso de la aproximación al equilibrio que pretendidamente produce el mercado mágico.

Se trata del problema al cual Hegel llamaba “mala infinitud” (“*schlechte Unendlichkeit*”). La interpretación de medidas finitas como acercamiento o aproximación a un fin infinitamente lejos puede tener consecuencias nefastas. Tanto Friedrich Engels como Lenin se preocuparon por el problema cuando hablaron de la aproximación de la sociedad socialista al comunismo. Pero no le dieron solución. Lo que es en matemática nada más que un teorema de la aproximación asintótica se transforma al aplicarlo a procesos reales históricos en

amenazas que podrían ser hasta amenazas totales para la vida humana.

Se trata de una problemática muy parecida a la tendencia al equilibrio de la mano invisible del mercado en la actual ilusión transcendental del neoliberalismo. Al suponer la existencia mágica de esta mano invisible, se vuelve imposible la realización de medidas necesarias para la vida humana y hoy se pone en riesgo hasta la propia vida de la humanidad en la tierra. La mano invisible del mercado de Adam Smith se ha mantenido como tesis mítica hasta este neoliberalismo de hoy con la afirmación de que el mercado es autorregulado. Podemos decirlo con una afirmación de Leibniz, cuando dice que este mundo creado por Dios es el mejor de todos los mundos posibles. Este mito es ahora asumido por el mito del mercado autorregulado cuando se afirma que, al dejar que el mercado lo decida todo, el mundo resultante es el mejor mundo posible. Cualquier intervención en el mercado hace que las cosas solamente sean peor. Se ve que el mercado en la percepción del mito del mercado es como el Dios de Leibniz.

La crítica de Oskar Morgenstern

Oskar Morgenstern nos hace ver que el modelo de competencia perfecta muestra un mundo que es perfectamente incompatible con nuestro mundo. Es imposible realizar por nuestra acción humana este mundo. Lo anterior vale para esta construcción ideal como vale también en la física clásica para la construcción del mundo de la teoría de la ley de la inercia:

Curiosamente resulta que sobre la base del supuesto de previsión perfecta se puede llegar incluso a conclusiones materiales sobre la economía [...]. Son esencialmente de tipo negativo. No habrá, por ejemplo, lotería ni casino de juegos porque ¿quién jugaría si se supiera antes dónde irá la ganancia? Teléfono, telégrafo, periódicos, anuncios, afiches, propaganda, etcétera, también estarían demás como se ve inmediatamente... porque ¿qué razón habría para escribir cartas?⁴⁰

¿Es la aproximación al equilibrio definido por la teoría de la competencia perfecta que la teoría económica dominante nos promete constantemente un acercamiento a esta situación descrita por Morgenstern? ¿Vamos a algún otro mundo descrito por medio de esta idealización? Dice Morgenstern:

Yo voy ahora a ver un poco más de cerca cuáles son las condiciones que resultan, si se supone previsión perfecta y especialmente cuando ocurre que la mutual consideración de la previsión de un comportamiento probable de otro en sentido de la disolución de hechos complejos como precios, etc. Es un hecho que un cálculo de los efectos del comportamiento propio para el comportamiento futuro de otros y viceversa ocurre siempre, como se puede observar empíricamente. Sin embargo, la cadena de las supuestas reacciones se termina relativamente pronto...⁴¹

⁴⁰ Oskar, Morgenstern, "Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht" ["Previsión perfecta y equilibrio económico"]. En Hans Albert (ed.), *Theorie und Realität*. Tübingen, 1964. De *Zeitschrift für Nationalökonomie*. VI. Band, Wien, 1935. S. 267.

⁴¹ Morgenstern, *op. cit.*, p. 257.

Pero Morgenstern va más allá de este argumento. Con una ironía astuta sostiene lo siguiente:

Algo diferente ocurre con previsión perfecta. Un ejemplo para la paradoja que resulta para dos personas yo presenté en otra parte y se me permite reproducirlo aquí. “Cuando Sherlock Holmes era perseguido por su enemigo Moriarty, partía de Londres a Dover en un tren, que hacía escala en una estación intermedia, y él bajó allí del tren en vez de seguir hasta Dover. Él había visto a Moriarty en la estación (de Londres), le estima como muy inteligente y supone que Moriarty tomará un tren expreso más rápido, para esperarlo en Dover. Esta anticipación de Holmes resulta correcta. Pero ¿qué habría pasado en el caso de que Moriarty hubiera sido más inteligente, y hubiera estimado las capacidades de Holmes como mayores, y hubiese por tanto previsto tal acción de Holmes? Entonces él habría tomado el tren hacia la estación intermedia. Eso debería haber calculado Holmes por su parte y tendría que haber decidido ir directamente a Dover. A lo cual Moriarty por su parte habría ‘reaccionado’ de otra manera. Su puro pensar no habrían llegado a la acción, o el menos inteligente tendría que haberse entregado ya en la estación Victoria (de Londres) al otro, porque era imposible cualquier intento de fuga”.⁴²

Morgenstern afirma ahora que el propio concepto de la competencia perfecta es insostenible. Sufre una contradicción interna, que es imposible eliminar. Según el argumento de Morgenstern, en relaciones estratégicas, como describe el modelo de competencia perfecta, la propia previsión perfecta paraliza absolutamente cual-

⁴²Morgenstern, *óp. cit.*, pp. 257-258.

quier acción de los actores. Esto significa que cualquier modelo de acción en el mercado con previsión perfecta es incompatible con la propia existencia del mercado. Concebir una economía con previsión perfecta es necesariamente a la vez abstraer de la propia existencia del mercado y del dinero. Jamás se puede efectuar una abstracción real de este tipo. Ni el propio concepto de un mercado con previsión perfecta es un concepto sostenible, sencillamente porque, al suponer previsión perfecta, abstrae en el mismo acto de la propia existencia del mercado, del cual pretende hablar. No podemos ni decir lo que es.

Por tanto, vale según Morgenstern: “Adaptaciones sucesivas de todas maneras son incompatibles con una previsión perfecta”.⁴³

Morgenstern entonces hace una reflexión sobre la metafísica implicada en este mismo concepto:

Si se supone una previsión perfecta de parte de un observador externo, entonces se trata de otras cuestiones que en lo anterior. Lo que se puede decir sobre un observador tal (con previsión perfecta) —en este caso, por ejemplo, sobre el economista teórico— resulta en afirmaciones muy paralelas a aquellas afirmaciones conocidas desde la teología y la lógica sobre la omnisciencia de Dios en cuanto al futuro y sobre las dificultades con el libre albedrío, que están conectadas con ellas. Como no estamos tratando con un observador equipado de esta manera —porque para la teoría del equilibrio no

⁴³ Morgenstern *óp. cit.*, p. 262.

constituye un supuesto necesario— no hace falta discutir este problema aquí.⁴⁴

Esta conclusión vale sin duda si consideramos al ser humano como humano con cierta libertad. Esto hace Morgenstern y por eso habla de la historia de la metafísica. Pero, en un análisis anteriormente comentado sobre el concepto del observador omnisciente con previsión perfecta, el físico Max Planck presenta un ser humano mucho más inhumano todavía. Él supone una naturaleza, de la cual el ser humano es parte de un conjunto de absoluto determinismo, cuyos movimientos son perfectamente predecibles para un observador de previsión perfecta, que deriva el futuro de puros cálculos de las relaciones medio-fin, que según Planck determinan toda la naturaleza hasta sus extensiones más finas imaginables. El ser humano lo ve simplemente como una complicada máquina.

Se puede hacer eso, pero se desemboca igualmente en una metafísica igual, que ahora es la metafísica de la relación causal total y absoluta.

La crítica de Morgenstern, sin embargo, fue dejada de lado posteriormente y por eso no pudo ni rozar la vigencia dogmática de la teoría de la competencia perfecta y su magia, con muy pocas excepciones. Una de estas excepciones es precisamente Hayek. Vamos a tratar de seguir su argumento.

⁴⁴ Morgenstern, *óp. cit.*, pp. 262-263.

La continuación de esta crítica por Hayek

Hayek conoce bien esta crítica de Morgenstern a la teoría económica neoclásica de su tiempo y se da cuenta de que es cierta. Por tanto, destaca la tesis de Morgenstern sobre el carácter no empírico de toda la imaginación teórica de una competencia perfecta. También para Hayek ahora parece más bien un concepto no empírico de un mundo otro. Lo expresa así:

La naturaleza extraña de los supuestos teóricos del equilibrio de la competencia sale a la luz si preguntamos qué actividades denominadas comúnmente de competencia serían todavía posibles si se dieran esos supuestos... Creo que la respuesta es simplemente ninguna. Propaganda comercial, ofertas con precios más bajos, diferenciación de productos y servicios producidos, todo eso se excluye por definición: competencia perfecta significa realmente la falta total de actividades competitivas.⁴⁵

Es imposible un acercamiento a un concepto del mundo social de este tipo:

En general parece existir la opinión de que la denominada teoría de la competencia perfecta ofrece el modelo propicio para juzgar las funciones de la competencia en la vida real y de que la competencia real en cuanto se aleja de este modelo sería indeseable o hasta dañina. Me parece que esta posición tiene muy poca justificación. Yo quiero hacer aquí el intento de demostrar que lo que discute la teoría de la competencia perfecta en

⁴⁵ Friedrich A. Hayek, *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Zürich, 1952, pp. 127-128.

realidad no debería denominarse competencia y que sus deducciones para la orientación de la política no tienen mayor utilidad. Creo que la razón de ello es que esta teoría en general ya supone la existencia de una situación que, según el proceso de la competencia, tiene que crear y que, si alguna vez se dieran como existentes las condiciones supuestas por la teoría de la competencia perfecta, eso no solo suprimiría todas las actividades que describimos con la palabra *competencia* sino que las haría imposibles en su esencia.⁴⁶

Por tanto, añade lo siguiente: La competencia es un proceso dinámico cuyos rasgos esenciales se suponen como no existentes si se hacen los supuestos que están en la base de la teoría estática.⁴⁷

Formula entonces la tarea del análisis:

Solo a través de la tesis de que existe esta tendencia (al equilibrio) la teoría económica llega a ser más que un ejercicio de lógica pura y se transforma en ciencia empírica...⁴⁸

Por tanto, considera lo siguiente como su meta:

Mostrar, que... las acciones espontáneas de los individuos bajo condiciones, que podemos describir, llevan a una distribución de los medios, que se puede interpretar de una manera tal, *como si* hubiera sido hecha según un plan único, a pesar de que nadie la ha planificado, me parece ser realmente la respuesta para el pro-

⁴⁶ *óp. cit.*, pp. 122-123.

⁴⁷ *óp. cit.*, p. 125.

⁴⁸ *óp. cit.*, p. 63.

blema, que a veces se ha denominado metafóricamente *razón colectiva*.⁴⁹

Se ve: no dice que corresponden a lo que predice la teoría de la competencia perfecta, como lo hace la teoría económica neoclásica de su tiempo, inclusive el propio Milton Friedman. Hayek dice ahora “*como si* hubiera sido hecha según un plan único, a pesar de que nadie la ha planificado”. La posición ideológica que Hayek asume lo obliga a sacar esta consecuencia, visiblemente arbitraria. Dudo que haya muchos que le creen a Hayek que los resultados efectivos de la competencia parecen ser como un resultado de un plan único. Pero él concluye de su lectura de Morgenstern que esta referencia a un ideal de equilibrio planificado no es contradictoria en el mismo sentido como lo es la referencia a alguna competencia perfecta. Pero Hayek ha cambiado el lugar de la omnisciencia. En el modelo de la competencia perfecta se supone que todos los participantes del mercado son omniscientes. En Hayek, en cambio, el mercado adquiere una especie de personalidad, que es como mercado el lugar de la omnisciencia. Un mercado así de omnisciente no tiene participantes omniscientes, sino que es como tal la omnisciencia operante en la institución del mercado.

Él mismo tampoco está tan seguro. Por tanto, sigue:

En esta forma la afirmación de la presencia de una tendencia al equilibrio es obviamente una frase empírica, es decir, una afirmación de algo, que en el mundo real ocurre y que debería ser verificable, por la menos en

⁴⁹ Friedrich A. Hayek, *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*, Zürich, 1952, pp. 75-76.

principio. Y da a nuestra afirmación algo abstracta un significado creíble, que es convincente para el sentido común. La única dificultad es que todavía estamos hasta ahora bastante a oscuras sobre: a) las condiciones en las cuales se supone la existencia de esta tendencia y b) la naturaleza del proceso por el cual se cambia el conocimiento individual.

El resultado es absolutamente sorprendente; todo desemboca en la nada. Hayek afirma correctamente que la presencia de una tendencia al equilibrio se hace necesariamente por una “frase empírica” que por tanto debe ser “verificable”. Pero la conclusión que ahora saca deja completamente abandonados a aquellos que siguen a su argumento. Declara que “estamos hasta ahora bastante a oscuras sobre: a) las condiciones en las cuales se supone la existencia de esta tendencia y b) la naturaleza del proceso por el cual se cambia el conocimiento individual”.

Afirma por tanto que todavía no hay argumentos para afirmar la propia existencia de la tendencia al equilibrio. Hayek, por tanto, dice que se sabe que esta tendencia existe, pero que todavía no se tienen argumentos para poder sostener el contenido de esta afirmación.⁵⁰

Hayek tiene con su teología del mercado algo que ya tenía la teología medieval también. Esta teología sabía la verdad, pero no sabía argumentarla. Por tanto, exigió a la filosofía asumir las verdades de la teología, pero buscando a la vez los argumentos a su favor. Por eso se

⁵⁰ Véase Jorge Vergara Estévez, *Mercado y sociedad: La utopía política de Friedrich Hayek*, Universidad UNIMINUTO y CLACSO, 2014.

decía *Philosophia ancilla theologiae* (“La filosofía es la criada de la teología”). Igualmente Hayek exige de la ciencia buscar los argumentos para sostener las verdades pretendidas de su ideología. La ciencia es ahora la criada de la ideología económica. La teoría económica es ahora *ancilla*-criada de la ideología con su religión del mercado y la afirmación de la magia del equilibrio del mercado, cuya verdad vale independientemente de cualquier argumentación. Pero a la teoría económica le exige buscar estos argumentos que faltan. Se trata de un *petitio principii*, una falacia de circularidad del argumento de Hayek.

Hayek no vacila en expresar su teología del mercado igualmente en términos de la teología cristiana. Voy a presentar una cita algo larga:

No existe en inglés o alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El término “trascendente”, único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no solo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padre-nuestro que reza “hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo”, y también en la cita evangélica: “No sois vosotros quienes me habéis elegi-

do, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca” (san Juan, 15:26). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese **animismo** que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control.⁵¹

La modernidad hasta ahora no realizó ninguna sociedad secular. Secularizó el mundo altamente “encantado” o “*verzaubert*” de la Edad Media —en cierto sentido inclusive de todas las sociedades anteriores— para volver a encantarlos de una manera nueva. Lo reencantó por el capitalismo como religión. “El dios del mercado es el dios verdadero” (“*Der Warengott ist der wahre Gott*” [Norbert Bolz]). La última vez lo hicieron los reaganistas con su Documento de Santa Fe de 1980.⁵²

La pastora y profeta de una de las nuevas religiones pentecostales lo dice muy abiertamente: “A punta de dólares te meto al cielo”.⁵³

La teología del documento de Santa Fe de Reagan es el neoliberalismo. Sus apóstoles son las cúpulas de las burocracias privadas de las corporaciones empresariales

⁵¹ Friedrich A. Hayek, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Unión Editorial, Madrid, 1990, pp. 125-126 [*The Fatal Conceit: The Error of Socialism*. En *The Collected Works of Friedrich August Hayek*, Volumen I, Chicago University Press, 1988].

⁵² Mayo de 1980, el Grupo de Santa Fe que preparó la campaña electoral de Reagan.

⁵³ Véase <https://www.youtube.com/watch?v=wyGWbdez6h8>.

gigantes. Hoy es una figura central para eso el actual vicepresidente de EE. UU., Mike Pence.

Se trata de un mundo reencantado que vivimos como mundo realista, racional y secular. Pero lo vivimos con la misma ingenuidad como la gente de la Edad Media miró su mundo. Sabían que a medianoche salían de los cementerios los fantasmas de los cuerpos de los muertos que revivieron y que volvieron a sus tumbas una hora después. También se sentían obviamente realistas. Lo sabían con la misma seguridad como los nuestros saben que la mano invisible del dios mercado rige infaliblemente nuestro mundo. Y le dicen con Hayek al dios mercado citando al padrenuestro: “Tu voluntad y no la mía”. Y el mercado, según Hayek, le contesta citando el Evangelio de Juan: “No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió”. Claro, el segundo caso lo ven muchos como lo realista, mientras el primero nos parece la ingenuidad medieval. Pero la falta de realismo es exactamente la misma. El documento de Santa Fe lo resume y lo impuso a todos con la amenaza de ser declarados herejes de la fe en el mercado de Milton Friedman. Por supuesto, la señora Merkel como cancillera de Alemania asumió esta fe de Milton Friedman igualmente como su ministro de hacienda Schäuble. (Merkel dice: “*marktkonforme Demokratie*” [“democracia conforme al mercado”]). La palabra de esta conformidad de la democracia al mercado presupone que la fe tiene que ser un acto serio de convicción y no solamente simplemente puras palabras. Milton Friedman dice expresamente que quiere creyentes que crean en el mercado. Ese es el problema de los dioses terrestres, que Marx ya empieza a criticar muy temprano y que posteriormente continua discutiendo bajo la palabra de crítica del fetichismo.

Palabras finales

El resultado de nuestro análisis no implica considerar la teoría de la competencia perfecta y el correspondiente modelo del mercado perfecto como algo teóricamente sin valor. Tiene resultados muy positivos, que hay que seguir sosteniendo. Pero estos resultados son exactamente lo contrario de lo que se suele argumentar por medio de estas teorías.

El principal resultado positivo de esta teoría de mercado perfecto es que resulta imposible una tendencia empírica hacia el equilibrio. Los mercados parciales pueden tener tendencias al equilibrio, pero de eso no se puede deducir la posibilidad de una tendencia al equilibrio del conjunto de los mercados. El propio modelo de la competencia perfecta es precisamente la prueba de esta imposibilidad de cualquier tendencia al equilibrio del mercado. Además: ni siquiera es posible formular consistentemente el concepto de un equilibrio del mercado perfecto, como precisamente Oskar Morgenstern demuestra y sostiene.

Pero hay otro resultado que también es importante. La teoría del mercado perfecto demuestra igualmente que es imposible poder realizar la coordinación de una división social de trabajo del tamaño como lo tenemos hoy sin recurrir al mercado como uno de los medios de coordinación. Como tal es imprescindible.

Por eso, para responder a los desequilibrios macroeconómicos del mercado, que amenazan hoy visiblemente hasta la propia existencia del ser humano en la tierra, hay que seguir buscando la solución que ya no se puede esperar de algún automatismo del mercado en el in-

terior del mercado. Pero este mercado tiene que ser un mercado sistemáticamente intervenido para hacer posible una respuesta racional y suficiente a estos desequilibrios macroeconómicos que afectan a la sociedad entera.

6.2 El neoliberalismo con su la lucha de clases desde arriba y la respuesta posible

Se puede resumir la posición neoliberal desnuda con las siguientes afirmaciones:

Un liberal de derecha es quien está a favor de la libertad individual, pero que subordina todos los otros principios directivos de las relaciones sociales al principio de la economía de mercado libre. Los aspectos sociales y ecológicos en la aplicación de esta teoría son mejor regulados por el mercado. Se necesita el Estado “delgado” solamente para la política exterior y la defensa como para la seguridad interna y las finanzas del Estado.

Con esto está abolido el Estado social y el Estado de derecho, y el mercado es presentado como el principio fundamental de la sociedad humana. El mercado siempre tiene la razón, y el ser humano es para el mercado. Siempre lo mejor es aquello que se vende mejor. Es evidente que una realización completa de todo esto resulta igual en una guerra total. Amenaza la propia sobrevivencia de la población y con eso también a la libertad individual.

Esta postura básica es el neoliberalismo, que en Alemania el AfD, nuevo partido de la extrema derecha, com-

parte junto con todos los partidos del parlamento alemán, excepto el partido de izquierda, Die Linke.

Lo que distingue esta nueva derecha extrema de los otros representantes del neoliberalismo es su demagogia, que moviliza sobre todo a personas sin mayor orientación política, pero que necesita aplicar agresiones que están pero sin saber por qué. Eso se puede efectuar solamente en contra de otros que son más débiles o que se logran transformar en débiles. En el momento son eso los refugiados y los islámicos. La persecución de los islámicos sustituye lo que antes era el antisemitismo. Una ideología como el neoliberalismo —o como antes era el fascismo— no se puede transformar en ideología dominante sino por este tipo de demagogias. El interés de imponer el neoliberalismo, en cambio, viene de las cúpulas del poder económico, por tanto, de los poderes del mercado.

Pero aparece también otro problema. El neoliberalismo es sin duda un sucesor legítimo del fascismo de la década de los veinte a los cincuenta del siglo pasado. Pero su tendencia al totalitarismo es distinta. En el fascismo, la fuerza del movimiento parte del Estado y su dominación. Por tanto, los sistemas totalitarios de este tiempo se vinculan con figuras que dominan el poder estatal: Mussolini, Hitler, Franco y, aunque de manera diferente, Stalin. Son figuras que desde el poder estatal dirigen la economía. Por lo tanto, son ellos los que son proclamados como infalibles. Con el neoliberalismo esto es diferente. El poder desde el cual nace su dirección totalitaria es el poder del mercado y, por tanto, los grupos de poder económico que se forman. Pero no personifican el totalitarismo que está surgiendo. Lo promueve una instancia que es anónima. Es el mercado. Por tan-

to, la instancia infalible ya no es una persona, sino este mercado mismo. Cualquier político se puede equivocar. Quien no se puede equivocar es ahora el mercado. El mercado es intocable, tiene una dinámica legítima infinita, es la privatización como referencia a la dignidad de los representantes del mercado en este nuestro mundo. El mercado es la instancia trascendental de este mundo y debe ser venerado como tal.

Si quitamos al mercado esta dignidad divina y lo tratamos simplemente como una institución que es uno de los instrumentos de la coordinación de la división social del trabajo, habría que preguntar cuáles son efectivamente las tendencias que este mercado produce. Tenemos que excluir el dogma central de nuestras ideologías de divinización del mercado. Se trata de la tesis que el mercado es guiado por una mano invisible, que tiene una autorregulación que no se puede equivocar y que establece un automatismo del mercado completamente benévolo con el resultado de que cualquier intervención en el funcionamiento del mercado deja una situación muy inferior a lo que ocurriría dejando el mercado a sus propias tendencias. Habría que terminar con toda una magia que se imputa a este mercado.

El resultado es que hay que rehacer desde sus raíces la teoría del mercado. Tendría que empezar ahora del hecho de que hay ciertas autorregulaciones de los mercados, pero esta autorregulación funciona exclusivamente en los mercados parciales. Estos mercados se pueden ver movidos por oferta y demanda, con sus tendencias a producir correspondientes movimientos de precios. Sin embargo, cuando estos mercados parciales se juntan en un sistema de los mercados o inclusive en la forma-

ción de un solo mercado mundial, a partir de estos muchos equilibrios parciales no se produce un solo equilibrio de todos sus elementos, sino que se produce la tendencia a desequilibrios macroeconómicos varios que pueden amenazar hasta la propia vida humana.

El problema de la teoría económica del mercado

Uno de los economistas que primero sacaron la conclusión de que ahora es necesario elaborar una teoría del mercado sin ninguna afirmación dogmática que sostenga la existencia mágica de una tendencia al equilibrio es sin duda Polanyi.⁵⁴ 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 con su tendencia a subordinar la producción de mercancías y la propia vida humana y su sometimiento a los cálculos financieros del sistema bancario. Llega a la tesis de que el propio mercado lleva a la destrucción de todo, cuyo logro permite como consecuencia de la propia ley del mercado. Se trata de lo que hoy vivimos como la tendencia hasta a la destrucción de nuestro propio mundo de vida. Es casi como lo que dice Soros: hoy el capita-

⁵⁴ Karl Polanyi, *The Great Transformation*, 1944. Traducción española: *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989.

lismo solamente puede ser destruido por el capitalismo mismo.⁵⁵

Los tres desequilibrios que destaca Polanyi 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: “Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador”.⁵⁶

El tercero es el desequilibrio entre la producción y el sistema financiero, que Marx trata en el tomo III de *El capital*. Pero los desequilibrios que amenazan directamente la vida humana son el de la explotación de la naturaleza y la explotación del trabajo.

Marx, sin embargo, dejó de buscar una solución de este tipo por su proyecto de abolir al propio mercado. Por eso hay que vincular el análisis hoy con argumentos como los de Polanyi para llegar a una teoría del mercado que analice lo que hay que hacer con el mercado para que este deje de producir estos desequilibrios, que Polanyi destaca, y deje de ser el peligro que amenaza

⁵⁵ Hay otro autor que es interesante con respecto a la teoría de las intervenciones necesarias. Se trata de Walter Eucken. Véase Walter Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, Fischer, Jena, 1940. Walter Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, Francke, Bern [u. a.], 1952. Eucken fue clave para el método de intervenciones del mercado necesarias después de la Segunda Guerra Mundial. A partir de la década de los ochenta del siglo pasado casi no se menciona más y es sistemáticamente olvidado.

⁵⁶ Marx, *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, I. pp. 423-424. He corregido la traducción según el texto original.

destruir todo lo que la humanidad logró realizar basándose en el mismo mercado.

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

De esta manera, el cuento sobre la magia del mercado infalible, con sus tendencias igualmente mágicas hacia el equilibrio, es sustituido por un análisis serio de las tendencias hacia los desequilibrios macroeconómicos y las políticas necesarias para minimizar o superarlos.

Los desequilibrios macroeconómicos

Vamos a desarrollar ahora en tres puntos breves el estado actualmente visible de estos desequilibrios macroeconómicos. Estoy resumiendo lo que Polanyi destaca en sus varios escritos:

1. *La política de salarios e ingresos.* En este campo las tendencias son las siguientes: desde la década de los setenta del siglo pasado, una tendencia hacia la disminución constante de los salarios y otros ingresos del trabajo, o por lo menos su estancamiento completo para los otros, con pocas excepciones. A la vez, ocurre un deterioro de los salarios en el sentido de prevalecer cada vez más los contratos a tiempo corto, el pago más bajo que el salario mínimo prescrito. En general, ya casi la mitad de la fuerza de trabajo total existe en condiciones de

precariedad. En vez de flexibilizar el capital y el mercado, se flexibiliza la fuerza de trabajo humana para que el capital pueda llevar a cabo, sin flexibilidad alguna, su propia lucha de clases desde arriba. Todo esto se justifica en buena parte con argumentos esotéricos y mágicos de matemática complicada, que muchas veces no tienen otro sentido que convencer al público de que no sabe nada de economía.

2. *La distribución y el uso de la tierra entre las personas e instituciones.* Dado el hecho de que cada vez es más obvio que la vida humana depende de un uso racional de la tierra y que este uso tiene que estar sometido a criterios que protejan la vida humana en casi todas sus dimensiones, hace inevitable un régimen adecuado del uso de la tierra. Para ser racional este régimen, no debe ser entregado ilimitadamente al cálculo de la maximización de las ganancias, que conduce el uso de los medios de vivir a la pura irracionalidad. El uso de la tierra es precisamente uno de los grandes testigos de la irracionalidad que puede provocar la maximización de las ganancias. Por eso los criterios del mercado deben ser sumamente reducidos en este campo. Esto incluye una política eficaz del control de los arriendos.

3. *La política financiera en general con su tendencia a subordinar la producción de mercancías y la propia vida humana y su sometimiento a los cálculos financieros del sistema bancario.* El dominio de la política financiera del sistema bancario se ejerce especialmente por el uso y abuso del crédito. Sobre todo con las crisis económicas se producen masivamente crisis por la imposibilidad de pagar créditos pendientes, tanto de la propia población como en las relaciones internacionales entre los países. Poblaciones enteras pierden sus casas y

son botadas a la calle, para buscarse lugar donde sea. Algo parecido pasa entre los países. El cobro de deudas impagables da el derecho a la banca de pillar países enteros y los transforma en colonias de hecho de los países acreedores. Esto en los últimos años fue presentado al mundo entero por la transformación de Grecia en colonia de Alemania y de la Comunidad Europea. Pero lo mismo les pasó a muchos otros países, aunque no siempre con el mismo extremismo tan total como ha sido la reducción de Grecia a ser colonia. Se destruyó una buena parte del sistema de salud de Grecia y del sistema de rentas. Fue una Europa orgullosa de haber abolido la pena capital. Pero se abolió solamente para la acción del sistema jurídico. En cambio, los ministros de Hacienda y los directores de los bancos centrales la pueden aplicar sin restricciones hablando solamente de austeridad y lo hacen con ganas. El ministro alemán de Hacienda obligó en sus largas listas de condiciones para recibir alguna plata para pagarla a la banca alemana o a otros bancos extranjeros a Grecia a declarar lícito abrir los supermercados el día domingo. En Alemania trató de implementar lo mismo, pero no lo logró frente a la resistencia de los sindicatos y las iglesias. En Grecia no hay resistencia, todo está colonizado. Este ministro alemán, sin embargo, es demócrata-cristiano. Pero desde hace tiempo han transformado al cristianismo en una religión del mercado, que celebra el dios-mercado. Una adaptación al dios-mercado parecida es la adaptación del propio padrenuestro. Este padrenuestro dice: “Perdónanos nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores”. Esto es obviamente incompatible con el neoliberalismo. Desde la década de los setenta del siglo pasado se ha adaptado al dios-dinero y se ha falsificado este texto. Dice entonces ahora: “Perdónanos nuestras

ofensas como nosotros perdonamos a aquellos que nos ofenden”. Ahora el texto es una parte auténtica de la religión del mercado con su dios-mercado. Hemos citado anteriormente a Hayek, cuando con entusiasmo integra el propio padrenuestro en su teología del dios-mercado.⁵⁷ Es ahora el neoliberalismo, con su religión del mercado, que determina lo que es la verdad del cristianismo. Algo parecido se intenta hacer con todas las religiones.

4. José Luis Coraggio propone un cuarto punto, que hoy se hizo básico, aunque todavía no era muy visible en el tiempo de Polanyi. Se trata de sacar el conocimiento y la información del mecanismo del mercado para poder democratizar el uso de los descubrimientos tecnológicos y la formación de la opinión pública. Hoy no hay duda de que la forma de definir la libertad de prensa es a la vez una forma de limitar y hasta de hacer desaparecer la libertad de opinión. Pero la libertad de prensa no es derecho humano, sino simplemente un derecho del mercado. El derecho humano correspondiente es la libertad de opinión. Se trata, por tanto, de asegurar la libertad de opinión formulando de una manera nueva —y más democrática— la libertad de prensa.⁵⁸

⁵⁷ No sorprende que estos cristianos, aunque católicos, hablan más bien de los muchos errores del actual papa Francisco. Al enfrentar este papa, no hablan jamás de su infalibilidad. Infalible es un papa solamente si pone en el centro de la fe la infalibilidad del mercado. Parece que siempre hace falta la infalibilidad de alguien.

⁵⁸ Karl Polanyi, *Textos escogidos*, CLACSO-Universidad Nacional de General Sarmiento, 2012, p. 62, p. 73. Coraggio plantea esta propuesta en sus palabras introductorias al libro de Polanyi (José Luis Coraggio, “Karl Polanyi y la otra economía en América Latina”, pp. 47-82).

Hemos tratado cuatro puntos clave para ver las cuatro mayores tendencias macroeconómicas hacia las crisis. Hoy, cualquier teoría del mercado razonable tendría que tratar estas tendencias y enfocarlas realmente como tales, y no como un montón de problemas sin interconexión. Además, hay algo visible que las une: el hecho de que, en conjunto, atestiguan una amplia lucha de clases desde arriba, que une las clases dominantes a través del mercado. Se trata de un tipo de lucha de clases que empezó a desarrollarse a partir de Hobbes y adquiere un criterio común con Adam Smith, cuando desarrolla su teoría según la cual el mercado es un conjunto de muchos mercados unidos por una mano invisible, que le da al mercado una tendencia al equilibrio y con eso mismo una fuerza de autorregulación que le da un carácter de automatismo de confianza absoluta. Sos-tener que el mercado real es precisamente eso significa poner al mercado más allá de cualquier crítica pensable. Adquiere una validez absoluta, que le da el derecho absoluto de actuar en cualquier sentido que se puede imaginar sin ninguna posibilidad de criticar a este mercado en nombre de ninguna ética e igualmente tampoco de cualquier argumentación humanista o de alguna sabiduría humana de cualquier tipo. La lucha de clase se transforma en una guerra total sin ningún límite. Por eso para las clases en contra de las cuales se dirige esta lucha de clases desde arriba se transforma en una amenaza constante en contra de su vida. Aunque haya períodos en los cuales se alivia la situación de las clases perseguidas, la amenaza siempre se forma de nuevo y vuelve a buscar sus objetivos. Desde el inicio de la estrategia de globalización en la década de los ochenta ha

vuelto esta lucha de clases desde arriba de nuevo. Subvierte cada vez más la propia democracia.

La lucha de clases desde arriba

Hoy no puede haber ninguna duda de que esta lucha de clases desde arriba ha sido ganada por los poderes del mercado, es decir, por las clases dominantes. Ha subvertido la propia democracia, que de hecho ha sido comprada. Las elecciones son compradas por el financiamiento por parte de aquellos poderes que efectúan la lucha de clases desde arriba. Los representantes del pueblo en los parlamentos son comprados por los grupos de cabildeo que vienen de estos mismos poderes. Los medios de comunicación son comprados por estos mismos grupos para producir una publicidad a favor de estos mismos grupos. La libertad de prensa ha sustituido casi completamente la libertad de opinión. En gran parte, hoy la libertad de prensa se ha transformado en un poderoso instrumento para eliminar la libertad de opinión. Hoy en día, en las elecciones de cualquier país, la casi totalidad de los medios de comunicación están de un solo lado, y este lado es el lado político del gran capital, que está haciendo su lucha de clases. Inclusive los medios de comunicación públicos, que tienen la obligación de mantener una neutralidad frente a las alternativas por elegir, están normalmente del lado del gran poder que hace su lucha de clase y lo acompañan.

Una concentración tal del poder económico del mercado, que a la vez domina el poder político, necesita una referencia simbólica única, que solamente puede ser el mercado mismo. Por eso el mercado desarrolla una religión del mercado que hoy es más poderosa que

nunca. Como tal, la magia del mercado con su mano invisible, su tendencia al equilibrio, su fuerza autorreguladora y su automatismo es propagada día y noche en los medios de comunicación. Cualquier decisión se transforma en una decisión religiosa. Incluso las decisiones como la privatización de una autopista se imponen en nombre de esta religión, y es blasfemia no apoyarla. Hasta las constituciones son cambiadas para abrir paso a esta religión del mercado. Cualquier partido político que no acepta esta religión del mercado es marginado y cada vez más es denunciado como una fuerza extremista.

Sin embargo, también cualquier religión tradicional o nueva enseguida es enfrentada con la exigencia de asumir esta religión del mercado como su centro. Esto llevó en la década de los setenta y ochenta a grandes persecuciones religiosas en América Latina, que desembocaron en decenas de miles de muertos de cristianos, que apoyaron la teología de liberación. Los medios de comunicación apenas informaron sobre estos hechos, a pesar de que entre las víctimas se encontraron inclusive tres obispos, muchos sacerdotes y varias monjas violadas. Uno de estos obispos asesinados fue hace algunos años declarado santo por el actual papa Francisco. Pero muy pocos medios de comunicación informan sobre los hechos que se desarrollan detrás de escena. Prefieren informarnos más bien sobre las barbaridades de Al Qaeda y del IS. Sin embargo, estas matanzas en América Latina han sido parte de la lucha de clases desde arriba, que es apoyada por nuestros principales medios de comunicación. Por tanto, no informan. Pero se trata de barbaridades perfectamente comparables con las barbaridades de Al Qaeda o del IS.

De esta manera, aparece la gran tarea de enfrentar esta lucha de clases desde arriba en todos sus niveles. Por tanto, esta respuesta no se puede limitar a una simple lucha de clases desde abajo. El primer problema por solucionar es la recuperación de la democracia comprada por el gran poder económico y solucionar este problema abrumador en el grado de las efectivas posibilidades. Se trata especialmente de romper los grandes monopolios de los medios de comunicación, pero también su apertura para llegar a una situación en la cual ningún medio de comunicación pueda comprar a otros medios, eso en límites por discutir. Por otro lado, debe haber un control eficiente de los grupos de cabildeo y sus intentos de corromper el poder político. Iguales límites hacen falta para el financiamiento de los partidos políticos y de las campañas electorales. Igualmente hace falta la prohibición, o por lo menos limitación, de la contratación de ex políticos en las grandes empresas. Hay una corrupción cada vez mayor de los políticos de parte de la gran empresa.

Sin estas medidas de la democratización de las relaciones entre mercado y democracia es casi imposible enfrentar las tendencias del mercado hacia los desequilibrios macroeconómicos comentados y la correspondiente lucha de clases desde arriba. Hay un núcleo de corrupción que bloquea una gran parte de las actividades necesarias para canalizar el mercado y asegurar que no pueda seguir bloqueando las medidas correspondientes. Hace falta siempre recordar que, si no se logra esto, los grandes logros de la historia moderna no resultan más que una supernova, que se transforma al fin en un hoyo negro que lo devora todo.

El cambio necesario de la sociedad actual

El análisis presentado por lo menos indica la dirección de un cambio necesario del enfoque del mercado y de las necesarias intervenciones en el mercado. Hacer este cambio ya es inevitable.

Sin embargo, tenemos que ver también que los cambios en nuestra visión del mundo son necesarios para que este cambio necesario sea aceptado. El hecho de que sea necesario no es suficiente. Estamos en un viaje al suicidio. Tenemos que recuperar el rechazo al suicidio y descubrir de nuevo que el sentido de la vida es vivirla. Pero vivirla de una manera que todos lo pueden hacerlo también.

7. La perfección humana que resulta de las ciencias empíricas

Se trata ahora de interpretar lo que podrían significar los conceptos de perfección del ser humano como observador ideal y como participante omnisciente o casi omnisciente en los mecanismos de funcionamiento de la sociedad. La primera vez que aparece el observador ideal es en la época de la Revolución francesa. El participante omnisciente aparece recién desde fines del siglo XIX.

Se trata de una capacidad humana de observar el mundo empírico dado, o de una capacidad del ser humano como participante de los mecanismos de funcionamiento, para informarse sobre lo que es la acción de todos los otros actores. Los conceptos de perfección llevan en forma teórica estas capacidades

hasta la imaginación de su desarrollo absolutamente perfecto. En vez del observador común se supone ahora un observador perfecto y, en vez de un mecanismo de funcionamiento común, un mecanismo de funcionamiento también perfecto. La razón de hacerlo es muy simple: no es más que para poder juzgar según unos criterios formalmente racionales la observación o la acción frente a la realidad. La observación real o la acción real aparece entonces en el juicio como una desviación de una perfección conceptual.

Normalmente se justifica esta creación de conceptos de perfección por razones didácticas o heurísticas. Pero, de hecho, forman partes integrales de las teorías correspondientes. Esto es bien obvio en el caso de los conceptos de perfección referentes a los mecanismos de funcionamiento. En este caso no se pueden formular teorías sin recurrir a tales conceptos de funcionamiento. Esto es bien obvio, por ejemplo, en el caso de las teorías de la competencia o de la planificación. Necesitan conceptos de perfección para formular el núcleo de las teorías correspondientes, conceptos de competencia perfecta o de planificación perfecta.

Cuando estudié economía, en los primeros semestres teníamos que estudiar la teoría de la competencia perfecta, con su concepto central del actor omnisciente.

Yo le pregunté al profesor enseguida cómo era la relación de este supuesto con la concepción teológica del Dios omnisciente. No lo discutió como problema, sino que solamente decía que, en la teoría económica, se trataba de un problema puramente heurístico o también didáctico o de ilustración. Sin embargo, una respuesta como esta no puede sustituir la discusión necesari-

ria. El parecido es bien obvio entre el Dios omnisciente de la Edad Media formulado a partir de la filosofía aristotélica y el actor omnisciente de la competencia perfecta. Esto no vale necesariamente para otros conceptos teológicos. No vale, por ejemplo, para el Dios Yahveh de la tradición judía. También el Dios como observador perfecto de Wittgenstein no tiene nada que ver con el Dios Yahveh, pero es fácilmente combinable con el Dios aristotélico de la Edad Media. Tampoco tiene nada que ver con Júpiter o Zeus.

Hay una situación muy cercana a la que describe Feuerbach. Como citamos anteriormente, Feuerbach dice que el ser humano crea a Dios según su imagen. Y, si su imagen es la del observador, el Dios que se crea es un observador perfecto. Y, si es la imagen de un integrante de un mecanismo de funcionamiento, su Dios es él mismo, pero pensado como integrante de un mecanismo de funcionamiento perfecto. Es un proceso en el cual Dios se hace hombre, es decir, ser humano, que se ubica a sí mismo en el lugar del Dios anterior. Pero lo hace presentándose como un concepto de perfección de sí mismo. Efectivamente, el paso de Dios al hombre como ser humano se ubica aquí en el interior del surgimiento de la propia ciencia moderna. Pero es un determinado Dios que, en este caso, precisamente no es Yahveh.

La invisibilidad de los derechos humanos

Llama la atención que precisamente en todo lo que tiene que ver con los mecanismos de funcionamiento no aparece ninguna referencia a derechos humanos. Los

conceptos del observador perfecto desembocan igualmente en la negativa total de algo como los derechos humanos. Los conceptos de perfección ven de la misma manera la perfección del crimen como la perfección de la cooperación con todos. No descubren ninguna diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra.

Esto no significa que no contengan ninguna ética. Sin la concepción de una ética que además pueda ser una ética muy exigente, no se puede concebir ningún mecanismo de funcionamiento y su perfección. Pero se trata de éticas muy determinadas. Se trata de éticas necesarias para el funcionamiento de estos mecanismos. Podemos ver esto con el ejemplo del mercado. Hay determinados valores éticos que hacen falta respetar para que el propio mercado funcione y sea efectivamente un mercado. No se debe robar, tampoco se debe engañar. No se debe mentir; hay que cumplir con lo que se ha prometido en el contrato de compra y venta. Se debe reconocer que la propiedad solamente puede pasar de uno al otro por un contrato de compra-venta y no por medio de un asalto o un asesinato. Todos estos valores éticos deben ser cumplidos en un determinado grado para que el mercado no colapse. Max Weber habla, en relación con esta ética necesaria, de la “ética del mercado”. De lo anterior sigue que la exigencia del funcionamiento del mercado es siempre y necesariamente la exigencia del cumplimiento de esta ética. Cuando la teoría económica insiste en que es imposible abolir el mercado, entonces esta teoría a la vez insiste en el reconocimiento de la ética del mercado. Tampoco hay en este campo ninguna acción sin ética. Es afirmar la vigencia de una ética por medio de juicios de hecho.

Esto vale de manera correspondiente para cualquier teoría de planificación o de firma.

Algo parecido vale para todos los otros mecanismos de funcionamiento. Vale igualmente para lo que se llama la ética del discurso. Para que el diálogo con los discursos sea posible, hay que tener una ética del discurso. Hemos visto hasta la teoría de Apel, que construye la situación perfecta de un discurso. Siempre vale que estos mecanismos de funcionamiento contengan éticas irrenunciables y necesarias.

En este campo de los mecanismos de funcionamiento es imposible una separación entre valores y hechos. El hecho de tener que ver con un mecanismo de funcionamiento implica que, a la vez, uno se relaciona con hechos y valores intrínsecamente unidos. También para el observador perfecto vale que, cuando observa un mecanismo de funcionamiento, observa a la vez toda una ética vinculada con este. En general vale que estos mecanismos de funcionamiento no son visibles, pero el observador perfecto los ve en el sentido de que tiene que concluir como observador perfecto su existencia.

Voy a dar un ejemplo. Se puede ver una fábrica. Sin embargo, una empresa no se ve, porque como empresa se trata de un mecanismo de funcionamiento. Este no se ve, pero se sabe que la fábrica no existiría sin formar parte de una empresa. Se trata de lo que Hegel llama el espíritu objetivo. Al ver la fábrica, la vemos siempre también como lugar en el cual opera una empresa. No vemos la existencia de la empresa, pero, al ver la fábrica, llegamos a la conclusión de su existencia como empresa. Algo parecido vale también cuando se observa un asesinato. Se ve al cuerpo del ser humano asesinado,

no su interior vivo, que muchos llaman el alma. En el caso del asesinato vemos que este interior vivo es matado, y el observador perfecto de Wittgenstein igualmente lo ve. Y esta es la base de la diferencia entre un asesinato y una piedra que cae. Es innegable. También el dinero no se ve. Se ve solamente el billete con aspecto de dinero. Pero, si es dinero o no, no se ve. Pero se ven las reacciones de otros y se concluye si es dinero o no. Pero esta reflexión es parte de la observación, sobre todo si es una observación perfecta. Sin embargo, Wittgenstein en su conferencia sobre la ética no lo menciona.

El entierro de los derechos humanos en nombre de las ciencias empíricas

Sin embargo, ninguno de los valores implícitos de los mecanismos de funcionamiento son derechos humanos. Si aquellos que hacen funcionar efectivamente a los mecanismos de funcionamiento no tienen para comer, nada puede funcionar. Si los salarios son de hambre extrema, no funciona el mecanismo de funcionamiento. En este caso, el propio mecanismo exige una mejora. Pero no se pone de lado de ningún derecho humano, sino que refleja exclusivamente las necesidades de funcionamiento.

Hay un caso llamativo. En la segunda mitad del siglo XVIII, fueron los militares quienes exigieron mejores salarios para los obreros ingleses. Como eran también reclutas para el ejército, resultó que, como consecuencia de los salarios de hambre que recibían, apenas podían caminar como soldados hasta el lugar de la batalla. Para que con brillo pudieran llegar a las batallas, necesi-

taban mejores salarios. No era para poder vivir, sino para tener la fuerza suficiente para poder morir en las batallas de los militares.

Después vino la reivindicación de los derechos humanos, que apoyaron la capacidad de vida de los obreros y otros no para morir, sino para vivir. Ahora se trataba de derechos humanos. Pero las teorías que se refieren a los mecanismos de funcionamiento normalmente no se preocuparon de tales derechos humanos. Inclusive negaron estos derechos humanos abiertamente, como lo hacen los neoliberales hoy. El fundador de este neoliberalismo, Ludwig von Mises, ha sido muy extremo al respecto. Dice:

Se parte siempre de un error grave, pero muy extendido: el de que la naturaleza concedió a cada uno ciertos derechos inalienables, por el solo derecho de haber nacido.... La tesis es, de cabo a rabo, falsa y errónea.⁵⁹

Este rechazo a los derechos humanos es bastante general. Es tan general como lo es la aceptación del neoliberalismo y su política. Siguen de esta manera la tradición del fascismo anterior. El fundador de la Falange Española decía en la década de los veinte del siglo pasado:

⁵⁹Ludwig von Mises, *La mentalidad anticapitalista* (primera edición 1956), Madrid, Unión Editorial, 2011, pp. 78-79. "The worst of all these delusions is that idea that 'nature' has bestowed upon every man certain rights. According to this doctrine nature is openhanded toward every child born". Ludwig von Mises, *The anti-capitalistic mentality*, The Ludwig von Mises Institute, Auburn, Alabama, 2008 (1956), p. 80. Hayek decía: "Al igual que los ancestros que habitaban cavernas, el hombre contemporáneo debe aceptar el control demográfico tradicional: hambrunas, pestes, mortalidad infantil, etcétera" (p. 172). Friedrich Hayek, *Revista Realidad*, Santiago, n.º 24, año 2, 1981, p. 172. Otro observador perfecto.

Cuando escucho la palabra *humanidad* tengo ganas de sacar la pistola.

Habla un lenguaje más bien apasionado. Pero Von Mises dice lo mismo en la cita anterior, aunque ahora habla el lenguaje de los burócratas, sean burócratas de las burocracias privadas de la gran empresa o burócratas del Estado.

La inmortalidad del ser humano: la nueva meta de las ciencias empíricas y del Silicon Valley

Sin embargo, la respuesta es más bien una celebración grande y continua de los logros actuales y posibles para el futuro desarrollo tecnológico. A los problemas actuales, sean de derechos humanos o de las crisis ecológicas (que incluyen la crisis del clima), estamos respondiendo no en este campo, sino con teléfonos nuevos y cada vez mejores, que realmente son cada vez más sofisticados. Pero no solamente con teléfonos. También con perspectivas cada vez más abrumadoras del futuro desarrollo tecnológico y sus consecuencias para una vida humana que se promete cada vez como mejor. Hasta se promete la inmortalidad.

Para esto quiero mostrar unas referencias:

Primero, quiero citar un artículo de un semanario alemán muy reconocido llamado *Die Zeit*. Se trata de un artículo de Mils Markwardt con un título largo: “Inmortalidad: Silicon y los soviéticos. Google y Amazon descubren la inmortalidad. El Valley-Capitalismo muestra sorprendentes paralelos con el pensamiento comunista, cuyos textos correspondientes ya tienen

cien años de edad”.⁶⁰ El artículo llega a la siguiente constatación:

Qué éxitos logra el Silicon Valley en su lucha contra la muerte se van a ver con cada sometimiento voluntario, que se profundiza con cualquier paquete de datos de iPhone, perfil de Facebook o Fitness Tracker, que las empresas “tech” pueden hacer ver ya hoy en día. Como respuesta, cada *user* (consumidor) del Silicon Valley recibe al fin aquello que nuestro Occidente cansado apenas hoy todavía produce: un cuento radical del progreso.

Ahora vienen los físicos del Silicon Valley para prometer que vamos a llegar a la meta de la inmortalidad humana. Evidentemente se trata de una gran ilusión trascendental, otro asalto a lo imposible.

Pero hay otro físico estadounidense anterior que escribió un libro en este mismo sentido. Su título es Frank J. Tipler: *The Physics of Immortality* [La física de la inmortalidad], Doubleday, Nueva York, 1994. Escribe con la colaboración del teólogo alemán Wolfhart Pannenberg, del cual cita su libro *Theologie und Reich Gottes* [Teología y Reino de Dios], Mohn, Gütersloh, 1971.

El texto del libro termina con las siguientes palabras:

La teoría del punto Omega ha hecho de conceptos claves de la tradición judía-cristiana-islámica conceptos de la física moderna. La teología no es otra cosa que cos-

⁶⁰ *Die Zeit*, en línea, 8 de abril de 2018. Este artículo viene de la revista alemana *Philosophic Magazin*, n.º 03, 2018.

mología física, que se basa en el supuesto de que la vida de por sí es inmortal [...]. La ciencia ahora puede dar frente a la muerte exactamente el mismo consuelo como antes la religión. La religión ahora es parte de la ciencia.

Tipler es profesor de física matemática en la Universidad Tulane de Nueva Orleans. Se especializa en cosmología, teoría de la relatividad general, física de las partículas físicas y teoría de la complejidad.

Parece que la ciencia empírica desemboca en la religión. Tenemos aquí, en términos de la ciencia empírica, un caso magistral de la ilusión transcendental. Siempre se trata de acercarse con pasos finitos a una meta infinitamente lejos. Por eso se trata de algo místico, frente al cual parece imposible argumentar.

Toda la argumentación de Tipler es pura afirmación vacía, sin ninguna argumentación válida. No es más que ilusión transcendental, que también, en este caso, es tan dañina como en los casos mencionados anteriormente. Se nota que estas ilusiones pasan por todas las ciencias empíricas. Todas avanzan en su marcha, y avanzan con pasos finitos para alcanzar una meta infinitamente lejana.

Se nota, entonces, que el problema de la ilusión transcendental es un problema de toda la modernidad en todas sus expresiones específicas. Es el problema de la utopía cuando se refiere a imposibilidades, suponiéndolas posibles.

Con tales metas infinitas nos podemos tranquilizar fácilmente en cuanto al cambio del clima y otras crisis,

sean ecológicas o sociales, que nos amenazan. Parece que el demonio de Laplace, el observador perfecto de Wittgenstein y el juez Hércules de Habermas merecen toda nuestra confianza. El cielo de las ciencias empíricas lo arregla todo.

El bioingeniero Aubrey de Grey, del Silicon Valley, que también hace todo para abolir la muerte, dice que tiene la seguridad de que el primer ser humano que llegará a cumplir mil años ya ha nacido.⁶¹ La crisis del clima ni se le ocurría. La afirmación parece sostener que, si los seres humanos llegamos todos a cumplir mil años de vida, estamos más cerca a la inmortalidad. Esto es parte de la ilusión transcendental. De hecho, viviríamos igual que antes una distancia infinita que nos separa de la inmortalidad. No nos habríamos acercado a la inmortalidad en ningún sentido. Igualmente, ni el reloj atómico está más cerca al reloj exacto que el reloj de la cocina de nuestra abuela. Esto vale a pesar de que el reloj atómico es mucho más exacto que el reloj de la cocina de nuestra abuela. La distancia infinita siempre se mantiene, aunque nuestros pasos finitos de acercamiento sean muy grandes.

Por fin, una manifestación de transhumanistas frente a la casa principal de Google hizo el siguiente pedido: “Google, por favor, libéranos de la muerte”.⁶²

El mercado ahora no es solamente omnisciente, sino también omnipotente. Se encuentra en el lugar donde anteriormente se encontraba el Dios medieval aristoté-

⁶¹ Semanario alemán *Die Zeit*, en línea, 14 de setiembre de 2018.

⁶² Véase el artículo de Kurt Seifert “Was fehlt? Transhumanismus als Anti-Utopie”, *Revista Neue Wege*, 11, 18, p. 18.

lico. Y el Espíritu Santo de este nuevo Dios es el dinero. Aquí este Dios se hizo hombre.

¿No es esta promesa de la inmortalidad también otra ilusión trascendental? De hecho, sustituye la política necesaria para la sobrevivencia de la vida humana en la tierra por el misticismo de la ilusión trascendental de la vida eterna.

8. Los conceptos de perfección de la convivencia humana. La racionalidad de una convivencia humana perfecta

Partimos ahora del llamado de Pablo en la carta a los gálatas (Gálatas 3, 26-29) desde la igualdad de todos y todas, que habíamos ya analizado anteriormente en un capítulo anterior. *Igualdad* no significa una renuncia a las diversidades y diferencias, sino asegurar que estas diversidades no sean usadas para discriminar a aquellos que las presentan. En los dos últimos capítulos del Apocalipsis encontramos otras convivencias humanas ideales: la sociedad sin dinero y la sociedad sin Estado.

Entonces todo esto vale para el concepto de perfección de que “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer”, y “sociedad sin dinero y Estado”.

De todas maneras, siempre implican la igualdad humana en el sentido mencionado.

Por otro lado, de los conceptos de funcionamiento perfecto, así como también del concepto del observador perfecto, no aparece ninguna condición que forme necesariamente parte de nuestras imaginaciones de la per-

fección de la convivencia humana y, por tanto, de los derechos humanos. Solamente se puede sostener una condición general y no específica: se trata de la necesidad de que la producción general de bienes y servicios sea suficiente para todos.

Una imaginación de perfección a partir de la sabiduría oriental

Recuerdo una antigua sabiduría china, que quiero resumir de la manera siguiente: ¿qué es una casa segura? Se cree que la casa segura es la casa que tiene buenas cerraduras y trancas. Pero nunca es lo suficientemente segura. Para hacerla definitivamente segura, hay que construir la casa sin puertas ni ventanas. Pero entonces, deja de ser casa. Entonces, ¿no hay casa segura? Sí, hay casa segura. La casa segura es una casa cuyos habitantes viven en paz con sus vecinos. Entonces es segura la casa, aunque no tenga ni cerraduras ni trancas.

El primer caso es de racionalidad instrumental, con su búsqueda de mecanismos de funcionamientos perfectos que, sin embargo, subvierten la misma meta de su progreso. El segundo caso es de la racionalidad convivencial. Este segundo caso hace ver efectivamente una racionalidad, y no juicios de valor frente a juicios de hecho. Esta racionalidad es la respuesta a la irracionalidad de lo racionalizado, que es desarrollada por la razón instrumental.

Esta sabiduría china es invento mío, pero no arbitrario. Se basa en el *Tao Te King* de Lao-Tse, que dice: “Una puerta bien cerrada no es la que tiene muchos cerrojos, sino la que no puede ser abierta. Un nudo bien atado

es el que nadie puede desatar” (Ed. Diana, México, 1972, p. 116). Esto significa lo siguiente: una puerta bien cerrada deja de ser una puerta. Si junto esto con varias reflexiones de Chuang Tzu, resulta la sabiduría china mencionada (Chuang Tzu, Monte Ávila Editores, Caracas, 1991).

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

Pero ahora empieza el problema anterior. Para esta convivencia, ¿no tienen que darse los valores del llamado de san Pablo: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer (Gálatas 3, 26-29) y del final del Apocalipsis: ya no hay ni mercado ni Estado?

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

El reino de la justicia

Sin esta ética de la convivencialidad no hay nada seguro. Ni las torres de Nueva York han sido seguras. Pero a los cerrojos nuestra sociedad no puede reaccionar, sino por el constante desarrollo de cerrojos todavía más seguros, por guerras antiterroristas y de conquista. Quieren aniquilar a aquellos que hacen que nuestro mundo sea inseguro, sin darse cuenta de que son precisamente ellos quienes lo hacen especialmente inseguro. A aquellos, que efectúan las decisiones, ni se les ocurre pensar en una ética de convivencia. Ni ven el problema. Esto ocurre por el hecho de que lo indispensable es inútil y ellos no pueden ver sino lo útil en términos del cálculo de utilidad. Sin embargo, también esta imaginación de una convivencialidad perfecta es una imaginación trascendental y, por tanto, algo que no se puede realizar por una aproximación lineal. Pero no se trata de una imaginación de perfección instrumental, como lo son las construcciones metafísicas de los mecanismos de funcionamiento ideales. La imaginación trascendental de la convivencia perfecta es simplemente una imaginación necesaria para enfrentar estas construcciones metafísicas transcendentales y para darles un significado secundario. Siempre puede orientarse por el criterio de lo que se llamaba la justicia comunista, que ya mencionamos: cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades. Hay otras expresiones de la misma justicia, como la siguiente que viene de África del Sur: “Yo soy, si tú eres”, que ha presentado Desmond Tutu. También de parte de Lévinas tenemos una formulación parecida:

¿Qué significa “como a ti mismo”? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la tra-

ducción. Dijeron: “como a ti mismo”. ¿No significa eso que uno se ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: “ama a tu prójimo, él es como tú”. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico *kamokha* del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: “Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo”; “ama a tu prójimo; tú mismo eres él”; “este amor al prójimo es lo que tú mismo eres”.⁶³

Pero siempre se trata de un criterio de orientación, no de realización automática o ciega.

Si no logramos esto, el arrastre de las fuerzas que nos quieren imponer una carrera infinita de maximización de las tecnologías y de sus productos nos va a devorar a todos.

Crítica de la razón utópica e ilusión trascendental

He hecho el libro *Crítica de la razón utópica*. De hecho, el libro contiene lo que Kant llamaba la crítica de la ilusión trascendental, pero desde el punto de vista de la sociedad humana y no, como en Kant, de la subjetividad humana individual. En este último caso, resulta no más que una discusión entre gente beata. Pero esto no cambia el hecho de que, en última instancia, la crítica de la razón utópica desemboca en una crítica de la posible ilusión trascendental del mundo utópico.

⁶³ Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient a l'idée*, París, 1986, p. 144 (la traducción es mía).

Cuando Ricoeur se refiere a la relación de este sujeto individual con el mundo de las instituciones, solamente menciona el Estado y la iglesia, pero jamás el mercado, que de hecho es la única institución que engloba a todas las instituciones, como las iglesias o Estados. El mercado es la institución global central.⁶⁴

Lo utópico es la coincidencia de lo éticamente bueno y lo que satisface más nuestras imaginaciones de felicidad. Que la felicidad se agregue a la moralidad, de allí la crítica de la ilusión trascendental se dirige a la crítica a la pretensión de poder lograr esta armonía. Eso es la comprensión kantiana de la ilusión trascendental.⁶⁵

Esta ilusión trascendental es la ilusión de poder realizar empíricamente por la acción humana lo que los conceptos trascendentales hacen presente. Esta ilusión es frecuente. Ha aparecido sobre todo en las grandes ideologías sociales de la modernidad. La primera forma de este tipo de ilusión trascendental apareció con el pensamiento liberal y fue muy expresamente presentado por Adam Smith en el siglo XVIII. Nos sigue acompañando con toda fuerza hoy en la ideología neoliberal que domina casi al mundo entero, y hoy es obvio que ni la sobrevivencia de la humanidad depende de la superación de esta ilusión. La otra forma, en la cual aparece esta ilusión trascendental, ocurrió en el movimiento socialista, cuando desarrolló la ilusión de poder organizar de una forma completamente nueva la economía. Fue la idea de poder asegurar un mejor funcionamiento de la economía moderna sin el uso de mercados y de dinero. Se ha tratado de una ilusión trascendental

⁶⁴ Paul Ricoeur, *Introducción a la simbólica del mal*, Ediciones Megápolis, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1976, p. 164.

⁶⁵ *óp. cit.*, p. 156.

también de mucha fuerza. Pero esta ha sido superada. Sin embargo, nos sigue amenazando la ilusión trascendental de la mano invisible del mercado y del automatismo del mercado que pretendidamente produce el equilibrio del mercado. Amenaza inclusive la posibilidad de la vida humana en esta tierra.

De esta manera hemos pasado de la crítica de la ideología a la crítica de la ilusión trascendental, y la crítica de la ilusión trascendental sustituye en gran parte la crítica de la ideología. De hecho, la crítica de la ilusión trascendental ahora se transforma en términos generales en la crítica de la modernidad en todas sus formas. No se trata de un rechazo de la modernidad. Se trata de superar las ilusiones trascendentales que hasta ahora la han dominado y que han producido consecuencias catastróficas de una importancia trascendental.

9. Dios como “todo en todo”

El cristianismo con su base judía termina rápidamente en los siglos III y IV, cuando el cristianismo se imperializa y se transforma en la religión del imperio. Es el paso del cristianismo profético-mesiánico al cristianismo imperial-colonizador,⁶⁶ que recién hoy entra en su gran crisis.⁶⁷ Hace falta fomentar esta crisis.

⁶⁶ Lo presenta Urs Eigenmann en el libro reciente de Urs Eigenmann, Kuno Füssel y Franz J. Hinkelammert, *Der himmlische Kern des Irdischen*, Exodus y Edition ITP-Kompass, Luzern, Münster, 2019.

⁶⁷ La misma Rosa Luxemburgo ve con mucha claridad esta transformación del cristianismo en estos tempranos siglos III y IV. Véase Rosa Luxemburgo, *Kirche und Sozialismus* (1905).

Por tanto, la modernidad tiene su base en la imaginación de que Dios se ha hecho humano. Pero eso no solamente en sentido religioso, sino también en sentido antropológico, aunque parte del antecedente de una persona que el cristianismo considera hijo de Dios, y que es Jesús. Pero siendo que en él potencialmente todos los seres humanos son considerados hijos de Dios, aparece como siguiente paso necesario el Dios que se hace ser humano en sentido antropológico. En la modernidad, esta transformación de Dios en ser humano ocurre en todos los niveles de la vida humana, aunque aparece por otro lado una brutal negación de la igualdad humana como base de la sociedad, que se hace presente en la filosofía de Nietzsche y posteriormente en los pensamientos básicos de los diversos fascismos y hoy en el neoliberalismo.

Pero es obvio: si Dios se hizo humano, puede aparecer el ateísmo masivo que hoy es completamente legitimado en las sociedades modernas. Lo divino no desapareció, sino que, al aparecer como humano, tendencialmente borra a Dios y al diablo. El surgimiento del ateísmo está muy estrechamente vinculado con la convicción de que Dios se hizo hombre, humano. Esto es muy claro en Marx, que espera de este proceso, que se lleva a cabo durante toda la modernidad, la muerte de la religión en el sentido de una religión con un Dios que todavía no es humano. Se ve eso cuando se recuerda lo que dice Marx: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Con eso, el Dios ya no es ser supremo para el ser humano. Hay una conclusión, que es comprensible: cuanto más ser supremo es el propio ser humano, tanto más se hace probable la conclusión de Marx de que la religión se

muere en el proceso de la transformación del ser humano en ser supremo.

El problema no es totalmente nuevo. Aparece ya en el propio mensaje cristiano del nuevo testamento. Aparece en Pablo de Tarso. Pablo ve que el Dios tradicional, del cual él mismo viene, no es fácilmente compatible con la imaginación de un Dios que se hace hombre, ser humano. Si se hace humano, aparece la pregunta: ¿cómo puede seguir habiendo un Dios no humano? Pablo se enfrenta al problema de la siguiente manera:

Pero cada cual en su rango: el Mesías como primicias; luego, los del Mesías en su venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad. Porque debe él reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo en ser destruido será la Muerte. Porque ha sometido todas las cosas bajo sus pies. Mas cuando diga que “todo está sometido”, es evidente que se excluye a Aquel que ha sometido a él todas las cosas. Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo (1 Corintios 15, 23-28).

Según este texto, Cristo —el Mesías— pone todos sus enemigos bajo sus pies. Pero “cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas”. Todo parece una lucha para imponerse y uno espera al fin que el mismo Dios será el Señor de todos y todas. Pero, en vez de eso, Pablo hace un paso muy diferente.

Según Pablo, Dios deja de ser el Señor, el legislador,⁶⁸ el rey y la autoridad, y se transforma en el Dios que es “todo en todo”. Pero Marx había enfocado al Dios legislador, Señor y rey como autoridad. Este Dios es también para Pablo un Dios para desaparecer, y en el fondo de este mismo Dios aparece otro, que es un Dios “todo en todo”.⁶⁹ La solución es muy parecida a la solución que busca Spinoza y que ya mencionamos.

La solución en el Apocalipsis es muy parecida. De hecho es idéntica:

Después vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían dejado de existir, y también el mar. Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de la presencia de Dios. Estaba arreglada como una novia vestida para su prometido. Y oí una fuerte voz que venía del trono, y que decía: Dios vive ahora entre los hombres. Vivirá con ellos, y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con

⁶⁸ De hecho, Pablo ya en la carta a los romanos se despidió del concepto del Dios como legislador universal. Dice lo siguiente: “En efecto cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguándolo su conciencia, y los juicios contrapuestos de condenación o alabanza... en el día en que Dios juzgara las acciones secretas de los hombres, según mi Evangelio, por Cristo Jesús” (Romanos 2, 14-16). Dios como legislador es puesto por Pablo en un lugar completamente secundario. Y, en eso, Pablo solamente sigue las enseñanzas de Jesús.

⁶⁹ Esto es visible en la exhortación *Evangelii gaudium* del actual papa Francisco del 24 de noviembre de 2013, que habla sistemáticamente de la primacía del ser humano. Significa: el ser humano tiene la primacía para el ser humano. De hecho, es una larga tradición del cristianismo, que este papa ahora recupera. Véase Franz Hinkelammert, *Totalitarismo del Mercado. El Mercado capitalista como ser supremo*, Akal, México, 2018, capítulo I: “La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: crítica de la religión, la teología profana y la praxis humanista”, pp. 15-24.

ellos como su Dios. Secará todas las lágrimas de ellos, y no habrá muerte, ni llanto, ni lamento, ni dolor, porque todo lo que antes existía ha dejado de existir.

El que estaba sentado en el trono dijo: “Yo hago nuevas todas las cosas” [...].

Después me dijo: “Ya está hecho. Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin. Al que tenga sed le daré a beber del manantial del agua de la vida, sin que le cueste nada”. El que salga vencedor recibirá esto como herencia; y yo seré su Dios y él será mi hijo (Apocalipsis 21, 1-7).

Pero, de esta manera, se nota que la propia crítica de la religión de Marx deja este lugar, definido por Pablo, sin mencionar, a pesar de que existe. La religión a la que se refiere Marx efectivamente se muere o se está muriendo. Pero aparece entonces este Dios que es “todo en todo”, que no se encuentra en ningún sentido en conflicto con la crítica de la religión de Marx. Es ahora el Dios cuya voluntad es que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano.

Efectivamente, el desarrollo es precisamente este. En las teologías de la liberación aparecía durante el siglo XX sobre todo este Dios, cuya voluntad es que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano.

Hoy aparece esta imaginación de Dios muy claramente en Dorothee Sölle, por ejemplo. Una de las razones es, sin duda, que el Dios legislador es preferentemente masculino, mientras el Dios “todo en todo” tiene el género que se quiera. No tiene un género *a priori*. Por esto es el Dios que da libertad en todos los campos humanos.

Para el papa Francisco se trata de la constitución de la ética. Pero no se trata de una ética que dicta Dios. Dice:

La ética suele ser mirada con cierto desprecio burlón. 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 estas, 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*.⁷⁰

Este Dios que concibe Francisco llama al ser humano a la independencia de cualquier tipo de esclavitud. Con eso llama a la emancipación. Pero no da una ley de emancipación y no crea ninguna obligación legal hacia una emancipación específica. Al contrario. Este Dios llama a la plena realización del propio ser humano y, en este sentido, a la autorrealización. No se trata de una ética heterónoma, sino autónoma. Pero no se trata de una autorrealización a lo Nietzsche, sino totalmente lo contrario. Esta autorrealización ocurre a través de la liberación de todos de cualquier tipo de esclavitud. Dios llama a eso, no lo ordena. Quiere despertar. Aparece una autorrealización que resulta en la emancipación. El que tiene esclavos se autoemancipa al liberar-

⁷⁰ Citado según Franz Hinkelammert, *La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: la crítica de la religión y la interpretación de la doctrina social de la iglesia de parte del Papa Franciscus*, pp. 3-2.7.

Franz Hinkelammert, *El humanismo de la praxis: el ser humano como ser supremo para el ser humano*, manuscrito, San José, abril de 2018.

los. Los que tienen esclavos probablemente no van a interpretar la liberación de los esclavos como su propia autoemancipación. Van, muy probablemente, a buscar su autorrealización en la voluntad del poder a lo Nietzsche. Pero la autorrealización, como la concibe Francisco, llama a entrar en este conflicto. Aparece un Dios en nombre de la primacía del ser humano. Y la racionalidad de esta primacía dice: yo soy si tú eres. Quitá el lugar a la racionalidad nietzscheana, que dice: yo soy si te derrotó. Yo soy si logro esclavizarte. Prácticamente la autorrealización en el sentido de Francisco está muy cerca de la autorrealización según Marx.

De esta manera, Francisco se inscribe en la concepción con la legitimidad absoluta de imponer su propia voluntad a un Dios que él mismo llama de la emancipación humana moderna, y pone en lugar del Dios como déspota legítimo al ser humano a actuar en función de la primacía humana. Es de nuevo un Dios muy parecido al Dios Yahveh.

El papa Francisco hace presente una ética de autorrealización. La tiene también de la propia tradición del temprano cristianismo. La llama la primacía del ser humano. Cuando Marx expone sus posiciones en la misma tradición, la llama el ser humano que es ser supremo para el ser humano. No hay ninguna contradicción.

Pero esta autorrealización excluye necesariamente un Dios legislador, Señor y rey como autoridad legítima. Entonces presupone aquel Dios que Pablo había enfocado como Dios que es “todo en todo”. Es el Dios que Jesús llama “Abba”: padre. Este Dios llama al ser humano a la autorrealización. No es el Dios del cristianismo del temor cristiano, que es platónico o aristo-

télico y, a la vez, legislador, Señor y rey. Este Dios por lo menos pasa a un lugar secundario. Pero tiende a desaparecer.

Pero esta autorrealización no puede ser definitiva. Las esclavitudes constantemente vuelven y tienen que ser enfrentadas de nuevo. Marx todavía buscaba la solución definitiva de una nueva sociedad que ya no tiene tendencias hacia nuevas esclavitudes. Por eso se imaginaba el socialismo como una sociedad sin mercados y dinero, y sin un Estado represor. Lo consideraba posible. Sin embargo, la experiencia de los socialismos del siglo XX es que no son factibles en este sentido. Constantemente hay que recuperar lo que anteriormente se ha logrado y vuelto a perder. Ningún logro tampoco es definitivo. Hoy son las propias ciencias empíricas las que se presentan para lograr soluciones definitivas. Habíamos visto en lo anterior cómo sigue esta promesa de lo definitivo. Es ahora algo inclusive más grande de lo que Marx se atrevía a esperar. Como vimos, Silicon Valley y determinados físicos —pero también muchos otros— nos ofrecen la inmortalidad como resultado de la carrera infinita de sus progresos técnicos. Pero todo esto no es, según mi juicio, más que una ilusión transcendental, inclusive de manera grotesca.

La respuesta a la pretensión de producir la inmortalidad humana por medio de la tecnología no puede ser exclusivamente técnica. Tiene que hacer ver que toda esta pretensión no es más que la vuelta a una nueva forma de ilusión transcendental y las consecuencias desastrosas que promete. Por eso, ninguna ciencia puede asegurar lo que se promete en nombre de la tecnología. Y hay un argumento adicional, que hasta la ciencia empírica puede afirmar: es imposible afirmar la po-

sibilidad de la inmortalidad humana sin afirmar a la vez la resurrección de los muertos de la tradición religiosa. Pero esto no sostiene poder comprobar de alguna manera la posibilidad futura de esta resurrección. De esta manera, solamente se puede afirmar que esta resurrección de los muertos es la condición de la posibilidad de la inmortalidad. Que hay o habrá tal inmortalidad, ninguna ciencia lo puede comprobar. Se puede sostener el anhelo de tal condición, pero no puede haber razones. Pero sí se puede sostener que la resurrección de los muertos es una de las condiciones de posibilidad de cumplir con este anhelo.⁷¹ De esta manera, la teología puede llegar a ser realmente una teología de la liberación al liberarse de las ilusiones trascendentales.

10. La realidad empírica y la realidad de la vida. La resurrección de los muertos como punto de partida en relación con la realidad (la supuesta realidad *post mortem*)

Cuando la resurrección de los muertos aparece como punto de partida, la realidad correspondiente es la realidad de la vida. Los juicios ahora pueden ser juicios de vida-muerte, mientras los juicios desde el punto de vista de la realidad empírica son juicios medio-fin. Por eso, en este último caso, todos los juicios que son reconocidos como juicios científicamente válidos son solamente los juicios medio-fin. Desde este punto de vista, Max Weber excluye todos los así llamados juicios de

⁷¹ Una argumentación parecida se encuentra en Max Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* [El anhelo de lo completamente otro. Una entrevista con comentario hecha por Helmut Gunkler], Hamburgo, Furche Verlag, 1970, pp. 54-89.

valor de las ciencias. Desde entonces vale este principio casi exclusivamente para todas las ciencias empíricas. De esta manera, también los juicios vida-muerte son excluidos de las ciencias empíricas. Esto es de hecho imposible, pero se dejan más bien marginados estos juicios o sencillamente no se los menciona.

Los juicios de vida enfrentan a partir de la vida, y en nombre de la vida, la muerte. Resultan criterios de perfección correspondientes. En el caso de los juicios medio-fin, se inventa el observador perfecto, como habíamos analizado en los casos de Wittgenstein y Max Planck. Son construidos como seres con conocimiento absoluto; de hecho, son concebidos como seres omniscientes. Pero son solamente observadores. Lo que ven es entonces considerado como realidad objetiva. En esta realidad se hacen presentes los mecanismos sociales de funcionamiento y se hace entonces la pregunta por los criterios de su funcionamiento perfecto, como lo hemos demostrado con el ejemplo de la “competencia perfecta”. Para que el mecanismo de funcionamiento perfecto pueda ser pensado en este, su funcionamiento perfecto, se lo piensa con el supuesto del conocimiento perfecto de todos los participantes del mercado.

Este es el mundo perfecto de los juicios medio-fin. Las construcciones de este tipo dominan de hecho a las ciencias empíricas actuales. Me refiero con esto a las ciencias empíricas, que surgen sobre la base de juicios medio-fin. Pero los juicios vida-muerte también son juicios basados en la experiencia, pero no se basan en juicios medio-fin, sino en juicios vida-muerte.

Pero en el interior de las ciencias basadas en juicios vida-muerte aparecen también las imaginaciones de un

mundo perfecto. Este mundo entonces es mirado como un mundo perfecto, que ahora se puede ver como un mundo sin muerte. Es el mundo perfecto del mundo de los juicios vida-muerte. Es el mundo de tales juicios, que corresponde a las imaginaciones como la de la “competencia perfecta” en la esfera de los juicios medio-fin. Si partimos del supuesto de que es imposible de realizar la inmortalidad del ser humano por medio de un progreso técnico realizado por el hombre, entonces resulta que un mundo perfecto de este tipo solamente se puede considerar posible a través de algo como la resurrección de los muertos.

Llegamos entonces a dos imaginaciones extremas. Si partimos de los juicios medio-fin, las imaginaciones de la perfección tienen que usar el supuesto de la omnisciencia para poder sostener su posibilidad. Si, en cambio, partimos de los juicios de vida-muerte, la imaginación de la perfección tiene que apoyarse en la argumentación con algo como la resurrección de los muertos para poder sostener su posibilidad. En los dos casos se trata de conceptos trascendentales, sin los cuales no se puede desarrollar el concepto de perfección correspondiente, pero todos estos conceptos tienen la misma imposibilidad de su realización. Pero en ningún caso nosotros sostenemos que tales conceptos de perfección pueden realizarse de alguna manera por la propia acción humana. Por eso no podemos adjudicarles a los conceptos trascendentales correspondientes algún significado ontológico, ni en el sentido de sostener que existen en alguna parte ni tampoco de demostrar que no pueden existir jamás en ninguna parte.

La relación vida-muerte

El juicio vida-muerte, como hoy se ve, es desarrollado en su forma sistemática por Pablo de Tarso, que parte de ideas correspondientes de Jesús. Pero Pablo da a estos juicios una forma, que podríamos llamar también una forma filosófica. Pablo lo hace en su Carta a los Gálatas 3, 26-29. Como ya hemos mostrado, él lo hace por una declaración que exige que ya no haya ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer. Por supuesto, no niega simplemente estas diferencias, pero les quita el significado discriminatorio y, de esta manera, asume la posición de la igualdad humana.

Se trata de un desarrollo que ya había ocurrido tendencialmente en la historia judía anterior. Ya Isaías había dicho sobre Dios:

Consumirá a la muerte definitivamente (Isaías 25, 8).
En este mismo tiempo, Isaías habla del tiempo mesiánico de la siguiente manera:

El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar año de gracia de Yahveh (Isaías 61, 1-2).

Se trata ya de la era en la cual los seres humanos amenazados por una muerte injusta son declarados el centro de la ética.

El profeta Ezequiel entonces describe, en el tiempo del exilio babilónico en el siglo VI, un Yahveh que tiene

inclusive la capacidad de realizar la resurrección de los muertos:

La mano de Yahveh fue sobre mí y, por su espíritu, Yahveh me sacó y me puso en medio de la vega, la cual estaba llena de huesos. Me hizo pasar por entre ellos en todas las direcciones. Los huesos eran muy numerosos por el suelo de la vega, y estaban completamente secos. Me dijo: “Hijo de hombre, ¿podrán vivir estos huesos?”. Yo dije: “Señor Yahveh, tú lo sabes” (Ezequiel 37, 1-3).

En esta tradición ahora Pablo desarrolla su ética vida-muerte de una manera sistemática:

Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel, que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no solo ella; también nosotros que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos en nuestro interior anhelando la liberación de nuestro cuerpo (Romanos 8, 18-23).

Aquí Pablo ve críticamente la propia realidad. Está bajo la “servidumbre de la corrupción”. Dice entonces: “Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto”. Y no solamente eso, también estamos “nosotros que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos en nuestro interior anhelando la liberación de nuestro cuerpo”.

Según Pablo, sobre la realidad entera pesa una maldición. Se trata de la liberación de nuestro cuerpo, pero a la vez de la liberación de la creación entera de la servidumbre de la corrupción. Lo que Pablo dice de esta manera, es que la muerte mantiene sometida toda nuestra realidad. Por tanto, la liberación de la realidad es la liberación de la muerte.

Esta es la realidad de la vida. Ella contradice en parte aquello que hemos analizado antes como realidad empírica. Esta realidad empírica conoce la muerte solamente como objeto del observador. Este es —tanto en Wittgenstein, Max Planck e implícitamente también en Max Weber— un ser omnisciente, que por eso también es un ser inmortal, que no vive la muerte como amenaza y por tanto no tiene que darle una importancia especial. La realidad empírica es algo que este observador ve y que se hace ver de esta manera en las teorías empíricas correspondientes. La realidad, en la cual efectivamente estos observadores viven, es una realidad completamente diferente de la realidad que pretendidamente observan. En esta realidad observada efectivamente no hay ninguna diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra. Por eso no se pueden derivar juicios de valor de manera científica a partir de esta realidad.

En cambio, la realidad de la vida es vista por alguien que vive esta realidad y que no solamente la observa. Es vista por todos, porque la viven. Sin embargo, pueden cerrar los ojos para esta realidad vivida, y eso tienen que hacer los dogmáticos del punto de vista de la realidad empírica como realidad única. Cerrar los ojos entonces es visto como la cientificidad absoluta.

La realidad de la vida en Pablo de Tarso

Mi análisis tiene como punto de partida la realidad de la vida y, solamente por eso, puede hacer presente el problema sistemáticamente desarrollado por Pablo como un problema de la corporeidad humana. Desembo-ca con su crítica en la tesis de que hay que liberar al cuerpo para liberar el ser humano mismo.⁷² Se trata de la liberación del cuerpo en relación con la muerte. Liberarse frente a la muerte o en el caso de liberarse de la misma muerte en una convivencia humana perfecta resulta entonces la meta, en cuyo nombre se hace la crítica. En última instancia, se trata para Pablo de liberar al cuerpo de la misma muerte, y esto lo lleva a la visión de la resurrección de los muertos como la última meta liberadora. Lo dice de la siguiente manera:

Del mismo modo pasa con la resurrección de los muertos. Al sembrarse es un cuerpo que se pudre; al resucitar será algo que no puede morir. Al sembrarse es cosa despreciable; al resucitar será glorioso. Al sembrarse el cuerpo perdió sus fuerzas, al resucitar estará lleno de vigor. Se sembró un cuerpo animado por alma viviente; y resucitará un cuerpo animado por el Espíritu. Pues habrá un cuerpo espiritual lo mismo que hay al presente un cuerpo animado y viviente (1 Corintios 15, 42-44).

Aquí aparece ahora en lugar de conceptos como la competencia perfecta o la planificación perfecta como

⁷² Yo parto aquí de un análisis de esta problemática en san Pablo que realicé en un libro anterior. Véase Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, segunda edición, 1981. Véase “II. El reino de vida y el reino de la muerte. Vida y muerte en el mensaje cristiano”, pp. 163-191.

la perfección de la realidad empírica el cuerpo liberado en la dimensión de la resurrección de los muertos como última liberación. Se trata de una especie de experimento ideal en el nivel de la realidad de la vida, que es precisamente la perfeccionada idealización de esta realidad.

La transformación responde a todo el universo, para el cual también es liberación de la muerte. Pablo espera una nueva tierra, igual a la existente, pero sin la muerte. Y al universo actual lo ve sufriendo y participando en la esperanza. Pero la esperanza no se refiere exclusivamente a un momento histórico por venir en el cual el cuerpo será liberado. Hay un anticipo de esta liberación del cuerpo que es el Espíritu. En el Espíritu se puede liberar el cuerpo anticipadamente. Es un “anticipo de lo que tendremos”. En esta idea Pablo implica su concepto del conocimiento, el cual se vincula con la propia resurrección del cuerpo:

Miren que al presente vemos como en un mal espejo y en forma confusa, pero entonces será cara a cara. Ahora solamente conozco en parte, pero entonces le conoceré a él como él me conoce a mí (1 Corintios. 13, 12).

Liberar el cuerpo, para Pablo, significa siempre destruir la muerte en él y, por tanto, darle vida. El cuerpo liberado para Pablo es liberado de la muerte, y por tanto capaz de vivir plenamente. La muerte opaca la vida del cuerpo hasta que termina muriéndose, mientras el cuerpo liberado de la muerte vive plenamente. En cuanto a vida plena, se trata de nuevo de una vida plenamente sensual. Liberar el cuerpo significa por tanto la liberación de los sentidos. El alma muere y no vuelve a resucitar. El cuerpo resucita, animado por el Espíritu.

El alma desaparece; y no tiene vida eterna mientras que el cuerpo la tiene en el Espíritu.

En general, la vida santa significa liberar al cuerpo, entablar el diálogo con Dios en un lenguaje material, y esta es la orientación del cuerpo hacia la vida. No se conversa con Dios directamente, en forma espiritualizada. Se conversa con él a través del Espíritu, que es la orientación del cuerpo hacia la vida. Se conversa con Dios únicamente en aquel templo que es el cuerpo.

Liberar al cuerpo es anticipación de la nueva tierra en el Espíritu. Pero es más todavía. La vida llega a animar a los cuerpos mortales, aunque sigan siendo mortales. La vida deja de ser un simple camino hacia la muerte, pero —caminando hacia la muerte— se transforma en un caminar hacia la vida. Aunque el cuerpo sigue siendo mortal y morirá, esta su vida se transforma ya en vida efectiva, más allá de la muerte, porque ahora anticipa la nueva tierra, la cual es esta vida sin la muerte.

Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos está en ustedes, el que resucitó a Jesús de entre los muertos dará también vida a sus cuerpos mortales; lo hará por medio de su Espíritu que ya habita en ustedes (Romanos 8, 11-12).

Hay que recordar aquí que en Pablo la palabra *Cristo* tiene un significado que más tarde ha perdido casi completamente. *Cristo* es la palabra griega para 'Mesías'. Este significado ha cambiado mucho como resultado de la primera traducción oficial del *Nuevo Testamento* al latín. Esta era la traducción que se llamaba *Vulgata* y que viene del siglo IV. De hecho, con eso la palabra *Cristo* se transformó en algo como el apellido

de Jesús. La palabra *Cristo* no fue traducida, sino que se mantuvo sin explicación alguna. Todavía hoy hay muy pocas traducciones de la Biblia que traducen la palabra *Cristo* como *Mesías*. Pero esto es precisamente importante en Pablo, que normalmente se refiere al Mesías cuando usa la palabra *Cristo*. La razón es que todas sus cartas fueron escritas en griego. Resulta con eso, entonces, que parece que Pablo muy pocas veces se refiere al Mesías, a pesar de que usa constantemente la palabra griega *Cristo* para hablar del Mesías.

Algo muy parecido ha pasado cuando Pablo llama a asumir la fe de Jesús. Esto también fue traducido sobre todo como un pedido de creer en Jesús. Pero con eso el mensaje de Jesús se hace más bien irrelevante. A eso, sin embargo, se opuso Pablo todavía, cuando dice: “Porque no me envió Cristo a bautizar, sino a predicar la buena nueva” (1 Corintios 1, 17). Esta buena nueva por supuesto es la fe de Jesús, y no la fe en Jesús. Sin embargo, normalmente la referencia de Pablo a la fe de Jesús es normalmente traducida como “fe en Jesús”. Con eso muchas veces el mensaje de Pablo pierde su sentido.

Si Pablo dijera: “Comparten la fe de Jesús”, casi todos los traductores traducirían: “Tengan fe en Cristo”. Pero con habrían sacado a Pablo sus dientes.⁷³

Las cartas paulinas posteriores no son de Pablo, sino de la tradición paulina. Eso vale precisamente también cuando se refieren a la muerte como el gran enemigo

⁷³ Badiou no da cuenta de estas diferencias. Como resultado, no aprecia adecuadamente la relación de Pablo con Jesús. Véase Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*.

de los seres humanos vivientes y de toda la creación. Resulta una referencia nueva e importante de esta relación con la muerte, que el mismo Pablo todavía no había desarrollado. Hablan ahora del “Dios-dinero” (Efesios 5, 5) y de los predicadores falsos, para los cuales la piedad es un negocio (Timoteo 6, 5). En la primera carta de Timoteo esto es completamente generalizado:

En cambio, los que quieren ser ricos, caen en tentaciones y trampas, una multitud de ambiciones locas y dañinas los hunde en la ruina hasta perderlos. En realidad, la raíz de todos los males es el amor al dinero. Por entregarse a él, algunos se han extraviado lejos de la fe y se han torturado a sí mismos con un sinnúmero de tormentos (1 Timoteo 6, 9-10).

En el amor al dinero —al “Dios dinero”— está la raíz de todos los males. Antes, el pecado tenía su expresión como tendencia a la muerte. Ahora, el dinero es la raíz de todos los males, pero los “hunde en la ruina hasta perderlos”. Igualmente el dinero es la muerte. Es la muerte que brilla como si fuera vida. Primero, cuando hablaba de los impulsos de la carne, la muerte brillaba como vitalidad. Ahora brilla igual, pero no por los muchos impulsos de la carne, sino por el “Dios dinero” que los unifica en uno solo; de ahí el amor al dinero.

La muerte aparece como el Dios dinero, y el servicio a la muerte ya no es un sinnúmero de pecados independientes uno del otro, sino que constituye un antimundo en el cual todos los impulsos son organizados bajo un común denominador. Aparece la ascesis de la muerte y del dinero: “se han torturado a sí mismos con un sinnúmero de tormentos”. El atesorador se hunde y se

tortura. Se deja llevar por el amor al dinero, se deja llevar por la muerte, la muerte de otros y la suya propia.

Esta concepción del dinero como Dios sigue posteriormente presente en toda la historia del cristianismo, y ya había estado presente en la historia judía anterior. Jesús se refiere a ella cuando habla del Dios Mammón. Sin embargo, igualmente esta referencia al Dios-dinero en la historia del cristianismo fue muchas veces marginada en el grado en el cual el cristianismo servía a la legitimación ideológica para la estabilidad del sistema social.

A la vez, esta referencia al Dios-dinero es asumida por la crítica de la religión de Marx (y también Feuerbach), pero también con gran fuerza por Walter Benjamin, cuando sostiene que el capitalismo es una religión. Vuelve igualmente con las teologías de la liberación del siglo XX, que continúan en el siglo XXI. Esto incluye entonces hasta al papa Francisco.

El problema del dinero (y del mercado)

Esta crítica del dinero, sin embargo, nos introduce a un problema sin poder solucionarlo. Nos demuestra que hay una relación estrecha entre dinero y muerte, y que por eso aparecen peligros a los cuales hay que enfrentar desde el punto de vista de la vida humana de todas maneras. Pero, a la vez, tenemos que tomar una posición frente a un problema fundamental, que por lo menos aparentemente es contrario. Se trata del hecho de que la humanidad hoy no puede ni vivir sin los mercados y sin el dinero si quiere renunciar al uso de ellos. Del

mercado y del dinero vale precisamente eso: son condiciones de posibilidad de la propia vida humana.

Con esto se hace obvio todo el problema. El dinero como poder de la muerte está presente en todas partes. Sin embargo, igualmente está presente como condición de posibilidad de la vida humana. Es condición de la vida, pero a la vez la presencia de la muerte para la humanidad. Claro, lo mismo vale para el Estado, que a la vez es condición de la posibilidad de la vida humana y amenaza esta misma vida. Sin embargo, esto vale, aunque no siempre, con la misma urgencia para todas las instituciones. El ser humano no puede vivir sin las instituciones. Pero precisamente estas mismas instituciones amenazan siempre la posibilidad de la propia vida humana. Y eso vale muy especialmente para el mercado y para el dinero.

Marx habla, en relación con esta amenaza, de la vida humana, de cómo resulta del mercado y el dinero, de la ley de la pauperización que subyace a toda acción en el mercado. En el libro *El capital* expresa esta ley en el año 1865 de la siguiente manera:

Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador (Marx, *El capital*, pp. 423-424 [no el hombre, sino el trabajador]).

Esta ley de pauperización hoy es aceptada en muchas partes, especialmente a partir del comienzo de las actividades del Club de Roma en el año 1973. En la actua-

lidad casi todos sabemos que efectivamente hoy está ocurriendo este proceso de destrucción.

Pero este argumento de Marx ha mostrado su límite, que Marx todavía no veía. Este límite consiste en el hecho de que precisamente el mercado y el dinero, que son elementos imprescindibles del capitalismo, no se pueden abolir. Marx todavía suponía que el mismo socialismo iba a abolir las relaciones mercantiles. Pero el desarrollo del socialismo soviético dio de hecho la prueba de que eso es imposible. Por eso se puede tratar hoy solamente de una transformación del capitalismo, que limita la validez de la ley pauperización, sin abolir las propias relaciones mercantiles. Pero con eso cambia la cara de lo que es el socialismo. Se transforma en una sistemática intervención de los mercados bajo el punto de vista de la vida humana y de sus posibilidades. Esta forma de ver el socialismo se hacía presente en la historia del socialismo por la Primavera de Praga 1968 y el socialismo chileno del año 1970.

Pero esto presupone que ahora tenemos que interpretar todas las instituciones universales —y especialmente las instituciones universales como el mercado— a partir de la mencionada realidad doble de las instituciones. Por un lado son imprescindibles, pero por otro lado siempre se hacen presentes como amenaza para la vida humana, si no son siempre intervenidas conscientemente bajo el punto de vista de la vida humana. La totalización de estas instituciones, como el mercado (y también como el Estado), destruye la vida humana hoy en el mismo sentido en el cual el intento de su abolición los amenazaría. Hoy el proyecto del mercado total, como lo hace presente el neoliberalismo, es de hecho el

proyecto de un suicidio colectivo de la humanidad.⁷⁴ En nombre del mercado como el ser supremo del ser humano fomentamos un nihilismo que ya es omnipresente.

Hoy el socialismo, como está presente y como tiene que ser representado, es la repuesta a este suicidio colectivo de la humanidad.

La reformulación del proceso de liberación

Esta reformulación del proceso de liberación tiene un punto de partida bastante sencillo. Se trata de reformular y transformar a fondo la imaginación del comunismo como sociedad futura. En el siglo XIX, y después en el socialismo soviético, se trata de la imaginación de una convivencia humana perfecta, que se va a realizar efectivamente a partir del socialismo. Es la imaginación de una nueva sociedad, que se va a realizar y que se puede realizar. No era solamente la imaginación, sino, a la vez, la meta de una nueva convivencia humana que se va a realizar a partir de la revolución socialista. Por eso, se interpretaba este comunismo como la formulación de una meta de una nueva sociedad por realizar. Por tanto, se trataba de un proyecto social para la sociedad por venir.

En las discusiones sobre el proyecto del socialismo y del comunismo desde el siglo XIX se discutía normalmente por medio de una determinada definición de la acción humana correspondiente. La definición era la siguiente:

⁷⁴ Véase Franz Hinkelammert, *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, Akal, México, 2018.

cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades. La sociedad comunista fue interpretada y esperada por este principio como la realización de una esperanza.

A partir de la década del sesenta del siglo pasado, en las discusiones sobre la reformulación del proyecto socialista como proceso de liberación no se ponía en duda este principio de acción comunista, sino más bien su significado específico. Yo pude participar en estas discusiones sobre el socialismo en Chile, porque en ese momento era profesor de la Universidad Católica de Chile en Santiago. En ese tiempo, esta universidad estaba muy cerca de la teología de la liberación, que fue representada por movimientos sociales de origen cristiano que posteriormente participaron como miembros de la Unidad Popular, que en el año 1970 ganó las elecciones en Chile y posteriormente asumió el gobierno del país.

En estas discusiones tuvo un significado también central la idea de que la realización de este principio de la justicia social había resultado imposible como principio general en las sociedades socialistas existentes, y que al socialismo había que entenderlo como una intervención sistemática de los mercados y no como la abolición de los mercados.

Esto, por supuesto, no significaba que el principio comunista de justicia haya sobrado ahora. Pero este principio ahora es transformado en un concepto transcendental de perfección de la convivencia humana. Con eso se transformó en algo imposible, que hace ver los límites de lo posible y que puede ser ahora por eso un instrumento para formular lo que efectivamente es po-

sible. Ya habíamos desarrollado este tipo de conceptos en relación con las ciencias empíricas. Ahora aparece también un concepto de este tipo en el pensamiento de perfección en relación con las relaciones entre seres sociales humanos.

Si se interpreta este principio comunista como un concepto transcendental, entonces es un principio del tipo de cualquier otra definición de lo que es el amor al prójimo. De hecho, este principio comunista de la justicia resulta ser una de las muchas formas en las cuales se puede expresar el amor al prójimo. Eso se puede mostrar fácilmente. En África del Sur, el obispo anglicano Tutu expresa lo que es el amor al prójimo de la siguiente manera: “yo soy, si tú eres”. Lévinas lo expresa diciendo: “ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo”; “ama a tu prójimo; tú mismo eres él”; “este amor al prójimo es lo que tú mismo eres”.⁷⁵ En cada caso se presenta una definición que siempre implica también las otras definiciones. Muy parecido es si citamos a Pablo de Tarso: “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer” (Gálatas 3, 26).

En cada caso se habla de la perfección de la convivencia humana, que puede ser interpretada como amor al prójimo. Ciertamente, efectivamente el amor puede ser de esta manera muchas cosas diferentes. Pero en la tradición marxista encontramos fácilmente una especificación, que vemos expresada en el humanismo de praxis marxista. Marx deja bien claro que vincula el principio comunista de la justicia con este humanismo de la praxis. Dice eso, por ejemplo, cuando habla del “impera-

⁷⁵ Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, 1986, p. 144 (la traducción es mía).

tivo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.⁷⁶ Con esto se ve cómo el principio comunista de justicia es a la vez una expresión de este humanismo de la praxis y, en este sentido, una forma específica de expresar el amor al prójimo.

Quisiera ahora incluir las palabras finales de un libro que publiqué en el tiempo de la discusión sobre el socialismo en Chile en el año 1970. En esta discusión desempeñó un papel importante el problema de la transformación del principio comunista de la justicia desde un proyecto histórico a un concepto transcendental. Todos partimos de una convicción común que todas las tendencias de la Unidad Popular tuvimos en común. Era el acuerdo de que el humanismo de la praxis, como lo había formulado Marx, era apoyado por todos y todas. Sobre esta base no resultó ninguna diferencia de opinión relevante. Esto significa que la visión cristiana de un mundo *post mortem* no significaba ningún problema. De hecho, esta visión de una nueva tierra resulta de la fe en una resurrección de los muertos. Había discusiones, pero no había conflictos resultantes de estos problemas. Eso confirmaba nuestra convicción de que la crítica marxiana de la religión no desarrolla posiciones antirreligiosas, sino que más bien gira sobre cuáles son los dioses falsos que enfoca Marx. Según esta crítica de la religión, los dioses falsos son aquellos dioses que se oponen a toda liberación humana. Que un determinado dios no sea un dios falso, sin embargo, no significa que haya algo como una prueba de la existen-

⁷⁶ Karl Marx, *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión*. En Erich Fromm (comp.), *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 230. El texto es de 1844.

cia de algún dios. No significa que un tal dios sea en sentido ontológico un dios que efectivamente existe. Significa que, en el caso de que exista un dios semejante, no es un dios falso. Marx siempre ha sostenido esta posición, así como Feuerbach.

Las palabras finales del libro mío que mencioné son las siguientes:

En cierto sentido, sin embargo, el cristianismo de liberación es una síntesis universal [...].

Pero por sobre todo es una síntesis universal en relación con el cristianismo conservador y su contradicción inmanente: la aceptación de la desigualdad actual en favor de una igualdad *post mortem*. El cristianismo de liberación supera definitivamente este cristianismo falso, lo desenmascara como la ideología de la clase dominante y reemplaza su contradicción inmanente por el lema: alcanzar a través de la lucha por la liberación y la igualdad —en cuanto revolución permanente basada en la soberanía popular— la plenitud humana *post mortem* definitiva en una nueva tierra, producto del salto cualitativo que vendrá junto con la madurez de los tiempos que es tanto conquista humana como revelación de Dios. O, diciéndolo en otras palabras, la igualdad y la liberación *post mortem* no son producto del sometimiento a la desigualdad actual sino, por lo contrario, el resultado de la rebelión continua en contra de la desigualdad actual y en favor de la liberación en cada momento de la historia presente. El cristianismo de liberación adopta la pers-

pectiva de la clase dominada en la lucha de clases en nuestra historia.⁷⁷

⁷⁷ Franz J. Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Universidad Católica de Chile—Editorial Paidós, Buenos Aires, 1970, p. 306.

11. Anexo: Un análisis de situación: desde qué perspectiva histórica fue diseñada la interpretación presentada en este libro

El humanismo de la praxis como espiritualidad de la acción

Entrevista de Martin Hoffmann con Franz Hinkelammert

Martin Hoffmann: *Pregunta 1.* Franz, se te conoce desde hace décadas como un crítico agudo del sistema económico capitalista, especialmente en su forma neoliberal. En muchas publicaciones ha señalado repetidamente sus peligros, especialmente para el continente latinoamericano. ¿Podría describir brevemente las consecuencias esenciales de este sistema?

Franz Hinkelammert: Me gustaría empezar desde una situación política en la que el problema que usted sugiere fue en realidad el centro de los conflictos que surgieron. Esta es la elección presidencial en Chile en 1970, en la cual tres fuerzas políticas se hacen presentes. Son el bloque del Partido Conservador, la Democracia Cristiana y la Unidad Popular (UP), cuyo candidato era Allende.

Después de las elecciones —en las que la Unidad Popular obtuvo la mayoría de los votos con el candidato Allende, pero ningún candidato tuvo la mayoría de todos los votos— Tomic, el candidato de los demócrata-cristianos, convenció a los Demócratas Cristianos de que votaran por Allende como el nuevo presidente. La

constitución permitió que esto sucediera, porque dispuso que en tal caso los partidos de los candidatos podían decidir qué candidato debía ser presidente. Normalmente, por lo tanto, el candidato con más votos siempre fue votado presidente. Tomic tenía claro que el proyecto de Allende era compatible con los conceptos básicos de la Democracia Cristiana; que era más bien una continuación y profundización del proyecto de la Democracia Cristiana. Por consiguiente, los demócratas cristianos votaron a Allende como presidente, siguiendo así la opinión de Tomic.

El proyecto en cuestión era el de una economía y una sociedad que buscaba una intervención sistemática en el mercado. Era el proyecto de una nueva sociedad, que se había establecido en Europa occidental en los años cuarenta y setenta y que también fue apoyado en gran medida por el gobierno de los Estados Unidos. El presidente Carter de 1977 a 1981 todavía estaba del lado de tal proyecto.

Con un socialismo chileno basado en la intervención sistemática en el mercado, era necesaria una redefinición del capitalismo por parte de los capitalistas de los EE. UU. y también de Europa si querían seguir asegurando su legitimidad a través del antisocialismo. Habían aceptado el proyecto de paz de la posguerra de los años cuarenta a setenta, ya que era probablemente el único proyecto que les permitiría definirse ante la creciente fuerza de la Unión Soviética y ganar la Guerra Fría que ahora imponía Occidente. Era un proyecto de paz, pero se impuso como un arma de guerra en esta Guerra Fría. Pero resultó que esta Guerra Fría ya había sido ganada en la década de los setenta, por lo que este proyecto de paz parecía superfluo e incluso podía ser con-

siderado peligroso. La política de intervenciones sistemáticas en el mercado tuvo como resultado una nueva forma de control del capital que era compatible con las estructuras democráticas de la sociedad occidental y, por lo tanto, el resultado de toda esta política de posguerra. El capitalismo ahora tenía que resistirse a este control democrático si quería seguir existiendo como capitalismo total. De esta manera, el proyecto de una nueva sociedad, antes promovido por el capitalismo, se convirtió en un peligro para el capitalismo y el capitalismo ahora tenía que afirmarse contra la democracia. ¡Capitalismo sí, democracia no!

Antes, durante la Guerra Fría, había que mostrar un capitalismo con rostro humano. Cuando se hizo evidente que habían ganado la Guerra Fría (en los años setenta), este rostro humano fue entonces abolido. Ahora vino el capitalismo del mercado total, que bajo la bandera del neoliberalismo ha determinado la política desde Reagan.

Esto es exactamente lo que ofrecía el neoliberalismo de Hayek (y Ludwig von Mises). Aunque ya tenía una estructura bastante significativa, tenía poco eco en las sociedades burguesas. El nuevo gobierno de Allende en Chile ofreció la oportunidad de reemplazar el capitalismo reformista de la posguerra por el capitalismo total. Así pues, el principal oponente ya no era el supuesto comunismo de la Unión Soviética, sino todos aquellos que seguían considerando la intervención sistemática del mercado como un elemento esencial de la política, incluida la política económica. El sistema capitalista declaró al mercado como la esencia suprema de toda vida humana, y los derechos humanos fueron, por lo

tanto, en gran parte abolidos. Esta era la forma actual de efectuar la lucha de clases total desde arriba.

Von Mises, el fundador del neoliberalismo, lo expresó muy claramente. Dijo, por ejemplo:

Sé parte siempre de un error grave, pero muy extendido: el de que la naturaleza concedió a cada uno ciertos derechos inalienables, por el solo hecho de haber nacido [...]. La tesis es, de cabo a rabo, falsa y errónea.⁷⁸

De esto se deduce, por supuesto, que la persona que no gana suficiente dinero para vivir con él tampoco tiene derecho a vivir. Comete un robo si quiere vivir de lo que otros han ganado por sí mismos.

Hayek añade:

Las depresiones (económicas) no son el resultado de factores de mercado. Son el resultado de la aplicación de controles estatales, especialmente en el campo monetario.⁷⁹

O como dijo Hayek durante una visita a Santiago de Chile:

⁷⁸ Ludwig von Mises, *La mentalidad anticapitalista* (primera edición 1956), Madrid, Unión Editorial, 2011, pp. 78-79. “The worst of all these delusions is that idea that ‘nature’ has bestowed upon every man certain rights. According to this doctrine nature is openhanded toward every child born” (Ludwig von Mises, *The anti-capitalistic mentality*, The Ludwig von Mises Institute, Auburn, Alabama, 2008 (1956), p. 80.

⁷⁹ Profesor F. A. Hayek, Premio Nobel de Economía, Diego Pizano *Diálogos con economistas eminentes*, Amazon, 2008, “Un diálogo con el profesor Hayek”, p. 237.

Al igual que los antepasados que habitaron las cuevas, el hombre contemporáneo debe aceptar el control demográfico tradicional: hambruna, peste, mortalidad infantil, etc.⁸⁰

A continuación, resume todo esto con la siguiente referencia teológica al mercado y su voz:

En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padrenuestro que reza “hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo”, y también en la cita evangélica “no sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca” (san Juan, 15:26).⁸¹

No hay duda de que no es una teoría económica cualquiera, sino un pensamiento de redención idolátrica que abarca toda la historia del mundo. De hecho, es un pensamiento que comienza con Nietzsche y llama a la rebelión del ser humano contra la igualdad humana. Por primera vez, este llamado se hizo fuerte en el fascismo de las décadas de los veinte a los cuarenta del siglo pasado. Hoy en día se está escuchando de nuevo, ahora como una ideología del mercado total. El fascismo era un totalitarismo de estado. Este nuevo totalitarismo, sin embargo, es un totalitarismo del mercado,

⁸⁰ Friedrich Hayek, *Revista Realidad*, Santiago de Chile, n.º 24, año 2, 1981, p. 172.

⁸¹ Friedrich A. Hayek, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 1990, pp. 125-126.

que por supuesto incluye al Estado, pero no depende de él. Depende directamente de las fuerzas del mercado y se guía por ellas.

Esto va de la mano con el amplio final del derecho internacional, que es sustituido por la imposición de sanciones, decididas especialmente por los EE. UU. y las supuestas democracias modelo de Europa. En particular, esto significa que los derechos humanos ya no se aplican. Surgen situaciones que se asemejan más a un estado de sitio. Las democracias modelo tienen ahora el derecho de abandonar a poblaciones enteras al hambre mediante sanciones. También se están creando gigantescos campos de prisioneros, porque muchas veces los refugiados que ahora viven en estos campos, y que a menudo no tienen ninguna salida, suelen vivir como en los campos de concentración del antiguo totalitarismo estatal. En cualquier caso, esto se puede leer a menudo en los medios de comunicación occidentales.⁸²

M. H. *Pregunta 2.* En los últimos años se ha observado un empujón hacia la derecha en los gobiernos de varios países de América Latina. Gobiernos que se han adaptado claramente a los intereses económicos de los Estados Unidos, por ejemplo, en el Brasil, Chile, el Ecuador, el Perú y, más recientemente, en Bolivia. ¿Cómo afecta esta política a las condiciones sociales?

F. J. H. Este empujón a la derecha es obvio. Me gustaría comentar brevemente tres casos de los últimos años.

⁸² Véase Franz Hinkelammert, *Totalitarismo del Mercado. El Mercado capitalista como ser supremo*, Akal, México, 2018.

a. El caso de Venezuela. Este es un caso típico de chantaje a un país por medio de la política de sanciones de los Estados Unidos. Estas sanciones comenzaron tras la muerte de Hugo Chávez (que muere en 2013) y están dirigidas principalmente contra la venta de petróleo, que es el principal producto de exportación del país (más del 80 % de las exportaciones). Estas sanciones se intensificarán a partir de 2014 y prohibirán en gran medida la venta internacional de petróleo. Llevarán a la ruina a todo el país, a millones de refugiados a otros países latinoamericanos. El hambre producida por las sanciones y la extensa destrucción del sistema de salud provocaron un gran número de muertes. Jeffrey Sachs, de la Universidad de Columbia en Nueva York, habla de las sanciones contra Venezuela como un castigo colectivo. Estima que el número de víctimas humanas será de unas 40 000 al año en 2017 y 2018, y supone que su número aumentará a partir de 2019⁸³.

El objetivo de esta política del gobierno de los EE. UU. no era en absoluto evitar cualquier tipo de socialismo anterior.

Lo que Hugo Chávez llamó socialismo del siglo XXI fue simplemente hacer de Venezuela un país que implementa una política de seguridad social y desarrollo económico general. Lo que los Estados Unidos buscan, en cambio, es imponer su propio mercado como un mercado total y neoliberal.

⁸³ Véase <http://cepr.net/images/stories/reports/venezuela-sanctions-2019-05-spn.pdf>.

Lo que organizaron los EE. UU. ha sido lo que podemos llamar la lucha de clases desde arriba, que ahora se dirigía contra el pueblo de Venezuela.

b. El caso de Brasil. La elección en Brasil de 2018 fue claramente una elección falsificada. El principal candidato era el expresidente Lula, que fue víctima de una calumnia organizada por los dirigentes del sistema de justicia del Estado. Fue condenado a doce años de prisión y, por lo tanto, no podía presentarse a las elecciones. Esto aseguró que ganara el actual presidente Bolsonaro. El organizador de este fraude electoral fue el actual ministro de Justicia, Sergio Moro.

Esto permitió, entonces, destruir en gran medida el estado de bienestar implementado por Lula y, a la vez, permitió a las grandes empresas explotar la región amazónica en un grado extraordinariamente alto, lo que condujo a una extraordinaria destrucción de los bosques primitivos de la zona.

Después de esta victoria electoral, Lula fue liberado.

De nuevo es la lucha de clases desde arriba la que permitió ganar unas elecciones que en realidad no eran nada democráticas.

c. El caso de Bolivia. En Bolivia, la toma del poder tuvo un elemento adicional. Se trata del retorno de un racismo centenario, derivado de la conquista de América y, por tanto, de Bolivia hace unos 500 años, que ahora se ha reactivado. El presidente depuesto proviene de la cultura andina, de la que, por cierto, también desciende la mayoría de la población de Bolivia. Ha sido el primer presidente de Bolivia que desciende de esta tra-

dición. El racismo de los conquistadores se ha reactivado contra él y sus seguidores. Esto estaba conectado con la voluntad de conquistar Bolivia de nuevo. Encontré el siguiente texto muy significativo sobre esto:

Los fascistas evangélicos y el régimen de Bolsonaro

El martes 12 de noviembre, la segunda vicepresidenta del Senado boliviano, la activista evangélica y opositora conservadora Jeanine Áñez, se declaró la nueva presidenta de Bolivia. Una de sus primeras frases fue: “Las iglesias también nos acompañan [...]. La Biblia vuelve al gobierno. La Biblia regresa al palacio”, confirmando así la toma del poder en Bolivia por el movimiento clerical-fascista de Luis Fernando Camacho.

Camacho, como se sabe ahora, recibió sus instrucciones del ministro de Relaciones Exteriores Ernesto Araújo y del ministro de Justicia Sergio Moro, del régimen de Bolsonaro, con quienes se reunió en Brasil en agosto de 2019 [...].⁸⁴

Esta es, una vez más, la proclamación de una lucha de clases desde arriba.

¿Cuál es la respuesta a esto?

Como respuesta, no basta con responder ahora con una lucha de clases desde abajo. Al mismo tiempo, debemos mostrar qué dimensión debe tener realmente ahora la respuesta a esta lucha de clases desde arriba.

⁸⁴ Federico Füllgraf, Nachdenkseiten.de 13.11.19

M. H. *Pregunta 3.* ¿Cómo evalúa la política de desarrollo de los países europeos, especialmente de Alemania?

F. J. H. De hecho, la política de desarrollo se detuvo y fue reemplazada por la política de crecimiento económico. La fecha central de este cambio es también el período del decenio de 1970, cuando no solo se sustituyó la política de desarrollo por una política de crecimiento puro, sino que el capitalismo en general adquirió un carácter diferente. Habíamos visto que en los años comprendidos entre la década de 1940 y la de 1970 se desarrolló un capitalismo social que quería dar a su política de la Guerra Fría un rostro humano y, por lo tanto, desarrolló el estado de bienestar de una manera completamente nueva. También es la época en que se promovió una política de desarrollo que corría paralela a los planes de reconstrucción en Europa después de la Segunda Guerra Mundial. El término “desarrollo” no era simplemente un término económico, sino que se refería al carácter de la sociedad a desarrollar e incluso a sus antecedentes culturales.

En América Latina, la política de desarrollo se discutió en particular en una rama de la ONU llamada CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), que tiene su sede en Santiago de Chile. En el período de posguerra, un público muy amplio se agrupó en torno a esta oficina; estuvieron presentes muchas orientaciones políticas diferentes. En estos debates, no solo se discutió la política de desarrollo en el sentido más amplio, sino también las ideas ahora necesarias sobre una sociedad y una economía alternativas. Al mismo tiempo, una cultura completamente nueva se estaba

desarrollando. Un gran número de movimientos artísticos se hicieron presentes, hubo especialmente un rico desarrollo de la literatura y la música folclórica. Al mismo tiempo, se formaron nuevas direcciones religiosas dentro de las diversas iglesias, que luego se hicieron presentes como teología de la liberación. La teología de la liberación también formaba parte de esta nueva cultura, por lo que en muchos países se formaron grupos de solidaridad que tomaron el nombre de “Cristianos por el Socialismo”. Cuando se considera todo esto, se comprende lo que significaba realmente el desarrollo y la política de desarrollo en ese tiempo. Todo esto, a su vez, debe verse en el contexto de la rebelión estudiantil que tuvo lugar en todo el mundo y que desarrolló una visión, en gran medida nueva, de lo que puede llamarse cultura de consumo. Pero, en realidad, se trataba de una cultura, no del consumismo como una obligación de consumo. Un autor como Marcuse es un testigo de esto.

Se puede ver entonces que la reformulación del socialismo, que tuvo lugar a través de la Unidad Popular bajo el presidente Allende, fue realmente parte de una especie de revolución mundial y, por lo tanto, también produjo simultáneamente un nuevo humanismo de la praxis y, así, un nuevo concepto del socialismo.

A esto se oponía ahora la exigencia de movilizar nuevamente al capitalismo, que se había vuelto completamente brutal de nuevo, contra esta posibilidad de un nuevo mundo y una nueva tierra. Esto comenzó con un viaje que realizó a América Latina en 1969 el vicepresidente de EE. UU. bajo el presidente Nixon, Rockefeller, para desarrollar una contraestrategia que pudiera salvar al capitalismo desnudo. Volvió con el lema

de que la teología de la liberación de América Latina era incompatible con los intereses nacionales de los EE. UU. Por supuesto, no se trataba simplemente de esta teología. Se trataba de una acusación de todo el desarrollo cultural que había tenido lugar, incluida la nueva concepción del socialismo que se estaba haciendo presente.

El resultado fue la reorientación, que ahora vino de los EE. UU. Fue una vez más un levantamiento de la derecha contra la igualdad de todas las personas y los derechos humanos. Se promovían las dictaduras militares totalitarias de la seguridad nacional, que ahora estaban principalmente en Chile, Argentina, Uruguay, Paraguay y Brasil, y que estaban absolutamente del lado de la nueva dirección neoliberal de la ideología burguesa. En conjunto, estos países participaron en el Plan Cóndor, organizado por el gobierno de los Estados Unidos, que comenzó en 1975-76.

El totalitarismo y el neoliberalismo eran simplemente dos caras de la misma moneda. El levantamiento contra los derechos humanos volvió después de que el primer levantamiento del totalitarismo y el fascismo se derrumbara con la Segunda Guerra Mundial, que también fue un levantamiento contra los derechos humanos y la igualdad de todos los seres humanos.

Por lo tanto, es evidente que a partir de los años ochenta no se formuló ninguna política de desarrollo. Cuando se le preguntó a la Sra. Merkel, poco después de su primer nombramiento como cancillera en 2005, si no se necesitaba nuevamente una política de desarrollo para los numerosos países del mundo en desarrollo, respondió que ya no se seguiría aplicando la política de

desarrollo, pero que se apoyaría a los capitales alemanes que desearan invertir en esos países. Así que volvimos al antiguo colonialismo, que era simplemente el negocio y la explotación de los países dependientes. En lugar de la política de desarrollo, ahora estamos poniendo en práctica una supuesta política de crecimiento económico. El crecimiento debería ser ahora el criterio, no el desarrollo en el sentido anterior.

Pero siempre debemos ser claros: había una evidente alternativa en los años sesenta y setenta. Estaba representada por un nuevo concepto de socialismo y una nueva idea de cultura. Sin embargo, fue suprimida por la persecución de parte de los centros de poder capitalistas y su lucha de clases desde arriba.

M. H. *Pregunta 4.* Muchos críticos hablan de una crisis de la civilización occidental y la vinculan a problemas mundiales como la migración, la degradación del medioambiente y el cambio climático. Ciertamente, estos problemas globales son también consecuencias de la economía neoliberal global. Pero ¿existe una alternativa, al menos un enfoque alternativo?

F. J. H. También asumo que estamos en una crisis de la civilización occidental. Comienza con el levantamiento contra la igualdad de todos los seres humanos, que es al mismo tiempo un levantamiento contra los derechos humanos. Esto se deriva del pensamiento de Nietzsche y luego se convierte, primero, en realidad durante el fascismo, y hoy en día en el neoliberalismo. La resistencia contra esta sublevación condujo a una nueva concepción del socialismo, que fue acompañada por la mencionada reformulación del sujeto a través de la rebelión estudiantil de 1968, que apuntaba a una nueva

subjetividad en relación con todas las instituciones existentes.

Pero esta nueva imaginación del socialismo tenía un tercer polo, que no hay que olvidar. Aparecía con conceptos muy comparables y similares ya en la primavera del año 1968 en Checoslovaquia, y terminó el 21 de agosto de 1968 con la invasión de las tropas del Pacto de Varsovia. Este levantamiento es conocido como la Primavera de Praga.⁸⁵ La nueva imaginación del socialismo en Praga fue elaborada por el economista Ota Šik ya antes del levantamiento, e intentó introducirla como ministro de Economía. Ota Šik desempeña un papel muy parecido al que desempeñó en Chile a partir de 1970 Pedro Vuskovic como ministro de Economía. El mismo Allende, como presidente, hacía presente una muy clara diferenciación con respecto al modelo cubano: un camino al socialismo en conformidad con la constitución, sin violencia y paso a paso, legitimado por las mayorías democráticas. Entendía este socialismo como la intervención sistemática en los mercados con la meta de obligar al mercado a un sistemático respeto hacia los derechos humanos. Mijaíl Gorbachov, como presidente del Estado de la Unión Soviética, todavía intentó, entre 1990 y 1991, redefinir el socialismo soviético en la línea de la Primavera de Praga y del socialismo de la Unidad Popular chilena. Pero este intento se ha hecho fracasar.

Se trata de los grandes intentos por realizar un socialismo democrático nuevo. En Praga fue terminado por las tropas del Pacto de Varsovia, en Latinoamérica fue

⁸⁵ Agradezco a Ulrich Duchrow haberme llamado la atención sobre la necesidad de tomar en cuenta este tercer polo.

terminado por los EE. UU. con la organización de dictaduras totalitarias militares de seguridad nacional. Estas impusieron en Latinoamérica el neoliberalismo. El gobierno de los EE. UU. organizó estas diferentes dictaduras militares con el Plan Cóndor.

Si entendemos ambas iniciativas en su unidad real, se hace evidente que aquí había efectivamente una alternativa al sistema imperante en ciernes. Pero, una vez más, fue destruida en gran medida por el levantamiento contra los derechos humanos y la igualdad de todos los seres humanos por parte del neoliberalismo, que en América Latina pudo apoyarse en las nuevas dictaduras militares totalitarias de la seguridad nacional.

A partir de finales de siglo —en Chile a partir de 1990—, se democratizaron nuevamente las más importantes dictaduras militares después de que los líderes de las organizaciones populares fueran asesinados en gran parte con la ayuda del mencionado Plan Cóndor.

Pero, con la democratización, el conflicto anterior surgió de nuevo. En las elecciones que siguieron, la población raramente aceptó las posiciones de las dictaduras militares, todas las cuales habían orientado la economía hacia el neoliberalismo. Muchos gobiernos volvieron a una política dirigida contra estas posiciones. Me gustaría mencionar aquí solo tres, que considero muy representativas.

En Venezuela, Hugo Chávez se convirtió en presidente en 1999. Habló de fundar el socialismo del siglo XXI, dejando muy claro que se refería a una sociedad basada en la intervención sistemática en el mercado, como ya se proclamó en Chile en 1970. Chávez murió en 2013,

y Maduro siguió como presidente hasta hoy. Pero Venezuela se convirtió ahora en el blanco de una política sistemática de sanciones económicas, que muy pronto hizo que la exportación de su producto más importante —el petróleo— fuera en gran medida imposible. La población fue condenada al hambre por el gobierno de EE. UU. Millones de refugiados dejaron el país, el sistema de salud se arruinó. Ni siquiera hoy, ante la catástrofe del virus corona, el gobierno de los EE. UU. ha levantado estas sanciones asesinas.

En Brasil se inventaron las calumnias contra Lula y en su nombre Lula fue condenado a doce años de prisión. Esto hizo posible que Bolsonaro ganara las elecciones presidenciales y que ahora sea presidente de Brasil. Esto puso fin a la política social extraordinariamente importante de Lula y a la construcción de un estado de bienestar y, en gran medida, lo disolvió de nuevo. La destrucción del Amazonas también se intensificó en un grado extraordinario. Una vez más, el neoliberalismo pudo imponerse; Lula fue liberado, pero ya no puede desempeñar un papel político importante.

En Bolivia, el presidente de la OEA (Organización de Estados Americanos) inventó la noticia de un supuesto fraude electoral y atacó al gobierno de Evo Morales. De hecho, fue un llamado a un golpe de estado, que a su vez fue apoyado por el gobierno de los Estados Unidos. Morales pidió asilo primero en México y luego en Argentina. La OEA nunca ha presentado pruebas de un supuesto fraude electoral.

Esto demuestra que hay una alternativa y que está bastante abierta. Es la respuesta a la lucha de clases desde arriba, que hoy en día domina en gran medida en el

capitalismo. Esta respuesta a la lucha de clases desde arriba no puede ser respondida por una simple declaración de una lucha de clases desde abajo que responda a ella. Solo puede ser una lucha por la recuperación de una democracia que hoy en día está dominada en gran medida por las grandes empresas. La democracia ha sido vendida en gran parte al capital. Pero no se puede volver a comprar; esta venta debe ser cancelada por un nuevo desarrollo de la democracia. Esto es necesario para que las intervenciones en el mercado puedan finalmente surgir de decisiones legítimas.

La alternativa para el mundo de hoy debe basarse siempre en el supuesto de que la intervención sistemática en el mercado no solo es legítima sino absolutamente necesaria. Es tan legítima como necesaria hoy en día, incluso en el caso de una crisis climática, como lo es en el caso de la pandemia que nos amenaza hoy en día con el coronavirus. Por eso necesitamos una capacidad igualmente amplia para tener, siempre y en todas las crisis institucionales posibles, la misma flexibilidad que se ha demostrado en el caso de esta pandemia.

Se trata de una alternativa que de hecho es obvia. Hay que volver a la política económica y también social y cultural de las primeras décadas después de la Segunda Guerra Mundial, renovándola correspondientemente. Pero el neoliberalismo actual considera y persigue tal política y la llama “izquierda radical y extremista”, como se hizo también con el líder del laborismo en Inglaterra, Corbyn.

Pero necesitamos más que eso. El neoliberalismo tiene como base la magia del mercado y del dinero, en la que se basa su extraordinario poder de manipulación. Ya he

citado cómo Hayek, que era el gurú de los neoliberales, hace que el mercado hable a través del padrenuestro y del Evangelio de Juan. Para él, el neoliberalismo es una religión. Pero los movimientos religiosos que se identifican con esta religión del mercado se mueven en la misma dirección. Esto está relacionado con el llamado “evangelio de la prosperidad”, que probablemente fue exportado de los EE. UU. a América Latina y que funciona de forma bastante paralela al neoliberalismo.

Hoy se trata de disolver o al menos debilitar este centro ideológico de la actual lucha de clases desde arriba. Desarrollar la crítica correspondiente es simplemente la otra cara de desarrollar las medidas concretas que deben tomarse. Hoy en día, esto presupone el desarrollo sistemático de una teoría del fetichismo que responda a este problema y que hoy en día probablemente solo puede ser un desarrollo más bien de la teoría de fetichismo de Marx. Pero debe acompañar todos nuestros esfuerzos para encontrar una manera de resolver nuestros muchos problemas específicos y concretos. Esta teoría desarrolla y reemplaza en parte lo que fue la crítica de la cultura realizada por la rebelión estudiantil de la década de los sesenta, por lo que ahora depende menos del psicoanálisis y más de la teoría del fetichismo marxista. Pero siempre hay que tener en cuenta lo siguiente: todos los proyectos específicos deben estar dentro del marco de esta concepción alternativa general de nuestra sociedad actual para que cada proyecto específico sea posible. Por lo tanto, cada proyecto específico debe situarse en el marco de la espiritualidad de este humanismo de la praxis, para que las posibles alternativas puedan realizarse efectivamente. Hace falta hacerlo presente en toda nuestra cultura.

M. H. *Pregunta 5.* ¿Son estas preguntas también un desafío para la teología y la iglesia, o deben ser dejadas fuera de ella?

F. J. H. Creo que cada vez es más difícil para la teología y las iglesias mantenerse al margen. Nuestra política actual se basa en un principio básico que es obviamente contrario a la tradición cristiana y especialmente al origen del cristianismo. Podemos formular este principio de la actual política del mercado de la siguiente manera: el ser supremo para el ser humano es el mercado y el dinero. Incluso la Sra. Merkel, como cancillera alemana, lo expresa de forma enigmática, pero a pesar de todo bastante clara:

Después de todo, vivimos en una democracia y estamos felices por ello. Esta es una democracia parlamentaria. Por eso el derecho presupuestario es un derecho fundamental del Parlamento. A este respecto, encontraremos la forma de configurar la cogestión parlamentaria de tal manera que, a pesar de todo, también esté conforme con el mercado, es decir, que las señales correspondientes se den en los mercados (*FAZ*, 21.12.2016).

Promete encontrar maneras de asegurar que la cogestión parlamentaria se lleve a cabo conforme al mercado. Está asegurado que la democracia parlamentaria procederá de tal manera que las señales apropiadas serán enviadas a los mercados. De esta manera, establece un objetivo que simplemente deja la democracia parlamentaria entregada al mercado. Significa que toda democracia parlamentaria debe operar conforme al mercado.

Esto es lo que el propio neoliberalismo expresa como su objetivo. Dice: el mercado es el ser supremo para el ser humano. Pero siempre añadirá: si el mercado es el ser supremo para el ser humano, el ser humano está mejor a través del mercado que a través de cualquier otra institución o política. Pero eso es cada vez menos sostenible con las crisis ecológicas cada vez más desastrosas de la naturaleza, como la crisis del clima, con la visible condena definitiva de una gran parte de la población humana por el empobrecimiento, pero también por la amenaza ulterior de pandemias siempre nuevas, que son promovidas decisivamente por la absoluta arbitrariedad en el tratamiento de los equilibrios ecológicos. Es lo que hemos expresado anteriormente como parte de la actual lucha de clases desde arriba. Pero la respuesta a esta lucha de clases desde arriba siempre tendrá que incluir lo siguiente: la democracia no tiene que ser conforme al mercado, sino que el mercado debe ser conforme a la democracia. Debemos abrir de par en par la puerta de la democracia. Esta es una de las condiciones básicas para que haya alternativas posibles en general. No basta con saber qué hacer. También se debe hacer posible que se tomen las medidas necesarias. El neoliberalismo constantemente intenta, en todas partes y todo el tiempo, hacer imposible todo tipo de acción cuando su realización requiere que se intervenga el mercado. Esta es su profunda irracionalidad, que debe ser confrontada constantemente.

Pero, como hemos visto, Hayek presenta el mercado como el ser supremo para el ser humano y, a la vez, como una expresión de la voluntad de Dios, tal como se expresa en el padrenuestro y los Evangelios. Aquí se socavan tanto la democracia como la doctrina cristiana del ser humano.

La tradición cristiana dice exactamente lo contrario de lo que se dice aquí en nombre del neoliberalismo. Esto se muestra en las palabras de Jesús: “el hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre”. En lugar del sábado, podemos decir también el domingo y, en lugar del domingo, podemos decir también el Día del Señor. Entonces estas palabras de Jesús adquieren un significado muy extendido. Ahora dice que el ser humano no es para el Día del Señor, sino que el Día del Señor es para el hombre. Por consiguiente, el ser humano es el ser supremo para el ser humano, lo que en la tradición cristiana es simplemente una consecuencia de la creencia de que Dios se ha hecho hombre. Todo esto es entonces simplemente una formulación diferente del amor al prójimo. Es también, al mismo tiempo, la misma formulación que el obispo surafricano anglicano Desmond Tutu hace cuando expresa la caridad como “yo soy si tú eres”. Supongo que Jesús ya tenía presente este significado de la frase que citamos y extendimos.

Pero lo anterior lleva a una mayor extensión de estas palabras de Jesús. No solo puede referirse al sábado, sino que al mismo tiempo tiene un significado para todas las instituciones humanas, y no solo para el sábado. Podemos, entonces, decirlo de la siguiente manera: el ser humano no es para ninguna institución, pero todas las instituciones son para el ser humano. De esto se deduce que el ser humano no es para el mercado, sino que el mercado es para el ser humano. Pero lo mismo aplica al dinero y al capital. El mercado, el dinero y el capital son para el ser humano; el ser humano no es para el mercado, el dinero y el capital. Implementar esto es la victoria sobre la actual lucha de clases desde arriba.

Es, al mismo tiempo, la forma necesaria de la espiritualidad del humanismo de la praxis.

Antes de terminar, quisiera presentar todavía dos problemas, que se hacen ahora visibles. El primer problema se refiere al hecho de que se ha hecho muy habitual tratar de explicar la destrucción de la naturaleza, que constantemente vemos, con la referencia a un pretendido antropocentrismo. Pero lo que tenemos no es ningún antropocentrismo, sino un mercadocentrismo. Beat Dietschy explica qué es este mercadocentrismo: “*Dei gloria, mercatum vivens*”. Lo podemos expresar también de la siguiente manera: el honor de Dios es que el mercado viva. Esto es entonces lo que expresa nuestra ideología dominante cuando sostiene que es lo mismo decir que el mercado es la gloria de Dios o decir que la gloria de Dios es el ser humano.

Precisamente en contra de eso nos tenemos que definir diciendo: el ser humano puede estar en el centro de la sociedad humana solamente si el mercado es intervenido sistemáticamente en la dirección de los derechos humanos. No hay una tal llamada automática del mercado, según la cual el ser humano como resultado de la propia lógica del mercado es puesto en el centro de la convivencia humana. Se trata de una simple ideología burguesa, que muchas veces se considera hasta como cristiana o inclusive como demócrata-cristiana.⁸⁶

⁸⁶ En la revista alemana *Die Zeit* apareció ahora un artículo de Friedrich Merz. Escribe la revista: “El candidato para la presidencia del partido demócrata-cristiano describe cómo se puede salvar la economía social del mercado después de la crisis del coronavirus” (*Die Zeit*, en línea, 1.º de abril de 2020). Lo que aquí interesa es lo que va a pasar con el mercado sagrado. Lo que pasa con los seres humanos es completamente secundario. No tenemos que salvar al ser humano, sino al mercado. Sin embargo, si

Hay también otro problema que hay que destacar: el hecho de que la puesta del mercado en el centro de la vida humana amenaza hoy hasta la propia vida humana. Los seres humanos se vuelven conscientes de esto recién a partir del siglo XIX. Me parece que Marx es el primero que llama la atención sobre esto:

Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador.⁸⁷

Por tanto, Marx desarrolla el concepto de la naturaleza entera como el cuerpo ampliado del ser humano. De eso sigue, entonces, que también la naturaleza tiene que tener derechos de vida. Esto implica un nuevo derecho humano: que la naturaleza tiene derechos de vida es a la vez un derecho humano por parte de los humanos. El ser humano tiene el derecho de que los derechos de vida de la naturaleza humana entera sean reconocidos y efectivamente respetados. El ser humano no solamente tiene derechos a partir de su propio cuerpo individual, sino que tiene, en el mismo sentido, derechos a partir del cuerpo ampliado que tiene en común con todos los otros seres humanos. El *yo soy si tú eres* que hoy expresa de manera más clara la igualdad humana tiene que incluir igualmente la naturaleza entera,

sobre todo vive el mercado, el ser humano ya no puede vivir. Pero si el ser humano ya no vive, no vive tampoco el mercado. ¿O no?

⁸⁷ Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Económica, México, 1966. pp. 423-424 (no el hombre, sino el trabajador).

sobre la cual el ser humano dice y tiene que decir también: “yo soy si tú eres”.

Creo que tanto la teología como las iglesias tendrán que enfrentar esta gran crisis de hoy en día. Por otro lado, ya está en pleno desarrollo. Pienso en particular en la Declaración de Accra de la Alianza Reformada Mundial (2004) y en muchas de las declaraciones del actual papa Francisco. Pero, en última instancia, es una cuestión de la supervivencia de la humanidad.

