





Más allá del espíritu imperial

Néstor Míguez

Joerg Rieger

Jung Mo Sung

Néstor Míguez, Joerg Rieger, Jung Mo Sung
Más allá del espíritu imperial. Nuevas perspectivas en política y religión.
Título original: Beyond the Spirit of the Empire, SCM Press, 2009.
Traducción: Nicolás Panotto y Néstor Míguez
Buenos Aires: La Aurora, 2016

ISBN

1. Imperialismo 2. Religión y política 3. Poder (ciencias sociales) 4. Religión y sociología
5. Subjetividad 6. Transcendencia

Míguez, Néstor; Rieger, Joerg; Sung, Jung Mo

Más allá del espíritu imperial

Néstor Míguez, Joerg Rieger y Jung Mo Sung

Copyright Néstor Míguez, Joerg Rieger y Jung Mo Sung

Edición en Castellano: Néstor Míguez

© Copyright 2016

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en forma alguna, ni tampoco por medio alguno, sea este electrónico, químico, mecánico, óptico de grabación o de fotocopia, sin previa autorización escrita por parte del autor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446



Federación Argentina de Iglesias Evangélicas

Condarco 321. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Argentina

Traducción: Nicolás Panotto y Néstor Míguez

Arte y diseño de cubierta: Mirta Teper

Diagramación de interior: Julio C. Zani

Queda hecho el depósito que marca la ley.

Impreso en Argentina. Printed in Argentina

Impreso en Buenos Aires, Julio 2016.

Más allá del espíritu imperial

Nuevas perspectivas en política y religión

Prólogo de F. Hinkelammert



**ediciones
la aurora**



Aclaración a la edición en castellano

Por razones ajenas a nuestra voluntad, la publicación en castellano se demoró más de lo previsto. En ese lapso de tiempo se modificaron algunas condiciones históricas, que si bien no alteran el sentido y contenido fundamental de las tesis sostenidas en este libro, pueden incidir en la evaluación de algunos de los ejemplos que se mencionan en el texto. Cuando ello ha ocurrido, lo hemos aclarado en notas al pie. También hemos actualizado algunas notas bibliográficas, especialmente cuando se refieren a sitios de Internet, buscando la actual localización de la referencia.

En cuanto a las citas de autores, cuando existe y está disponible hemos usado las versiones en nuestro idioma (señalando la traducción propia cuando fue necesario).

Néstor Míguez
Editor



Prólogo

Cuando recibí el libro de los tres autores Néstor Míguez, Joerg Rieger y Jung Mo Sung hace dos años, empecé a leerlo en seguida. Me entusiasmé tanto que no podía dejarlo y lo terminé en pocos días. Por eso ahora con mucho gusto voy a tratar de presentarlo en este prólogo.

Se trata de un libro de un tipo como no se escriben muchos hoy. Es un libro que analiza la realidad del imperio que hoy todavía domina. Analiza la realidad de una manera como lo habíamos discutido mucho en el DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica) de antes. Se trata de discusiones en las cuales participó sin cansarse sobre todo Jung Mo Sung.

El libro habla de espiritualidad. Pero se trata de la espiritualidad del imperio. Se trata de una espiritualidad de la cual no se habla mucho. Está presente hoy diariamente en los medios de comunicación. No es el sistema, sino es un empaque del sistema sin el cual el sistema difícilmente podría existir. Aunque el centro del sistema es y sigue siendo el capital y la ganancia, la espiritualidad del sistema es uno de los medios claves para que la ganancia como meta de todo – de la sociedad, de la economía, de la piedad de muchos – sea aceptada e inclusive venerada. Ciertamente, lo que aquí se llama espiritualidad, tiene su centro en una idolatría del dinero y del capital.

El filósofo italiano Agamben decía: Dios no ha muerto; se ha transformado en el dinero. Lo que se desarrolla en el libro, es esta espiritualidad. Es una espiritualidad que fue la razón por la cual Walter Benjamin decía que el capitalismo es una religión. Por tanto, para analizar su espiritualidad hay que analizar una religión, que es más bien una religiosidad. Esta religiosidad del dinero es el objeto del libro.

Se trata de una espiritualidad de un mundo, que es visto por los autores en términos seculares. Pero se imponen conceptos teológicos como necesidades del análisis de esta espiritualidad.

Resulta algo como una teología profana. Se trata de un pensamiento crítico, que de un lado se origina en Pablo de Tarso, por otro lado en Marx. Lo que resulta es un conocimiento de la realidad dada hoy, como es desarrollado específicamente a partir de los pensamientos de la teología de liberación de los años 60 hasta hoy.

Se trata, por tanto, de un pensamiento secular, que necesita recurrir a conceptos teológicos y trascendentales para hacerse entender. De esta manera todo el análisis se basa en una secularidad del análisis, que, sin embargo, obliga a asumir inclusive conceptos teológicos para poder entender esta realidad. Pero no son introducidos desde un punto de vista externo, sino se imponen a partir de los análisis de la realidad tomada como realidad secular.

Creo que el libro da un ejemplo magistral de un análisis de este tipo. Estoy convencido que puede ser ejemplar para otros análisis de la realidad, que, siendo asumido como realidad secular, lleva a la necesidad de conceptos que usualmente los consideramos conceptos teológicos aparte. Pero no surgen como conceptos referentes a un pensamiento teológico de por sí, sino como elementos imprescindibles para la comprensión de esta realidad secular misma como realidad empírica. El libro comprueba que no se puede seguir separando artificialmente análisis empíricos y análisis teológicos. Para volver a la cita de Agamben, podemos añadir: cuando Dios es el dinero, su existencia está fuera de cualquier duda. Es parte del mundo empírico, es parte de nuestra existencia diaria. Si es tratado como Dios, este Dios hay que analizarlo como parte de la realidad empírica. Por tanto, la realidad empírica no se puede comprender sin recurrir a conceptos teológicos o trascendentales. Frente a un Dios como el dinero no hay ateísmo posible.

Espero que este libro sea la prueba de la necesidad del método que los autores aplican al concebirlo. Creo que ha sido una decisión muy adecuada, traducir al castellano este libro, que ya antes fue publicado en el idioma inglés y portugués.

Franz Hinkelammert,
San José de Costa Rica, Julio de 2015.

Introducción

Un alemán metodista, profesor de teología, que enseña en Estados Unidos, un católico nativo de Corea que se crió en Brasil y escribe sobre educación, teología y economía, un biblista argentino, de ascendencia española e italiana, que cumple parte de su trabajo con pueblos originarios convertidos al pentecostalismo... ¿qué los junta?

Este libro, con sus tres autores, se forjó en distintos lugares: reuniones de los tres en Dallas y en Buenos Aires, pero también encuentros parciales: Joerg y Néstor intercambian sus reflexiones en Oxford, Inglaterra. Jung y Joerg conversan en San Diego, en Estados Unidos. Néstor y Jung se ven en una universidad de Sao Paulo, Brasil... Este libro, que trata del imperio global, se produce como síntoma de esa misma globalización. Es una reflexión crítica de lo que vivimos, se nutre de la misma ambigüedad de lo que cuestiona.

Así, vemos el Imperio desde distintos ángulos, a partir de experiencias diferentes, con formaciones que son disímiles, en sus enfoques y alcances, aunque coincidan en ciertos núcleos orientadores. En estos diálogos hemos descubierto que esa diversidad se congrega en torno de una necesidad compartida: la de pensar la vida humana “desde abajo”, desde los lugares del desposeído, de la víctima del despojo y del prejuicio, desde las exclusiones, sean por razones económicas, de género, étnicas, políticas o ideológicas. Sin embargo el lector deberá estar advertido que no enfatizaremos ninguna de ellas en particular, sino que nuestro cometido es indagar el sistema de dominio que conocemos como “Imperio”, sus características y reclamos, y la búsqueda de alternativas superadoras.

Los tres podemos ser caracterizados, de alguna manera, como partícipes del cristianismo de liberación, de la tradición teológica crítica. Sin embargo, de distintas maneras, cada uno de nosotros ha expresado su necesidad de cierta revisión de las corrientes que

más han sido identificadas con esta línea. Por eso tiene sentido seguir produciendo, manteniendo la necesidad de actualizarla a través de nuevos diálogos, de otras aproximaciones, a partir de nuevas experiencias, propias o asumidas, en conversaciones con otros autores, revisando las teorías, los supuestos epistemológicos y las asunciones no discutidas con que se ha conformado esta línea teológica. No alcanza con repetir las afirmaciones, muchas de ellas válidas e iluminadoras, que nos inspiraron en su momento. Eso ya está dicho, y en alguna medida es nuestro punto de partida. Hoy, sin embargo, debemos analizar nuevos componentes de nuestras realidades, tomar en cuenta los cambios producidos en los últimos 30 años, asumir las nuevas discusiones y aportes en las ciencias sociales, proyectarnos hacia el futuro de una manera distinta, ya que los hechos transcurridos no pasan sin dejar huellas, sin hacerse de alguna manera memoria, y moldear así las reflexiones de la fe. Escuchamos y asumimos críticas, porque reivindicamos una herencia, y nos interesa sostenerla y nutrirla. Pero eso mismo nos lleva a repensar ciertas cosas, porque es la manera de mantener vivo ese llamado primero, ese compromiso inevitable que nos impone la fe.

Volvamos: pensar el Imperio es pensar nuestra realidad, descubrirla bajo las marcas de su escamoteo, verlo en sus nuevas —y perversas— ambiciones y herramientas de dominación. Es descubrir los mecanismos con los que se impone a las conciencias, con que reclama su derecho único al dominio universal al que aspira, como organiza su discurso hegemónico. La pluralidad de miradas, propias y apropiadas, nos ayuda, justamente porque es desde la posibilidad de reconocer límites y complementariedades que podemos apuntar a las debilidades del Imperio, que exige un pensamiento y fundamento unificado, aunque en algunas de sus expresiones pondere la fragmentación de superficie, que justamente es lo que permite al Imperio mantenerse como fuerza unificadora.

Esta misma diversidad que nos reúne y distingue puede verse en el desarrollo de los capítulos. Si bien los temas fueron exhaustivamente discutidos entre los tres, cada uno asumió la responsabilidad de escribir algunos de ellos. Esto explica la

diversidad de estilos, lenguajes, enfoques. Sin embargo, no debe entenderse como una colección de artículos. Si los tres asumimos conjuntamente la autoría es porque, más allá de respetar las particularidades y énfasis que cada uno ha querido darle a su escrito, cada capítulo fue revisado y criticado por los tres, se hicieron sugerencias y relecturas, y luego rehecho en base a ello. Así, sin negar nuestra diversidad, también recuperamos nuestra complementariedad, la libertad de expresarnos con libertad, y ello incluye la libertad de ser modificado por el aporte de los otros. De allí que la autoreferencia a los autores, cuando necesaria, sea en plural.

En la distribución de tareas, Néstor asumió los capítulos que abren y cierran el libro, así como esta Introducción. Joerg tomó a su cargo el tema de la subjetividad, que se expresa en los capítulos dos y cinco. Los dos centrales, en los que consideramos el tema de la trascendencia, se deben al trabajo de Jung. Esto le da al libro una estructura de “quiasmo”: el desarrollo de la segunda parte repite en espejo el desarrollo inicial. Así el libro se abre planteando la problemática del Imperio desde su costado ideológico-político, luego muestra cómo afecta la construcción de subjetividad, para indicar finalmente la dimensión religiosa que asume el imperio, al reclamar un sentido de trascendencia, de omnipotencia. Esto constituye la primera parte del libro. En la segunda desandamos el camino, pero lo desandamos para adelante, mostrando a donde debe conducirnos una nueva lectura de lo trascendente, como revalorar los modos de construir subjetividad, y finalmente buscando discernir, en medio de las oscuridades imperiales, una superación a través de la recuperación de la *res publica*, de lo popular, de la dimensión mesiánica en la historia humana. Esta reflexión final, a modo de conclusión, quiere mantenerse dentro del ámbito de lo teológico que nos inspira, pero a su vez establecer la pertinencia de ello en torno de los temas políticos y sociales, de lo económico y cultural en lo que lo teológico vive y de los que se nutre.

Cuando comenzamos a discutir los temas de este libro, estábamos en el periodo más agresivo de la política de G. W. Bush. Sus invasiones a Afganistán e Irak, las amenazas de extender el

conflicto sobre Irán, su desconocimiento fáctico del gobierno de Palestina, así como su política de control interno a través de las llamadas “leyes patrióticas”, la expansión de la política financiera y las amenazas sobre los países que se desviarían del modelo financiero y el ajuste del Estado dominaban la escena política y económica internacional. Muchos vieron renacer en ello la idea de un “imperialismo norteamericano”, incluidos algunos ideólogos norteamericanos, entusiasmados con la idea y dispuestos a asegurarse así su lugar dominante en el mundo. Sin embargo, evitamos, en ese momento y ahora, discutir esa alternativa, aunque la idea no dejaba de estar presente.

Por otra parte, cuando nos reunimos por última vez para cerrar el libro, las condiciones habían cambiado: el mercado financiero había estallado en su crisis, un nuevo presidente de origen afroamericano gobernaba en la principal potencia mundial, anunciando que procuraría desmontar los conflictos bélicos de la anterior etapa y prometiendo un respeto por los derechos de todo, ordenando el paulatino cierre de la prisión de Guantánamo¹. Por otro lado los conflictos distributivos retomaban un primer lugar con protestas y huelgas en los países más desarrollados, frente a la masiva desocupación, el estado era obligado a tomar un papel decisivo en la economía (aunque distintos gobiernos entendieran esto de diferentes maneras y con variadas propuestas). A su vez las consecuencias de las agresiones al biosistema planetario aparecen más visibles, y la ilusión de un crecimiento sin medida empieza a mostrar sus debilidades.

Pero preferimos pensar a partir de un análisis menos coyuntural, pensando todo el mundo del capitalismo financiero como una confluencia de vocación imperial, y por ello una particular “encarnación” del errante espíritu del Imperio. Nos interesa “el espíritu del Imperio”, es decir, ver qué mueve y cómo se mueve ese conglomerado de fuerzas que genera esta particular conformación con propensión al dominio total, las motivaciones subyacentes a las empresas imperiales, ese intangible y oculto

1 El terminar la revisión de la edición en castellano, pasado ya casi ocho años, estas promesas siguen incumplidas, demostrando que el imperio gobierna más allá de los gestores que sienta en los tronos de la apariencia.

ardid de las conformaciones de poder que buscan eludir todo control, que se ahondan en la desmesura. La debilidad del Imperio, si de eso se tratara este momento, no debe permitirnos olvidar el empuje de lo imperial que reaparece bajo nuevas formas, y nos obliga a pensar justamente en la oportunidad de superar esa comprensión del poder con una ética política que habilite otras formas de organizar la política, lo político.

En ese sentido nuestro trabajo apunta a buscar, no tanto coincidencias históricas que puedan mostrar qué han tenido en común las empresas imperiales, qué circunstancias permitieron su alzamiento o decadencia, sino un “modo de ser imperial”, que va más allá de la parcial expresión que encuentra en distintas circunstancias históricas. Desde nuestro lugar de teólogos nos interesa analizar este espíritu imperial a otro nivel, lo que conforma el carácter, lo que hace que un imperio lo sea, lo que hace que los seres humanos procuremos, admitamos o resistamos el modo imperial, lo que nos permita ver, aún en medio de las demandas imperiales, que hay otro modo humano de existir. Las tendencias expansivas y al afán de control ilimitado, la acumulación desmesurada, la pretensión de moldear las subjetividades y de imbuirse de un sentido de trascendencia son algunas de las facetas de lo que algunos seres humanos quieren ser cuando quieren ser Dios. Así movilizan ciertas fuerzas, crean ciertas dinámicas, marcan una manera de gestionar la vida en el planeta que es lo que denominamos como “lo imperial”. Sin embargo, es nuestra convicción que llegar al dominio imperial es el fin (en tanto la destrucción) de toda política, aunque no necesariamente el fin (en tanto objetivo) de toda política. El Imperio que se expande en búsqueda de su propia seguridad y control es la amenaza final a la libertad humana. Y que por lo tanto las vidas que quieren ser humanas deben buscar una proyección política superadora de lo imperial, que alcance más allá del Imperio. Por eso la resistencia a ese cercenamiento moviliza también sus fuerzas, y es más, al proponer y vivir anticipadamente la posibilidad de ir más allá del Imperio, recupera lo público que el Imperio amenaza con destruir, reinstala el sentido de libertad y esperanza, agita el “dispositivo

mesiánico”, como lo llamara A. Negri². En ese sentido, la propuesta de una teología que critique y supere la visión imperial por la visión que hemos de llamar “laocrática”³ también es política.

No toda política autoritaria ni toda dictadura es imperial, a menos que tenga la fuerza para hacerlo. Esto es necesario tener en cuenta para no confundir el particular modo que llamamos imperio de otras formas de dominio político o económico, de imposiciones culturales o construcciones ideológicas. Las relaciones humanas como las conocemos y vivimos históricamente están marcadas por un cierto nivel de inequidad, que se da ya en el seno de la familia, en el clan primitivo, en la horda de buscadores de comida que marcan su territorio. Inequidades e injusticias, conflictos subyacentes o explícitos que anidan en estos gérmenes de sociedad y que se proyectan en formas prácticas y simbólicas de violencia, que se complejizan y toman distintas formas políticas según las sociedades se expanden y crecen. Sin embargo sería una simplificación muy propia de algunas teologías encerrar todas estas formas con un mismo diagnóstico (el ser humano es un pecador) y todo se resuelve en esta afirmación.

Por el contrario, poder identificar las marcas propias de cada una de las formas de injusticia y opresión es lo que permite confrontarlas. Si bien así no eliminaremos “el pecado humano”, es posible buscar la forma de limitar sus consecuencias, de aliviar los sufrimientos. Esto significa el reconocimiento de nuestros límites, la necesidad de un mutuo control y complementariedad, la existencia de una pluralidad de maneras de ver y vivir la vida humana y su lugar en el planeta, que es lo que el Imperio destruye, al buscar unificar todo bajo un mismo modo de gestionar, bajo su control. Reconocer la capacidad destructiva del ser humano, sobre sí mismo, sobre el medio ambiente que lo sustenta, sobre otros seres humanos y el resto de la biósfera, es aceptar que hay que fijar límites y regulaciones, que también permitan que se muestren las

2 Negri, Antonio: *Job: la fuerza del esclavo*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 2003. esp. cap V.

3 Del griego *laos*, pueblo común, y *kratos*, poder, fuerza: la fuerza del pueblo común, o “poder popular”. Usaremos este concepto a lo largo del libro, y lo trabajaremos más específicamente en el último capítulo.

potencialidades creativas de todo ser humano, sus posibilidades de solidaridad y amor, la expresión de su dignidad.

Por eso nuestra propuesta pasa por ver el efecto de este espíritu imperial sobre los espíritus humanos, especialmente de aquellos que quedan más expuestos a las inequidades e injusticias que genera la relación imperial. En ellos está, no nuestra esperanza de “redención”, que cargaría sobre sus ya debilitadas espaldas también la responsabilidad política de modificar la realidad y transformar los sistemas, sino el efecto más visible de las consecuencias de la soberbia de los imperios. Pero también les asiste la capacidad de expresar, en reacciones de resistencia y anticipación, su lucha por ser reconocidos, y esa lucha no es solo propia sino de todos los que nos conformamos como pueblos. En ese sentido nuestra propuesta es una búsqueda “demo-crática”, que vea todas las dimensiones y también los límites de toda y cualquier propuesta de poder, que reconozca la presencia de los más perjudicados en cada sistema social, y se muestre en su continua necesidad de transformación.

En ese sentido nuestra teología quiere recuperar el lugar de lo trascendente, de algo que siempre está más allá de lo que el imperio contiene y quiere encerrar. Solo situarse en ese espacio de lo trascendente que el Imperio no puede contener nos permite su crítica radical, la que nunca podrá hacerse a partir de los mismos postulados que el imperio consagra en su inmanencia. Pero, esa trascendencia no es concebida desde una omnipotencia, ni desde la justificación del poder inmanente, sino en el doliente que levanta su voz, en el pobre que no se resigna, en las víctimas del prejuicio étnico, racial o sexista que reivindican su condición de humano total, en el excluido que marca aún su lugar en el pueblo, es decir, desde una presencia en el crucificado que resucita. En esa comprensión creemos que es posible superar el imperio, anticipar en nosotros la esperanza de otro mundo posible, un mundo donde quepan todos los mundos, un Reino mesiánico, que posiblemente nunca alcancemos en nuestra historia, pero que constituirá la visión que nos alienta, sostiene y en la cual empeñamos nuestras vidas.



Capítulo 1

Descubriendo el Espíritu del Imperio

El tema del Imperio y el imperialismo ha retomado actualidad en el debate en torno de la conformación del poder que estamos presenciando a nivel global. Las discusiones en torno del significado y sentido de estos conceptos han surgido a través de numerosas obras y polémicas a lo largo de todo el siglo XX. Especialmente dentro de las corrientes marxistas fue objeto de estudio y debate como fase superior de la dominación capitalista⁴. Y si bien las teorías marxistas han entrado en crisis y están sujetas a variadas revisiones, el concepto de Imperio y la polémica en torno del imperialismo como forma alcanzada por esta etapa tardía del capitalismo ocupa hoy un lugar importante en la especulación de la ciencia y filosofía políticas, así como en la definición de las problemáticas que debe afrontar hoy el sistema global. La consideración de lo que es el Imperio no solo se da en los críticos vinculados a los sectores “de izquierda” o los que aún se consideran dentro de la herencia marxista, más allá de cómo cada uno califica estas caracterizaciones, sino también en quienes reivindican algunas formas de Imperio como necesarias a la postmodernidad social y económica, como veremos a lo largo de este libro.

La discusión vuelve, entonces, especialmente en las postrimerías del Siglo XX y comienzo del siglo XXI. Sea por la referencia directa, como en el texto que de alguna manera plasmó en un título esta discusión (nos referimos al libro *Imperio* que produjeron A. Negri y M. Hardt⁵) o en forma indirecta, cuando se habla de teorías “postcoloniales”. No es nuestra intención agregar una revisión de estos conceptos ni entrar de lleno en la polémica, aunque no lo podremos evitar totalmente, sino mirar lo que hemos llamado “el espíritu del Imperio”. Con esta expresión, que por el momento

4 Ver, Lenin, V. I.: *El Imperialismo, fase superior del Capitalismo*. En *Obras*. Tomo V, (1913-1916), Moscú; Editorial Progreso, 1973.

5 Edición castellana: *Imperio*. Buenos Aires: Paidós, 2002

dejamos abierta y en busca de precisión, hemos de referirnos en forma general no tanto a los mecanismos políticos y económicos que conforman lo que hemos de caracterizar como Imperio, aunque ellos no pueden ser excluidos, sino a un *ethos*, una forma de pensar, gestionar, una cosmovisión y hasta una cierta teología que muestran el espíritu imperial, que es consustancial a la forma de organización social que visualizamos como Imperio. Es decir, aquellas condiciones de subjetividad y de autoconcepción cultural que el Imperio genera en sí y en otros, pero que son a la vez resultado y condición de su modo de plantear lo político y de ejercer su dominio económico. El hecho del Imperio como conformación de gobierno y poder, dada, además, la pretensión de globalidad que hoy adquiere, genera una “espíritu colectivo”, una construcción antropológica, si se quiere, que permite y avala ciertas conductas, reacciones, sentimientos y actitudes de los actores sociales y políticos, que conforma una determinada lógica y modo de concebir la vida, que se impone y se traduce en valores y cosmovisiones hegemónicas. Por supuesto que no hay una homogeneidad unívoca, y esto produce, a su vez, ciertos antagonismos, pues así como hay un “espíritu del Imperio” surge una visión contraimperial, que no debe desconocerse. Nuestro propósito es justamente poder clarificar en qué consiste esta oposición, pudiendo delinear qué es el espíritu del imperio y qué puede surgir como alternativa y anticipación, una forma diversa de concebir poder y vida humana.

Este capítulo introduce y plantea el problema, y abre el diseño para las otras condiciones que señalamos como “el espíritu del Imperio”. Por eso hace un esbozo de la dimensión política y económica de lo que entendemos por Imperio, y luego introduce las dos dimensiones que consensuamos considerar en nuestra propuesta: la construcción de subjetividad y la relación entre Imperio y trascendencia, la religión del imperio, su trinidad de poder económico, poder político-militar y su “espíritu”. Aunque por nuestra conformación como teólogos quizás sea este último el espacio en el cual podemos contribuir mayormente. Por supuesto, estamos alertas de que no todo se resuelve al nivel del espíritu y que los problemas de naturaleza política y económica inciden fundamentalmente en la forma en que se establece y comunica

el “espíritu”. Pero también comprendemos que el Imperio tiene una conformación de subjetividad y una fuerza comunicacional, un “espíritu”, una autoconcepción que le ayuda a sostenerse e imponerse, y que sin una capacidad de pensamiento independiente, sin una “libertad de espíritu” que sea capaz de descolonizarse y crearse como alternativa cultural, como subjetividad de anticipación, la empresa de superar la conformación imperial no se resuelve. La pregunta no es solo por la actual situación, sino, si esta es capaz de superarse ¿qué hay después del Imperio? Si lo que nos deja el imperio es un ser humano imperializado, que mantiene en sí el espíritu del Imperio, no habrá “después”, seguirá habiendo una humanidad dispuesta a las aventuras de dominación, aun cuando declinaran las actuales fuerzas y su configuración imperial en el plano político-militar y económico.

Imperio: conformación político-económica

¿A qué llamamos imperio, cuál es el origen? Más allá de los debates sobre si es posible entender el actual modelo imperial a partir de otras conformaciones político-militares anteriores en la historia, y más allá de los deslizamientos semánticos que forman el recorrido de conceptos tan amplios y polivalentes como este, debe reconocerse que si se sigue apelando a este significante es que de alguna manera representa, en el imaginario colectivo, una continuidad que permite aplicarlo a determinadas situaciones históricas (pese a sus diferencias) y no a otras. Es interesante rescatar esta diacronía justamente para poder ver el “espíritu” común que podría plantearse como propio de las conformaciones imperiales.

El concepto de Imperio nace y se consolida en Roma. Si bien hay experiencias de poderes expansivos en la historia de Occidente y Oriente⁶ antes del advenimiento del Imperio Romano, hay un cierto salto cuanti y cualitativo que impone la realidad del Imperio

⁶ Evitamos entrar, por desconocimiento, en la historia de los grandes reinos orientales de la Antigüedad (China, Japón), y sus características. Probablemente un estudio comparativo podría aportar datos y luz adicional sobre nuestro tema.

romano que lo diferencia de las formas anteriores del poder. Esta diferencia radica en que se conjugan dos factores: explicita su búsqueda de totalidad, de incluir todo el mundo habitado en una sola y única conformación política, por un lado, y por el otro logra una conjunción de los diferentes componentes de su poder en un proyecto único⁷. Quizás el antecedente más cercano sea, en Occidente, el breve pero significativo periodo de Alejandro Magno, que preparó las condiciones políticas, militares y culturales para que luego se diera el Imperio romano.

Podemos decir que el Imperio romano comienza propiamente con la victoria de Octaviano (luego declarado Augusto) en *Actium*, en el 31 a.C. A partir de ese momento, la concentración del poder en el entorno del vencedor, y la necesaria adhesión de los distintos sectores de la ciudad capital, de Italia, y las diferentes provincias (naciones, reinos, pueblos conquistados), así como la adhesión a su gobierno de los diferentes estamentos (patricios, populares) fue conformando un conglomerado político que no encontró oposición significativa. Roma conservó su organización republicana, con los controles formales que representan los tribunos, los plebiscitos, el *Senatus consultum*, pero adecuados a una situación en la que la confluencia de los poderes económicos, militar y político, y la construcción ideológica de la *Pax Romana*, con su correspondiente teología de la *Pax deorum*, conformaron el imperio. Así se generó una estructuración y ejercicio del gobierno que mantenía las formalidades legales de lo republicano, pero que no conocía una seria oposición ni control fuera de sus propias filas.

El imperio debe entenderse (entonces y ahora), no como “forma política institucional”, sino como un modo y conformación del ejercicio de poder que ocurre bajo diferentes legalidades (e ilegalidades). Su configuración se ordena por la capacidad de hacer coincidir, más allá de sus diferentes posibilidades de organización institucional, los intereses de ciertas elites, sin que

7 Esta es la visión que ya en la antigüedad nos presenta Polibio en su visión del Imperio Romano, que concibe como el “modelo ejemplar” de la suma del poder. Musti, Domenico: *Polibio e l'imperialismo romano*. Nápoles: Liguori Editore, 1972, pp. 15-17 et passim. Ver también el comentario de Hardt y Negri (*Imperio*, pp. 289-291).

sean decisivas las fronteras nacionales o étnicas, y movilizar fuerzas de diferente orden en función de esos intereses, evitando los controles y balances que regulan los ejercicios del poder. A los efectos de claridad, separamos la concepción de Imperio de la de imperialismo y de las llamadas “monarquías expansivas”. El Imperio romano, como antecedente y modelo de poder imperial, se configuró como una conformación de poder que afecta a la totalidad de los pueblos que entran en su dominio (incluida la *plebs* de la ciudad-estado del cual surge). El imperialismo, que es un momento en la construcción del imperio así entendido, es más precisamente el afán de conquista que lleva a una nación a imponer su poderío sobre otras, con afán de explotación⁸. A su vez hay que diferenciarla de las monarquías expansivas de la Antigüedad que se lanzaban a una conquista territorial para ensanchar sus dominios, desplazando a otros pueblos, o subordinándolos mediante pactos de vasallaje. Sin embargo, en estas monarquías expansivas siempre quedaba claro que se trataba de una dominación por parte de la potencia militar victoriosa, basada en la fuerza, y provocaba la resistencia de las monarquías locales (aun cuando fueran formalmente fieles a los monarcas dominantes), que esperaban cualquier ocasión para quebrar el *status quo* y recuperar su autonomía. Quizás Darío y Ciro, en el periodo de dominio persa en Cercano Oriente procuraron mostrar una cara distinta, presentándose como “benefactores de la humanidad” por su dominio⁹. Pero es con Roma y su concepto de *Pax Romana* que la idea de expansión se acopla al concepto de unidad, de unificar el orbe en su totalidad, de hacer coincidir el Imperio con la humanidad. Si bien no se oculta el dominio imperial, las elites colonizadas encuentran que éste es conveniente a su propia existencia y poder, y se conforman a este poder, aliándose claramente en su vigencia como una manera de explotación también hacia el interior de sus propios pueblos.

8 Ver D. Musti: *op. cit.* p. 17: “Potessimo definire ad esempio l'imperialismo come tendenza al dominio con sfruttamento”. En las páginas siguientes justifica y desarrolla este concepto.

9 Ejemplos de algunos de sus dichos puede verse, entre otros, en Croatto, Severino J.: *Las Culturas del Antiguo Cercano Oriente*. Buenos Aires: ISEDET/EDUCAB, 1994.

No es nuestra intención hacer una “historia de los Imperios” y mostrar los grados en que las diferentes conformaciones que recibieron ese nombre realizaron este tipo de configuración política. Más vale nos interesa indagar las concepciones, el “espíritu” político que se configura cuando se dan estas situaciones históricas, el modo en que se construye un imaginario y una simbólica del poder que sostiene ideológicamente el bloque hegemónico en tiempos imperiales. Desde nuestra posición, la de teólogos cristianos, señalar que el comienzo de la experiencia cristiana se da en el contexto del primer imperio mundial que se configura como tal no es un dato menor. Aun cuando, en nuestro análisis posterior hemos de concentrar nuestra mirada especialmente en la actual conformación imperial.

¿Qué entendemos por “Imperio”?

Muchos han intentado y establecido las características de lo que constituye un Imperio. La obra que con el título de *Imperio* lanzaran M. Hardt y A. Negri, y que fuera el centro de reflexión y polémica sobre el tema, nos brinda una idea de imperio como una red, una conformación de poder que, sin un centro unificado, constituye un modo de ejercicio del poder que se extiende globalmente. No es nuestro interés aquí discutir sobre este concepto, que consideraremos en sus aciertos e insuficiencia para ver realmente qué hay en el espíritu e ideología imperial en los próximos capítulos. En ese sentido, esta idea de un imperio que limita y desconoce toda otra soberanía que no sea su capacidad de imposición, de regular la vida total en el planeta, nos ayuda a ver en qué consiste la mentalidad imperial.

Desde otro lugar de análisis, la Alianza Reformada Mundial (ARM), por tomar un documento eclesiástico, nos propone una comprensión de imperio como:

La convergencia de intereses, sistemas y redes económicas, políticas, culturales, geográficas y militares con el objetivo de acumular poder político y riqueza material. Un imperio típicamente impone y facilita el flujo de riqueza y poder de personas, comunidades y países vulnerables para beneficiar a los

poderosos. [...]. Hoy en día el Imperio cruza todas las fronteras, arrasa y reconstruye identidades, somete a culturas, subordina a las naciones y puede marginalizar o cooptar a comunidades religiosas¹⁰.

Lo que se destaca en esta comprensión es la idea de que el Imperio es una conformación particular de poder, donde lo que la caracteriza es que fuerzas económicas, ciertas organizaciones políticas, militares y de la sociedad civil, así como las estructuras de gobierno que están destinados a controlarse mutuamente, a sostenerse en tensión y limitarse unas a otras a través de sus antagonismos y confrontaciones, son cooptadas por un mismo proyecto o comprensión de poder, se alinean conjuntamente, se ordenan según único objetivo compartido, se nutren en un *ethos* común y anulan la vigencia de otros poderes y el surgimiento de opciones diferentes. Esto ocurre por la conformación de ciertas elites que producen alianzas prácticas, o que establecen relaciones de poder que les permiten relativizar los poderes concurrentes. Aunque tengan entre sí algunos roces y contradicciones secundarias, se unifican en su decisión de control y dominio y concuerdan en el modo de hacerlo. El espacio público es sometido a la coacción de esa fuerza cohesionada, dispuesta a controlarlo todo, imponer su orden, a impedir a otros el acceso a los espacios de decisión, en una palabra, convierte lo público en un coto restringido de los intereses que lo dominan. Si bien estas características pueden darse en espacios políticos nacionales, para que se conformen como imperio deben extenderse a planos de expansión hacia otros pueblos.

El imperio surge, justamente, de la debilidad de los mecanismos políticos para soportar situaciones de tensión, para dar cauce a los antagonismos de una manera que no los oculte o destruya sino que transparente las contradicciones de intereses. Es decir, el poder imperial nace de los desequilibrios, es hijo de la desmesura,

10 Ver el informe del 24º Concilio General de la Asociación Mundial de Iglesias Reformadas, en Accra, Ghana, 2004. Accesible online en http://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/unitedchurchofchrist/legacy_url/1775/confesion-de-accra.pdf?1418425284 (p. 7). Accesible dic. 2015.

del descontrol. Por un lado, deben darse dentro de una nación o pueblo los mecanismos que traccionen hacia ciertos enclaves la acumulación de poder, y luego la posibilidad de que esa acumulación de fuerzas se exprese en su capacidad de involucrar en su dominio el entorno, otros pueblos y naciones. Es decir, las situaciones de imperio son resultado de la fragilidad de los equilibrios de poder frente a los embates de intereses acumulativos. Nuevamente el Imperio Romano puede darnos un buen ejemplo. Son las tensiones internas que se generan en tiempo de la República, esa indefinición política que llevó al enfrentamiento de los *triumvirs*, esos equilibrios que impedían que los partidos en pugna resolvieran la suerte política de la extensión conquistada, los que se resuelven en el establecimiento del Imperio. Cuando en *Actium* esos equilibrios y tensiones se rompen, a favor de un solo poder, el de Augusto y la hegemonía de la elite latifundista de la ciudad de Roma, nace el Imperio, se impone la *Pax Augusta*. Con conceptos tomados del lenguaje de A. Gramsci, podríamos decir que las situaciones de hegemonía son el desenlace de situaciones de crisis orgánica. En la medida en que las relaciones entre naciones, y el mismo concepto de estado-nación, especialmente en nuestro mundo globalizado, han entrado en una crisis que se manifestó con más fuerza a partir del desequilibrio que produjo la disolución de la Unión Soviética, nos encontramos en una situación propicia para el surgimiento de este imperio con pretensiones de globalidad.

Es justamente esta pretensión de globalidad, de total inclusión en su propio dominio lo que pretende una política imperial, por lo tanto, no habrá lugar para el disenso, para la alteridad y el antagonismo. Al explicar su uso del concepto de hegemonía, E. Laclau y C. Mouffe señalan que “Su condición inherente es que una fuerza social *particular* asuma la representación de una *totalidad* que es radicalmente inconmensurable con ella”.¹¹ En el caso del Imperio actual, como la del Imperio romano, esa “totalidad que es radicalmente inconmensurable con ella” es, ni más ni

11 Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004. p. 10 (prefacio a la segunda edición española).

menos, que la total humanidad. Los discursos del Imperio, a través de sus voceros más destacados, justamente pretenden definir qué es lo que la totalidad de la humanidad quiere, necesita, lo que le conviene, o, finalmente, lo que no podrá evitar (esto quedará explicitado en el capítulo sobre “la trascendencia” del Imperio). En el capítulo tercero examinaremos algunos de esos reclamos de que la humanidad solo alcanza su plenitud y se realiza en los parámetros que el poder imperial establece.

Por supuesto, ningún poder humano es capaz de lograr esto totalmente... esa es nuestra esperanza. Pero se pueden dar circunstancias históricas en que, en algunas regiones y por algún tiempo, esta configuración de poder se da de una manera tan amplia que condiciona cualquier acción humana en su ámbito, y aun la vida misma. Se introduce de tal manera en los modos de producción y reproducción de la vida misma que se transforma en lo que algunos autores han llamado “biopoder”, generando una “biopolítica” que, como veremos, finalmente amenaza con destruir a la misma política como actividad humana, así como a la misma vida, de manera que la “bio-política” degenera en una instancia de poder autodestructiva.

Como dijimos, en un plano analítico conviene distinguir “Imperio” de “imperialismo”, reservando este segundo término a la tendencia expansiva, de carácter mayormente territorial y económico, que se da en la confrontación entre naciones. Se puede concebir, y se da históricamente, que una nación que se configura internamente desde una organización republicana y democrática, y al menos en su constitución formal mantenga las instituciones “participativas” de gobierno, actúe en forma imperialista en su política exterior. De hecho, como señalamos, Roma, el Imperio Romano, fue formalmente una República durante toda su existencia. Sin embargo, si bien subsiste la forma de la república, un análisis de cómo operó en la práctica la política romana luego de la asunción de Augusto (aunque el proceso ya se venía dando a partir del siglo anterior, con la expansión del poder romano en la cuenca del Mediterráneo) muestra como se disminuye la *res publica*, es decir, la verdadera participación y garantías ciudadanas en la cosa pública, dado que los intereses dominantes sustraen a la decisión colectiva

las opciones que podrían perjudicarlos. Las “garantías ciudadanas” se hacen cada vez más insignificantes, y las distinciones de poder que permiten la conformación y subsistencia de la elite imperial al interior del propio estado adquieren valor normativo. En el Imperio romano, en su segundo siglo, la ciudadanía se extendió hasta ser casi universal para los hombres libres. Esto fue posible porque, más allá de las formalidades, los derechos de ciudadanía habían sido vaciados de todo su contenido político. Pero concomitantemente se crea la distinción legal de los ciudadanos entre *honestiores* y *humiliores*, con lo cual los derechos políticos quedan reservados a los *honestiores*, los miembros de las elites plutocráticas, y por otro lado la exclusión de los humildes de las instancias de decisión y del acceso directo a la ley. Así, los propios antiguos ciudadanos del *populus* romano vieron como el imperio significó el vaciamiento de sus derechos republicanos, aunque formalmente siguieran existiendo.

Esta misma dinámica se verifica en otras situaciones: la explotación de los recursos de los países conquistados, que beneficia fundamentalmente a las elites gobernantes de la potencia imperialista, lleva a una creciente acumulación interior que termina por desequilibrar la propia conformación del poder en la metrópoli. Así, aunque permanezcan las formas republicanas, en la práctica la disparidad de fuerzas y recursos hacen que caigan los controles institucionales. Las “leyes patrióticas” dictadas por el gobierno “republicano” de los Estados Unidos de Norteamérica en años recientes muestran el avance del poder central sobre los derechos ciudadanos, anulando, para muchos casos, el equilibrio que supondría la intervención del poder judicial y legislativo. En los imperios modernos y posmodernos, no pudiéndose reimplantar una forma de distinción legal que desconozca la igualdad ante la ley, se declaran las “situaciones de excepción”¹². Pero, además, como veremos más adelante, esa desigual incidencia en los mecanismos de poder toma la forma de la inequitativa participación

12 Las consideraciones sobre la situación y el “estado de excepción” se remontan a las intervenciones de C. Schmitt y W. Benjamin. Serán luego la materia fundamental de las consideraciones de G. Agamben en *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Madrid: Editora Nacional, 2002, y sus siguientes obras.

en el mercado, o directamente la exclusión en el acceso a bienes y reconocimiento de porciones enteras de la población, en las condiciones de lo que Agamben ha llamado, siguiendo a W. Benjamin, “nuda vita”¹³. Si la democracia se resuelve en el mercado, quienes no pueden incidir en el mercado no pueden incidir en la democracia, y quienes controlan el mercado controlan la democracia, es decir, la política ha sido eliminada y ha sido reemplaza por la economía, no por cualquier economía, sino por la que sustenta al capitalismo financiero de libre mercado total¹⁴. Quien no puede, entonces, incidir en el mercado pasa a ser un no-sujeto, una no-persona. Corresponde también a esta situación lo que dice Reyes Mate sobre la comprensión de los oprimidos: “A ellos se les aplica ese modo de política llamado biopolítica, porque se vela en ella todo lo que esa actividad humana colectiva [la política] pueda tener de voluntad o racionalidad, para quedar a merced de la biología”¹⁵.

El cambio de República a Imperio no siempre ha modificado las formas institucionales del gobierno, pero las ha forzado según una nueva correlación de fuerzas. Así, las instituciones de la República funcionaban formalmente en Roma, pero todas respondían al mismo interés económico, se alineaban tras de un único objeto de gobierno, y se subordinaban al mandato de la elite cesárea. La riqueza de los patricios latifundistas asentados en el *Senatus*, los tribunos que representaban a la *plebs*, el poder militar, los artistas oficiales protegidos por Mecenas, las variantes filosóficas estoicas que dominaban el ambiente intelectual, y el espectáculo que se ofrecía a las masas, aun la arquitectura y estatística de las ciudades y la circulación de la moneda romana contribuían a una configuración de poder que pretendía no dejar resquicio a alternativa alguna. De ello participaban también las elites locales,

13 Agamben, Giorgio: *Homo Sacer*.

14 Vuelve, de esta manera, la antigua discusión del marxismo de principios del S. XX sobre la relación entre economía y política, su relativa dependencia o autonomía. Si bien no podemos entrar aquí en toda esa discusión se puede ver para ello, entre otras: E. Laclau y C. Mouffe, op. cit., cap. 1. También, J. Elías Palti: *Verdades y Saberes del Marxismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

15 Reyes Mate: *Contra lo políticamente correcto. Política, memoria y justicia*. Buenos Aires: Editorial Altamira, 2006, p. 17.

sean las distribuidas por la práctica romana de establecer colonias a partir de sus veteranos de guerra licenciados del Ejército, o de las mismas elites nativas en sus acuerdos con el poder imperial. La religión no quedaba al margen: el Panteón romano integraba a todos los dioses, todos eran tolerados y tenían sus festividades, pero en función subordinada al único dios que verdaderamente importaba, que tenía sus estatuas a lo largo y ancho del Imperio, y cuya veneración acompañaba los cultos locales: el *Divus Caesar*¹⁶. Esta fuerza del poder dominante modifica las condiciones de ciudadanía. El imperio romano pudo universalizarla, justamente porque la vació de significado. El poder del imperio moderno y posmoderno sigue los mismos caminos. El ciudadano es abstraído en la representación, de manera que no se responde al ciudadano sino a su fantasma, vaciado del contenido humano real. Por un lado queda la ficción jurídica del ciudadano y por el otro la “nuda vita” desposeída de derechos. Esos derechos han sido absorbidos por el “mercado”, que vació al ciudadano en el consumidor¹⁷. En esa democracia el pueblo es un “ídolo”, que se representa para dominarlo, abstraerlo. Así, suelen hablar en su nombre los “sacerdotes” que se ungen como sus representantes. Nadie representa ni podrá nunca representar a los sin voz, justamente, porque son inaudibles; su silencio (forzado, creído, etc.) cuestiona toda palabra dicha en su nombre. El discurso democrático queda vaciado, y es reemplazado por la potente voz del mercado. Los “representantes del pueblo” quedan abducidos por los “lobbies” empresariales, cuando no lo son ellos directamente¹⁸. Ya no responden ante sus representados, que se vuelven no-presentados,

16 Un desarrollo de estos puntos y sus fuentes puede verse en: Míguez, Néstor O.: *El tiempo del principado Romano*. Mimeo, Buenos Aires, I.U. ISEDET, 1998.

17 Bauman, Zygmunt: *La modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002. Una posición algo distinta puede encontrarse García Canclini, Néstor: *Ciudadanos y consumidores*. México: Grijalbo, 1995

18 Esto ha sido señalado, entre otros, en el libro de Naomi Klein, *La Doctrina del Shock*, Buenos Aires: Paidós, 2007, donde documenta la existencia de una “puerta giratoria” entre la elite política gobernante, especialmente en el tiempo de G. W. Bush, y las conducciones de las grandes empresas norteamericanas. Es interesante como, entre sus primeras medidas de gobierno, B. Obama ha intentado limitar este fácil pasaje de los intereses privados a la esfera del gobierno político, pero en su segundo mandato ha quedado en evidencia como esto se ha reinstalado, como lo

sino ante las exigencias de un poder que ha enredado en un solo proyecto de dominación las distintas instancias del quehacer humano¹⁹. Esa es la “democracia a la imperio”.

Este vaciamiento de lo democrático, que es en el fondo la anulación de lo político, es justamente el espacio donde se inserta la posibilidad imperial. Lo democrático se queda sin fundamento, pasa a ser un significativo vacío, se queda sin un anclaje en la realidad. El deconstruccionismo posmoderno muestra la precariedad de toda referencia a la realidad, y más aún a una realidad trascendente. Esa falta de referencia fija de lo democrático termina por abrir la grieta que permite al imperio ocupar los conceptos de democracia, libertad y ciudadanía y adosarlos a su propio discurso, ahora contruidos como expresiones de su vocación de dominio. Así, los análisis de C. Lefort tienden a mostrar que en su renuncia a una fundamentación trascendente, la democracia queda expuesta a un vaciamiento de significado: “La democracia inaugura la experiencia de una sociedad inaprehensible, incontrolable, en que el pueblo será proclamado soberano, pero en la que su identidad no será nunca totalmente definida, sino que permanece latente”²⁰. El Imperio llena ese vacío proveyéndose a sí mismo como la trascendencia que termina por anclar y supeditar la vida política fijándola a su totalitarismo.

prueban los “fondos buitres” y sus lobbies parlamentarios, así como su manejo de los juicios sobre deudas soberanas de otros países.

19 “Expresado con otras palabras, la representación supone una relación social donde existe un dominante que actúa en nombre de un dominado”. Juan Carlos Monedero, “Representación política”, en Román Reyes (Dir.): *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, accesible en http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/R/representacion_politica.htm. Desarrollo de este concepto en: Míguez, Néstor: “La creación de una ‘re(s)pública’. Pensando el Bicentenario entre la historia política y la teología”, en J. Granados, ed.: *Bicentenario. Tiempos de revolución e independencia*. Buenos Aires: ISEDET, 2013, p. 135-158.

20 Lefort, C. *L'invention democratique*, citado según la traducción en Laclau/Mouffe, *op. cit.* p. 233.

La pretensión de un Imperio Global

Hoy estamos asistiendo a un momento de conformación imperial, con la variante de que este imperio cuenta con un desarrollo tecnológico comunicacional que permite que esa aspiración a la totalidad tenga más posibilidades que las que gozaron los imperios del pasado (en realidad, todo imperio lo pretendía, pero las condiciones históricas y técnicas no lo possibilitaban). El mundo entero debe conformarse según un solo modo de operar en lo económico, de concebir lo político, de gestionar el poder, a una suprema fuerza militar. Como en el panteón romano, cabe la diversidad de los dioses que provienen de la variedad de culturas y religiones, siempre y cuando reconozcan las pautas impuestas por el Imperio. Quizás la metáfora ilustrativa la brinda el patio de comidas del “Shopping Mall”: allí se encontrarán las variedades que ofrecen todas las culturas, desde comida Thai a la pizza italiana, arroz chino, chucrut alemán o tacos mejicanos, carne argentina o sushi japonés. Hasta los desconfiables árabes pueden ofrecer su “kebab”, junto la muy norteamericana hamburguesa. La condición es que pueda servirse como comida rápida, que es lo que impone el modelo globalizado de consumo. Y el aroma dominante será el que imponga el aire acondicionado. Y que las ganancias producidas vayan a sostener al conjunto, o mejor aún, a engordar el patrimonio de los dueños del sistema.

Pero todo tiene que caber dentro del “shopping mall”, es decir, adaptarse a su existencia en el marco del comercio capitalista y la sociedad de consumo. Porque este Imperio global es el imperio del capitalismo financiero tardío, el eje económico que congrega, con su poder virtual, a los otros poderes: político, militar, cultural. Toda la diversidad del mundo se reduce a una única manera lícita — para el imperio— de gestionar lo económico. La verdadera red que contiene el imperio es la red financiera internacional: a ello deben someterse pueblos y expectativas, culturas y naciones. Por cierto, como tantas veces han insistido las corrientes posmodernistas, posmarxistas y multiculturalistas, no todos los antagonismos

tienen su raíz y resolución en la esfera económica o en la “lucha de clases”. Pero también es cierto que la globalización donde se expresan y desarrollan esos antagonismos está marcada por la impronta de este capitalismo tardío, y todas las luchas son también atravesadas por sus “leyes”, por los intereses que desata y pone en juego, por la amenaza que les impone una fuerza que pretende representar y organizar la totalidad. En ese sentido, y también en otros, el imperio es totalitario.

En el fondo, en esta concepción imperial, la formalidad democrática debe servir para asegurar un *contenido* económico: el mercado global. En realidad, como lo demuestran la situación de Palestina cuando se dio el triunfo de *Hamas* en Gaza, para tomar un caso paradigmático, la comprensión de democracia que entiende el Imperio no tiene que ver con el gobierno de las mayorías locales, sino con el sometimiento a la voluntad del poderoso (ni siquiera a la ley, ya que desconocen aún las propias leyes). Mediante el simple expediente de aplicar el mote de “terrorista” a cualquier fuerza política, nación o grupo poblacional, se lo transforma en un expulsado del campo político, queda sin derechos. Y aún más claramente, si no se asegura la libertad de mercado sobre la totalidad de la vida humana, no hay democracia. El objeto del gobierno democrático al modo imperial no es el gobierno mismo, la posibilidad de una política, sino exactamente su contrario: la anulación total de la misma, su total desaparición a favor de otro mecanismo: el mercado. Es decir, concretizando un concepto que ya enunciamos, la cosa pública se vuelve objeto de la transacción entre intereses privados, y el estado y la política, más allá de sus formas y formalidades, queda cautivo en ese juego de intereses de las elites globales.

El *demos*, de la democracia, como teórica fuente del poder, y más aún el *laos*²¹ que ni siquiera puede ejercer los derechos del

21 Si bien las palabras griegas *demos* y *laos* aluden a los hombres libres, la primera es de uso frecuente en los textos griegos, mientras que la segunda es mucho menos usual y ausente en los tratados filosóficos, con la excepción de la versión griega de la Biblia Hebraica (comúnmente llama *Septuaginta*, o LXX), que la usa más de 2000 veces. *Laos* es usada en Homero para indicar la tropa, el común indiferenciado de los soldados, como distinta a los jefes y aristócratas que la comandan, o a los hombres del vulgo como diferenciados de los que ejercen funciones de gobierno.

ciudadano ni del consumidor, queda reemplazado por las fuerzas financieras del mercado, la democracia se conforma como *jrematocracia*²². Tanto es así, que en la jerga económica impuesta por las empresas de comunicación hegemónica “los mercados”, o aún en singular “el mercado” ya no se refiere a los espacios de intercambio de bienes, donde los productores y artesanos mostraban sus productos y los intercambiaban, ni siquiera a sus derivaciones más abstractas de la celebración de transacciones de compra y venta de bienes y servicios, sino a los juegos financieros. El “mercado formador de precios” del capitalismo industrial ha cedido su lugar al único mercado regulador, el de las finanzas. Las grandes fortunas hoy no se conforman por la posesión de bienes y activos físicos, sino por las cuentas bancarias, los bienes financieros, y otros bienes virtuales, los registros y patentes, la imagen, el uso del “logo” empresarial en la forma del “merchandizing”. Lo virtual, la fantasía, el fetiche en el lenguaje marxiano, desplaza lo real, lo escamotea, lo anula. Como en el cuento en que unos sastres mentirosos estafan al rey vendiéndole un traje de una tela inexistente, diciendo que los tontos no pueden verlo pero los sabios sí, y que nadie se atreve a señalarlo por miedo a quedar como tonto, todos creemos que existe lo que nos dicen

También *demos* registra algunos usos despectivos, pero en Atenas adquiere un nuevo valor al denominarse así a los hombres libres con propiedad inmueble, lo que implica ciertos derechos de ciudadanía, participación en las asambleas y cierta capacidad de influencia en el gobierno. Con el tiempo pasó a indicar un pueblo, un determinado conjunto de personas con características comunes. Incluso, en algunas ciudades griegas y luego en las de habla griega de todo el Imperio romano, recibía el nombre de *demos* la asamblea ciudadana. En cambio *laos* se mantuvo con un sentido de multitud indiferenciada, de simples habitantes comunes, de muchedumbre o habitantes de una región (algunos lingüistas derivan de allí la denominación eclesial de “laico” a lo que no constituye parte de las órdenes, y también el vocablo alemán “leute”, gentío, multitud). Este es el uso que aparece en los escritos cristianos primitivos reunidos en el Nuevo Testamento. En este libro usaremos esta diferencia para indicar aquellos que tienen una mayor participación en las decisiones de gobierno o acceso a ciertas formas, aunque sean reducidas, de participación social (*demos*), de quienes han quedado excluidos de toda posibilidad de decidir y son los “sobrantes” del sistema imperial (*laos*).

22 También se la encuentra como “crematocracia”, del griego *jrema*, útil o dinero, también asunto o negocio; es decir, el poder o gobierno del dinero, o sea, gobierno donde la riqueza constituye el ejercicio y la legitimación del poder.

que existe, aunque íntimamente no lo vemos. Por en este caso, el trabajo de los sastres se ha invertido: nos han hecho a todos uniformes con la tela virtual, hemos sido obligados a vestirnos con esa misma tela, y que tememos descubrir que todos estamos, realmente, desnudos. Y el único vestido es el Rey.

Pero como la vida humana y el propio sistema virtual sigue necesitando de la materialidad, el sistema se propone y necesita disponer de todos los recursos económicos, energéticos y tecnológicos del mundo, y ponerlos a disposición de ese mercado financiero. Entonces, para decirlo en breve, quien no tiene dinero no tiene derecho a los recursos que hacen a la vida, no tiene derecho a la existencia. El derecho teóricamente existente en el plano político, el derecho humano, es vaciado en su virtualidad, al hacerse un derecho sin recurso. Por otro lado, donde existan esos recursos, estos deben quedar a disposición, no ya del estado imperial (esto lo diferencia del imperialismo clásico) sino de los intereses privados que constituyen la médula económica del imperio, que en este caso excede un solo estado-nación, aun cuando los Estados Unidos de Norteamérica constituye su centro político-militar. No es que el estado imperial haya dejado de existir, o que su papel sea menor: está redefinido en función de asegurar que los intereses económicos de la elite global puedan disponer de los recursos necesarios para sus negocios, desarrollo y dominio. Importa el gas boliviano, pero no los bolivianos. Por lo tanto, hay que privatizar los recursos energéticos de Bolivia, y si el gobierno actual de Bolivia revierte este proceso y desoye la voz del mercado²³, queda incluido en “el eje del mal”, el objeto de la agresión imperial. Importa el petróleo iraquí, aunque haya que sacarlo de debajo de los cadáveres de los iraquíes que no lo quieran entregar. En resumen, el restringido sector de la clase global (la elite de los grupos financieros, que controlan, sea directa

23 Sobre la nacionalización de los recursos energéticos en Bolivia, puede verse, entre otros, el informe de la BBC: “Bolivia Gas under State Control,” <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/4963348.stm>. Sobre este tema, la opinión del Canciller norteamericano de entonces, R. Rumsfeld: “Latin American Axis of Evil,” véase Eric Fish, “Axis of Evo: Bolivia’s Model of Leftism,” en *Academy and Polity* 28:2 (2006), accesible online en: *Harvard International Review*, <http://www.harvardir.org/articles/1541/>.

o indirectamente, también las empresas productivas) se abroga el derecho de hacerse dueño del mundo. Todo se vuelve precario ante el poder del Imperio. Pero el imperio mismo, por ello, se vuelve precario en su relación con la ley humana y las posibilidades de supervivencia de lo que aún podríamos llamar naturaleza. Si, por su renuncia a la trascendencia, la democracia queda asentada sobre bases inestables, por su apropiación totalizante el imperio precariza la vida misma del planeta.

Otra de las múltiples consecuencias que importa este núcleo financiero del Imperio global es que traslada los derechos humanos de las personas a las cosas o las ficciones financieras o jurídicas. Así, el capital puede recorrer el mundo sin fronteras y es posible efectuar transacciones financieras 24 horas al día a través de la Internet, en cualquier mercado, desde cualquier lugar donde haya una terminal de computadora. Aparece la exigencia de que los productos deben comercializarse sin trabas (especialmente aquellos que favorezcan a los sectores más pudientes), y se imponen acuerdos de libre comercio, que sin embargo no eliminan los subsidios con que los sectores más concentrados de la economía favorecen a su entorno inmediato. Pero para el pueblo común, los seres humanos concretos, en su gran mayoría, y especialmente si son pobres o del “Tercer Mundo”, su movilidad es cada vez más restringida. Se derriba el muro de Berlín y los intereses capitalistas penetran el mundo de la Europa Oriental, pero se edifican otros muros para excluir a los palestinos de los asentamientos ilegales de Israel, a los migrantes africanos o del medio oriente, o a los mejicanos pobres del acceso al mundo del desarrollo²⁴. Se trasladan las empresas, las maquiladoras,

24 En la consideración del impacto de estos “muros” convendría recordar que se estima en menos de 300 los muertos por cruzar el “Muro de Berlín” durante todo el tiempo de su existencia (cifra que excede levemente los 900 si se incluyen todos los muertos por intentar cruzar la frontera entre las dos Alemania entre 1945 y 1989), mientras que los muertos por intentar ingresar a Estados Unidos desde Méjico por la frontera amurallada en los últimos 8 años se estima que es al menos 10 veces mayor, ya muy por arriba de los 10.000. (Datos extraídos de la Wikipedia: https://es.wikipedia.org/wiki/Muro_fronterizo_Estados_Unidos-M%C3%A9xico y

http://en.wikipedia.org/wiki/Immigrant_deaths_along_the_U.S.-Mexico_border)

para explotar los bajos salarios, pero la inmigración y movilidad humana, que amenaza la “identidad” y el habitat imperial, debe protegerse, como se protegen con muros y seguridad privada los barrios exclusivos donde viven sus elites. La guerra ideológica se transforma en una guerra contra los pobres.

Los derechos a la salud de las personas físicas quedan postergados (en los EE.UU. más del 10 por ciento de sus ciudadanos —y mucho más de sus habitantes— están sin cobertura médica). Los seres humanos concretos, de existencia real y natural, enfermos de HIV/Sida, no pueden asegurar su derecho a la salud, pues estos quedan sometidos a los derechos de patente de las personas jurídicas de los laboratorios, a las “marcas registradas” que ni siquiera reconocen a los científicos que contribuyeron a generarlo. El “derecho” lo cobra la firma comercial, y los investigadores, las personas reales y naturales cuyo saber y trabajo produce la medicina, solo son “empleados”, sub-personas, de la persona jurídica que los administra, contrata o echa a voluntad. En otras palabras, el mundo de lo virtual se apodera de los derechos de la personas de existencia real. “Desde el punto de vista de las empresas que operan transnacionalmente, los derechos humanos como derechos de seres humanos corporales no son más que distorsiones del mercado. Ellos operan y calculan mundialmente y para ellos el mundo entero es el espacio en el cual aparecen las distorsiones del mercado”²⁵. El imperio financiero, al poner las leyes de mercado que son movidas por el amor al dinero (afán de lucro, maximización de las ganancias) en el centro de su sistema valorativo, tergiversa e invierte las significaciones y sentido de la vida humana, y aún los derechos humanos como los concebíamos fuera del Imperio. La corrupción es la norma (los últimos trabajos del Premio Nobel J. Stiglitz documentan cómo los ajustes del neoliberalismo se han hecho sobre la base de la corrupción²⁶). Todo debe quedar sometido a la ley del lucro: Mamón es Dios.

25 Hinkelammert, Franz: “La economía en el proceso actual de globalización y los derechos humanos”, en *Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana*, (RIBLA), N° 30, 1998.

26 “La corrupción de la lucha contra la corrupción”, accesible en <http://www.project-syndicate.org/commentary/stiglitz75>

La democracia imperializada

Esta ha sido, justamente, la postura central de la corriente política dominante en los últimos años, el llamado neoliberalismo. Esto es ya tan conocido que no vale la pena detenerse mucho en ello como discusión ideológica, pero sí prestar atención a cómo incide en el espíritu del imperio. Estas posturas, de quien como es sabido su principal vocero fue F. Hayek, parten de la hipótesis de que la vocación humana sólo se realiza en el extremo individualismo. En su concepción, los instintos gregarios y la solidaridad son resabios de un pasado que es necesario dejar atrás para asumir la verdadera realización final (casi planteada en términos evolucionistas) de la especie humana: su racionalidad profundamente individualista²⁷. En esta se expresa, curiosa y paradójicamente, su condición “natural”: se reúne, recurriendo a otro lenguaje, su “ser en sí” con su “ser para sí”, pero en este caso, jugando con las palabras, se puede decir que este “para sí”, no tiene que ver con su conciencia de ser sino con su inagotable egoísmo, un ilimitado afán de posesión. Esto mismo es un “don” del imperio. Solo la libre competencia en todas las esferas de la vida produce la verdadera libertad, y cualquier interferencia no hace sino alterar las posibilidades de expresión de la persona. Esta debe ser puesta a salvo de cualquier elemento que obstaculice su libre capacidad de posesión, y por lo tanto el estado (y, por ende, la política y la democracia) deben ser reducidos a su mínima expresión. Apenas lo necesario para que el mercado opere libremente. Por lo tanto conceptos como “solidaridad” o “justicia social” quedan explícitamente denostados, en sus escritos, como expresiones de un pasado de opresión a ser superado²⁸.

27 F. Von Hayek sienta las bases de esta concepción en su libro *Los fundamentos de la libertad*. Madrid: Editorial Unión, 1975. El original es de 1959.

28 El desarrollo de estos puntos en el pensamiento de Hayek puede verse especialmente en el capítulo primero, “Entre el instinto y la razón,” de su libro: *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid: Unión Editorial, 2010.

Esta idea de total confrontación entre los seres humanos, que no deja de ser hobbesiana en su raíz, paradójicamente transforma en salvación lo que la tradición cristiana (varias de las diferentes tradiciones cristianas, para mejor decir) consideraban el mayor pecado: el egoísmo. En el Evangelio según Hayek, con sus sinópticos en M. Friedman y los otros teólogos neoliberales, el egoísmo es una virtud salvífica y el amor un pecado mortal. Aquí es donde se revela de qué manera este modo de concebir la vida humana es partícipe del “espíritu del Imperio”. Hay una negación del vínculo con el otro: el otro es siempre un competidor, nunca un prójimo. El otro es la amenaza a mi libertad, nunca la oportunidad de construcción conjunta. Mi única preocupación debe ser hacer lo que deseo (aunque en realidad mi deseo sea el deseo del otro, como veremos— cap. 2). La tensión que significan los intereses en disputa solo se resuelve mediante el triunfo de uno de ellos y la aniquilación del otro. Pero, lo que no se explicita, es que cuando la competencia es por los bienes vitales, perder significa la frustración, el desamparo, morir. Como en el circo romano, perder significa la muerte. “You’re a loser” (eres un perdedor), una marca de descrédito insultante en la cultura norteamericana, es la expresión del desprecio al otro ser humano, es la burla del caído, es la expresión final de la arrogancia del espíritu del Imperio. Aquí solo tienen lugar los ganadores, los que dominan y controlan, los fuertes que no pueden ni deben resignar su voluntad ante el conjunto, los que son capaces de despreciar la vida de los débiles, esos “daños colaterales” de su afán de posesión. Su héroe es el rico funcionario que se aleja de Jesús cuando éste le demanda dejar sus bienes y dar a los pobres para seguirlo; el “buen samaritano” o el convertido Zaqueo, que dona mitad de sus bienes a los pobres, son estúpidos primitivos.

Este extremo individualismo, pese a su prédica de libertad (aunque la libertad es definida en términos negativos: la ausencia de restricciones a la voluntad) no deja de ser totalitario. Nada más que ahora no será el soberano político, el Leviatán capaz de contener la agresividad mutua restringiendo las libertades, sino un Dios invisible y sabio que las posibilita: el mercado. Este no absorbe las voluntades de los súbditos, sino que las realiza. Solo que el

derecho de ciudadanía lo da el único documento que es válido en el mercado: el dinero.

Este es el nuevo artífice de la unidad dispersa de la individualizada humanidad. Este extremo individualismo es esencialmente antidemocrático, porque destruye el concepto de *demos*; ya no hay “pueblo”, espacio de construcción deliberativa, la posibilidad de la acción colectiva, ya que la totalidad que representa la sociedad y su expresión en la conjunción de sociedad política y sociedad civil es sustituida por otra totalidad, que es la que coordina y dirige la existencia y acción de los individuos: el mercado y su “mano invisible”. El estado queda reducido a una función exclusivamente policial, siendo su papel el de guardián de la propiedad privada (de los propietarios, obviamente, sin revisar el proceso histórico de apropiación). Así, todo queda librado a la iniciativa privada de los *beati possidentis*, y la vida pública prácticamente desaparece. El estado no tiene nada que poseer, nada que gestionar, nada que distribuir. El neoliberalismo es incompatible con la noción de *res publica*.

Si por un lado el ataque a lo político, lo cual termina con el vaciamiento de la democracia, proviene de los neoliberales a ultranza, no menos peligroso resulta el ataque a lo político desde los consensualistas. La cultura posmoderna, si bien disfrazada de apertura y tolerancia, es cómplice y partícipe necesario de un sistema que no tolera alternativa, y exige un sometimiento a su única ley: el capitalismo tardío. Si todo ha de incluirse en un mundo globalizado, entonces, desde este punto de vista, el disenso sobre los parámetros de la globalización se transforma en un problema. En esta nueva lectura, la democracia es la manera de tratar y resolver los disensos para alcanzar un consenso. Pero para el imperio, ese consenso ya está predeterminado, y no puede ser otro que el de la libertad de mercado, el consenso en torno del funcionamiento ilimitado del capitalismo global. Cualquier otro consenso será, en esta visión, profundamente “antidemocrático”.

Así, por plantear los problemas en abstracto, como si el capitalismo tardío no fuera ya un marco instalado, como si no hubiera asimetrías de poder que condicionan todas las participaciones sociales, los que conciben la democracia como “búsqueda de

consensos” terminan por ser aliados, quiéranlo o no, del Imperio. Bajo la existencia del imperio, el único consenso alcanzable es la vigencia del imperio. Otro consenso no contaría con las fuerzas que hoy sostienen el imperio, y es difícilmente creíble que estas cederán su poder económico, militar, sus industrias culturales y todas sus prebendas para alcanzar un acuerdo no imperial. Forzar la conformación de un “consenso” termina siendo parte de la tarea de conformación de hegemonía.

Chantal Mouffe en su libro *En torno de lo político*²⁹ ha planteado este tema con claridad. Por un lado, desafía las visiones de autores como Ulrich Beck y A. Giddens y su propuesta de una “modernidad reflexiva”³⁰. El consenso de estos autores, como algunos otros posmodernos y multiculturalistas, en algunos de ellos subyacente y en otros explícitamente planteado, es que no existe alternativa al capitalismo, y lo que queda, entonces, es una suerte de subpolítica (término de Beck) donde deben resolverse otras alteridades. Este autor sostiene que los conflictos fundamentales que se dan en el mundo hoy ya no son de naturaleza distributiva, y que los conflictos de identidades pueden negociarse a partir de la convicción posmoderna de la ambivalencia, que permite disolver los conflictos a partir de su relativización. Los cuerpos políticos de la modernidad ya no tienen sentido y su lugar debe ser ocupado por foros de expertos, políticos, empresarios, y ciudadanos que puedan alcanzar los consensos que permitan una cooperación mutua.

En forma similar, Giddens habla de una democracia dialógica, donde “los expertos” vuelven a jugar un papel fundamental. Cuando uno analiza estos textos “*in nuce*” realmente pareciera estar planteándose la ilusión de una mezcla entre democracia directa en pequeños círculos despolitizados y el surgimiento de una nueva aristocracia del saber, los expertos. Esta es la sugerencia de su “tercera vía”, que puede llevar a un orden social cosmopolita. La intervención militar del gobierno de Blair, del cual Giddens era asesor, en varios conflictos internacionales, puede mostrarnos como se resuelve esta “tercera vía” en la práctica: el recurso de la

29 Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

30 Mouffe, *op. cit.* pp. 41-69.

democracia “dialógica” a la violencia bélica si el diálogo no arroja el resultado esperado por el poder imperial. Uno se pregunta, junto con las acertadas críticas de Mouffe que no repetiremos aquí, si conjugamos esto con la vigencia del capitalismo global, qué otra cosa tenemos que una totalidad imperial, donde se buscan consensos para resolver las cuestiones de identidades, pero solo y a partir del marco de acuerdos que da el sistema global existente, inmodificado. Por otro lado, cuando uno mira las cifras de la distribución mundial de la riqueza y las tendencias a la acumulación de capital, cabe preguntarse qué quieren decir con que “los conflictos ya no son distributivos”. Esta intencional miopía sobre las condiciones del capitalismo global es necesaria a los efectos de poder elaborar esta “pospolítica”. Es necesaria la “pospolítica” porque la política es peligrosa. El Imperio se resuelve, así, en una “pos-democracia”

Desde otro lugar también J. Habermas, y su ética comunicacional nos impulsa en el mismo sentido. También en este punto seguimos la crítica de Mouffe³¹, en el sentido de que todas estas posturas consensualistas suponen la vigencia de la democracia liberal occidental, de conductas racionales, y de la vigencia del capitalismo global como la expresión de esa racionalidad en el plano de la economía. Pero para ocultar este sometimiento de lo político a lo económico, que por otro lado critican en la ortodoxia marxista, hay que poner nuevamente a un lado la relación entre economía y política. Defender la autonomía de lo político para luego destruir lo político sin destruir la economía (de mercado). Así, en ese aislamiento de lo político (que, por otro lado resulta aparentemente contradictorio con su concepción “holística”) se propone finalmente reducir lo político a las cuestiones coyunturales, o sea, volverlo inoperante. Con lo cual nuevamente queda el ejercicio de lo verdaderamente político solo en manos de la elite global, cuyos expertos convencerán a los demás de los consensos necesarios para su vigencia. En todo consenso subsiste alguna

31 op. cit., pp. 90-96. También son significativas las críticas de M. Reyes Mate: *Mística y Política*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1990, esp. en el cap. 1 “Solidaridad Compasiva: una crítica de la teoría habermasiana de la acción comunicativa” (pp. 15-62).

situación de dominio. El consenso y la unidad generan la idea de una “totalidad” posible, y terminan por rendir culto a la hegemonía imperial. Así, el disenso queda anulado, y por lo tanto, excluido. Las particularidades quedan subsumidas en la totalidad “consensuada”, los desacuerdos ocultos al interior un de consenso general, que por ello resigna la posibilidad de la oposición, y deja siempre afuera un resto inalcanzable, que por no caber en el consenso, no cabe en la sociedad.

Imperio, comunicación y subjetividad

Como señalamos, las fuerzas hoy hegemónicas a nivel global se resuelven en su intento por conformar la subjetividad del sujeto imperial como individuo, o, casi cabría decir, a su entronización como único sujeto “realmente (in)humano”, y la destrucción del *demos* como sujeto, su reemplazo por un objeto de la colonización de las mentalidades. No es un dato menor que el capitalismo y la racionalidad liberal sean vistos como “el estado superior de la humanidad”, la humanidad encontrando su destino. El sujeto imperial es, necesariamente, un sujeto soberbio, que necesita justificar su empresa imperial como una empresa humanizadora (ver los argumentos de R. Cooper en el cap. 3). En él se refleja lo que la humanidad debe ser, lo que gracias a ellos ha llegado a ser. Quien no es como ellos no es, es un medio–humano, o mejor aún, un infante que debe ser guiado por los padres imperiales a su madurez, a veces a fuerza de castigos y palizas, especialmente si son rebeldes. Para evitar estos extremos se propone “educar” a los súbditos (sujetos) del imperio en el modo imperial. No puede esto sino hacernos recordar la forma en que el Imperio español en América consideraba a los “súbditos” indígenas, para justificar la explotación a través del sistema de encomiendas.

En ello aparece como elemento destacado la función de la comunicación. Las empresas de comunicación de alcance global (mal llamados “medios”, dado que conllevan su propio fin), que responden a los mismos intereses, crean la sensación de que los deseos establecidos por el mercado son los únicos válidos, los únicos posibles, el único camino, lo que nos lleva a esa plenitud de

que gozan los sujetos imperiales. A ese fin las realidades que viven los sujetos reales, el entorno del cual surgen y en el que viven, se ficcionaliza. Sea en los noticieros o en las telenovelas, la realidad inmediata se virtualiza, se disuelve en el sinsentido. Las vidas privadas son exhibidas en público como espectáculo mientras los recursos públicos se privatizan. El deseo es inducido y orientado en función de los intereses comerciales. La ley comunicada por el mercado consumista es “simplemente hazlo”. La inmediatez es norma, el impulso primitivo se convierte en único motor, de tal manera de adoptar la simbólica propuesta por el imperio, eliminando las mediaciones que podrían surgir de crearse una simbólica propia. La apariencia lo es todo en apariencia, aunque hay mucho más detrás, como veremos en el siguiente capítulo.

¿Qué hay de nuevo? ¿Cuánto cuesta? ¿Dónde se consigue? son las preguntas más frecuentes de nuestros jóvenes colonizados. La satisfacción individual disuelve el sentido solidario. Así, se conforma un conjunto de factores que contribuyen a generar una subjetividad imperializada, donde se diluyen los espacios de libertad. La única libertad subsistente es la libertad de mercado, donde el ser humano queda, o bien sometido a los intereses dominantes, o bien expulsado. Solo hay lugar para el deseo gestado en la dominación hegemónica.

Aquí se impone una clarificación del concepto de hegemonía. Hoy es un concepto sumamente trabajado, y debatido por algunas corrientes de la filosofía política posmarxista³². No es este el lugar para revisar ese debate. En nuestra concepción la hegemonía es una dimensión de la construcción social, donde entran en juego los factores que provocan la dominación, que opera en el campo de lo político y de la cultura política y en ese espacio intermedio en que se genera la relación entre lo político y la subjetividad, tanto individual como en la creación de los sujetos colectivos, de los sujetos que devienen actores sociales y actores políticos. No equivale a dominio o a imposición, sino al consenso internalizado

32 Un punto referencial en este debate lo marca el citado libro de E. Laclau y C. Mouffe, y los debates que se han dado en torno de ello por autores como S. Žižek, J. Butler y otros. Ver: *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.

del dominio, a la participación del dominado en el espacio ideológico de lo dominante, asumiéndolo como su propia construcción ideológica: “la ideología dominante es la ideología del dominado”, en el sentido en que la simbólica dominante es integrada en la expresión también de quienes quedan subalternizados, y terminan incorporando esta simbólica en su propio imaginario. No es la simple aceptación resignada del dominio, sino una incorporación activa que introduce la cosmovisión, el “espíritu” de la dominación como *ethos* dominante. El conjunto social opera según la simbólica que generan las fuerzas hegemónicas, de tal manera que aún lo que parece diverso es expresado en la simbólica de lo mismo; por eso es totalizante. La hegemonía supone una inmanencia absoluta del sistema (que por lo tanto se juzga trascendente), en la circularidad de un modo de concebir y expresar la realidad (la simbólica) que queda sujeto a la configuración que impone la subjetividad dominante, aunque esa subjetividad se haya formulado en una fantasía, que termina por fantasear el mundo según sus particulares intereses, desconociendo lo real de la realidad como exterior a su discurso.

Es esto justamente aquello a lo que aspira la hegemonía: la posibilidad de eliminar el control desde quienes podrían reclamarlo, ya que sus reclamos han quedado incorporados subalternamente en la simbólica de quienes han asumido el poder de la demanda totalizante. El consenso hegemónico existe en tanto que esos otros reclamos ya no pueden identificarse en las significaciones que propone el poder y la formulación de otras demandas hacen que cambien las relaciones de poder. Cuando comienzan a cambiar las relaciones de poder es porque adquieren capacidad de gestión autónoma las demandas de ciertos sectores o aparecen o encuentran posibilidad de inserción social otros intereses y otras fuerzas, que comienzan a buscar otras formas de gestionar su lugar político y expresar sus intereses antagónicos, a quebrar la fantasía totalizante por una nueva simbólica que irrumpe desde la brecha que produce en ese juego de inmanencia y apela a lo real desde otra mediación, desde otra formulación de la experiencia de ser humano, desde otra forma de estar vivo.

La democracia como “antiimperial” necesita de ese quiebre de la hegemonía, o sea, de una lucha por la hegemonía, de la presencia de fuerzas antihegemónicas. La democracia exige cierta incapacidad de resolver, cierto espacio de ambigüedad, de reconocimiento de la tensión como inevitable. Pero esa ambigüedad, a diferencia de la ambivalencia propuesta por Beck, no es una excusa para disuadir el sentido del conflicto, sino un reconocimiento de su necesidad, de un cierto estado de indefinición, de una lucha por los significados, de una disputa distributiva que dinamiza la democracia, mientras que su oclusión acarrea el fin de lo político, y por lo tanto, de la libertad. Es el lugar de mostración de los conflictos y su regulación: no los disuelve, ni los consensua, ni los somete a la dinámica del mercado. Los asume y expresa en términos políticos para generar acción política. Volveremos sobre esto en el último capítulo.

La representatividad ficticia de la república imperial vacía la realidad y nos presenta su fantasía como si ésta fuera la realidad. La tarea de la política no es presentar una virtualidad sustitutiva (políticas de la utopía), sino volver a instalar símbolos que la vinculen con lo real del pueblo, y por lo tanto, que vuelvan a poner en el centro de la arena pública los antagonismos y controles que son propios de un ejercicio diversificado del poder. En otras palabras, lo que la construcción de la virtualidad ha vaciado de humanidad, ese espejismo fantasioso que el imperio muestra como su poder omnímodo, debe ser devuelto a lo humano, a las dimensiones de ambigüedad, de imprevisibilidad, de participación que, paradójicamente, solo puede ser anunciado como quiebre, como irrupción. Es decir, como en el conocido cuento, pero ahora invertido, se hace necesario reconocer que “el rey está vestido y nos ha dejado a todos desnudos”. El hechizo —o en este caso, la obsecuencia— no puede resistir la voz del más débil, del niño que dice lo que ve o padece, del doliente que dice lo que sufre, del indocumentado que sin embargo existe, de quien no tiene dinero pero sí necesidad y deseos.

El Imperio y los tiempos

Los tiempos “normales” son aquellos donde se dan las luchas por las hegemonías, donde los poderes dominantes se legitiman por el propio ejercicio de los mismos, donde efectivamente el poder de violencia, física y/o simbólica, asegura la posibilidad del gobierno “estable”. En ese sentido, la “normalidad” del imperio es su capacidad de suspender la ley, en términos schmitteanos, de declararse soberano, o sea, de suspender la política, de resignar la democracia, de disolver la *res publica* aún bajo las formalidades republicanas³³.

La democracia (formal) rige en los tiempos “normales”. Por eso mismo es válido que no se busque justificar en ningún trascendente, ya que ella misma tampoco puede ser absoluta, porque de hacerlo instalaría definitivamente la hegemonía. Debe sentirse siempre amenazada por la irrupción de lo absoluto, consciente de la precariedad de toda condición de poder, de la inestabilidad de las asimetrías que hoy la establecen, para que no se absolutice a sí misma como imperio. Debe percibir el reclamo “laocrático” como tiempo de gratuidad, de la paradoja de que lo absoluto se reclama desde la materialidad de la vida. Justamente, el imperio desescatologiza la política, porque pretende desconocer lo absoluto que le viene desde afuera de sí para poder realizarlo en sí mismo, transcendentarizarse desconociendo cualquier otra transcendencia. Pero el ser humano nunca puede representar lo absoluto, nunca puede realizarlo. Cuando lo pretende hacer se hace autoritario, totalitario, eventualmente monstruoso, como lo verá la bíblica visión del Apocalipsis.

Pero frente a esos tiempos “normales” siempre aparecen, amenazantes, los tiempos donde pueda expresarse la ambigüedad, donde la inmanencia fantásica del sistema es tocada por la transcendencia de la realidad, donde aparece otro

33 Véase: Carl Schmitt: *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia, 2005. Las reflexiones de G. Agamben sobre ello en: *Estado de Excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2004.

reclamo, el reclamo “laocrático”, que embate contra los muros de contención que el imperio busca construir, contra la exclusión que su soberbia posesiva construye. Como lo real es en el tiempo, la única manera que tiene el imperio de ser eterno es disolver lo real en su pretensión de eternidad, en su potencia virtual. Por eso necesita desconocer la vida real de los seres humanos reales, y reemplazarlo por la vida virtual de las personas virtuales, de sus ficciones jurídicas, de su “mano invisible”. Cuando eso no alcanza, aparecen las armas.

Justamente, la ideología imperial, tanto en el pasado como ahora, es necesariamente des-escatologizante: así como no puede haber “afuera” del imperio, algo que no esté librado a las fuerzas del mercado, no hay futuro, no hay algo ulterior, el después solo puede reproducir el ahora. No hay sistema posterior, no hay otro tiempo posible, el imperio se define eterno, el fin de la historia. Presume que no debe dar razón de sus actos porque su poder es en sí mismo razón válida, no hay juicio ni nadie a quien se pueda reclamar en última instancia, pues el imperio mismo es la última instancia. Se propone eternizar esa falta de control y de rendición de cuentas. El tiempo discurre sin afectar la condición de las cosas ni los ámbitos del poder: eso son los tiempos “normales” de la dominación.

La amenaza sobre el imperio y su normalidad es el quiebre de ese discurrir sin discurrir del tiempo. De allí que todos los movimientos “anti-imperio” necesitan generar una forma de temporalidad distinta, y deben introducir un horizonte escatológico, una ruptura temporal que cuestione los tiempos normales. La introducción de la expectativa escatológica es la aventura de esperar (y pro-vocar) la ruptura de los tiempos normales, en los que surge un quiebre de la racionalidad lineal del poder. Eso es lo que el imperio y sus agentes temen. Temen el tiempo en que la crisis siempre pendiente muestra la brecha, la exhiba, y por ello permita que resuene la voz profética. La temen porque pone en escena el clamor laocrático, la realidad de la insatisfacción fundamental de las mayorías. Más le temen si esa multitud se hace *demos*, si asume el reclamo por reinstalarse como democracia, de volver a plantear la vigencia de la *res publica*, no ya como formalidad sino como contenido. En esto nos diferenciamos de la idea expresada por Hardt y Negri

de que la multitud de por sí es cuestionadora del Imperio: solo lo hace cuando recupera su estado de *demos*, cuando reclama su participación en la cosa pública, cuando reinstala canales de acción que permiten gestionar sobre la totalidad cerrada del imperio y quebrarla, trascenderla. Es decir, cuando se transforma en poder popular, se hace política.

Es parte ineludible de una aporía política, entonces, que frente a este reclamo de eternidad inmanente sea el espacio de lo trascendente desde donde hay que plantearse la crítica al imperio. En la ambigüedad de lo religioso ha habido una trascendencia que se ha erigido como garante de los imperios (cuando la trascendencia es imanentizada en un soberano que la representa), pero a la vez ha existido una voz trascendente, la dimensión de la visión profética, que se ha levantado como el último espacio de la revelación crítica. En la medida en que las relaciones humanas han sido imperializadas, la crítica al imperio solo puede venir de un *extra nobis*, desde un afuera que manifieste el límite (esto será desarrollado más extensamente en el capítulo 3). Es aquí que el poder "laocrático", el reclamo del excluido, de la no-persona para el imperio, se vuelve el factor dinamizador del tiempo político, anuncio de tiempos mesiánicos, escatológicos, si se nos perdona el lenguaje teológico que hoy se ha vuelto nuevamente referencia en escritos políticos. Los tiempos escatológicos son los tiempos de la irrupción del absoluto que el imperio no puede agotar, y por lo tanto, de lo real (contra Hegel, donde el Absoluto es ideal, y no "irrumpe" sino que se construye en su manifestación). Esta presencia de la exterioridad que irrumpe en la inmanencia del sistema es la contribución profética a la filosofía política, y de allí que hoy se vuelva a leer el texto bíblico en clave política³⁴.

No decimos, como algunos pretenden, que allí, en los más humildes, en los pobres y excluidos, en los débiles y despojados está el poder que destruirá el Imperio. Eso sería cargar sobre sus espaldas una responsabilidad más, otro agobio. Sí decimos que en su presencia no querida, en su imposible ocultamiento, en

34 Así, autores como S. Zizek, G. Agamben, A. Badiou, A. Negri han escrito textos dedicados a una relectura política de textos bíblicos, inspirados, entre otros, por J. Taubes y su *Teología política de Pablo* (Madrid: Editorial Trotta, 2007).

sus muertes y cruces dibujadas en el muro de la vergüenza, se muestra el espíritu del imperio, y frente a ese espíritu de muerte se expresan, desde la reserva de sentido antihegemónico de los pueblos, el espíritu de vida.

Capítulo 2

Imperio, Religión y Subjetividad

A menudo se pasa por alto que los imperios forman estructuras no solo políticas y económicas, sino también realidades culturales, intelectuales, religiosas y personales. En la situación actual del Imperio la subjetividad de las personas se moldea de maneras nuevas, por lo general inconscientemente.³⁵ A diferencia de muchos imperios del pasado, la subjetividad no es necesariamente sometida por la fuerza y con represión cultural (como en el intento misionero de “civilizar a los salvajes” del pasado o la amenaza a tener que ajustarse a las expectativas del crisol de razas) sino a través de mecanismos más sutiles que incluyen a los nuevos medios de comunicación y la industria de la publicidad (como notamos a menudo), y a través de dinámicas culturales y religiosas menos visibles. Además, mientras subjetividad y deseo siempre han sido formados por la relación con la producción –el trabajo en el campo formaba a los campesinos, la fábrica a los trabajadores, las oficinas a los empleados– ahora tenemos que mirar de cerca cómo el consumismo forma a las personas.

El intenso deseo de consumir que vemos hoy no es natural. Al contrario, como bien saben los publicistas, tiene que ser producido para mantener a flote el sistema. El cambio global, por ejemplo, del “Fordismo” al “Toyotismo”, crea nuevas relaciones entre consumo y producción: donde antiguamente la subjetividad cumplía con las rígidas formas de producción industrial (el Modelo T de Ford, por ejemplo), hoy en día la subjetividad puede tener cierto poder de

35 Nótese que la construcción de subjetividad en el imperio no es solamente una cuestión colateral. Como señala Kelly Oliver, en su libro *The Colonization of Psychic Space: A Psychoanalytic Social Theory of Oppression* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004) p. 26, señaló, siguiendo a Franz Fanon: “El éxito de la colonización de una tierra, una nación o un pueblo puede ser medida a través del éxito de la colonización de su espacio psíquico. Solo a través de la colonización del espacio psíquico la opresión puede ser realmente efectiva”.

modelarla (los autos ahora pueden ser producidos y equipados según los deseos del consumidor). Mientras la producción sigue siendo clave y las cadenas invisibles del salario han reemplazado a las visibles cadenas de la esclavitud, tenemos que tener en cuenta también las cadenas aun más sutiles del consumismo y el deseo que éstas producen. Ya en 1955 la conexión entre la producción y el consumo fue visto claramente por el economista estadounidense Víctor Lebow:

Nuestra economía enormemente productiva demanda que hagamos del consumo nuestra forma de vida, que convirtamos la compra y uso de los bienes en rituales, que busquemos nuestra satisfacción espiritual, nuestra satisfacción del ego, en el consumo... Necesitamos cosas consumidas, quemadas, reemplazadas y descartadas a un ritmo cada vez más acelerado.³⁶

Lo que está en juego en dicha ritualización no es sólo lo que normalmente se critica como “materialismo” o consumismo; lo material y lo espiritual no pueden separarse fácilmente. Lo que está en juego es cómo la subjetividad se forma en estos procesos.³⁷ El análisis de estos mecanismos nos permitirá, en un segundo paso, identificar posibles alternativas para la formación de la subjetividad y el deseo, apuntando más allá de las estructuras del Imperio.

Sin embargo, a pesar de la formación de la subjetividad por estos patrones más blandos, no podemos negar el rol que tiene la represión y la fuerza. En las condiciones actuales del Imperio, el poder blando se complementa con el poder duro, que incluye la acción militar y actos de tortura. El mayor uso de este poder en los últimos años ha reformulado relaciones en todos los niveles en un corto periodo de tiempo. A partir de la presidencia de George

36 Víctor Lebow, *The Journal of Retailing* (Spring 1955), 7, según cita de Michael Jacobson: *Marketing Madness* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1995), 191.

37 “Es necesario tener claro que, en una sociedad de consumo como la nuestra, la presión para consumir cada vez más no es sencillamente un problema de “materialismo”, en la medida en que las personas son juzgadas y situadas en la sociedad en función de su patrón de consumo. La identidad personal se encuentra hoy fuertemente ligada al consumo”. Jung Mo Sung, *Sujeto y Sociedades Complejas: para repensar los horizontes utópicos*, San José de Costa Rica, DEI, 2005, p. 36.

W. Bush, intervenciones violentas (casi siempre justificadas por la religión) se han vuelto cada vez más comunes en las relaciones internacionales —las guerras preventivas en Afganistán e Irak hablan por sí mismas— pero también se han vuelto más comunes las intervenciones violentas a nivel nacional y en áreas de la vida personal. Existe una historia de violencia poco recordada que paradójicamente va de la mano con la introducción de cierto capitalismo *laissez-faire*, que en las últimas tres décadas ha tomado forma a nivel mundial. Por ejemplo, los derrocamientos violentos de gobiernos, desde Chile en 1973 hasta el atentado en Venezuela en 2002, donde los Estados Unidos brindaron apoyo en diversos niveles; enfrentamientos con manifestantes y el uso de métodos violentos por parte de las autoridades contra las manifestaciones pacíficas; y casos de violencia familiar que van aumentando dramáticamente en diversas regiones.³⁸

Sin embargo, como Hardt y Negri nos recuerdan, Maquiavelo ya entendía que el uso de la violencia y la fuerza/poder debía ser a corto plazo y limitado.³⁹ La fuerza militar es la forma más débil de poder; duro pero frágil. Estados Unidos se ha encontrado precisamente con estos límites en sus intervenciones militares en Afganistán e Irak, con el agregado de que el poder militar parece cada vez menos capaz de cambiar el mundo. La Guerra de Vietnam es otro ejemplo de este fenómeno, al igual que la invasión de la ex Unión Soviética en Afganistán.

Estas fallas han producido algunas nuevas perspectivas y mayor reconocimiento al uso del poder blando. En diciembre del 2007, un reportaje de AFP informa que “después de seis años duros de guerra, los Estados Unidos están despertando a la idea de que el poder blando es una mejor manera de recuperar la influencia y el poder en un mundo desbordándose de inseguridad”. Lo más

38 Después de la primera edición del libro, hay que agregar los casos de Egipto, Libia, Siria y otros. El aumento de la violencia familiar es un dato que puede constatararse en prácticamente todos los países del mundo donde se llevan estadísticas al respecto. Por ejemplo, entre 1999 y 2004, la violencia familiar ha aumentado significativamente incluso en supuestos lugares acomodados, como podría ser el estado de Texas en Estados Unidos. Tyler Morning Telegraph, May 4, 2007.

39 *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Debate, Buenos Aires, 2004.

interesante es, como dice el informe, que “en ninguna parte se nota más el cambio de pensamiento que en el propio ejército de Estados Unidos, lo cual está impulsando una mayor diplomacia, ayuda económica, acción cívica y capacidades civiles para evitar nuevas guerras y ganar la paz en Irak y Afganistán”. El Secretario de Defensa Robert Gates, sucesor de la “línea dura” de Donald Rumsfeld, hace un pedido “para aumentar dramáticamente el gasto en instrumentos civiles de poder”. Como experto en el Instituto de la Paz, Robert Perito declara: “La prevención de conflicto requiere poca intervención militar. Lo principal es la política y la economía. Esto es algo que está sucediendo”.⁴⁰

Con la creciente conciencia sobre la frágil naturaleza de la acción militar, la situación actual del Imperio puede ser descrita como un clima pasivo-agresivo. En lo que respecta a los Estados Unidos, lo ocurrido en Nueva Orleans con el huracán Katrina nos habla de la misma manera que lo sucedido en Irak. Con posteridad al huracán Katrina y la inundación de la ciudad en 2005, el mundo quedó asombrado ante la pasividad del gobierno, el cual se mostró incapaz de intervenir en nombre de las víctimas a todo nivel. Años después, mucha gente se encuentra todavía en el limbo, sin poder retornar a sus lugares originales. Lo que no se sabe es que sí hubo acciones tomadas, donde muchos magnates económicos y líderes políticos, desde Milton Friedman hasta miembros de la Fundación Heritage, vieron ese momento como oportuno: barrios de elite fueron reconstruidos rápidamente y sin restricciones, el sistema escolar se privatizó en gran parte mediante la emisión de bonos, e incluso se abrió la puerta para la introducción de un impuesto fijo.⁴¹ En este clima pasivo-agresivo, catástrofes de todo tipo son utilizadas a través de la acción e inacción en todo nivel. Mientras que la acción agresiva durante las dos guerras estadounidenses luego de los ataques terroristas del 11 de septiembre 2001 ha demostrado ser profundamente ambigua, otra acción alentada por el presidente Bush puede llegar a ser más decisiva a largo plazo.

40 Jim Mannion, “Led by the military, war-wary US awakens to ‘soft power.’ 13 de Diciembre, 2007, on the web at: http://news.yahoo.com/s/afp/20071213/pl_afp/usmilitarydiplomacy, acc. 12/22/2007 (actualmente fuera de alcance).

41 Naomi Klein, *La Doctrina del Shock*: p. 533.

Una de sus primeras órdenes después de aquel fatídico día fue animar a la gente a ir de compras. El consumismo ocupa buena parte del paquete pasivo-agresivo del Imperio. Una reflexión sobre la subjetividad, el Imperio y la religión demanda que prestemos atención tanto al poder duro como al blando, y a las formas que caminan a la par.

En este capítulo, lo ejemplos se dan con frecuencia desde el contexto de los Estados Unidos. Aunque el Imperio es mayor, dicho país tiene un lugar especial en su formación, ya que existe una “alineación profunda con los procesos de desarrollo global y el ‘proyecto de modernidad’ que da al sistema americano su durabilidad y alcance global”, como ha señalado G. John Ikenberry.⁴² Un recordatorio de parte de James Petras y Henry Veltmeyer pone las cosas aún más en perspectiva: “El imperialismo no es una política, una conspiración, o un producto de cualquier administración única, sino una realidad estructural con determinantes políticos y una base económica”.⁴³ Aunque es necesario investigar esta realidad estructural, sin embargo, la situación en los Estados Unidos es de muchas formas sintomática a ella.

A la luz de estos diversos fenómenos, el papel de la teología y de los estudios religiosos en el análisis de dichos acontecimientos apenas requiere de una introducción. La espiritualidad del consumismo y sus rituales, la ética del trabajo que está apuntalado por varios modos de producción, y la imaginación religiosa empleada en la guerra –hasta un congresista republicano declaró que fue Dios quien reconstruyó a Nueva Orelans, así como el Vice-Presidente

42 G. John Ikenberry, “American power and the empire of capitalist democracy,” en: *Empires, Systems and States: Great Transformations in International Politics*, ed. Michael Cox, Tim Dunne, and Ken Booth (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 194. Mientras que Ikenberry podría seguir argumentando que parte del éxito de los EEUU fue que su democracia y su relación con las instituciones internacionales lo hicieron “menos amenazante para el resto del mundo,” Ibid, p.194, nosotros hemos visto el poder político, militar y económico de EEUU en el trabajo, poder al cual Ikenberry le ha restado importancia de alguna manera, en el 2001.

43 James Petras and Henry Veltmeyer, con Luciano Vasapollo y Mauro Casadio, *Empire with Imperialism: The Globalizing Dynamics of Neo-Liberal Capitalism* (London: Zed Books, 2005), 32.

Cheney dijo que los imperios no pueden levantarse sin ayuda de Dios⁴⁴ – dan testimonio de la eficacia de la teología y la religión en este campo. Necesitamos urgentemente una investigación crítica que nos ayudará a entender los límites humanos y los límites de nuestra comprensión de lo divino.

Una breve historia de la subjetividad

En los imperios del pasado, la subjetividad humana y el deseo han sido a menudo sometidos por la fuerza y la represión cultural directa. Los variados acercamientos a la religión sirven como ejemplo de ello. Mientras que el Imperio Romano, en la época de la aparición del cristianismo, demostró un nivel de tolerancia cultural y religiosa importante, los que rechazaron explícitamente el culto del emperador fueron objeto de persecución y ejecución. Durante la conquista española de América Latina, el fuego y la espada jugaron un papel importante en la conversión de los nativos, e incluso los modos alternativos de conversión aplicaron con frecuencia presión cultural directa.⁴⁵ El colonialismo del siglo XIX, mientras algo más dispuesto a tolerar la diversidad, incluyendo en cierto grado la religión, continuó aún una lógica jerárquica que dio más importancia a algunas subjetividades que a otras, dando como resultado proyectos de “civilización”, o en el caso de religión, de “misión”.

Sin embargo, el colonialismo moderno introdujo un cambio importante. La principal corriente teológica en este período –la teología liberal – se basa en la libertad del yo y en el respaldo de la subjetividad humana. El trabajo del teólogo alemán Friedrich Schleiermacher preparó el terreno. Lo que a menudo se pasa por alto es que la teología liberal fue desarrollada en relación a una

44 Richard Baker, según cita de N. Klein, *La doctrina del Shock*, 24. En el 2003 en una tarjeta navideña, el Vicepresidente Dick Cheney citó a Benjamin Franklin: “Y si un gorrión no puede caer al suelo sin que Él lo note, ¿es posible entonces, que un imperio se levante sin Su ayuda?”

45 Véase, por ejemplo, el caso de Bartolomé de Las Casas, como lo presenta Joerg Rieger, *Christ and Empire: From Paul to Postcolonial Times* (Minneapolis: Fortress Press), cap. 4.

fantasía colonial: nació pisándole los pies al otro colonial, quizás sin darse cuenta.⁴⁶ Hay por lo menos dos subjetividades en la modernidad: una dominante y la otra subyugada. La subjetividad moderna y dominante se define cada vez más por un sentido del propio poder y habilidad. René Descartes construyó un sistema filosófico sobre la capacidad del yo de representarse a sí mismo. La industrialización aumentó el poder humano en la producción y concibió proyectos cada vez más grandes, y así elevó el nivel de auto-confianza de los industriales y sus accionistas. El derrocamiento político del sistema feudal llevado a cabo por la burguesía en Francia y los Estados Unidos contribuyó aún más a un sentido de empoderamiento de ese sector.

La profunda dimensión del ser dominante en la modernidad es importante y vital: en el fondo, en su esencia, la teología liberal sostiene que el yo apunta a Dios y de esta manera busca cultivar dicha dimensión de subjetividad. Incluso para aquellos modernos que no avalan lo divino, hay una esencia atribuida a este yo que lo mantiene firme y permite que “camine erguido”.⁴⁷ Sin embargo, el imperio moderno, la academia moderna y la religión moderna se parecen entre sí, ya que están contruidos sobre este yo, que refleja otra dimensión de profundidad, la relación con un otro humano que rara vez se reconoce en toda su subjetividad. Estos otros están a menudo muy lejos, en las colonias, pero otros también se encuentran cerca, como la población judía en Europa. Los esfuerzos hermenéuticos modernos se vinculan intrínsecamente con los esfuerzos de comprender al otro.⁴⁸ Si bien estas relaciones muestran ciertos grados de reciprocidad e intentos de comunicación, el yo del colonizador (los dueños de los medios de producción o personas formadas y educadas) permanece firmemente en control, utilizando mecanismos tan variados como

46 Véase Rieger, *Christ and Empire*, cap. 5.

47 Ernst Bloch hablaba de “aufrechter Gang” (el andar vertical) como lo que diferencia a los humanos del resto del reino animal.

48 Un ejemplo es el trabajo de Friedrich Schleiermacher. Véase Rieger, *Christ and Empire*, 205.

la romantización y la represión (volveremos más adelante sobre esto).⁴⁹

Mientras que la modernidad se construye sobre el yo dominante de los filósofos, en la posmodernidad entre los religiosos, los industriales, los exploradores, los revolucionarios y los políticos, este yo ha sido erosionado en varias maneras. La teología liberal del Primer Mundo, por ejemplo, ya no trata de la dimensión profunda que Schleiermacher denominó como “sentimiento de dependencia total”, que liga la humanidad a Dios; hoy, la teología trata de cualquier emoción que prometa hacernos feliz y que nos brinde gratificación instantánea. La espiritualidad posmoderna está tomando atajos, prometiendo a menudo la felicidad efímera y sin compromiso. Esta tendencia arroja luz sobre la diferencia entre los tiempos coloniales y poscoloniales: así como expresiones más sutiles han reemplazado una estructura brutal del poder, la intensa relación de dependencia que une los colonizados con los colonizadores ya no parece ser requerida. Tales relaciones, como el multiculturalismo, prosperan a partir de vínculos superficiales y algunas imágenes fugaces del “otro” (sea a través de la televisión o la mercantilización de la cultura, como restaurantes étnicos, música y arte) Esto nos ayuda a entender el éxito del tele-evangelismo hoy en día: algunas imágenes fugaces del “Otro” divino también son suficientes.

De todas maneras, existe otra cara de esta situación. Mientras el imperialismo poscolonial no es fácilmente visible para los privilegiados cuya subjetividad parece ser cada vez más plana y unidimensional –no hace mucho el imperialismo mismo parecía apenas necesario – la violencia producida por esta situación es mortal para muchas personas en su país y en todo el mundo, lo cual impacta severamente su subjetividad. En los Estados Unidos, por ejemplo, las condiciones de las cárceles son reveladoras: existe poca supervisión y estructura en muchas de estas instituciones, por lo cual una mayoría de personas son encarceladas sin el debido proceso por periodos demasiado largos (Estados Unidos es el país con mayor proporción de población presa en todo

49 En *Christ and Empire*, cap. 5, Joerg Rieger señala como en Schleiermacher frecuentemente la relación benevolente hacia el otro refuerza la jerarquía del poder.

el mundo). Debido a esto, la subjetividad de los guardias es prácticamente omnipotente (un atributo divino inherente del teísmo clásico) mientras que la subjetividad de los internos se anula sistemáticamente. El hecho de que los Estados Unidos deliberadamente sostiene prisiones donde se rechaza de forma explícita el debido proceso, como los campos de detención en la Bahía de Guantánamo, que desafían el derecho internacional, es aun más alarmante. A esto se añade las investigaciones en curso sobre el uso de tortura por las fuerzas militares y la imagen de un imperio benevolente que carece de fuertes manifestaciones para cambiar las subjetividades dominantes. El permitir este tipo de violencia apunta a una realidad compleja que tiene que ver no solo con una evidente falta de conocimiento, sino también con una imagen propia generalmente benevolente que da por sentado las buenas intenciones, altos principios morales y la aprobación divina de la propia posición.⁵⁰ Es por esto que sigue siendo aceptado el lema “Dios bendiga América (a los Estados Unidos)” por muchos de sus ciudadanos.

Sin embargo, la naturaleza violenta del Imperio no es responsabilidad exclusiva de la administración de George W. Bush y su sucesor, aunque el “Proyecto para un Nuevo Siglo Americano” sobre el cual gran parte de sus políticas son respaldadas, demanda un gran aumento en gastos militares con el fin de mantener a los Estados Unidos como “la única superpotencia y la garantía definitiva de la seguridad, las libertades democráticas, y los derechos políticos individuales”.⁵¹ La “Doctrina Bush” de la guerra preventiva habla por sí misma. Durante la década de 1990, después del colapso de la Unión Soviética, los Estados Unidos estaba involucrado en dos docenas de campañas militares –más que la suma de todas las campañas desde la Segunda Guerra Mundial, aún si descontamos las llamadas “guerra de baja intensidad”. La “Doctrina Clinton” combinó estrategias de bombardeos con la implementación de ejércitos intermedios generando una pérdida

50 Rosemary Radford Ruether: *America, Amerikkka. Elect Nation and Imperial Violence*. Londres: Equinox, 2007, p. 2.

51 “Rebuilding America’s Defenses: Strategy, Forces and Resources for a New Century,” *A Report of the Project for the New American Century*, September 2000, 4.

mínima de vidas entre los soldados estadounidenses.⁵² El hecho de que estas muertes, incluyendo bajas civiles, fueron rara vez reportadas, hizo que la estrategia de Clinton encontrara poca resistencia en los Estados Unidos.⁵³ Chalmers Johnson ha hablado de “el imperio de las bases”, idea mayormente desconocida por los estadounidenses.⁵⁴ En este contexto, la subjetividad dominante adquiere una forma particular: si bien les enseñamos a nuestro hijos los males del acoso escolar, estas exhibiciones nacionales e internacionales de poder violento nos forman inconscientemente y por lo tanto con mayor eficacia.

Frente a esta situación podemos volver una vez más a los desarrollos menos dramáticos y violentos que forman parte de este contexto. La posmodernidad parece presuponer la muerte del ser dominante, así como la modernidad supuso la muerte de un Dios dominante. Varias escuelas teológicas, desde la neo-ortodoxia hasta el posliberalismo y la “ortodoxia radical,” se unen a esta idea, aunque algunos utilizan esta oportunidad para volver a la imagen de una divinidad dominante. La auto-comprensión contemporánea se nutre de la crítica de las ideas metafísicas del ser humano universal, propiciando imágenes inofensivas del “otro” y de la diferencia (“¿por qué no podemos simplemente llevarnos bien los unos con los otros?”) El problema es que el ser dominante (y su subjetividad dominante), no es completamente borrada aunque tal vez parezca un poco menos agresiva. De hecho, ni el yo ni Dios están realmente muertos –subjetividad y transcendencia dominantes no desaparecen tan fácilmente: ambos siguen atormentándonos. Como decía Freud, lo que se reprime de lo consciente vuelve a aparecer en lo inconsciente. En este libro sostenemos que tanto la subjetividad como la transcendencia están sanas y salvas; sólo que existen en formas distorsionadas y frecuentemente escondidas y reprimidas. Mientras abordamos estas realidades, no necesitamos volver a la zona de seguridad de

52 Andrew J. Bacevich, *American Empire: The Realities and Consequences of U.S. Diplomacy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), cap. 6.

53 Ruether, *America, Amerikkka*, p. 182.

54 Ruether, *America, Amerikkka*, p. 192; también William Blum, *Rogue State: A Guide to the World's Only Superpower* (Monroe, Maine: Common Courage Press, 2005).

aquellas imágenes metafísicas convencionales. Las imágenes del yo y de Dios ahora deben reevaluarse en medio del desorden de la vida en el Imperio.

A la luz de estos comentarios, no debe sorprendernos que nociones alternativas de subjetividad también estén experimentando una transformación. La imagen moderna del sujeto heroico, capaz de asumir y cambiar el mundo, también ha sido en algunas instancias apropiada por los movimientos de protesta. Las rebeliones juveniles de la década de 1960, impulsadas por la inestabilidad de la clase media, reflejaban tales actitudes. Sin embargo, cuando estas subjetividades dominantes no produjeron los resultados deseados rápidamente, sobre todo porque sobreestimaron su autonomía y subestimaron su vínculo con el *status quo*, entraron en fatiga y agotamiento. En este contexto, los modelos dominantes de subjetividad condujeron a un callejón sin salida haciendo que regresaran al *status quo*: ni siquiera fue necesario reprimirlas de manera totalitaria, ya que en tanto ilusiones estaban obligadas a fallar pronto, tal como la nociones teológicas de la subjetividad de lo divino en ciertas indebidas apropiaciones de la teología de la liberación por la clase media.⁵⁵

La subjetividad y el imperio de hoy: cuatro perspectivas

El sujeto automático y la religión del libre mercado

El Imperio contemporáneo, en contraposición al colonialismo de la modernidad decimonónica, parece estar menos interesado por la dominación activa sobre la subjetividad y deseos de otros. La mayoría de las guerras que emprende el Imperio se justifican en nombre de la democracia y la libertad en lugar del colonialismo y la conquista. En Irak, por ejemplo, los Estados Unidos no se esfuerzan por promover la civilización occidental, como hubiera

55 En los Estados Unidos, por ejemplo, la teología de la liberación ha sido frecuentemente apropiada en términos activistas por el movimiento del Social Evangélico (Social Gospel), donde cristianos bien intencionados buscaron “cristianizar” el orden social y moldearlo a su propia imagen. Este contexto, así como su fracaso, se señala en Joerg Rieger, *Remember the Poor*.

sido típico del colonialismo del siglo XIX, y se disuade oficialmente proyectos misioneros hasta el punto que las organizaciones religiosas sólo están autorizadas a brindar ayuda humanitaria. En cambio, durante el siglo XIX, los Estados Unidos apoyaban el establecimiento de escuelas misioneras en América Latina y otros lugares, con la esperanza de que moldeen las subjetividades de los quienes necesitaban formación. Hoy en día, las redes económicas aseguran el dominio del Imperio más efectivamente que cualquier colonialismo.

Sin embargo, estas redes se transforman en realidades políticas, culturales y religiosas. La religión adquiere una función importante en este contexto, sea o no consciente de ello. Sin duda, cada una de estas realidades toma una forma particular en distintos contextos, por lo cual se conciben sin límites; en consecuencia, no existe una esencia clara y definida en cuanto a lo político, lo cultural o lo religioso. No hay categoría universal de la religión, por ejemplo, que nos permita suponer que todas las religiones son idénticas. Por otra parte, existe una considerable superposición: las dinámicas que se encuentran en el mundo laboral, por ejemplo, no son solamente económicas, sino también culturales, políticas y religiosas, y a veces es difícil distinguir dónde empieza una y dónde termina la otra. Por estas razones, el abordaje elegido aquí incluirá un enfoque sobre constelaciones particulares. Por ello, en este argumento, la religión está ligada al cristianismo bajo las condiciones actuales del Imperio y sus manifestaciones, las cuales tienen características culturales, económicas y políticas.

Sin embargo, existen mecanismos sutiles que siguen dando forma a la subjetividad y el deseo dentro de la situación contemporánea del Imperio. Este pareciera haber incorporado las lecciones del psicoanálisis freudiano que nos hablan de cómo la subjetividad y el deseo se forman inconscientemente. La industria de la publicidad (que contiene una combinación de preocupaciones culturales, religiosas y económicas) representa los esfuerzos más sostenidos en la conformación de la subjetividad y del deseo a nivel inconsciente. Los mensajes no son movidos por consignas y declaraciones dirigidas al nivel consciente (¿quién realmente se cree que un refresco sea la “cosa real”?), pero sí

por las conexiones hechas dentro del inconsciente: formación de deseo, sentirse bien y construcción de identidad son elementos claves. Pero ni siquiera el mundo de la publicidad llega al fondo de los mecanismos que forman la subjetividad y el deseo dentro del Imperio contemporáneo. La publicidad en sí es un síntoma de cambios más amplios, que comporta dinámicas culturales y religiosas cuya eficacia son a menudo mayores aunque menos visibles. Al identificar esas dinámicas alternativas para la formación de la subjetividad y el deseo, esperamos que se encuentren alternativas viables a la seducción del imperio.

En este contexto, los sueños del yo autónomo y autocrático, cuya subjetividad se desarrolla libremente, se han desvanecidos por buenas razones. Nuestro desencanto posmoderno es tan profundo que incluso los idealistas por momentos sienten que el Yo ya no es amo en su propia casa. Pero en lugar de desaparecer, la subjetividad se vuelve cada vez más una función de las estructuras del Imperio, la economía, la política, la cultura y la religión. Fredric Jameson, en su influyente análisis de la posmodernidad como “lógica cultural del capitalismo tardío”, identifica “un nuevo tono de terreno emocional”.⁵⁶ Cambios amplios en cultura y economía ya no están sólo vinculados con fenómenos externos; estos transforman la esencia misma de nuestro ser, de nuestras subjetividades. Mientras que las tradiciones materialistas del pensamiento han sostenido históricamente que los cambios en la economía y la política también producen cambios en la esfera de lo ideal, hoy en día nos enfrentamos a una nueva intensidad en torno a este fenómeno debido a los cambios de mayor escala dentro de la economía global y debido a una multitud de mecanismos más sutiles. ¿Cómo moldean la subjetividad estas dinámicas?

Cuando se plantea la cuestión de esta manera, la formación de la subjetividad ya no es principalmente una cuestión de psicología individual. Hay una cualidad colectiva de la subjetividad que se puede ver en ciertas respuestas emocionales hacia el Imperio. En los Estados Unidos, por ejemplo, los estudios que tratan las reacciones emocionales en tiempos del huracán

56 *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires: Paidós, 1991.

Katrina, comprobaron que muchas personas demostraban una severa contracción en sus emociones.⁵⁷ Este tipo de reacción se manifiesta de otra manera en la guerra de Irak: el público general pierde interés mientras que el treinta por ciento de los veteranos vuelven con trastornos emocionales, el doble que en tiempos de la guerra de Vietnam. El índice de suicidios entre los veteranos de Irak es significativamente más alto que las cifras de los caídos en combate.⁵⁸ A esto hay que añadir la observación de Jameson sobre un nuevo tono de terreno emocional que en tiempos posmodernos son identificados como una nueva forma de superficialidad (relacionada a ideas del posestructuralismo y a la subjetividad formada en base a los significantes sin significado). Estos fenómenos de falta de profundidad y “planicie” se vuelven más claros cuando vemos de cerca el funcionamiento del capitalismo. Aquí hay otro proceso de colonización menos visible en marcha, que pretende asimilar la subjetividad y el deseo. La conexión inextricable entre diversos niveles de la realidad, la religión y el discurso sobre Dios entran aquí. ¿Cómo se convierte la subjetividad en una función del capitalismo?

Se pasa por alto muchas veces que el capitalismo no se trata principalmente del dinero o del capital, sino sobre las relaciones y el poder; pero es el dinero el que da forma a estas relaciones. También la subjetividad es formada de esta manera. Karl Marx ya había notado el carácter automatizado dentro del capitalismo. Existe un “sujeto automático” que aparece como una función del capital acumulado y la producción de plusvalía. La subjetividad de todas las clases es reformulada en este proceso –no solo la de la clase obrera, sino la de la clase dirigente también. Es decir, la subjetividad dominante es una ilusión; hasta la subjetividad de los dueños de los medios de producción se automatiza y se reduce a las funciones de la acumulación de capital, que ha llegado a

57 La monotonía es una forma de respuesta a las tremendas cantidades de estrés que es uno de los síntomas del desorden de estrés post-traumático.

58 Los medios de comunicación más importantes han reportado esto en múltiples oportunidades. Véase, en internet; http://www.cbsnews.com/stories/2007/11/13/cbsnews_investigates/main3496471.shtml

ser un fin en sí mismo bajo las condiciones del capitalismo.⁵⁹ Marx analiza el mecanismo actual de las siguiente manera: mientras circula dinero, éste compra productos cuyas ventas produce más dinero (como nos indica su famosa fórmula D-M-D); dinero y mercancía, en esta fórmula, son simplemente distintos modos de valor. Lo importante, entonces, es cómo la relación entre dinero y mercancía lo producen, y luego cómo este valor produce el sujeto automático. Este valor “cambia constantemente de una forma a otra sin perderse, y de esta manera asume un carácter automáticamente activo; o tomando más literalmente la traducción desde el texto alemán: el valor es transformado en un sujeto automático.⁶⁰ Tal como el producto pierde valor (por ejemplo, una silla que ya no se valora por su utilidad), quienes viven dentro del capitalismo también pierden su valor (cuando el valor del empresario depende de la producción de dinero).

Hay algo narcisista sobre este sujeto automático. Curiosamente, Marx habla de él como “narcisismo trinitario”: “En vez de representar relaciones entre mercancías, el valor aparece revistiendo, como si dijéramos, una relación privada consigo mismo. Considerado como valor originario se distingue de sí mismo en cuanto plusvalía, a la manera como el Dios Padre se distingue del Dios Hijo, aunque ambos tengan la misma edad y formen de hecho una sola persona, pues la plusvalía de 10 libras esterlinas es lo que convierte a las 100 libras esterlinas en capital, y tan pronto como esto ocurre, tan pronto como el Hijo, y, a través de él el Padre, es engendrado, se borran de nuevo sus diferencias, y ambos se reducen a una unidad, a 110 libras esterlinas. En vez de representar relaciones

59 Véase Robert Kurz, ed., *Marx lesen! Die wichtigsten Texte von Karl Marx für das 21. Jahrhundert* Frankfurt am Main: Eichborn, 2006, 57. “Al contrario, la circulación del dinero como capital tiene su objetivo en sí misma [...]. Por lo tanto, el movimiento del capital no tiene límites”. Karl Marx, *El Capital: Crítica de la economía política. Tomo 1*, Buenos Aires: Editorial Cartago, p. 160.

60 Marx: *El Capital...* p. 161. La expresión del texto original alemán es “*verwandelt sich so in ein automatisches Subjekt*”, en Kurz, ed., *Marx lesen!*, 97. La relación Mercancía-Dinero-Mercancía (M-D-M) se transforma en la relación Dinero-Mercancía-Dinero (D-M-D), cuyo resultado final es Dinero-Dinero (Marx, *El Capital*, 157-159); (nótese los paralelo a las nociones postestructuralistas del lenguaje). Esto resulta en la plusvalía. La plusvalía se torna un sujeto: “En verdad, sin embargo, el valor es aquí el factor activo [alemán: *Subjekt*] en el proceso”.

entre mercancías, el valor aparece revistiendo, como si dijéramos, una relación privada consigo mismo. Considerado como valor originario se distingue de sí mismo en cuanto plusvalía, a la manera como el Dios Padre se distingue del Dios Hijo, aunque ambos tengan la misma edad y formen de hecho una sola persona, pues la plusvalía de 10 libras esterlinas es lo que convierte a las 100 libras esterlinas en capital, y tan pronto como esto ocurre, tan pronto como el Hijo, y, a través de él el Padre, es engendrado, se borran de nuevo sus diferencias, y ambos se reducen a una unidad, a 110 libras esterlinas”.⁶¹ Aunque Marx no establece esta línea de argumentación teológica, deberíamos considerar seriamente no sólo si devienen funcionales al sujeto automático del proceso de plusvalía nuestras imágenes de la subjetividad sino también nuestras imágenes de lo divino.

La noción clásica del fetichismo de la mercancía (relacionado con la noción de Freud del fetiche como objeto sustituto del deseo) ilumina lo que está en juego. Como hemos visto, dentro del capitalismo, el valor de los objetos materiales no se basa en la naturaleza de éstos sino en las relaciones sociales. Más específicamente, los objetos materiales se convierten en sustitutos (donde “el carácter social del trabajo del hombre aparece... como un carácter objetivo”) y la relación de estos objetos materiales transforma y modela las relaciones humanas.⁶² Según Marx, “hay una relación social determinada entre los hombres que supone... la forma fantástica de una relación entre cosas”.⁶³ Hasta los críticos del Imperio y del capitalismo pasan por alto esta idea fundamental con respecto a que las relaciones humanas son cada vez más determinadas por las relaciones entre mercancías.

61 Marx, *El Capital*, 162. En este caso he preferido hacer mi propia traducción del alemán, dado que hay algunas diferencias con la versión citada (editor: N.M).

62 Aquí la cita completa: “El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo”. Carlos Marx, en *El Capital*, en “El fetichismo de la mercancía, y su secreto”. Hemos tomado la cita de la versión publicada por E-FOCUS, 2014, ya que la de Editorial Cartago omite este párrafo. Accesible en <http://books.google.com.ar/books?id=LxOWAwAAQBAJ&pg> (nov. 2014)

63 Ibid En *El Capital*... p. 87

Esta negligencia se asemeja a la lógica de ciertas formas de la religión, incluyendo el modelo idealista de cristianismo, donde “los productos del cerebro humano tienen el aspecto de seres independientes dotados de cuerpos particulares, comunicados con los seres humanos y entre sí”.⁶⁴ Entonces, el fetichismo de la mercancía no es simplemente un apego a las cosas materiales—una crítica común en el ambiente religioso— sino que es un fenómeno extraño y mucho más problemático donde la relación entre objetos forma inconscientemente la relación entre los humanos, y de esta manera moldea la subjetividad humana a un nivel profundo, incluyendo la religión.⁶⁵ Lo que también se oculta es que, mientras calculamos el valor de distintos productos, a la vez que calculamos los distintos tipos de trabajo invertidos en ellos,⁶⁶ también lo hacemos con los distintos valores que atribuimos a las diferentes subjetividades humanas. Así como algunos objetos tienen mucho más o mucho menos valor que otros, algunas subjetividades tienen mucho más o mucho menos valor entre ellas. Tal como el valor de las mercancías depende de su posición en el mercado, y por lo tanto de su relación con otros productos (independiente de su valor de uso), el valor de la subjetividad de la gente— que se expresa en su trabajo— también depende de estos factores. El valor, entonces, “es una relación entre personas” expresadas como una relación entre cosas.⁶⁷

En otras palabras, el fetichismo de la mercancía oculta los tipos de relación que verdaderamente unen a las personas. Aún más allá del análisis económico de Marx, podríamos decir que dentro de este sistema las relaciones humanas se pueden medir como productos y se estructuran como relaciones entre productos.

64 Ibid, p. 87.

65 “El conjunto de estos trabajos privados constituye el trabajo social. Como los productores entran socialmente en contacto por el intercambio de sus productos, sólo dentro de los límites de ese intercambio se afirman primero los caracteres sociales de sus trabajos privados”, p. 87.

66 Ibid, p. 88. También el dinero desempeña un importante papel en esto: “Pero esta forma adquirida y fija del mundo de las mercancías, su forma-dinero, en lugar de revelar los caracteres sociales de los trabajos privados y las relaciones sociales de los productores, no hace otra cosa que oscurecerlos” p. 89.

67 Ibid, p.88, en nota al pie, haciendo referencia a una cita de Galiani.

Como dice Michael D. Yates, no es tanto “que en el interior del lugar de trabajo la libertad del mercado desaparece”.⁶⁸ Es más que las relaciones dentro del lugar de trabajo y entre los trabajadores. Esto no presagia nada bueno para la subjetividad de los obreros de una maquiladora cuyos productos se venden a bajo costo; no es casualidad que sean comunes los abusos contra los derechos humanos en estos lugares. En última instancia, los trabajadores en todo el mundo se ven afectados ya que sus contribuciones van teniendo cada vez menor valor; en este contexto el desempleo equivale a una destrucción completa de la subjetividad.⁶⁹

Por otra parte, las relaciones fuera del lugar de trabajo también siguen estos modelos. La creciente tasa de divorcios, por ejemplo, de alguna manera refleja la relación de los productos, cuya contribución al valor necesita ser ajustada constantemente de acuerdo a las fluctuaciones del mercado; el conocido fenómeno de la mujer como trofeo entre ricos y famosos es simplemente la punta del iceberg. Hay también un componente religioso frecuentemente pasado por alto. La religión del libre mercado que relaciona lo divino con el éxito y la maximización del valor sostiene la formación de relaciones y la subjetividad, y así Dios mismo pasa a ser parte del mercado.

Estas reflexiones sobre cómo se produce la subjetividad dentro del intercambio de productos del libre mercado nos recuerda a las deficiencias de nuestro enfoque habitual en estas cuestiones: la “ética empresarial” es de poca ayuda, ya que no examina la lógica y la estructura sobre cómo los negocios forman la subjetividad sobre la cual es construida.

68 Michael D. Yates, “More Unequal: Aspects of Class in the United States,” *Monthly Review* 59:6 (Noviembre 2007), 3.

69 Las consecuencias severas del desempleo para la subjetividad de los trabajadores en Europa es discutida en Ulrich Duchrow, Reinhold Bianchi, René Krüger, Vincenzo Petracca, *Solidarisch Mensch werden: Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus—Wege zu ihrer Überwindung*, Hamburg: VSA Verlag, Publik Forum, 2006, p. 105-26. Los autores se refieren al desempleo masivo como un “núcleo traumatizante” (*Kerntraumatisierung*).

Deseo mimético y religión sacrificial

Hay, sin embargo, otros aspectos a tener en cuenta. La subjetividad deviene cada vez más una función del mercado –la globalización económica, con su alcance cada vez más amplio en el mundo asegura que esto sea así, hasta en los espacios que aún estaban fuera de su alcance dentro del mapa capitalista. Sin embargo, esta subjetividad que se produce a través de los mecanismos del mercado tiene varios estratos. Como ha señalado Friedrich Hayek, uno de los arquitectos originales de la lógica actual del libre mercado, una sociedad en progreso “incrementa el deseo de todos en proporción al incremento de dones que tan solo a unos cuantos benefician”.⁷⁰ Es decir, la subjetividad que se produce al nivel superior del libre mercado adquiere protagonismo especial dentro de la formación de la subjetividad y deseo del otro.

En el corazón de esta producción de subjetividad hay una clase especial de deseo, no natural sino construido. La confusión en sociedades capitalistas entre el concepto de deseo y necesidad, notado por Jung Mo Sung, es un factor crucial de esta construcción.⁷¹ Economías liberales y neoliberales se basan en la demanda, concebida como “el deseo hecho viable por el poder adquisitivo”.⁷² La demanda es infinita ya que, a diferencia de las necesidades, el deseo es infinito. Por lo tanto, el deseo ilimitado proporciona la base para el consumismo ilimitado. Debido a esto, los recursos limitados deben ser negociados con la posibilidad de los deseos infinitos.

La noción del deseo mimético, desatollada por Rene Girard, nos ayuda a analizar el papel central de este concepto a un nivel más profundo. El deseo mimético no es el deseo ordinario por

70 Friedrich von Hayek, *Los fundamentos de la Libertad*. Madrid: Unión Editorial, 1998, p. 61

71 *Deseo, Mercado y Religión*, Cantabria: Sal Terrae, 1999, p. 50.

72 Sung, *Ibid*, p. 49.

los objetos sino la imitación del deseo de otras personas.⁷³ Este concepto nos brinda otra mirada sobre el consumismo (entendido convencionalmente como el deseo por los objetos) y lo que lo impulsa. Lo mimético representa imitación del deseo y pone a aquél cuyo deseo es imitado (el modelo, en términos de Girard) en una relación conflictiva con el que imita el deseo (el discípulo)⁷⁴. Este mecanismo no se limita a los individuos sino también funciona en colectivos. El deseo mimético de los Estados Unidos podría describirse coloquialmente como “mantenerse a la par con los vecinos”, y como consecuencia todo lo que implica esta “carrera de codazos” que devora la vida de la gente. Mientras el deseo mimético crea tensiones, para las naciones más pobres puede tener consecuencias realmente desastrosas, ya que exige que, para poder seguir el ritmo de los países centrales, los ricos de esas naciones pobres tienen que apropiarse de más riqueza aún, y consolidar el nivel de ingresos en sus propias manos.

Girard supone que este tipo de deseo es la base de todas las relaciones humanas.⁷⁵ Sin embargo, hoy el deseo mimético parece haber alcanzado un nuevo nivel. El hecho de que este deseo sea promovido agresivamente es una de las características de las condiciones actuales del Imperio. No hace falta decir que la industria de la publicidad busca producir un mayor deseo en ese sentido: no queremos simplemente los objetos que parecen hacer feliz a la gente en la publicidad de los mismos, queremos la felicidad que tienen y lo que la produce. Más allá de la industria de la publicidad y su alcance global, también encontramos, sin embargo, lo que podríamos llamar “los embajadores del Imperio”.

73 René Girard, *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1972. “*El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea*”, p. 152 (cursivas originales, Girard nota que “el deseo es esencialmente mimético, se forma a partir de un deseo modelo”, p. 153).

74 Girard, *Ibid*, p. 153, señala que el discípulo puede también servir como modelo, “en ocasiones hasta a su propio modelo”. Como sea, ni el modelo ni el discípulo entienden lo que realmente está sucediendo, porque la tensión existe.

75 Girard, *Ibid*, 153; véase René Girard, “Mimesis and Violence,” en: *The Girard Reader*, ed. James G. Williams (New York: The Crossroad Publishing Company, 1996), p. 10, señala que la imitación y la mimesis es común “entre humanos y animales”.

John Perkins se refiere a ellos como “sicarios económicos” que difunden los deseos de las elites del Imperio a las elites de otros países, con la intención de “asegurar que esos líderes se enreden en una telaraña de deuda, lo cual garantizaría su lealtad”.⁷⁶ El deseo mimético se desarrolla hasta en los niveles más altos de la sociedad.

El deseo mimético también nos ayuda a entender algunos de los niveles más profundos de las relaciones humanas y la subjetividad que se encuentra dentro del contexto actual del Imperio. Esta última se convierte en lo que podríamos denominar *subjetividad mimética*. Al contrario de lo que se supone, la competencia no se basa simplemente en la escasez de objetos deseables sino en el deseo mimético.⁷⁷ Desde este punto de vista, lo que impulsa el progreso económico, el consumo y el desarrollo de las estructuras del Imperio, es el hecho de que otros quieren lo que los ricos ya tienen. Ello resulta en una competencia extraordinariamente intensa, aceptada como esencia de las economías del libre mercado. No es difícil ver que hay poco margen para la subjetividad y el sujeto activo, excepto dentro del nivel más alto de la sociedad. Pero aun dentro de ese nivel surge una batalla constante sobre quién mantiene la posición más alta, quien es más rico y más poderoso, con las casas y yates más grandes y costosos. Nunca se puede satisfacer el deseo mimético. Por supuesto, el problema se complica para aquellos que no pueden mantener este ritmo. Cuando ya se encuentran dentro de este sistema, sólo les queda sentirse fracasados, como lo han señalado algunos estudiosos del hemisferio sur.⁷⁸ Lo que hace efectivo al deseo mimético en los intersticios del Imperio es su efecto dominó⁷⁹, que podemos ver

76 Esta cita es de John Perkins, *Confessions of an Economic Hit Man* (New York: Plume, 2004), xiv.

77 Girard, “Mimesis and Violence,” p. 10, nota que en la vida animal también se da la escasez, pero que no alcanza para explicar porque los individuos de menor rango se animan a desafiar al grupo dominante.

78 Véase, Jung Mo Sung, *Deseo, Mercado y Religión*, p. 52.

79 Girard, “Mimesis and Violence,” p. 12: “Cuando un objeto se transforma en el foco de una rivalidad mimetic entre dos o más antagonistas, otros miembros del grupo tienden a juntarse en ella, miméticamente atraídos por la presencia de ese deseo mimético”. Véase también Girard in: Hugo Assmann, ed., *Götzenbilder*

hoy en formas extremas. Hay también una reciprocidad integrada que lleva a una mayor escalada, ya que, en palabras de Girard, “es probable que el modelo sea afectado miméticamente por su imitador”.

Estas dinámicas son inmensamente poderosas, pero, así como los mecanismos del sujeto automático, pasan con frecuencia desapercibidas. Ello no es casualidad, ya que es el rol de la cultura ocultar esos mecanismos y las fases de retroalimentación del deseo mimético.⁸⁰ Como el deseo no está ligado al objeto mismo sino a la promesa transcendental que representa, podemos ver en ello un trasfondo religioso. Podemos vincular, en un cierto nivel, la noción marxista del fetichismo de la mercancía. Es decir que la mercancía señala a una realidad más profunda que sí misma.⁸¹ Por lo tanto, la subjetividad se mantiene vinculada a una visión trascendente determinada por el deseo mimético, que es en sí mismo infinito y que promete la felicidad infinita mas allá de los objetos deseados.

Sin embargo, el deseo mimético no puede crecer infinitamente. Girard analiza los límites de este deseo. A medida que van aumentando las tensiones desde las cuales se produce la subjetividad, llega un punto donde los grupos rivales se unen y dirigen su rechazo contra un individuo o un grupo minoritario. Aquí comienza el proceso del sacrificio donde se selecciona un chivo expiatorio para cargar dichas tensiones.⁸² Aquí podemos ver cómo la agresión “se toma un descanso”; el chivo expiatorio es ahora el único que actúa.⁸³ Según Girard, este tipo de sacrificio es reflejo de mecanismos del mundo antiguo. Allí, el sacrificio religioso fue el principal camino para detener el crecimiento del deseo mimético y sus efectos violentos. “La función del sacrificio es el aplacamiento de la violencia dentro de la comunidad y la prevención de conflictos”.⁸⁴ Este proceso se termina con la

und Opfer: René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie, Beiträge zur mimetischen Theorie Thaur: Verlagshaus Thaur; Münster: LIT Verlag, 1996, 268.

80 Girard en Assmann, ed., *Götzenbilder und Opfer*, p. 268.

81 Ver también Sung, *Deseo, Mercado y Religión*, p. 72.

82 Girard, “Mimesis and Violence,” p. 13.

83 Girard en Assmann, ed., *Götzenbilder und Opfer*, p. 269.

84 Girard, *La Violencia y lo Sagrado*, p. 22

llegada del cristianismo y la creencia en que Cristo es el sacrificio supremo, y por lo tanto el final.

Sin embargo, la lógica del sacrificio no parece haberse erradicado por completo. La idea de Girard que “en nuestro propio mundo, los medios de sacrificio se han degenerado cada vez más”,⁸⁵ como lo expreso en la dedada de 1970, no es lo que sucede hoy en día. Desde la perspectiva de América Latina, por ejemplo, la lógica del sacrificio como forma de mediación entre tensiones sociales sigue sana y salva. Como señala Jung Mo Sung,⁸⁶ se sigue sacrificando a quienes aparecen menos competentes, que resisten las leyes del mercado y buscan su mayor regulación. Estas observaciones procedentes de América Latina y de otros lugares son cruciales, y han permitido que Girard mismo acepte el uso político de sus teorías.⁸⁷

En los Estados Unidos contemporáneo, esta lógica parece incluir la disposición a sacrificar el otro. Por momentos, es tanta la presión que ni siquiera es necesaria intervención directa del gobierno: si a los inmigrantes se le percibe como amenaza, por ejemplo, lo único necesario para construir una dinámica sacrificial es la eliminación de la protección otorgada por el gobierno, ya que hay milicias auto-empoderadas tomando acción. También vemos esta lógica dentro del contexto del sacrificio de los soldados estadounidenses. La suposición generalizada de que Dios mismo adhiere a estas prácticas desde el Cristo sobre la cruz, es un principio básico del fundamentalismo, que los evangélicos e incluso la mayoría de los cristianos en los Estados Unidos dan por sentado. Vemos la

85 Girard, “Mimesis and Violence”, p. 17; *Ibid.*, p. 16-17, Girard señala que: “la victimización continúa presente, pero en formas degeneradas, que no produce el tipo de reconciliación mítica y prácticas rituales ejemplificadas en los cultos primitivos”. Y añade: “esta falta de eficiencia a menudo significa que habrá más en lugar de menos víctimas”.

86 Ver también Jung Mo Sung, *Deseo, Mercado y Religión*, Sal Terrae, Cantabria, 1999, p. 69: “El hambre y la muerte de millones de pobres en toda la América Latina y en otros países del Tercer Mundo son los sacrificios necesarios para que no haya más necesidad de sacrificios”.

87 Véase las conversaciones de R. Girard con los teólogos de la liberación en América Latina, Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, Julio de Santa Ana, Jung Mo Sung, y otros en H. Assmann (ed.), *Götzenbilder und Opfer*

profundidad que alcanza esta lógica en el éxito fenomenal que tuvo la película de Mel Gibson “La Pasión de Cristo”, donde el sacrificio de Cristo se muestra en sus detalles más sangrientos.

La eficacia de esta lógica toma aún más fuerza cuando se le agrega la lógica del auto-sacrificio entre los soldados, quienes están dispuestos a arriesgar sus vidas para que el deseo mimético vuelva a fluir libremente, dispuestos a morir por el ideal de que “la libertad no es libre”.⁸⁸ Y la verdad es que la libertad del deseo mimético no lo es. Por esta razón las fuerzas armadas adquieren una nueva función, especialmente por el hecho de que la mayoría de los soldados provienen de la clase pobre, la cual es más fácil de sacrificar. A raíz de esta lógica se produce un fenómeno extraño: en el pasado los manifestantes contra la guerra fueron acusados de faltarle el respeto a los soldados con sus protestas, pero hoy en día los lemas “apoyo a nuestras tropas, que vuelvan sanos y salvos” tampoco han sido eficaces. En lugar de ser los que verdaderamente apoyan a los soldados (en contra de aquellos que los envían a la muerte o a un futuro de discapacidades), los manifestantes contra la guerra parecen ser los que fallan en apoyar a los soldados en su verdadera misión: un auto-sacrificio que mantiene vivo el deseo mimético (un fundamento esencial del Imperio). El desenmascaramiento de esta lógica sacrificial es un tema importante que logra la teología.⁸⁹

La formación de la subjetividad se puede ver desde otra perspectiva. Esta deviene en parte integral del Imperio a través de los mecanismos del deseo mimético que echan leña al fuego para garantizar una mayor expansión y éxito. Los comentarios de Girard sobre la utilidad del análisis mimético como instrumento de sospecha contra todo lo que expresamos en nuestro discurso nos llevan por el camino correcto.⁹⁰ Que el retorno de la lógica sacrificial sea tan intenso que grupos enormes se identifiquen con ello y desarrollen sus propias ideas de auto-sacrificio, debería hacernos

88 Aquí el autor se vale del juego de palabras con el doble uso de la palabra “free” en inglés: “libre”, pero también “gratuito”. “La libertad no es gratis”, sería la traducción posible (nota del editor: N.M.).

89 Jung Mo Sung, *Deseo, Mercado y Religión*, p. 79.

90 Girard, en Assmann, ed., *Götzenbilder und Opfer*, p. 260.

reflexionar. La situación en los Estados Unidos es especialmente estremecedora en este sentido, ya que los soldados no son los únicos; mucha gente trabajadora parecen aceptar una lógica similar de auto-sacrificio cuando orgullosamente asumen más y más trabajo por cada vez menor sueldo, y cuando acceden a que sus vidas puedan tomar un giro desastroso en cualquier momento por falta de atención médica y otros sistemas de sustentación de vida brindados no solo a sus colegas europeos sino también a sus vecinos de América Latina.

Tratamiento de shock y religión de la omnipotencia

Ni el sujeto automático ni la subjetividad formada por el deseo mimético, sin embargo, parecen ser suficientes para el Imperio. La formación de la subjetividad se complejiza por métodos que son aún más intencionales e incluso más agresivos que las del deseo mimético. Esto destaca la situación contemporánea del Imperio con respecto a los desarrollos más implícitos del capitalismo del pasado, lo que nos lleva más allá de los análisis del Imperio planteados hace sólo unos años.⁹¹ Esto nos hace recordar los esfuerzos por producir un cierto poder omnipotente descendente, que recuerda a las imágenes del teísmo clásico.

Una de las máximas de larga tradición en quienes buscan la construcción de imperios es dividir y conquistar, una estrategia ocasionalmente empleada incluso por lo divino a fin de preservar su poder unilateral (ésta sería la manera clásica de interpretar la historia de la Torre de Babel en Génesis⁹²). *Divide et impera* fue el lema del Imperio Romano, que fue repetido a través de los siglos y retomado de nuevo en tiempos modernos. En una carta dirigida a Thomas Jefferson, James Madison dice: "*Divide et impera*, el axioma

91 Por ejemplo, el análisis de Michael Hardt y Antonio Negri en su libro *Imperio*.

92 Una interpretación alternativa que ve en el episodio de Babel un hecho liberador que abre a la diversidad antiimperial en: Néstor Míguez: "Cuando Babel es una bendición", en *Anales de la Educación Común*, Publicación de la Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires / Dirección Provincial de Planeamiento / Tercer siglo, año 3, número 6 / julio 2007, pp. 46-54. Se puede consultar también en <http://abc.gov.ar/lainstitucion/RevistaComponents/Revista/default.cfm?IdP=11&page=Art%EDculos&IdArticulo=413>

reprobado de la tiranía, es la única política, bajo ciertos requisitos, por lo cual una república puede ser administrada por principios justos”.⁹³ Lo interesante es definir quiénes necesitan ser divididos. En los imperios del pasado, esta frase se refería con frecuencia a estrategias militares hacia otras naciones a ser conquistadas (los Romanos, por ejemplo, dividieron Palestina en cinco partes). Hoy, el Imperio adaptado a los principios democráticos necesita prevenir que la gente se organice en torno a intereses comunes para empoderarse. En los Estados Unidos esta estrategia se ve claramente en las campañas agresivas contra los sindicatos y los nuevos esfuerzos de trabajadores que se organizan. Los poderes existentes serían gravemente amenazados si no se pudiera dividir un grupo de personas que comparte preocupaciones importantes, como la erosión de los salarios reales, el deterioro de las escuelas y otras infraestructuras sociales.

Últimamente, sin embargo, una forma mucho más radical de dividir y reinar ha sido noticia de tapa, conectado con el trato de los prisioneros de la “Guerra contra el Terror” de los Estados Unidos. Mientras se debate la definición de la tortura, todos los fundamentos de dividir y reinar están presentes en el trato actual de los prisioneros, aunque queda fuera del debate la práctica común de aislamiento y confinación en pequeños espacios solitarios. El interés en controlar el estímulo sensorial y mental es también común, y se manifiesta en formas más leves, como en las imágenes visibles al público de los prisioneros iraquíes encapuchados, con la intención de restringir y controlar la circulación de información y comunicación. La mayoría de las formas de tortura son variaciones de estos temas, como el confinamiento en cuartos tan pequeños que los presos no pueden ni pararse ni acostarse; encarcelamiento en espacios oscuros sin estimulación sensorial, alimentación y agua (las capuchas, los tapones para los oídos, la inmovilización de las extremidades, etc., también se utilizan para ese fin), alternando con música estridente y luces cegadoras (conocido dentro de los medios de Estados Unidos como “waterboarding”) y exposición a temperaturas extremadamente altas o bajas. Estos y muchos

93 Carta de James Madison a Thomas Jefferson del 24 de Octubre de 1787, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch17s22.html>, acc. Octubre 2015.

otros métodos no sólo son descritos en los manuales del ejército de los Estados Unidos, sino también son defendidos en público. “Waterboarding,” por ejemplo, se justifica al ser un método a través del cual se ha obtenido información y prevenido ataques terroristas dentro de los Estados Unidos.⁹⁴ Sin embargo, es muy probable que la preocupación principal no es conseguir información, ya que la tortura es notoriamente poco fiable.

El denominador común de todos estos métodos es nada menos que la restricción absoluta del yo –la subjetividad de los afligidos. Varios beneficios son considerados tanto en la restricción como en el deseo de erradicar la subjetividad. En el caso de los delincuentes, parece ser la reducción de la actividad criminal. En el caso de los prisioneros de guerra, es parte de la victoria. Incluso tiene un impacto sobre aquellos que no están directamente afectados, ya que pone en peligro su propio sentido del yo. En Irak, por ejemplo, los canales de televisión patrocinados por los Estados Unidos muestran confesiones de parte de ciudadanos comunes sobre el terrorismo, que han sido maltratados y despojados de su subjetividad⁹⁵ sin necesidad de mostrar la brutalidad en sí; alcanza con las imágenes de caras amoratadas e hinchadas.

Si bien gran parte de estas prácticas no han sido debatidas públicamente hasta hace poco, los supuestos comunes acerca de la vida ordinaria en prisión han contribuido a estas dinámicas. La aceptación común de la violencia dentro de la cárcel –incluyendo la violación– sirve para intimidar a aquellos que nunca estarán seguros de no terminar en situaciones similares “por error”. En los Estados Unidos, esto incluye a las minorías raciales que están sujetas a la discriminación, como el profesor afroamericano de la Universidad Metodista del Sur a quien lo detenían constantemente mientras conducía su automóvil por el barrio predominantemente blanco donde vivía. Este problema es particularmente grave en zonas de conflicto político o de guerra, ya que nadie está a salvo de estos mecanismos y el miedo se extiende incluso entre aquellos

94 Véase, por ejemplo, Mark Bowden, “The Point: In Defense of Waterboarding,” *The Philadelphia Inquirer*, 12/23/2007. En la Web: www.nickflynn.org/bomb_ticking.../42_bowden.pdf

95 Klein, *La doctrina del Shock*, p. 486.

que nunca serán encarcelados. En Irak, por ejemplo, entre el setenta y noventa por ciento de los reclusos en las prisiones que mantenían allí los Estados Unidos fueron liberados al poco tiempo porque fueron detenidos “por error”,⁹⁶ creando una situación de amenaza para todos. El problema es claramente mucho mayor que los casos individuales de abuso o errores aleatorios. Hay algo sistemático en estos tratamientos de shock que afecta a grandes zonas de la población en todo el mundo. En América Latina, por ejemplo, se mantuvo bajo control la población de países enteros durante la época de dictaduras militares con el “terrorismo de estado”.⁹⁷

Lo más importante a rescatar es que estas amenazas tienen graves implicaciones para la subjetividad de las personas, tanto individual como colectivamente. Del lado de los responsables y otros que se benefician de esta situación, hay una sensación de poder y control difícil de conseguir en cualquier otra forma de vida real, y se parece a la forma de poder omnipotente que se asemeja a las imágenes del teísmo clásico de lo divino. Del lado de quienes no tienen control, sean secuestrados o torturados, hay una sensación de vulnerabilidad y peligro que reside tanto en el orden simbólico como en la realidad. Cabe notar que en casos de tortura suele ser tan eficaz simplemente el mostrar los instrumentos como el uso de ellos.

Naomi Klein ha investigado la naturaleza sistemática y el impacto de este tipo de amenazas. Este enfoque se remonta a los experimentos psicológicos de la década de 1950 que luego fueron condenados públicamente por la CIA, la cual los había financiado. A pesar de estas condenas, sin embargo, los

96 Klein, *op. cit.*, p. 484.

97 La destrucción fue sistemática. En Argentina, por ejemplo, los niños de padres secuestrados-desaparecidos (incluidos algunos nacidos en cautiverio de madres embarazadas, luego asesinadas) fueron entregados a quienes estaban en el poder y a sus amigos, una acción que se encuadra en la categoría de genocidio, donde los niños de un grupo son transferidos a otro grupo. Las Abuelas de Plaza de Mayo en Buenos Aires todavía siguen investigando el paradero de aproximadamente 500 niños cuya identidad fue adulterada mediante ese procedimiento. A principios de 2015 ya han identificado y restituido su legítima identidad familiar a más de 118 niños y niñas (hoy ya jóvenes adultos) entregados en esas condiciones.

experimentos se encontraron en los manuales de las fuerzas militares de los Estados Unidos, como el famoso “Manual Kubark para el Interrogatorio de Contrainteligencia”. En 2006, se publicó el informe de un interrogador del Departamento de Defensa que recomienda una atenta lectura del manual Kubark.⁹⁸ El jefe de la investigación de los experimentos psicológicos en la década de 1950, Dr. Ewen Cameron, supuso que sus pacientes tenían que ser “desconfigurados,” volver a un estado de mente en blanco, y regresar a la infancia. Esto se logró a través de descargas eléctricas mucho más fuertes como las que jamás se había utilizado dentro de la medicina. Además, Cameron usó múltiples drogas y químicos para someter a sus pacientes. También cámaras de aislamiento y largos períodos de sueño inducido por fármacos. Su principal objetivo fue controlar y restringir la entrada sensorial continua y la memoria con el fin de eliminarlas. Como Kelly Oliver señaló, “Dentro de lo que es la opresión, la colonización del espacio psíquico se obtiene negando acceso a las funciones que crean sentido”.⁹⁹

Hoy en día estas estrategias se aplican también a nivel macro. Klein identifica tres etapas de cómo el trauma es aplicado o explotado.¹⁰⁰ Se generan fuertes experiencias a través de la guerra, del terror, de derrocamientos políticos como también a través de los desastres naturales. Aunque estos últimos no sean provocados por el hombre, su valor de shock puede ser igual de útil ya que los afectados experimentan restricciones extremas de subjetividad, especialmente si se les priva de medios para evacuar, como transporte y fondos. En un segundo paso, las empresas pueden aprovechar la situación y ofrecer terapias de shock económicos. Esta práctica fue adoptada oficialmente no solo durante el huracán Katrina, sino nada más ni nada menos que por Milton Friedman, uno de los representantes de la Escuela de Economía de Chicago,

98 Véase Klein, op. cit., 66-72. El manual “Kubark” se focaliza en la destrucción de la Resistencia y se refiere a experimentos de la Universidad de McGill, en la edición de 1983, puede encontrarse una fuerte advertencia sobre el riesgo de posibles demandas legales. Escrito en 1963 y desclasificado en 1996 (con textos borrados) el manual se encuentra disponible en la web: <http://nsarchive.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB122/>

99 Kelly Oliver, *The Colonization of Psychic Space*, p. 128.

100 Klein, op. cit., 25-26.

quien creía que “el verdadero cambio se produce solamente durante una crisis –sea real o percibida”.¹⁰¹ En tercer lugar, está la llegada eventual de policía, soldados e interrogadores.¹⁰² Hoy en día, estos usos del trauma no son simplemente una táctica que se utiliza ocasionalmente; más bien, conforman una economía de cientos de millones de dólares que no ha recibido aún el pormenorizado estudio que recibieron otros prominentes acontecimientos económicos del pasado.¹⁰³ En otras palabras, estas prácticas de shock y de “divide y gobierna” no son solamente empleadas por los que viven de las teorías de la conspiración, están integradas en los espacios económicos con los que se afianza el Imperio y su omnipotencia pretendidamente divina, las cuales han tomado vida propia. Las consecuencias son devastadoras para la subjetividad y el yo que son activa y deliberadamente excluidos de este tipo de poder.

La lógica del trauma nos ayuda a comprender mejor las acciones de los Estados Unidos en Irak. Mientras que durante toda la Guerra

101 Citado por Klein, op. cit., p. 27. Cuando la crisis golpea, Friedman explica, “las acciones que se llevan a cabo depende de las ideas que flotan en el ambiente”. Preparar estas ideas es lo que él ve como la tarea básica de los economistas. Friedman vio a ambos coup d'états y a los desastres naturales como oportunidades de oro. En una carta pasado el golpe del Huracán Katrina, él sugirió que este era el momento para las reformas radicales. En lugar de reconstruir las escuelas públicas, el propuso vouchers escolares –una sugerencia que fue realizada a través de la fundación de escuelas pagas, dejando el comité escolar con tan solo 4 escuelas públicas en lugar de 124 como había antes del Huracán. No es sorpresa que Friedman trabajo de cerca con el dictador chileno Augusto Pinochet luego de éste derrocara al gobernador Allende en 1973. p. 25-28.

102 Si bien esta tercera etapa pegó rápidamente en Iraq, en Nueva Orleans tomo más tiempo. Justo antes de la navidad de 2007, garrotos y bastones fueron usados sobre los manifestantes a las afueras de la Municipalidad de la Ciudad de Nueva Orleans. Véase Naomi Klein, “The Shock Doctrine in Action in New Orleans”, The Huffington Post, 21 de Diciembre de 2007. Disponible en la web: http://www.huffingtonpost.com/naomi-klein/the-shock-doctrine-in-act_b_77886.html, último acceso octubre 2015.

103 Klein, *La doctrina del Shock*, p. 408, lo menciona al decir “una convergencia sin precedente de poderes policías sin obstáculos y capitalismo sin obstáculos, una fusión entre el centro comercial y la cárcel secreta”. Estos desarrollos están ocultos a la opinión pública ya que los capitalistas del desastre no buscan la luz como sus precursores.

del Golfo en 1991 se utilizaron cerca de trescientos misiles crucero Tomahawk, entre el 20 de marzo y el 2 de mayo 2003 se lanzaron más de treinta mil bombas y veinte mil misiles crucero –el 67 por ciento del total de misiles fabricados.¹⁰⁴ Esto fue más que suficiente para causar un estado de shock a todo un país. Los autores del método “Shock y Conmoción” establecen explícitamente que el objetivo no es solo ganar la guerra con un poder de fuego abrumador, si no asegurarse que la voluntad pública del adversario no resista y sea completamente impotente.¹⁰⁵ Klein también describe cómo la privación sensorial formó buena parte de la guerra, con comunicaciones inmovilizadas y luces apagadas. Muchos iraquíes cuentan que esta interrupción de las redes de telecomunicación fue lo más estresante del ataque. Los saqueos que se sucedieron, sin que las tropas norteamericanas buscaran controlarlos despojaron al país. El ochenta por ciento de los elementos en poder del Museo Nacional de Irak fueron tomados, lo que equivale a una tremenda pérdida para la memoria colectiva. Todos estos factores contribuyeron a crear una tabula rasa. Como dijo John Agresto, quien trabajó con Paul Bremer como director de la reconstrucción de la educación superior en Irak, en cuanto a su área de supervisión, el despojo de las universidades y escuelas facilitó “rehacer el sistema educativo superior de Irak a partir de la nada”.¹⁰⁶

Klein presenta este enfoque en términos de un fundamentalismo religioso que se aferra a sus dogmas sin que importen los hechos o las consecuencias. Sus convicciones son claras: Se trata de los tres supuestos de la Escuela de Chicago: la privatización del sector público, que se libere de cualquier control a las corporaciones y empresas y que se reduzcan los gastos sociales. La creciente evidencia muestra que este fundamentalismo no se ha fomentado principalmente por la vía democrática, sino por formas de coerción.¹⁰⁷ Milton Friedman creyó fervientemente que la introducción de la libertad económica –por cualquier medio

104 Klein, *Ibid*, p. 438-9.

105 Klein, *Ibid*, p. 440.

106 Klein, *Ibid*, p. 446.

107 Klein, *Ibid*, p. 28.

necesario— llevaría a la libertad política y probablemente a la libertad religiosa y cultural. Pero los últimos treinta años, en los que predominó esta lógica, nos muestran otra historia.

Sin embargo, hay más en juego que un particular fundamentalismo económico. Existe una suposición religiosa más profunda en cuanto a la forma en que funciona lo divino en el mundo, particularmente en las manifestaciones omnipotentes de poder que no deben ser cuestionadas. Esto es el espíritu de la “Teocracia Americana” de los Estados Unidos descrito por Kevin Phillips.¹⁰⁸ El problema más profundo, por supuesto, es ver qué tipo de teocracia se prevé. Si se decide que la noción de omnipotencia divina es clave, el problema involucra no solo a los cristianos tradicionalistas y al partido Republicano; también afecta a los cristianos moderados y liberales. Siguiendo esta lógica, la subjetividad humana debe ser formada en esta imagen. Los que parecen estar más cerca de lo divino —en posiciones de poder y privilegio— tienen que gobernar mientras los demás deben ser controlados y divididos, apagados o reprogramados (deben ser examinadas hasta las propuestas más suaves de reeducar a personas). Habría que señalar una última paradoja que podría indicar el inicio de una resistencia: cuanto más poder pretenda alguien, más miedo hay en perderlo. Es “la paranoia es la enfermedad del poder”.¹⁰⁹

108 Kevin Phillips, *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century* (New York: Viking 2006), p. 101-03: “La mayor potencia económica y militar mundial hoy es también —nadie puede ignorarlo— el mayor estado que propone una cruzada bíblica, inmersa en un Antiguo Testamento de adustos profetas y sangrientos campos de batalla del Medio Oriente” Duchrow et al., *Solidarisch Mensch werden*, p. 162, señala cierta inclinación a “jugarla de Dios” que es parte de la mentalidad del neoliberalismo global.

109 Elias Canetti (“Paranoia ist die Krankheit der Herrschaft”), citado en Duchrow et als, *Solidarisch Mensch werden*, p. 153; también hay un sentido de algún tipo de poder absoluto que lleva a la fragmentación personal y al aislamiento de quienes se esfuerzan por alcanzarlo. *Ibid*, p. 175.

El sujeto según el realismo y la religión del status quo

Una perspectiva final nos ayuda a teorizar y analizar algunas de las capas más profundas del proceso de formación de la subjetividad. Esta perspectiva, inspirada por el psicoanálisis, los estudios subalternos y la teoría poscolonial, solo tiene sentido si las tensiones en cuales la subjetividad se forma – incluyendo las referencias anteriores– son consideradas y destacadas. Sin ser consciente de ellas, los aportes de la teoría poscolonial se confunden muy fácilmente con inquietudes posmodernas que tratan de formas más inofensivas la alteridad, la diferencia, y “el flujo incesante de significado”.¹¹⁰

Hay un tipo particular de realismo en las condiciones del Imperio que se expresa en forma hipotética, que es el hecho de que éste no debe ponerse en duda. “No hay alternativa,” como aseguraba la primera ministra británica Margaret Thatcher. Realistas como Thatcher en Inglaterra y Ronald Reagan en los Estados Unidos, y casi todos quienes ocuparon posteriormente puestos de poder dentro del “mundo libre” creen realmente que su sistema es el único factible. El colapso de la Unión Soviética parecía proporcionar más evidencia de esto. Sin duda, este tipo de realismo se encuentra tanto dentro de cuestiones culturales y religiosas como económicas y políticas. Aunque estas posiciones tengan puntos válidos, su mayor defecto es afirmar que no existen otros puntos de vista, especialmente desde contextos marginados y excluidos. Pareciera que la teoría económica no tendría nada que aprender de las historias de aquellos que son aprisionados por esas mismas estructuras, como si la religión o la cultura se estudiaran tomando en cuenta sólo las grandes mentes, sin prestar atención a las consecuencias sobre los “más pequeños”. Desafortunadamente,

110 Para esta crítica la poscolonialismo véase: Alex Callinicos, “Wonders Taken for Signs: Homi Bhabha’s Postcolonialism,” in: *Post-Ality: Marxism and Postmodernism*, ed. Mas’ud Zavarzadeh, Teresa L. Ebert, and Donald Morton, Transformation 1 (Maisonneuve Press, 1995). La cita es de p. 106.

es así como todavía se estudian estos campos. Pero existen otras opciones.

La distinción que hace Jacques Lacan entre el realismo y lo real proporciona una primera pista. Lo que se considera la realidad, lo que capta el realismo, es lo que generalmente es aceptado como verdad por aquellos que forman parte del *status quo*. Declaraciones como “todo el mundo sabe” o “es un hecho generalmente aceptado” se basan en la suposición de que solo hay una visión válida de la realidad. Los grandes relatos de una cultura determinada y lo que se percibe como “sentido común” pertenece a este ámbito de la realidad (lo que Lacan denominó como orden simbólico) Los diversos nacionalismos, patriotismos, las grandes religiones y las subjetividades dominantes se ubican aquí.

Lo real, por el contrario, es precisamente aquello que escapa de la perspectiva realista.¹¹¹ Más específicamente, lo real es eso que se ha escondido y reprimido por las perspectivas realistas. Esto es lo que nos obliga a considerar el lado oscuro del nacionalismo, el patriotismo, la religiosidad corriente, y las subjetividades dominantes. Como algo que fue reprimido, lo real es invisible al realismo. Es su *alter ego*, el fundamento sobre el que se construye el realismo. Lo real es algo así como el inconsciente colectivo de las subjetividades dominantes. Este inconsciente colectivo se produce como apología al inconsciente individual en momentos de represión. Además, como es parte de la realidad en su totalidad, esta inconsciencia incorpora todos los aspectos: económicos, políticos, culturales, religiosos, etc.¹¹²

111 Lo real, según Lacan, “se sitúa más allá del automaton del retorno, del regreso de los signos”. Jacques Lacan, *Seminario 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós 1987, p. 53-54. El autómata aquí es el orden simbólico, las narrativas maestras que dominan un contexto dado. En contraste con la fascinación postmoderna de la metonimia, es decir, el libre flujo de la significación sin referentes, Lacan mantiene la importancia de la metáfora también. Metáfora definida como el reemplazo de un significante por otro en un proceso de represión. Este proceso interrumpe el libre flujo de la significación y crea otro nivel de realidad por debajo de lo que comúnmente se considera como la realidad. Véase Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en *Escritos Volumen 1*, Madrid: Biblioteca Nueva/Siglo XXI, 2013.

112 Fredric Jameson considera el inconsciente político: véase: *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca: Cornell University Press,

En tiempos posmodernos, el realismo se ha vuelto más sofisticado y diversificado para incorporar la conciencia de la alteridad y la diferencia, que no se evidenciaba en el realismo de Thatcher y Reagan. El pluralismo y multiculturalismo posmodernos no contradicen el realismo sino más bien se han integrado como su característica. Las corporaciones multinacionales se benefician de este ideario, ya que les permite ser más sensibles a las idiosincrasias culturales o religiosas en distintos lugares. Sin embargo, hay una diferencia importante entre el énfasis posmoderno de la alteridad, una diferencia ligada a la libre circulación de significados, y la alteridad que está ligada a la represión producida en lo real.¹¹³ A diferencia de la versión posmoderna de la circulación libre de significados, que tiende a ver el multiculturalismo como diversión y forma de obtener ganancia, reflexionar sobre la represión y lo real nos permite analizar las asimetrías severas de poder que corresponden a la condición contemporánea del imperio.

La interpretación de Lacan sobre la relación entre el varón y la mujer, que también se aplica a otras personas marginadas, nos ayuda comprender lo que está en riesgo. Las mujeres y otros grupos marginados no son simplemente parte de la alteridad que circula libremente; se encuentran en posiciones reprimidas, y suelen ser romantizados o demonizados, las dos caras de una misma moneda. En el mundo represivo y severamente asimétrico del Imperio patriarcal, los varones construyen imágenes idealistas de las mujeres, los colonizadores de los colonizados (el “noble salvaje”), y los cristianos acomodados de los pobres. Al hacerlo, hacen parecer la alteridad como algo positivo, pero también

1981). Una de las grandes ventajas de la aproximación al psicoanálisis de Lacan es que puede ser usada a fin de analizar los procesos sociales desde que ha sido desarrollado teniendo en cuenta esta más extenso horizonte. Véase el uso de Lacan que hace Reiger en sus obras: *Remember the Poor: The Challenge to Theology in the Twenty-First Century* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998) y *God and the Excluded. Visions and Blind Spots in Contemporary Theology*. (Minneapolis: Fortress Press, 2001).

113 Para una perspectiva posmoderna que prefiere la metonimia a la metáfora, véase, por ejemplo, Paul de Man, “Semiotics and Rhetoric,” en *Critical Theory since 1965*, ed. Hazard Adams and Leroy Searle, Tallahassee: University Presses of Florida, Florida State University Press, 1986.

reafirman su control: son ellos quienes determinan cómo son los otros en verdad.

Los realistas pretenden comprender estos otros mejor que éstos a sí mismos. Los colonizadores suelen hablar de los colonizados en términos plurales, como observo Albert Memmi: “ellos son así”, “son todos iguales”.¹¹⁴ Joerg Rieger ha notado una tendencia similar dentro de la teología cristiana cuando refiere a Dios en términos generales.¹¹⁵ Sin embargo, los colonizados, las mujeres y otros grupos marginados tienden a desafiar estos estereotipos, y ahora vemos por qué: sus vidas no pueden ser limitadas por el realismo, ya que también existen como parte de lo real reprimido, invisible y excluido. Como señala Lacan: “No hay tal cosa como “La” mujer, donde el artículo definido es sinónimo de lo universal”.¹¹⁶ No quiere decir que la mujer y los marginados no son reales, todo lo contrario: son tan reales que no podemos y no debemos definirlos en términos del realismo, desde aquellos que ocupan un lugar de poder. Es un realismo que es realmente solo fantasía.

El mito del individualismo ilustra lo que está en riesgo. La mayoría de los realistas contemporáneos asumirían que el individualismo es una realidad fundamental. Muchos economistas lo afirman como algo bueno. La iniciativa individual debe impulsar la economía, como lo propone, por ejemplo, el modelo de la Escuela de Chicago. Al contrario, muchas personas religiosas o pastores criticarían esta idea, notando que deberíamos ser menos individualistas, pero al mismo tiempo asumiendo su realidad. Desde la perspectiva de lo real, sin embargo, las cosas son diferentes. El individualismo es un tipo de relato con el que cuentan las subjetividades dominantes con el fin de ocultar y reprimir lo real, es decir, esconder el hecho de que otros hayan contribuido a su éxito, cuando tal éxito ha sido construido sobre las espaldas de ellos.

114 Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized* (Boston, MA: Beacon Press, 1967), 88.

115 Véase Rieger, *Remember the Poor*; y Rieger, *God and the Excluded*.

116 Jacques Lacan, “Seminar 20, Encore” (1972-73), en *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, ed. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose, New York: W.W. Norton, 1982, 144. El Seminario está accesible en castellano en <http://lacanterafreudiana.com.ar/2.1.9.1%20CLASE%20-01%20%20S20.pdf>

Este mundo reprimido del individualismo incluye a maestros, padres y compañeros, pero también amas de casa, trabajadores con salarios bajos, y los proveedores de servicios y subordinados de estructuras de mando. Hay que tener en cuenta que el individualismo es una narrativa necesaria para el sujeto dominante, quien debe relatar la historia del realismo en cuanto a la individualidad mientras reprime lo real. Esta es la única forma de evadir el desafío que representa otra subjetividad que forma parte de lo real. Esta noción lacaniana de lo real reprimido nos ayuda a ver que no hay en verdad un sujeto autónomo. El individualismo no es más que el mito de los poderosos; incluso la subjetividad dominante no puede existir aisladamente. Opresores que buscan defender su propia subjetividad, al perpetuar el relato principal del individualismo se engañan a sí mismos, ya que su identidad se construye siempre en relación con los demás, es decir, aprovechándose de ellos. En este contexto, el comunitarismo no resulta exitoso, ya que se basa en el mito del individualismo, dando por sentado que hay sujetos individuales que necesitan estar en comunidad. En ambos casos, la fealdad del yo, que se construye a costillas del otro, volverá para perseguirnos.

Franz Fanon habla de la subjetividad que emerge en lo real con las palabras más fuertes posibles: “Ahora el compañero, el hombre desempleado, el nativo hambriento, no reivindican la verdad; no dicen que ellos representan la verdad, porque *son* la verdad”.¹¹⁷ La verdad de esta subjetividad no está ligada al realismo sino a lo real; es lo que fue reprimido, enterrado bajo la superficie. Lo que ha sido reprimido se convierte en la verdad del sistema, no en términos románticos o universales sino en esa situación particular de represión. Fanon es consciente de la naturaleza construida de la verdad de esta subjetividad cuando dice que “el alma del negro es el artefacto del hombre blanco”.¹¹⁸ El teórico poscolonial Homi Bhabha une a Lacan y Fanon al describir cómo la identidad se produce en la situación colonial del “entre-medio”

117 Frantz Fanon, *Los Condenados de La Tierra*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 43.

118 Frantz Fanon, *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Buenos Aires: Ed. Abraxas, 1973, p. 13.

(o sea, entre el “Yo colonialista y el Otro colonizado; por ejemplo, el artificio del hombre blanco inscrito sobre el cuerpo del hombre negro”)¹¹⁹. Las dos subjetividades, la dominante y la reprimida, están inextricablemente atadas de manera particular; incluso hay un deseo secreto que está ligado a lo que se reprime, idea a la que volveremos en la siguiente parte del libro. Esto también nos ayudará a entender el miedo irracional al otro que existe en toda subjetividad, ya que se cree que este otro tiene el poder de desentrañarla. Una noción relacionada de verdad se puede encontrar en *Los Versos Satánicos* de Salman Rushdie, donde un borracho nos recuerda cómo se oculta desde la perspectiva de aquellos que se encuentran en el poder: “El problema con el inglés es que su his-his-historia sucedió al otro lado de los mares, por eso no-na-no saben qué significa”.¹²⁰ Sin embargo, aunque la verdad se oculta, queda claro que la subjetividad dominante se construye y depende de ella.

La subjetividad dominante del realismo en algunos aspectos se parece a los flotantes y libres sujetos posmodernos ya que se suele pasar por alto que estos se relacionan estrechamente con la libre circulación de capitales. Sin embargo son ilusorios, ya que difuminan la realidad de lo vulnerable. En la ilusión de la subjetividad flotante los pobres desaparecen,¹²¹ tal como la realidad violenta del trabajo se esfuma dentro de la ilusión del capital como libre circulación. En cualquier caso, el fenómeno de la represión no desaparece, y la circulación libre de capital del realismo se enfrenta con una dimensión profunda, donde el inconsciente reprimido de alguna forma establece el fundamento para la consciencia y promueve subjetividades alternativas. Aquí podemos ver algunos paralelos con el concepto de “opción preferencial por los pobres” que encontramos en la teología de la liberación. Aunque este aparato teológico carece de estos abordajes, podemos decir que hace sentido decir que al conectar lo real con el pobre nos

119 Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial, 2007, p. 66.

120 Citado por, Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, p. 23 [Las repeticiones de sílabas se deben a juegos de palabras en el idioma inglés, donde se aprovechan sílabas de significado negativo y los pronombres para jugar con las palabras completas. –Nota del editor N.M.]

121 Terry Eagleton, *Ideología: Una Introducción*, Barcelona: Paidós 1997, p. 198.

conectamos con lo que realmente tiene valor; nos vincula con el latido de la vida, las raíces de una religiosidad completamente diferente que comparte más con la persona y la obra de Jesucristo que con las religiones imperiales del realismo (que han tomado formas tanto liberales como conservadoras).¹²²

La dualidad opresor-oprimido, o subjetividad dominante y reprimida, es considerada por muchos como una fórmula demasiado simplista. Esta es una de las críticas del poscolonialismo, que favorece el concepto de hibridez y rechaza la dualidad entre lo colonizadores y el colonizado como categorías eurocéntricas. Tiene mayor sentido observar el desorden de la vida real y el hecho de que las personas tienen múltiples lealtades e identidades; la formación de la subjetividad es siempre compleja. Además, dado que las relaciones coloniales oficiales son en mayor medida una cuestión del pasado, los vínculos entre opresores y oprimidos se han vuelto más complejos y menos visibles.

Sin embargo, hoy vivimos una vez más en una situación de graves desigualdades de poder, que un muchos casos son tan marcadas como antes, como demuestran los ejemplos que hemos dado. Mientras los ricos se hacen más ricos, los pobres más pobres, y la clase media se sigue derrumbando, la dualidad no desaparecerá. La idea de Fanon de que “el mundo colonial es un mundo maniqueo”¹²³ (es decir, un mundo marcado por dualismos agudos) es un pensamiento que hoy en día se encuentra de regreso. Hasta los que están “entre medio” tendrán que tomar una determinación

122 Para una postura teológica véase Rieger, *Remember the Poor* y Rieger, ed., *Opting for the Margins: Posmodernity and Liberation in Christian Theology* Oxford: Oxford University Press, 2003. Hay un paralelismo entre los estudios subalternos y la teología de la liberación: Beverley lo ve en términos de la “opción preferencial por los pobres” y el esfuerzo de “escuchar a los pobres” (G. Gutiérrez). En otras palabras, no sólo mirar nuestro hablar sobre las relaciones subalternas sino construir relaciones. John Beverley, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1999; p. 38.

123 Frantz Fanon, *Los Condenados de La Tierra* p. 35 Fanon habla sobre el carácter totalitario del colonialismo y de la necesidad del colono de retratar al nativo como el mal absoluto.

tarde o temprano.¹²⁴ Nunca ha sido más claro que el fin del colonialismo formal no implica el fin del imperialismo.

En este sentido, las ideas que se producen en el campo de los estudios subalternos han sido de gran ayuda. Ampliando la visión sobre los márgenes, especialmente mediante la inclusión de aquellos grupos que no poseen una conciencia de clase unificada –como los campesinos y los pobres¹²⁵– los estudios subalternos han desarrollado nuevas preocupaciones y herramientas para investigar la vida en los márgenes. Desde esta perspectiva, los dualismos todavía existen, aunque no con el carácter absoluto de los binarismos del *status quo*.¹²⁶ John Beverly conecta los estudios subalternos a la realidad lacaniana: lo subalterno es “aquello que resiste la simbolización, una enorme laguna en el conocimiento que subvierte o derrota la presunción de tener que ‘saberlo’”.¹²⁷ De esta forma, lo real necesita siempre ser entendido en contextos específicos.

124 Véase Duchrow et als: *Solidarisch Mensch werden* para un análisis de la situación de la clase media y sugerencias muy útiles sobre los pasos que se pueden tomar en la dirección correcta. Los autores suponen que el futuro del planeta podría depender de la solidaridad de la clase media para con la clase trabajadora; p. 413.

125 El primer Grupo de Estudios Subalternos fue fundado en la India, y otro fue fundado más tarde en América Latina. Téngase en cuenta que existe una gran diversidad dentro de ambos grupos de estudios subalternos. Lo que los une podría quizá mejor ser descrito como un conjunto de “espacios experimentales” relacionados con una preocupación común por los marginales. Beverly: *Subalternity and Representation*, p. 22. El término subalterno viene de Antonio Gramsci y capta el interés común de los estudios subalternos contemporáneos por la situación de las clases bajas –en particular los grupos en los márgenes que no poseen una conciencia de clase unificada.

126 Beverly: *Subalternity and Representation*, p. 87, por ejemplo, se ha planteado la cuestión de si la identidad subalterna es híbrida o binaria. La noción de Walter Mignolo de pensamiento fronterizo, formada mediante el análisis de las relaciones de las partes dominantes del mundo con América Latina-Occidentalismo más que Orientalismo – es también muy instructivo aquí: esta forma de pensar no está estructurado en términos de las relaciones sujeto-objeto tradicional, donde el sujeto permanece intacto e independiente del objeto, y donde el objeto puede ser conocido como tal. Este binario se tiene que ir. El pensamiento fronterizo y su verdad crecen fuera de “las heridas de las historias, memorias y experiencias coloniales” Walter D. Mignolo, *Historias locales/ diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid: Akal, 2003, p. 98.

127 Beverly, *Subalternity and Representation*, 2.

¿Cuáles son los signos de las subjetividades subalternas emergentes? Desde la perspectiva de lo subalterno se hace evidente que la subjetividad no debe ser idealizada. A diferencia de aquellos que están en el poder, los subalternos poseen un sentido de individuo no autónomo. Ellos sienten diariamente en sus propios cuerpos que su subjetividad es producida por las formas de fuerzas descritas en este capítulo: la circulación libre de capital, el deseo mimético, la terapia de shock y las represiones. Ni el individualismo, ni el etnocentrismo, ni el comunitarismo ingenuo, ni el nacionalismo cerrado son opciones válidas a largo plazo.

Los subalternos tampoco pueden darse el lujo de renunciar a su subjetividad. La necesitan para sobrevivir, y es muy probable que sea de las pocas cosas que puedan desafiar al Imperio en un momento cuando la subjetividad dominante se ha acomodado a su imposición. Se ha señalado a menudo que el concepto de subjetividad en general es cuestionado precisamente en momentos en que los marginados han comenzado de a poco a producir su propia subjetividad. La inquietud de Gayatri Chakravorty Spivak sobre si el subalterno puede hablar tiene que ver con esto. Tendría toda la razón si quiere decir que hay subjetividades alternativas que el *status quo* no reconoce. Sin embargo, mientras que la subjetividad subalterna tenga poco valor bajo las condiciones del Imperio –solo hay que fijarse en los sueldos en declive y la disminución de estructuras de apoyo– se proveen maneras alternativas de vida que contienen algunos excedentes que podrían marcar una diferencia.¹²⁸ Tal vez la subjetividad y la capacidad activa que están surgiendo aquí pueden ser repensados desde la subjetividad y capacidad de Jesús, quien no necesita del ofrecimiento de Satanás para gobernar el mundo (Mateo 4:8-10). Volveremos a esta idea en la segunda parte del libro.

Mientras investiga la subjetividad de los colonizados, Homi Bhabha hace una observación importante:

128 En su libro *Crítica de la Razón Poscolonial. Hacia una Crítica del Presente Evanesciente*, Madrid: Ediciones Akal, S.A., 2010, p. 270, Spivak ha reescrito su declaración anterior sobre que “la subalterna no puede hablar”, diciendo que esa “fue una observación desaconsejable”. Sin embargo, ella va a mostrar las muchas maneras en que la subalterna sigue siendo silenciada.

El sujeto dominante no puede ser aprehendido sin la ausencia o invisibilidad que lo constituye –‘ahora estás mirando/pero nunca me ves’– para que el sujeto hable, es visto, desde donde no lo es; y la mujer migrante puede subvertir la satisfacción perversa del racista, la mirada machista que deshonra su presencia al presentarlo con una ausencia ansiosa, una mirada contraria que devuelve la mirada discriminatoria, que niega su diferencia cultural y sexual, hacia sí mismo.¹²⁹

Como la subjetividad, sea dominante o subalterna, se produce bajo la presión de las diferencias de poder, es necesario pensarla desde la relación entre el dominante y el subalterno. Sin investigar la subjetividad dominante y su realismo unidimensional desde abajo, no seremos capaces de ver la imagen completa, y permaneceremos sin idea de lo que es la subjetividad subalterna. Por cierto, siendo que no hay nada romántico en la subjetividad subalterna, nos vemos impulsados a investigar lo vulnerable que finalmente no puede ser controlado, y que será nuestra mejor guía para entender lo que sucede con los poderes existentes. Por último, la subjetividad subalterna provee inspiración en formas alternativas –la función principal de la religión– que nos conducen hacia nuevas direcciones en el “camino (estrecho) que lleva a la vida” (Mateo 7:14).

129 Bhabha, *El Lugar de la Cultura*, p. 68, reflejado en el trabajo de Franz Fanon. El Otro “siempre es ambivalente, y revela una falta”, *Ibid*, p. 73.

Capítulo 3

Imperio y trascendencia

Tesis sobre el fin de la trascendencia como surgimiento del Imperio

Michael Hardt y Antonio Negri, en su libro *Imperio*, presentan como hipótesis central lo siguiente: “la soberanía ha adquirido una nueva forma, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos por una lógica de dominio. Esta nueva forma global de soberanía es lo que llamamos ‘Imperio’”.¹³⁰ Para ellos, el concepto de Imperio es algo completamente diferente a “imperialismo”, ya que éste representa “una extensión de la soberanía de los Estados-nación europeos más allá de sus propias fronteras”, mientras que “el imperio no establece ningún centro de poder y no se sustenta en fronteras o barreras fijas. Es un aparato *descentrado* y *desterritorializador* de dominio que progresivamente incorpora la totalidad del terreno global dentro de sus fronteras abiertas y en permanente expansión”.¹³¹

Más allá de esta diferencia fundamental, estos autores defienden la tesis de que hay otra diferencia central que deviene de la anterior: la inmanentización de lo que en la era moderna era trascendente. Para ellos, el tema dominante en la política moderna, como también en la metafísica, fue la eliminación de la forma medieval de trascendencia –de carácter religioso, que inhibía la producción y el consumo- y la constitución de una forma de trascendencia que fuese más adecuada para los nuevos modos de asociación y producción: un aparato político trascendente. La soberanía del Estado moderno se tornó un *locus* que trascendía y medía el plano de fuerzas inmanentes. En este sentido, los autores afirman que “la posición de Thomas Hobbes de un gobernante soberano último

130 Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, p.14

131 *Ibidem*.

y absoluto, un 'Dios en la tierra', desempeña un papel fundacional en la construcción moderna del aparato político trascendente".¹³²

A partir de la tesis de la transición del imperialismo moderno al actual sistema de Imperio, Hardt y Negri también defienden la hipótesis de que

Lo que los teóricos del poder de la modernidad se vieron obligados a considerar trascendente, es decir, exterior a las relaciones productivas y sociales, aquí se presenta como algo interior, inmanente a las relaciones productivas y sociales. La mediación queda absorbida dentro de la maquinaria productiva. La síntesis política del espacio social queda fijada en el espacio de la comunicación. Es por ello que las industrias de la comunicación han alcanzado una posición esencial. No sólo organizan la producción en una nueva escala e imponen una nueva estructura adecuada al espacio global, sino que a la vez hacen inmanente su justificación.¹³³

El fin o disminución de la soberanía del Estado-nación moderno se llevó consigo la propia noción de trascendencia en el campo de las relaciones sociales y productivas, por lo cual la justificación del Imperio y todo acto dentro de él se darían desde lo inmanente. Si la soberanía moderna se basaba fundamentalmente en la *trascendencia* del soberano sobre el plano social, "el capital, por el contrario, opera en el plano de la inmanencia, a través de puntos de transmisión y redes de relaciones de dominación, sin necesidad de contar con un centro trascendente de poder [...] las leyes por las cuales se rige el capital no son leyes superiores que dirigen las operaciones del capital desde las alturas, sino que son leyes históricamente variables, inmanentes al funcionamiento mismo del capital: las leyes de la tasa de ganancias, la tasa de explotación, la realización del valor excedente, etc".. A partir de esta idea, los autores afirman: "el capital no necesita de un poder trascendente, sino que demanda un mecanismo de control que resida en el plano de la inmanencia".¹³⁴

132 Ibid, p.89

133 Ibid, p.46

134 Ibid, p.299-300

Desde la lógica del Imperio del capital, podemos concluir que éste prescinde de la noción de trascendencia como un *locus* de las relaciones de producción y sociales. Lo que los autores no se preguntan es si el pasaje de una determinada forma de dominación hacia otra crea o no una nueva forma de trascendencia, como ocurre en el cambio de la época medieval hacia la moderna. Simplemente identifican la trascendencia con la soberanía moderna del Estado-nación y decretan su fin juntamente con el decline de dicha institución.

¿Puede un sistema tan amplio y complejo como el Imperio global funcionar y ser mantenido, controlado o comandado sin ninguna referencia a una instancia trascendental? Hardt y Negri afirman que “el control imperial opera a través de medios globales y absolutos: la bomba, el dinero y el éter”.¹³⁵ El conjunto de bombas nucleares, que crea un nuevo horizonte metafísico de violencia absoluta, el dinero y el mercado como medio global de control total y la administración de comunicaciones, y el sistema de educación y cultura, constituyen los mecanismos de control del Imperio. Es claro que, de los tres mecanismos, la violencia absoluta de la guerra y de las armas nucleares constituye el último y fundamental. Como afirman Hardt y Negri

Lo específico de nuestra era, [...] es el hecho de que la guerra, que antes era el último elemento de la secuencia del poder –la fuerza letal como último recurso–, pasa a ser el primero y primordial, el fundamento de la política misma. La soberanía imperial crea el orden, no poniendo fin ‘a la guerra de todos contra todos’, como diría Hobbes, sino proponiendo un régimen de administración disciplinaria y control político directamente basado en la acción bélica continua. En otras palabras, la aplicación constante y coordinada de la violencia se convierte en condición necesaria para el funcionamiento de la disciplina y el control.¹³⁶

Ahora, si la guerra se torna el fundamento de la política, la distinción entre violencia o guerra legítima e ilegítima es clave

135 Ibid, p.315

136 Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud*, pp.43-44

en la construcción de una mantención de dicho orden global. En el mundo moderno, uno de los pilares de la soberanía de los Estados-nación es el monopolio de la violencia legítima dentro de las fronteras del país en contra de otras naciones. Hoy, para estos autores, “la legitimación más eficaz de la violencia no es la que alude a un marco *a priori*, moral o legal, sino únicamente *a posteriori*, y en función de los resultados. De este modo, quizá parezca que la violencia de los fuertes se legitima automáticamente, y la de los débiles merece de inmediato la etiqueta de terrorismo [...] El refuerzo o restablecimiento del orden global actual es lo que legitima retroactivamente el uso de la violencia”.¹³⁷

La violencia de los débiles, o de aquellos que se oponen al orden jerárquico del Imperio global, es tachada de ilegítima, mientras que la violencia de los fuertes, de los vencedores que mantienen el actual orden, es considerada legítima, o sea, como no violento, o como una forma de violencia especial, una violencia purificadora y restauradora del orden amenazado.

En las sociedades tradicionales premodernas y en las modernas, esta distinción era hecha en nombre de la trascendencia. En las primeras, el nombre de la trascendencia era religioso; en las segundas, era la soberanía del Estado-nación. Como Hardt y Negri defienden la tesis de que en el actual orden global no existe noción de trascendencia, proponen que la distinción entre violencia legítima e ilegítima, entre guerra “justa” e “injusta,” se fundamenta en la propia fuerza de la violencia del más fuerte. La violencia inmanente sería el fundamento de esta distinción. Por eso, afirman que “sólo hay una distinción que importa y se superpone a todas las demás: una violencia que preserva la jerarquía contemporánea, y otra violencia que amenaza ese orden”.¹³⁸

Cuando la “violencia absoluta” es justificada en nombre de mantener el orden, en nombre del propio Imperio, no hay nada que lo trasciende y no hay necesidad de ninguna referencia en una instancia de valores trascendentes. Este Imperio fue un imperio que se expande en nombre de sí mismo, por la expansión de la absoluta sumisión a su poder.

137 Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitud*, p.53

138 Ibid, p.56

Mientras tanto, ¿cómo es posible hablar de “violencia absoluta”, “un nuevo horizonte metafísico”, “inversión absoluta del poder de la vida”, “árbitro imperial”, y al mismo tiempo decir que no tiene un estatus trascendente? ¿Acaso hablar de un poder absoluto sobre la vida o de árbitro imperial –cualidades divinas o demoníacas– no significa estar por encima de todo, de ser trascendente? ¿Puede tal sistema imperial, sin ninguna justificación trascendente, ejercer atracción sobre los países y grupos que ahora están en sus márgenes o que pueden estar pensando en la posibilidad de salir de él?

Para Joseph Nye Jr., ex subsecretario de defensa de los Estados Unidos, aunque el poder militar es esencial para la estabilidad mundial, no es suficiente. Dice: “No debemos permitir que la ilusión del imperio nos lleve a perder de vista la importancia cada vez mayor de nuestro poder blando (*soft power*)”¹³⁹, es decir, la atracción ideológica y cultural que Estados Unidos tiene en el mundo. Reconoce los límites del poder blando:

los tiranos y los fundamentalistas siempre nos odiaron por causa de nuestros valores de libertad y oportunidad, y no nos resta sino enfrentarlos con una política antiterrorista más eficaz. Más estas concentraciones de odio difícilmente catalizaran más odio, o no ser que abandonemos nuestros valores y adoptemos políticas arrogantes y prepotentes, delante de los tiranos y los fundamentalistas que siempre odiaran.¹⁴⁰

El uso del poder militar no solamente no es suficiente, sino que debe ser colocado al servicio de la defensa de los valores como la libertad, pero la arrogancia de gobernar en nombre del poder militar tendrá como efecto el fortalecimiento de los tiranos y fundamentalistas.

Ese tipo de discurso puede ser interpretado como una mera retórica para justificar la dominación basada en el poderío militar. Más, como dice Joan Robinson, “todo sistema económico necesita

139 Nye Jr., Joseph S. *La Paradoja del Poder Norteamericano*. Editorial Taurus, Madrid, 2003. p.21.

140 *Ibid*, p. 14.

de un conjunto de reglas, una ideología que lo justifique y una conciencia del individuo que haga que lo lleve adelante”.¹⁴¹ Al final, a nadie le gusta tener mala conciencia y el cinismo puro es raro: “Incluso los *tugs* robaban y asesinaban por la honra de su diosa”.¹⁴² Nye justifica el uso del poderío militar contra aquellos que rotula de tiranos y fundamentalistas en nombre de la libertad. El poder militar no es usado en nombre del propio sistema. Existe un valor superior, la libertad, que justifica el uso del poder militar y no transforma al Imperio en algo arrogante, algo que no atraería para sí los que ahora están en los márgenes o fuera del dominio del Imperio.

El concepto de trascendencia y el desenvolvimiento del Imperio

El tema que se evidencia aquí es si realmente el Imperio o bien destruye el concepto de trascendencia o no lo precisa para su funcionamiento o legitimación frente a sí mismo y sus subordinados. Una segunda cuestión que podemos levantar es sobre la utilidad de la idea de trascendencia en la comprensión y la crítica del Imperio; en otras palabras, la necesidad teórica o no de la presentación crítica del nuevo concepto de trascendencia del Imperio. Para discutirlo vamos, en primer lugar, a mantenernos en el interior del pensamiento de Hardt e Negri.

Tomemos el texto en que ellos presentan “Imperio” como concepto:

Deberíamos señalar que empleamos aquí la palabra “imperio” no como una *metáfora*, [...] sino más bien como un *concepto* que requiere fundamentalmente un enfoque teórico. [...] se caracteriza principalmente por la falta de fronteras: el dominio del imperio no tiene límites [...]. En segundo lugar, el concepto de imperio no se presenta como un régimen histórico que se origina mediante la conquista, sino antes bien como un orden que efectivamente suspende la historia y, en consecuencia, fija el estado existente

141 Robinson, Joan. *Filosofía econômica* Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p. 17. (orig. inglés: 1962)

142 Ibid, p. 22.

de cosas por toda la eternidad. En la perspectiva del imperio, ése es el modo como siempre serán las cosas y el modo como están destinados ser. [...] como régimen que no tiene fronteras temporales y, en este sentido, está más allá de la historia o en el fin de la historia. En tercer lugar, el dominio del imperio opera en todos los registros del orden social y penetra hasta las profundidades del mundo social. El imperio no sólo gobierna un territorio y a una población, también crea el mundo mismo que habita. No sólo regula las interacciones humanas, además procura gobernar directamente toda la naturaleza humana. El objeto de su dominio es la vida social en su totalidad; por consiguiente, el imperio presenta la forma paradigmática del biopoder. Finalmente, aunque la práctica del imperio está continuamente bañada en sangre, el concepto de imperio siempre está dedicado a la paz: una paz perpetua y universal, que trasciende la historia.¹⁴³

Hardt e Negri presentan cuatro características fundamentales del concepto de Imperio: a) su poder no tiene límites; b) se presenta como una realidad eterna, que suspende la historia; c) su poder funciona en todos los registros del orden social, hasta sus profundidades, a tal punto que pretende gobernar la naturaleza humana; d) se dedica a la paz perpetua y universal fuera de la Historia, a través del continuo baño de sangre. Es interesante notar que estas cuatro descripciones traen a la mente las características propias del Imperio Romano, como lo destacamos en el primer capítulo, así como los mitos religiosos que sacralizan un orden social.

Peter Berger, por ejemplo, partiendo de la definición de Thomas Luckmann sobre la religión, dice que es “la capacidad del organismo humano de trascender su naturaleza biológica mediante la construcción de universos objetivos, moralmente obligatorios y omnímodos de significados”.¹⁴⁴ La eficiencia de la religión en el proceso de legitimación de un orden social –sea en un lenguaje tradicional o en uno aparentemente secularizado–,

143 Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, p.16.

144 Berger, Peter L. *El dosel sagrado: elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires: Amorrortu, 1971, p. 211.

se deposita en su posibilidad de relacionar la realidad precaria de las instituciones sociales con una realidad suprema, lo cual les infunde “una jerarquía ontológica supremamente válida, esto es, *ubicándolas* en un marco de referencia sagrado y cósmico”.¹⁴⁵ De esta forma, las legitimaciones religiosas permiten que “las instituciones reciben una apariencia de inevitabilidad, firmeza y durabilidad análogas a las atribuidas a los dioses mismos”.¹⁴⁶

La caracterización de Imperio hecha por Hardt y Negri nos lleva a la función ejercida por la religión en los procesos de legitimación de un orden social. Más aún, es claro que el Impero actual no se vale de lenguajes religiosos pre-modernos para su legitimación. Sin embargo, si no hace un uso explícito de lenguaje religioso ni referencia a otro tipo de trascendencia, como lo hace el mundo moderno, ¿cómo justifica esta pretensión de poder sin límites, eterno, capaz de regir todos los aspectos de la vida social, incluso de la naturaleza humana, y que exige sacrificios continuos de sangre humana con la promesa de paz eterna? ¿Es posible responder a esta cuestión sin ninguna referencia a la noción de trascendencia, cualquiera que esta sea?

Antes de responder a estas preguntas, es importante destacar que estos autores dejan claro que dichas características no son atribuidas por ellos, sino que son producciones del propio Imperio y de sus relaciones productivas y sociales: “Desde el punto de vista del Imperio, las cosas serán así hoy y siempre, y siempre deberían haber sido así”. Es decir, las cuatro características del Imperio no son “reales”, o “verdades objetivas”, sino más bien “puntos de vista del Imperio”, especialmente de la idea su realidad eterna, suspendida en la historia.

Podemos decir a modo de adelanto –ya que trataremos este tema con mayor profundidad posteriormente– que lo que efectivamente es “real” es la lógica sacrificial del Imperio: la vigencia del continuo baño de sangre en nombre de la paz perpetua. Las exigencias de sangre en nombre de la paz y la justicia sólo son comprensibles apelando a una noción de trascendencia, sea de un dios que exige sacrificios a cambio de salvación, sea en nombre de la soberbia

145 Ibid, p. 49.

146 Ibid, p. 52.

del Estado-nación/Leviatán. Pero, como Hardt y Negri defienden la tesis de que no hay más trascendencia en el Imperio, ellos no profundizan en la crítica de esta lógica sacrificial o de la existencia de una trascendencia perversa que no solamente legitima sacrificios de vidas humanas en nombre de la paz perpetua y su desarrollo, sino, lo que es más importante, invierte un mal –el baño de sangre– en un bien. Esta crítica a una trascendencia perversa presupondría la idea de que todas las formas de organización social producen divinizaciones y trascendencias desde el interior de sus relaciones productivas y sociales. Y si este es el caso, la cuestión ya no sería negar o defender la trascendencia de un determinado orden social, sino discernir las imágenes y conceptos trascendentales que fundan y legitiman o critican ese orden social.

Existe una afirmación de Hardt y Negri que revela un problema teórico en el abordaje de esta cuestión: “Lo que los teóricos del poder de la modernidad se vieron obligados a considerar trascendente, es decir, exterior a las relaciones productivas y sociales, aquí se presenta como algo interior, inmanente a las relaciones productivas y sociales”.¹⁴⁷. Una cosa es el lugar donde algo es formado, y otra es cómo las teorías o ideologías de poder de una determinada época son forzadas o no a considerar este objeto. El hecho de que las teorías de poder de la modernidad estaban forzadas a considerar trascendente la producción biopolítica del orden, no significa que ella haya sido realmente un producto de la acción de un ser trascendente o que no haya sido generada en el interior de las relaciones productivas y sociales. Porque, como ellos mismos afirman, las teorías modernas fueron forzadas a considerar la trascendencia en razón de su tiempo.

El descubrimiento de que este poder no tiene origen trascendente sino que se produce en la inmanencia, no significa tampoco que los teóricos del Imperio y los discursos legitimadores no lo traten como trascendente. Desde un punto de vista no imperial, en la perspectiva de las víctimas, todo poder es el resultado inmanente de las relaciones productivas y sociales, mas desde el punto de vista de los dominadores, ellos son o pueden ser trascendentes. Afirmar que ya no hay trascendencia o referencia a ella en la lógica

147 Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, p. 46

y el discurso de poder del Imperio solamente porque se “descubrió” que la producción biopolítica del orden se da en el interior de las relaciones productivas y sociales, es caer en un dualismo que separa radicalmente trascendencia e inmanencia en los órdenes sociales.

Marx, que en su juventud había reducido la religión y el “mundo trascendente” a un simple síntoma de una sociedad alienante y opresora, en su madurez hace de la crítica de la religión un método de análisis:

En efecto es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico.¹⁴⁸

Marx propone analizar y discernir las divinizaciones a partir de la vida real, y no simplemente descartarlas. En esta misma línea, Franz Hinkelammert –uno de los autores contemporáneos que más trabajó la relación entre conceptos trascendentales y sistemas sociales¹⁴⁹ – dice: “Sociedades y seres humanos se auto-reflejan en medio y por medio de sus formas divinas”.¹⁵⁰ Por ello, la cuestión no es si los seres divinos existen o no, sino analizar los conceptos o valores trascendentales y formas divinas producidas por las relaciones productivas y sociales históricamente contextualizadas para comprender las dinámicas más profundas que rigen esas sociedades.

148 Marx, Karl. *El capital*, vol. I. Ed. Cartago, p. 362., nota 4

149 Entre sus obras sobre este asunto, véase especialmente: Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. San José (Costa Rica): DEI, 1984. La primera edición del libro fue lanzada en 1984, en Costa Rica, donde vive el autor, con el título *Crítica a la razón utópica*, con una nueva edición en 1990. Una edición revisada y ampliada fue lanzada en 2002, en España, con el título *Crítica de la razón utópica*, Bilbao: Desclée, 2002.

150 Hinkelammert, Franz. “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones a partir de un libro”. *Pasos*. San José de Costa Rica: DEI, n. 118, mar-abr/2005, pp. 7-24. Citado en p. 10.

Solamente un método así puede llevar a una crítica más aguda de las características del Imperio que describen Hardt y Negri. El hecho de que los medios actuales de control no tengan una localización determinada y estén articulados en relación con las funciones productivas, no significa de por sí que el Imperio no posea o no pretenda tener una trascendencia. Por otro lado, sin una noción de trascendencia es difícil explicar y comprender las características hasta aquí analizadas a partir de la obra de Hardt y Negri.

Tomemos un texto de Edward Said, del prefacio de 2003 en su libro *Orientalismo*, para profundizar en este tema:

Todo imperio, en su discurso oficial, ha dicho que no es como los otros, que sus circunstancias son especiales, que tiene la misión de iluminar, civilizar, traer orden y democracia, y que utilizará la fuerza únicamente como último recurso. Lo más triste es que siempre hay un coro de intelectuales deseosos de decir palabras tranquilizadoras acerca de los imperios benignos o altruistas, como si no contamos con la evidencia que nuestros ojos nos ofrecen cuando contemplamos la destrucción, miseria y muerte que provocaron su última *mission civilizatrice*.

[...] Lo que importa es la eficiencia y el ingenio del texto y, por él, cuántos morderán el cebo. El peor aspecto de este material *esencializante* es que se eclipsó el sufrimiento humano en toda su densidad. La memoria y con ella el pasado histórico se elimina, como en la expresión inglesa bien conocida y con desprecio insolente “eres historia”.¹⁵¹

Este texto de Said sintetiza las características de los imperios, sea en el tiempo de los imperialismos como el del Imperio (Hardt y Negri). Todos los imperios afirman –de modo explícitamente religioso o más secular- su excepcionalidad y, por ello, su misión civilizatoria. Lo que Said destaca, con mayor énfasis que Hardt y

151 Said, Edward. *Orientalism*. 23th Anniversary Edition. New York: Vintage Books, 2003, p. XXI. La versión existente en castellano (*Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, 2002) no trae esta parte del nuevo prólogo, por lo que lo hemos traducido directamente de la versión en inglés.

Negri, es que esta misión es realidad por el uso de la fuerza y, por lo tanto, con sacrificios y opresiones. Por ser comprendido como sacrificio –sufrimiento humano impuesto en nombre del progreso, de la civilización o de una misión divina– ese sufrimiento humano es eclipsado y eliminado de la memoria. Solo resta la eficiencia del progreso, salvación trazada por la “civilización occidental moderna”.

Existe una correlación intrínseca entre la noción de excepcionalidad y la de borrar la memoria de los sufrimientos humanos, ya que éstos son necesarios para el cumplimiento de una misión excepcional o divina. Son sufrimientos o sacrificios requeridos para la “salvación”; por ello mismo, no son sufrimientos. La lógica sacrificial resignifica los sufrimientos de las víctimas como camino necesario para la salvación como bien mayor, o sea, como un “bien”. De esta manera, los sufrimientos y las muertes de las víctimas son borrados de la memoria como tales y recordados como sacrificios necesarios.

¿De dónde proviene, entonces, este carácter excepcional de los imperios? Said afirma que en los casos actuales éste se justifica a través de un pensamiento abstracto que niega o desconoce la relevancia del contexto histórico y cultural, lo que nos aproxima a la noción de Hardt y Negri de que el Imperio se presenta como suspensión de la historia, o sea, como algo eterno. Sin embargo, este carácter abstracto o eterno del discurso por sí solo no explica el fundamento de su excepcionalidad y, lo que es más importante, la inversión que presenta como benignos aquellos sufrimientos y muertes impuestas en nombre de la “misión”. ¿Cuál es el tipo de misión, dada por quién y cuál es su relación con el Imperio, que permite esta inversión? ¿Qué tipo de racionalidad puede concebir un Imperio benigno y altruista?

Responder a estas preguntas es fundamental para desenmascarar el espíritu que mueve el Imperio actual. Es por ello que precisamos profundizar en la cuestión de la trascendencia inmersa en las prácticas productivas y sociales, y por los discursos de los intelectuales del imperio.

Seguridad, libertad y libre mercado

El presidente George W. Bush, en un discurso a los graduados de la Academia Militar de West Point, en junio de 2002, dijo: “[Norte] América no tiene un imperio o utopía que establecer. Nosotros sólo deseamos para los demás lo que deseamos para nosotros mismos: seguridad frente a la violencia, resguardo de la libertad y esperanza para una vida mejor”.¹⁵² Sin entrar en la discusión sobre si Estados Unidos realmente tiene o no intenciones imperiales o una utopía, lo que queremos es analizar la relación entre seguridad frente a la violencia –entendida hoy fundamentalmente como terrorismo–, la libertad y la búsqueda de una vida mejor. Estos tres objetivos, ¿corresponden a tres tareas y caminos distintos, o son resultados de una tarea fundamental a ser asumida? Nuestra hipótesis es la siguiente: desde la perspectiva del Imperio, hay un camino fundamental para alcanzar esos tres objetivos, el cual está vinculado con una noción de utopía o de trascendencia.

Para comenzar esta discusión, queremos traer a cuento un documento del Ministerio de Cooperación Internacional de Canadá, un país que pocos acusarían de imperialista. En la presentación del documento *Canada's International Policy Statement: A Role of Pride and Influence in the World: Development*, de 2005,¹⁵³ la ministra Aileen Carroll dijo que el mundo consiguió, en los últimos años, un progreso significativo en el campo del desarrollo humano. Sin embargo, esa conquista es desigual y todavía el 20% de la humanidad lucha para satisfacer sus necesidades básicas. “Esta pobreza ofende nuestro más básicos valores de decencia y equidad. Simplemente no hay una buena razón de por qué, en el siglo veintiuno, medio millón de mujeres mueran durante el parto, o por qué miles de niños son muertos cada día por enfermedades fácilmente prevenibles y tratables. Esta pobreza es una ofensa

152 Disponible en internet: <http://georgewbush-hitehouse.archives.gov/news/releases/2002/06/20020601-3.html> (octubre 2015).

153 Disponible en Internet: <file:///C:/Users/user/Downloads/IPS-Overview22.pdf> (octubre 2015)

moral a todos nosotros, y esta sola razón obliga nuestra respuesta”.¹⁵⁴

La indignación ética se presenta aquí como razón suficiente para acciones y políticas de cooperación internacional. Sin embargo, poco después de esa fundamentación moral, la ministra presenta otra razón más pragmática, más sistemática: “Sin embargo esta pobreza significa un creciente riesgo para Canadá y sus aliados. Entendemos que existen conexiones entre esta aguda pobreza y faltas del Estado, y entre dichas fallas y la seguridad global”. La indignación ética puede afectar a personas de buena voluntad, pero no funciona como argumento suficiente en el mundo real de la política y la economía. Por ello, ella presenta el razonamiento del sistema: la pobreza de los países pobres significa un riesgo para la seguridad global, porque pobreza y Estados fracasados tienen o tendrían relación con el terrorismo y la violencia.

A primera vista, esta presentación del argumento pragmático podría ser interpretada como una retórica necesaria en el juego político de Canadá o de cualquier otro país. En este campo, los argumentos pragmáticos acostumbra a ser más convincentes que los argumentos basados solamente en sentido moral. Por lo tanto, se podría decir que la principal razón para apoyar el desarrollo humano en los países pobres sería el argumento moral y el vínculo intrínseco entre el desarrollo humano y la cuestión de la seguridad del sistema global, y del Canadá sería sólo un argumento más pragmático de segundo orden.

Sin embargo, en el cuerpo del documento, el orden se invierte. Primero, las razones del sistema: “Nuestro futuro está entrelazado con el de las personas alrededor del globo, luchando con asegurar la democracia y los derechos humanos [...] Fracasos en el alcance de progreso político, económico, social y ambiental en el mundo en desarrollo tendrá un impacto en Canadá tanto en términos de nuestra seguridad a largo plazo como en nuestra prosperidad. Seguridad y desarrollo van inexorablemente unidos [...] El desarrollo debe estar en la primera línea de defensa para lograr un sistema de seguridad que tome la prevención seriamente”.

154 Ibid. Introducción.

Luego, en segundo lugar, subordinado al interés de Canadá y de la seguridad global, la cuestión moral: “Mientras haya un imperativo moral para responder a la crisis humanitaria que irrumpe cuando los estados degeneran en conflicto y caos, los intereses canadienses son mejor servidos cuando ello puede ser prevenido”.¹⁵⁵ Esto muestra que por detrás de un discurso aparentemente fundado en la indignación ética, opera la razón pragmática: lo que justifica la preocupación, como el desarrollo humano, una vida mejor para todos en el mundo, es, en primer lugar, una preocupación por la seguridad del orden mundial. La razón de la cooperación con países no ricos en la lucha por la superación de la pobreza no es por la pobreza en sí, sino por el mantenimiento de la seguridad y de la estabilidad del orden global. Los esfuerzos para el desarrollo social y humano de los países más pobres estarán condicionados y limitados a las exigencias y las necesidades de la seguridad. Y este es un documento del Ministerio de Cooperación Internacional, no del Ministerio de Defensa de Canadá.

Tomemos ahora un documento sobre la cuestión de la seguridad: *The National Security Strategy of the United States of América* [Estrategia Nacional de Seguridad de los Estados Unidos de América],¹⁵⁶ del gobierno de G.W. Bush, del 17 de septiembre de 2002. La introducción del documento comienza así: “Los grandes conflictos del siglo veintiuno entre libertad y totalitarismo finalizaron con una victoria decisiva de las fuerzas de la libertad –y un único modelo sostenible para el éxito nacional: libertad, democracia y libre empresa”. Esta victoria, sin embargo, no significa que no existen más peligros: los terroristas y tiranos que no aceptan la libertad económica y política continúan amenazando la paz. Los Estados Unidos van a utilizar su poder militar sin paralelo y su gran influencia económica y política para preservar la paz, construyendo buenas relaciones con las grandes potencias y “promoviendo sociedades libres y abiertas en todo continente”. Esto también incluye incentivar el avance de la democracia y la apertura económica de Rusia y China, “porque estas son los

155 Ibidem.

156 Disponible en <http://www.state.gov/documents/organization/63562.pdf> . Consultado en octubre 2015.

mejores fundamentos para la estabilidad doméstica y el orden internacional”.

Para mantener la paz y el orden global, el ataque preventivo contra los enemigos debe ser complementado con la estimulación de la libertad económica y política en todo el mundo, porque en el fondo el fundamento de la estabilidad y la paz de este orden global es la libertad. “Los Estados Unidos usarán este momento de oportunidad para extender los beneficios de la libertad sobre el mundo. Trabajaremos activamente para brindar la esperanza de la democracia, desarrollo, mercados libres y comercio libre a todos los rincones del mundo”. La razón del énfasis en el mercado libre en un documento sobre seguridad nacional y mundial se debe a que

una fuerte economía mundial aumenta nuestra seguridad nacional, a través del crecimiento de la prosperidad y la libertad en el resto del mundo. Un crecimiento económico basado en el libre comercio y libre mercado crea nuevos trabajos y mayores ingresos. Esto permite que las personas salgan de la pobreza, estimula reformas económicas y legales, y la lucha contra la corrupción y refuerza el hábito de la libertad de mercado que crea nuevos puestos de trabajo e ingresos más altos. Promoveremos crecimiento económico y la libertad económica más allá de las playas de [Norte]América.

El camino de la seguridad, entonces, pasa fundamentalmente por la promoción del libre mercado que promoverá el crecimiento económico en todo el mundo. Esto se debe a que el concepto de “libre comercio implica un principio moral inclusive antes que devenga en un pilar de lo económico” y “esto es *libertad real*, la libertad para que pueda ganarse la vida una persona –o una nación”. (Cursivas nuestras)

Si el libre comercio, presentado como la verdadera libertad, es un principio moral fundamental para el progreso económico y la paz, entonces es perfectamente comprensible que el documento afirme que “*libertad es la demanda no negociable de la dignidad humana*” (cursivas nuestras) y que asuma como su gran misión la expansión de esa libertad:

a lo largo de la historia, la libertad ha sido amenazada por la guerra y el terror; ha sido desafiada por voluntades cruzadas de estados poderosos y designios maliciosos de tiranos; y ha sido probada por la extendida pobreza y falta de salud. Hoy, la humanidad sostiene en sus mandos la oportunidad de hacer avanzar la causa de la libertad sobre todos sus enemigos. Los Estados Unidos dan la bienvenida a su responsabilidad para liderar esta *gran misión*".
(Cursivas nuestras)

El argumento de los dos documentos aquí presentados no pasa por la legitimidad de la violencia o del uso del poder militar en nombre del poder del más fuerte o de la simple preservación del orden global. Las intervenciones militares y también las presiones políticas y económicas son justificadas en nombre de la libertad y la paz. De ahí, la "misión" de expandir en todo el mundo la "verdadera libertad", el libre comercio y el libre mercado. Hay algo que trasciende el orden global y el poder militar: la libertad, exigencia no negociable de la dignidad humana, que se encarnaría verdaderamente en la libertad del mercado.

De esta manera, el análisis de la noción de trascendencia en el interior del discurso y la práctica del libre mercado se torna fundamental para la comprensión del espíritu del Imperio.

El mundo como un mercado perfecto

Alan Greenspan, ex presidente del Banco Central de los Estados Unidos (*Federal Reserve*), fue en las últimas décadas –y continúa siendo– una de las personas más influyentes en el mundo económico y financiero internacional. En su libro *La era de la turbulencia*, escrito después de su salida de la Reserva Federal, dice que "La reinstauración de los mercados abiertos y el libre comercio durante el último cuarto de siglo ha sacado de la pobreza a muchos cientos de miles de habitantes del mundo".¹⁵⁷ Vimos más atrás cómo la lucha contra la pobreza, por estar íntimamente ligada

157 Greenspan, Alan. *La era de las turbulencias: aventuras en un nuevo mundo*. Barcelona: Ediciones B, 2008, p.27

a la lucha por la seguridad y, con ello, a la estabilidad del orden global, es un tema importante para el sistema actual y para sus principales defensores. Lo interesante a notar aquí es la noción de que el libre mercado fue reinstaurado en el último cuarto del siglo XX. Para él, lo que marca el último cuarto del siglo pasado es el redescubrimiento del capitalismo de mercado, después de la expansión del intervencionismo estatal entre 1930 y 1970. “Tras verse batido en retirada por sus fracasos de la década de 1930 y la subsiguiente expansión de la intervención estatal hasta los años 60, el capitalismo de mercado resurgió poco a poco como una fuerza potente, que empezó a dejarse notar en la década de 1970 hasta dominar en la actualidad casi todo el mundo en mayor o menor medida”.¹⁵⁸ A partir de la década de 1970, el capitalismo de mercado se recuperó hasta alcanzar la situación presente, en que prevalece con mayor o menor intensidad en todo el mundo.

Es importante notar que para Greenspan, lo que prevalece entre 1930 hasta 1970 no es el capitalismo que él defiende, el capitalismo de mercado. Es claro que no está defendiendo la tesis de que en ese período los Estados Unidos y Europa, más allá de otros países bajo la influencia occidental, vivieran bajo el régimen socialista o comunista. No hay duda que ese período también es parte de la historia del capitalismo. La distinción que él hace entre esos dos períodos históricos revela la noción del capitalismo con la que trabaja. Opera con un concepto de capitalismo “puro”, o un concepto ideal de capitalismo, a partir del cual analiza las economías capitalistas empíricas y distingue fases de “retiro” o “restablecimiento” del capitalismo de mercado.

La descripción de la situación nos da una idea de lo que sería ese modelo ideal de capitalismo:

La difusión del Estado de derecho y sobre todo la protección de los derechos de propiedad han fomentado un movimiento emprendedor a escala mundial. Eso, a su vez, ha conducido a la creación de instituciones que en la actualidad guían de forma

158 Ibid, p.27

anónima una parcela cada vez mayor de la actividad humana:
una versión internacional de la “mano invisible” de Adam Smith.¹⁵⁹

El capitalismo de mercado “puro” o perfecto sería un sistema económico donde el imperio de la ley comercial y de la protección del derecho de propiedad sería eficaz de forma absoluta, sin ninguna posibilidad de intervención del Estado o de la sociedad civil organizada que lo limite, y donde todas las actividades humanas serían orientadas y coordinadas anónimamente por el mecanismo de mercado que Adam Smith llamó “mano invisible”. Las palabras “difusión” y “cada vez mayor” mostrarían el juicio positivo de ese movimiento de aproximación a lo que es presupuesto como “perfecto” o “puro”.

Esta noción de capitalismo de mercado totalmente libre de intervenciones externas ¹⁶⁰ sirve no solamente para discernir las etapas históricas del capitalismo y juzgar la “calidad” del tipo de capitalismo en operación, mas es la meta que orienta las grandes estrategias de acción político-económica. Esta es la razón por la cual el gobierno de Bush afirma: “Vamos a promover el crecimiento económico y la libertad económica más allá de las costas de América”.

Para los defensores de ese modelo, esa meta está presente en el capitalismo desde sus inicios, como afirma Thomas Friedman de una forma clara y directa:

Desde los primeros indicios del capitalismo, la gente ha imaginado la plausibilidad de ver el *mundo convertido en un mercado global*, sin el impedimento de unas presiones proteccionistas, de unos sistemas legales dispares, de unas diferencias culturales y lingüísticas o de desacuerdos ideológicos.[...] Por eso desde el principio todo el debate acerca del capitalismo ha versado sobre

159 Ibid, pp.27-28 (cursiva nuestra)

160 Sobre esto Karl Polanyi dice: “La economía de mercado supone un sistema autorregulador de mercados. Para emplear términos un poco más técnicos, se trata de una economía gobernada por los precios del mercado y únicamente por ellos. Sólo en este sentido se puede decir que un sistema de este tipo, capaz de organizar la totalidad de la vida económica sin ayuda o intervención exterior, es autorregulador”. *La gran transformación*, Madrid: Las Ediciones de la Piqueta, 1989, p. 83.

la diferenciación entre las fricciones, barreras y fronteras que son meras fuentes de derroche y de ineficiencia, y las que son fuentes de identidad y de pertenencia, que deberíamos tratar de proteger.¹⁶¹

En otras palabras, el concepto de “capitalismo de mercado totalmente libre” funciona como un concepto trascendental en relación a lo cual la realidad empírica es interpretada. Posibilita el análisis y la clasificación de las economías empíricas, y proporciona las grandes líneas de acción político-social en los campos económico, político y cultural.

Más allá de esto, el concepto de trascendentalidad proporciona también la base para juicios éticos concretos. No solamente permite la interpretación de la realidad, sino también proporciona los criterios para distinguir el bien y el mal. Sabemos que los filósofos y otros teóricos que estudian los fundamentos de la ética ahora no alcanzan consenso sobre la posibilidad o no de saber con certeza lo qué es bueno o malo, o sobre el fundamento último de los sistemas éticos o morales válidos para todos los grupos sociales y las personas. Pero las sociedades no pueden quedar esperando el fin de esta discusión y las decisiones se realizan teniendo en cuenta o no estos debates. Como seres humanos todos llevamos dentro de nosotros un sentido moral, o por lo menos la capacidad de distinguir entre el concepto de bien y de mal, sin el cual no sería posible una vida en grupo, las decisiones económicas también precisan ser justificadas en nombre de algún tipo de noción de bien. Si hubiese una contradicción entre el concepto trascendental que orienta las acciones estratégicas y los criterios éticos del grupo, ocurriría una contradicción en el interior de los propios sujetos de acción (individual y colectivo) que los paralizaría o funcionaría como fricciones que disminuiría la eficiencia del sistema.

Por eso, Greenspan también deduce del concepto de capitalismo de mercado el criterio para su juicio ético:

Era inevitable generalizar a partir de mis experiencias. Hacerlo me ha conducido a un aprecio más hondo, si cabe, de los libres

161 Friedman, Thomas L. *La Tierra es Plana. Breve Historia del Mundo Globalizado del Siglo XXI*. Ed. Martínez Roca, Madrid, 2006, p. 216, 217 (cursivas nuestras).

mercados competitivos como *fuera benefactora*. A decir verdad, más allá de unos pocos accidentes ambiguos, no se me ocurre ninguna circunstancia en que la expansión del Estado de derecho y la mejora de los derechos de propiedad no haya logrado aumentar la prosperidad material.¹⁶²

Si el admitiese que la expansión del imperio de la ley crea situaciones que se consideraban éticamente *malas*, no podría defender el capitalismo de mercado totalmente libre de intervención como meta a ser alcanzada por todos los países. Sin embargo, para hacer esa generalización, el identifica el concepto de “bien” con el de “prosperidad material”; o mejor dicho, reduce el concepto de bien al de prosperidad económica. Todos sabemos, inclusive Greenspan, que el bien es mayor que la prosperidad y que no todo crecimiento económico beneficia a la población toda y que no siempre la prosperidad material, que es medida en términos monetarios, significa necesariamente una mejor vida, incluso para aquellos que acumulan más riquezas.

Greenspan reconoce:

El problema es que la dinámica que define el capitalismo, la de una implacable competencia de mercado, choca con el deseo humano de estabilidad y certidumbre. Más importante aún, un gran sector de la sociedad percibe una creciente sensación de injusticia sobre la distribución de los beneficios del capitalismo.¹⁶³

De todas formas, no abandona su posición de identificar la prosperidad material con la noción de una vida mejor, como el bien, y traslada el problema a nosotros los seres humanos que no sabemos vivir con la ansiedad y la injusta distribución de la riqueza. El motivo por el cual deberíamos aprender a vivir con ello es que éstas son provocadas por la lógica central del capitalismo: “la ‘destrucción creadora’ –la extinción de viejas tecnologías y modos de hacer las cosas a favor de otros nuevos– es el único modo de

162 Greenspan, Alan, op. cit., p.29 (cursivas nuestras).

163 Ibid, p.302

umentar la productividad y en consecuencia el único modo de incrementar el nivel de vida medio de forma sostenible”.¹⁶⁴

La piedra angular de la defensa del capitalismo de mercado como la mejor forma de organizar la sociedad es el mercado totalmente libre como meta a ser alcanzada y la identificación del aumento cuantitativo de la prosperidad medida en términos monetarios como bien supremo. Greenspan presenta un criterio formal abstracto –el crecimiento monetario de la riqueza– y así, como recuerda Said, procura borrar de la memoria los sufrimientos causados por las injusticias del sistema. Los seres humanos reales, con sus preocupaciones por la justicia social y deseosos de una vida menos estresante, son descalificados y substituidos por una noción de ser humano “frío” que hace del cálculo monetario el único o principal criterio para encontrar el sentido de su vida y acciones. Esa posición nos lleva a la famosa afirmación de Max Weber sobre el espíritu del capitalismo:

Resulta además, que el *summum bonum* de esta “ética” estriba en la persecución continua de más y más dinero, procurando evitar cualquier goce inmoderado, carece de toda mira utilitaria o eudemonista, tan puramente ideado como fin en sí, que se manifiesta siempre como algo de absoluta trascendencia e inclusive irracional (8) ante la “dicha” o el rendimiento del hombre en particular. El beneficio no es un medio del cual deba valerse el hombre para satisfacer materialmente aquello que le es de suma necesidad, sino aquello que él debe conseguir, pues esta es la meta de su vida.; El juicio general de las personas es en el sentido que una “inversión” significa la relación antinatural entre el individuo y el dinero. Sin embargo, el capitalismo la considera como algo tan evidente y natural, como insólita para aquel que no ha sentido el soplo suave de su aire.¹⁶⁵

Aunque se afirme que el capitalismo puritano, con su ética de trabajo, fue substituido en los días de hoy por un capitalismo de

164 Ibidem

165 Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Tomado de <http://www.ferronato.com.ar/wp-content/uploads/2009/06/Weber-Max-Etica-Protestante-Y-El-Espiritu-Del-Capitalismo.pdf> p. 18.

mercado caracterizado por una cultura de consumo, no podemos negar el hecho de que los ricos ya poseen una riqueza que no podrían consumir en varias vidas, y de todos modos buscan más. Por otra parte, el principio orientador del capitalismo continúa igual: la búsqueda de más dinero como “bien supremo”, o sea, como valor trascendental. Es este criterio el que le permite a Greenspan definir el libre mercado competitivo como *fuerza de bien*.

Esta noción de “fuerza de bien” se refiere a un movimiento que no sólo se reduce a lo que acontecía en el pasado, sino que apunta también al futuro. ¿Qué lleva a Greenspan, y a otros que acuerdan con él, a hacer ese juicio ético también en relación a lo que puede suceder en el futuro? Sabemos que no podemos hacer deducciones lógicas sobre el futuro a partir de los acontecimientos pasados, pues la historia humana no es algo predeterminado. Además, las generalizaciones realizadas sobre el pasado son, como todas las generalizaciones en el área de las ciencias sociales, incompletas y parciales. Queda claro que una persona preparada intelectualmente como él no desconoce estas cuestiones de lógica y epistemología, lo que nos indica que dicho juicio ético sobre el mercado parte de otro fundamento. Trataremos este tema más adelante.

Volviendo al concepto de trascendentalidad en el capitalismo de mercado, otra cuestión que surge es: ¿es éste un concepto empírico, descripción de una realidad existente, o es un concepto trascendental en el sentido de estar más allá de la factibilidad histórica? Además de ser un concepto trascendental en el sentido de posibilitar una interpretación de la realidad social y proporcionar líneas de acción estratégicas y de proveer criterios para juicios morales, ¿lo es también por estar más allá de la posibilidad de ser concretizado y tornado empírico en el interior de la historia humana?

Joseph Stiglitz, premio Nobel de Economía, conocido por ser crítico del actual modelo de globalización, afirma que con el fin de la Guerra Fría, la importancia de la economía de mercado ha sido reconocida y los gobiernos podrían dejar a un lado las batallas ideológicas en torno a la opción capitalismo versus comunismo, para resolver los problemas del propio capitalismo. Para él -y

aquí está de acuerdo con Greenspan-, con el fin de la disputa ideológica, la cuestión central de la discusión económica en el mundo no es más política o ideológica, sino solamente técnica; o sea, se enfoca en cómo conducir mejor el capitalismo. Es decir que no existe duda que el capitalismo es la mejor forma de organizar las sociedades, aunque está en desacuerdo con el modelo que Greenspan denomina “capitalismo de mercado” y defiende la tesis de que “el Estado debe tener un papel más activo tanto a la hora de promover el crecimiento como de proteger a los pobres”.¹⁶⁶ En la periodización hecha por Greenspan sobre la economía capitalista en el siglo XX, Stiglitz defiende un modelo más cercano al capitalismo que dominó entre 1930 y 1970.

La forma adecuada de gestionar la globalización –la misma noción de “gestionar” muestra la diferencia con los pensadores pro-libre mercado- es, para Stiglitz, aquella que fue aplicada por los gobiernos del Este Asiático, que obtuvieron un exitoso desarrollo. Ellos se dieron cuenta que “el éxito necesitaba estabilidad social y política y que esta, a su vez, requiere tanto niveles elevados de empleo como una desigualdad limitada. No sólo no se fomentó el consumo de bienes de lujo, sino que también se evitaron las grandes diferencias salariales”.¹⁶⁷ Él defiende la intervención no solamente en el campo económico y social, sino también en el cultural, desalentado el consumo conspicuo, un tema importante en la cultura de consumo que domina hoy buena parte del mundo. A partir de esta interpretación de lo que ocurrió en el Este Asiático –interpretación que muchos allí mismo no concuerdan, ya que ven la realidad desde la perspectiva de las víctimas de este proceso-, Stiglitz elabora en su libro cuál sería la forma de aproximar esta gestión “perfecta” entre economía de mercado y la intervención que beneficia tanto a los países en desarrollo como a los desarrollados. Para nuestra pregunta sobre la factibilidad o no del concepto trascendental, nos interesa aquí la crítica que Stiglitz hace a los Estados Unidos por haber perdido la oportunidad de construir un sistema económico y político internacional basado en valores

166 Stiglitz, Joseph, *Cómo hacer que la globalización funcione*. Buenos Aires: Taurus, 2012, p. 55-56.

167 Ibid, p. 76.

y principios que pudiesen promover el desarrollo de los países pobres. “En cambio en una competencia desenfrenada por conquistar ‘el corazón y la mente’ de la población del Tercer Mundo, los países ricos crearon un régimen comercial global al servicio de sus propios intereses corporativos y financieros, con lo cual perjudicaron a los países más pobres del mundo”.¹⁶⁸

Para él, uno de los problemas fundamentales del funcionamiento no satisfactorio de la globalización es el “fundamentalismo de mercado”, una creencia que “solían apelar a la ‘mano invisible’ de Adam Smith –la idea de que los mercados y la búsqueda del propio interés conduciría, como si de una mano invisible se tratara, a la eficiencia económica–”¹⁶⁹ Una expresión importante de esa creencia es el recetario del “Consenso de Washington” que

se basan en una teoría de la economía de mercado que presupone la existencia de una información perfecta, una competencia perfecta y mercados perfectos –una idealización de la realidad que especialmente resulta poco relevante para los países en vías de desarrollo–. Los resultados de una teoría dependen de sus hipótesis y si éstas se apartan demasiado de la realidad, es probable que las políticas que se basen en ese modelo no funcionen.¹⁷⁰

Stiglitz critica el mundo de Adam Smith y de los defensores del libre comercio, sin ninguna intervención o regulación por parte de los gobiernos, “un *mundo mítico* de mercados que operan de manera perfecta en los cuales no hay desempleo”¹⁷¹. Contra ese “mundo mítico”, argumenta:

[...] que si la información es imperfecta, sobre todo cuando existen asimetrías en la misma –donde hay individuos que saben algo que otros no saben (es decir, *siempre*)–, la razón de que la mano aparece invisible parezca invisible es que no existe. Sin la

168 Ibid, p. 18.

169 Ibid, p. 20.

170 Ibid, p. 57.

171 Ibid, p. 102.

regulación e intervención estatales apropiadas, los mercados no conducen a la eficiencia económica.¹⁷²

En realidad, un mercado perfectamente libre presupone una simetría perfecta en el acceso a las informaciones, lo que empíricamente es imposible. En este sentido, Stiglitz tiene razón cuando dice que esa noción pertenece al “mundo mítico” o, en el lenguaje hemos usado hasta aquí, un concepto trascendental, que se ubica más allá de la posibilidad histórica.¹⁷³ Pero no tiene razón si infiere que el Consenso de Washington o los teóricos que defienden el libre comercio, como Greenspan, presuponen un mercado con informaciones y competencias perfectas en sus análisis concretos sobre el mercado global.

Para economistas pro libre mercado, el problema de la economía mundial y de las naciones, es que el mercado ahora no es completamente libre de las intervenciones y regulaciones de los gobernantes y políticos. Si el mercado fuese totalmente libre, una discusión electoral, por ejemplo, no tendría mucha importancia ya que la “mano invisible” del mercado operaría plenamente de manera impersonal, espontánea y auto-organizativa. Por eso, Greenspan dice:

A menudo me pregunto si una candidatura formada por un republicano para presidente y un demócrata para vicepresidente, o a la inversa, atraería al inmenso centro desatendido. A lo mejor la cuestión carecería de importancia si el mundo estuviera en paz. Con la creciente prominencia de la «mano invisible» de la globalización supervisando a todos los efectos los miles de millones de decisiones económicas diarias, tendría menos importancia quiénes fueran los líderes. Pero no ha sido ése el caso desde el 11-S. Quién lleve las riendas del Gobierno, importa.¹⁷⁴

172 Ibid, p. 21.

173 Para F. Hinkelammert, los conceptos trascendentales son conceptos “en relación a los cuales la realidad empírica es interpretada. Son conceptos imaginarios de la realidad y por lo tanto no son factibles, pero de ninguna manera son conceptos arbitrarios. Constituyen una empiria idealizada de las características generales de la realidad”. *Crítica a la razón utópica*, p. 56.

174 Greenspan, A.: *Op. cit.* p. 279

No queremos discutir aquí el tema de lo electoral en Norteamérica, ni el problema del ataque del 11 de septiembre, sino señalar que para Greenspan el deseado “imperio de ley comercial” no se ha completado, la “mano invisible” de la globalización predomina cada vez más en el mundo, mas ahora sus enemigos precisan ser derrotados. Es por ello que los ocupantes del gobierno de los Estados Unidos y de otros países poderosos hacen la diferencia. Si no hubiese guerra, si el mercado y su paz reinasen en el mundo, una discusión político-electoral ya no sería importante.

En esta misma línea, Walter R. Mead, un investigador del Consejo de Relaciones Exteriores, dice que “es un gran malentendido suponer que el capitalismo del milenio sea simplemente una cuestión de ausencia de regulaciones. [...] En el capitalismo del milenio, el papel de la regulación es proteger la existencia y la eficiencia de los mercados, a fin de permitir un acceso más amplio a sus beneficios”.¹⁷⁵ En la medida en que haya enemigos del mercado libre queriendo intervenir en la economía, los gobiernos tienen un papel importante en la regulación, no en el sentido propuesto por Stiglitz, sino como regulación de la sociedad para disminuir hasta el punto de impedir la intervención en el mercado.

Lo que se propone en el fondo es la anulación de la política, considerarla totalmente irrelevante, y así, en nombre de la libertad del mercado, decretar la muerte de la democracia y de la república como sistema político. El imperio del mercado anula de esta manera la propia posibilidad de la república y produce la aporía de que en nombre de una mejor política se destruye la posibilidad de la política. El ser humano, en cuando *homo politicus*, es destruido por este absolutismo. Desde el punto de vista teológico, es un proceso de “desencarnación”: en lugar de que lo trascendente se haga humano, lo humano es absorbido en una abstracción imperial.

Más allá de eso, si el llamado “fundamentalismo de mercado” presupusiese que el mercado ya funciona de modo pleno, no habría necesidad de la noción de “misión” para llevar al mundo esta “verdadera libertad”, la libertad del mercado libre. Un concepto trascendental entendido como ya existente no tiene utilidad en la

175 Mead, Walter Russell. *Poder, terror, paz e guerra: os Estados Unidos e o mundo contemporâneo sob ameaça*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 84.

tarea de interpretar el mundo empírico y de proporcionar líneas para las acciones estratégicas.

El reconocimiento de que el libre mercado no impera perfectamente en el mundo, no responde a la cuestión sobre la posibilidad o no de que algún día esto se torne real. Greenspan nos da una respuesta clara:

Un mundo «plenamente globalizado» es uno en que una producción, un comercio y unas finanzas sin trabas cuentan con el impulso de una búsqueda de beneficios y una asunción de riesgos que se desentienden por completo de la distancia y las fronteras nacionales. Nunca se alcanzará ese estadio. La aversión al riesgo inherente a las personas y el sesgo doméstico con que se manifiesta esa aversión significan que la globalización tiene sus límites.¹⁷⁶

Greenspan explícitamente afirma que el “mundo plenamente globalizado” —el mundo del mercado total— es algo imposible de ser alcanzado. En otras palabras, es un concepto trascendental en dos sentidos: a) indispensable para interpretar la realidad existente y fortalecer las líneas estratégicas y criterios para juicio ético; b) trascendente también porque está más allá de los límites de la historia humana. Los conceptos trascendentales —por ejemplo, el mercado perfecto, el planeamiento perfecto de la antigua Unión Soviética o las iglesias como comunidades perfectas— son indispensables para la interpretación de la realidad y la acción, mas al mismo tiempo son imposibles de ser realizadas en el interior de la historia; esto es, no son factibles a pesar de ser teóricamente indispensables. Los problemas surgen cuando grupos sociales no evidencian que operan con un concepto trascendental subyacente a sus teorías sociales y acciones, y no reconocen la no factibilidad de la meta trascendental que sostienen.

La razón para la imposibilidad del “mundo plenamente globalizado”, según Greenspan, no está en el carácter trascendental del concepto, sino en la naturaleza humana: la aversión al riesgo, que el libre mercado competitivo exacerba, es la línea de fuga

176 Greenspan, A.: *op. cit.* p. 411.

del nativismo, del tribalismo, del populismo y “en verdad todos los «ismos» a los que se acogen las comunidades cuando sus identidades se hallan bajo asedio y no pueden percibir una opción mejor”.¹⁷⁷ La elección sería asumir el camino de la intransigente competencia del mercado, que “choca con el deseo humano de estabilidad y certidumbre” y lo “más importante aún, un gran sector de la sociedad percibe una creciente sensación de injusticia sobre la distribución de los beneficios del capitalismo”.¹⁷⁸ Sin embargo, muchas personas prefieren refugiarse en los “tribalismos” o “populismos”, y resisten la globalización plena. Existe también otro grupo que rechaza el libre mercado, no por causa de su deseo de estabilidad o identidad, sino por la compasión o solidaridad en relación a los pobres; grupos que motivados por prescripciones religiosas se aproximan al discurso socialista: “Aunque las raíces del socialismo son laicas, su trayectoria política es análoga a muchas de las prescripciones religiosas para una sociedad civil, que apunta a mitigar la angustia de los pobres”.¹⁷⁹

Hay culpables por la no realización de la plenitud: personas y pueblos incapaces de vencer su naturaleza humana o de superar los viejos preceptos religiosos de compasión a los pobres y, por eso, no pueden adaptarse a la dinámica del libre mercado, la “verdadera libertad”, “libertad que es una demanda no negociable de la dignidad humana”.¹⁸⁰ Estos enemigos de la libertad insisten en resistir, hecho por el cual para Greenspan “La batalla en pro del capitalismo nunca se gana”.¹⁸¹ Así, la lucha contra los terroristas, comunistas, intervencionistas, grupos religiosos solidarios con los pobres y todos aquellos que resisten la expansión de la libertad del mercado y de la cultura “pos-compasión”, se torna una guerra/misión salvífica sin fin. Si en la aporía anterior se destruía la política en nombre de la política, aquí se niega los mejores sentimientos humanos en nombre de la “dignidad humana”.

177 Ibid, p.31

178 Ibid, p.302

179 Ibid, pp.306-307

180 Conceptos que se sostienen en “The National Security Strategy of the United States of America”. Ver <https://www.comw.org/qdr/fulltext/nss2006.pdf>

181 Greenspan, A.: *op. cit.*, p.386

Sin embargo, hay un problema en la argumentación de Greenspan sobre la imposibilidad de la concretización de lo que llama el “mundo plenamente globalizado”. La razón de la imposibilidad del mercado perfecto no es principalmente la naturaleza humana, sino la imposibilidad del conocimiento perfecto o de acceso total a la información, que es el presupuesto del concepto de mercado perfecto. En este punto, Stiglitz tiene razón: siempre habrá asimetría de información y las informaciones son imperfectas. Por eso, el mercado por sí solo no es capaz de coordinar de modo eficiente el complejo sistema económico contemporáneo. Por ello, defiende la intervención del Estado en la economía para controlar los abusos de los intereses empresarios y financieros que ponen en riesgo el crecimiento sustentable, el equilibrio social y el buen funcionamiento de la globalización.

El diagnóstico de la no factibilidad del concepto trascendental por causa de la imposibilidad del conocimiento perfecto nos obliga a aceptar nuestra condición humana y aprender a vivir con mercados y gobiernos imperfectos. Pero si incluso hipotéticamente el acceso perfecto a las informaciones fuese posible, el mercado perfecto sería imposible, pues en una situación en que todos tienen acceso perfecto a las informaciones no habrá competencia y, por tanto, no hay mercado. La no factibilidad de conceptos trascendentales en el campo social no deriva de la resistencia de los “enemigos de la humanidad”, sino de la contradicción interna del propio concepto trascendentalizado, resultado de la diferencia radical entre el mundo ideal imaginado y el mundo empírico.

Curiosamente, al contrario de Stiglitz, Hayek defiende el libre mercado y critica todas las formas de intervención en nombre, justamente, de la imposibilidad del conocimiento perfecto de todos los factores de la economía. Toda intervención con vistas de alterar o corregir su rumbo –a favor de la “justicia social” o en nombre del “equilibrio socio-económico” – presupone un agente externo capaz de conocer un número mucho más grande de factores que están en juego en el mercado. Como este conocimiento no es posible, Hayek argumenta que las intervenciones sólo producirían ineficiencia económica y, con ello, más problemas económicos y sociales.

En la conferencia dada en ocasión de la entrega del Premio Nobel de Economía, en 1974, Hayek presentó de modo sintético el núcleo filosófico-teológico que nos interesa aquí. El título es bastante significativo: *La pretensión del conocimiento*.¹⁸² En el fondo, se trata de una relectura del mito del pecado original de Adán y Eva.

En esta conferencia, coloca el desafío de la crisis económica en los inicios de los años setenta –una crisis marcada por el viraje del capitalismo hacia el “capitalismo de mercado” o neoliberalismo– de la siguiente forma: “los economistas son llamados en este momento a explicar cómo rescatar el mundo libre de la verdadera amenaza de la inflación acelerada”.¹⁸³ Es importante subrayar que reduce la crisis a un problema de inflación, descartando el desempleo como un inconveniente fundamental. Para él, la crisis fue causada por políticas intervencionistas recomendadas por la mayoría de los economistas de inspiración keynesiana que presupone, según Hayek, la posibilidad de conocer todos los fenómenos complejos que componen al mercado. En otras palabras, el mal fundamental que origina el mal de la inflación galopante y el consecuente desequilibrio e inestabilidad del mercado –en términos teológicos, el pecado original– es la pretensión de conocer el mercado y, a partir de eso, el deseo de promover consciente e intencionalmente el bien social.¹⁸⁴

Contra esta pretensión, Hayek defiende la idea de que el mercado es una estructura de tal complejidad que no podemos conocer plenamente. Y, por eso, no debemos pretender substituir los procesos espontáneos del mercado –hoy llamados auto-organizativos– por el control humano consciente a través de intervenciones en vistas de metas económicas y sociales: “Actuar sobre la creencia de que poseemos el conocimiento y el poder que nos permite dar forma a los procesos de la sociedad a nuestra

182 Hayek, F.A. Von. *La pretensión del conocimiento*. Disponible en internet: <http://www.hacer.org/pdf/Conocimiento.pdf>

183 Ibidem.

184 Para una visión más amplia, véase Sung, J. M. “El mal en la mentalidad del libre mercado” en *Concilium*, Num. 273, p. 41-51 (Noviembre de 1997); También: *Deseo, Mercado y religión*, cap. 1.

agrado –conocimiento que ciertamente no poseemos– implica hacernos mucho daño”.¹⁸⁵

Desde una correcta comprensión del mercado como un sistema complejo y, por lo tanto, del reconocimiento de la imposibilidad de ser conocido plenamente, deduce la imposibilidad de dirigirlo según nuestros deseos, y defiende la no intervención de la economía y la abdicación de las metas sociales.

El mal como un efecto no intencional de una acción que busca el bien social se da, según él, por el hecho de que esta acción de coacción sobre otras personas o grupos sociales por una autoridad “impide el funcionamiento de aquellas fuerzas espontáneas de ordenamiento a través de las cuales, inclusive sin comprenderlas, el hombre es ampliamente asistido para alcanzar sus objetivos”,¹⁸⁶ o sea, impide el libre funcionamiento del mercado.

Cuando las acciones sociales planeadas a partir de buenas intenciones son vistas como generadoras de crisis socio-económicas, sólo nos restan dos caminos. Uno es asumir una posición nihilista radical y defender la imposibilidad de tener un mundo mejor. Este tipo de teoría social es frustrante por naturaleza y destinada al fracaso político. Otro camino es creer y esperar que la solución de los problemas económicos y sociales vendrán de los efectos no intencionales promovidos por un sistema económico intrínsecamente bienhechor, esto es, el mercado y su providencial “mano invisible”.

Pero si es verdad que no podemos conocer suficientemente los factores y las dinámicas del mercado para poder intervenir en él, ¿cómo podemos saber que el mercado siempre producirá efectos beneficiosos o que es esencialmente una “fuerza de bien”? ¿Acaso no es una pretensión de conocimiento afirmar que el mercado siempre producirá efectos beneficiosos? Como no se puede comprobar este carácter providencial del mercado, tenemos aquí un “salto de fe” en la afirmación de la cualidad esencialmente benéfica del mercado libre.

185 Hayek, F. *La pretensión del conocimiento*.

186 Ibidem.

Hayek, en el último libro de su vida *La fatal arrogancia*, busca justificar este “salto de fe” apelando a la idea de que la evolución biológica y cultural produce “un amplio orden de cooperación humana, más conocido por el poco afortunado término “capitalismo”. [...] lejos de ser fruto de designio o intención, deriva de la incidencia de ciertos procesos de carácter espontáneo”.¹⁸⁷ Esa caracterización del surgimiento del sistema de mercado competitivo como algo espontáneo, resultado del proceso evolutivo, también está presente en el clásico libro que formó varias generaciones de economistas, *Introducción al análisis económico*, de Paul A. Samuelson. Para él, el sistema competitivo de mercado es un mecanismo ordenado de coordinación inconsciente de la economía, que surgió sin que nadie lo haya diseñado. “Nadie lo proyectó, se desarrolló espontáneamente, y aunque, lo mismo que la naturaleza humana, presenta cambios, soporta, por lo menos, la primera prueba de toda organización social”.¹⁸⁸

Durante la evolución en dirección al capitalismo ocurrió, según Hayek, una ruptura de valores o creación de normas capaces de establecer grupos sociales extensos que chocan frontalmente con los primitivos instintos que mantienen unidos los pequeños grupos –lo que Greenspan llama “tribalismo”. Para Hayek,

el orden extenso nunca habría llegado a surgir de no haber sido ignorada la recomendación de que todo semejante sea tratado con el mismo espíritu de solidaridad que se dedica a quienes habitan el entorno más próximo. [...] a todos interesa que nuestras relaciones interpersonales se ajusten a esa otra normativa que corresponde al orden abierto, es decir, a ese conjunto de normas que regulan la propiedad plural y el respecto a los pactos libremente establecidos y que a lo largo del tiempo fueron paulatinamente sustituyendo a la solidaridad y al altruismo.¹⁸⁹

La solidaridad y el altruismo son ahora considerados instintos primarios que deben ser superados y substituidos por la defensa

187 Hayek, Friedrich A.: *La fatal arrogancia: los errores del socialismo*. p. 33

188 Samuelson, Paul A.: *Curso de economía moderna: Una descripción analítica de la realidad económica*. Buenos Aires: Editorial Aguilar, 1971, p. 41.

189 Hayek, F.: *La fatal arrogancia*, pp. 43-4.

del interés propio –que los antiguos llamaban instinto egoísta- y el respeto por la propiedad y el contrato. En la medida en que la solidaridad es considerada un instinto primario, esos nuevos valores serían adquiridos a través de la educación. La evolución consistiría, entonces, en ese pasaje de pequeñas comunidades, con sus valores “tribales” de solidaridad, hacia un orden social extenso con la creación, difusión y dominio de nuevos valores que se adaptan y refuerzan a la libre competencia.

Esta evolución nunca fue lineal, sino fruto de un ininterrumpido proceso de prueba y error, es decir, de una incesante experimentación competitiva de normativas diferentes. Las prácticas que acabaron prevaleciendo no fueron fruto de un proceso intencionado, aunque la evolución que las originó fuera en cierto modo similar a la evolución genética y produjera consecuencias en alguna medida comparables.¹⁹⁰ [...] la competencia no sólo constituye la piedra angular de la evolución pasada, sino que es igualmente imprescindible para que los logros ya alcanzados no inicien procesos de regresión.¹⁹¹

Hayek reconoce que ese proceso no fue fácil, pues significó romper con valores morales y estructuras sociales que propician más seguridad y estabilidad social, y produce “resultado siempre poco gratos al ser humano –y sobre cuya validez e intrínseca eficacia nada sabía. [...] La no deliberada, reluctante y hasta dolorosa sumisión del ser humano a tales normas facilitó a dichos entornos sociales la necesaria cohesión gracias a la cual accedieron sus miembros a un superior nivel de bienestar y conocimientos de diversa especie, lo que les permitió “multiplicarse, poblar y henchir la tierra (Génesis: 1,28). Quizá sea este el proceso la faceta más ignorada de la evolución humana”.¹⁹²

Ahora, si los grupos humanos no sabían del valor de los efectos de esos hábitos morales poco gratos, ¿cómo fueron asumidos y transmitidos culturalmente? Al final, como el mismo Hayek

190 Ibid, p. 53.

191 Ibid, p. 62.

192 Ibid, p. 33.

reconoce, los efectos positivos de esos hábitos dolorosos sólo ocurrirán tiempo después y no para todos en la misma proporción. Hayek introduce aquí el papel de la religión. Como las cualidades culturales no se transmiten automáticamente como las genéticas, él defiende la hipótesis de que “ciertas creencias míticas han sido tal vez necesarias para conseguir este efecto, especialmente cuando se trataba de normas de conducta que chocaban contra los instintos. [...] nos guste o no, debemos en parte la persistencia de ciertas prácticas, y la civilización que de ellas resulta, al apoyo de ciertas creencias de las que no podemos decir que sean verdaderas —o verificables, o constatables— en el sentido en que lo son las afirmaciones científicas, [...] deberíamos llamarlas de “verdades simbólicas” [...] incluso ahora, la pérdida de estas creencias, verdaderas o falsas, crearían graves dificultades”.¹⁹³

Creencias míticas, mitos y teologías de carácter sacrificial – dioses que exigen cosas dolorosas como sacrificios necesarios para la “salvación” – son presentadas como una de las piedras angulares de la evolución de las sociedades humanas a nuestras sociedades de sistema de mercado. Es con esta idea de evolución –que salta del nivel de evolución biológica hacia la cultural– que procura justificar su “salto de fe”. Milton Friedman, Premio Nobel de Economía en 1976, dice más directamente: ““subyacente a la mayor parte de los argumentos en contra del mercado libre se halla la ausencia de fe en la libertad como tal”.¹⁹⁴

Este uso de la “fe” como argumento “científico” es una de las características de los fundamentalistas religiosos. La recurrencia a esos argumentos en los debates económicos y sociales nos obliga a ampliar el concepto de fundamentalismo más allá del campo religioso. De esta forma, la expresión “fundamentalismo de mercado” no debe ser entendida solamente como una metáfora, sino como una clave de lectura de la economía contemporánea.¹⁹⁵ George Soros, el famoso mega-inversor del mercado financiero

193 Ibid, pp. 213.

194 Friedman, M. *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid 1996, p.27. (Capitalism and Freedom, 1962)

195 Véase, por ej., Sung, Jung Mo. “Fundamentalismo econômico”. Estudos de Religião, n.11, dez/95, São Bernardo do Campo-SP, pp.101-108.

internacional y defensor del capitalismo, por ejemplo, dice que “el fundamentalismo de mercado es hoy en día una amenaza mayor para la sociedad abierta que cualquier ideología totalitaria”¹⁹⁶ y que “el renacimiento del fundamentalismo de mercado solo puede explicarse por la fe en una cualidad mágica (‘la mano invisible’) que es aún más importante que la base científica”.¹⁹⁷ Además de eso, “el fundamentalismo de mercado desempeña un papel decisivo en el sistema capitalista global. Proporciona la ideología que no sólo motiva a muchos de los actores de más éxito, sino también impulsa la política”.¹⁹⁸

Aquí tenemos la respuesta para la pregunta que hicimos más arriba: ¿cómo Greenspan puede, basado en la generalización que hace sobre los acontecimientos pasados, afirmar que el mercado libre es una “fuerza de bien”? Más allá de la reducción de la noción de bien a una abstracción formal del aumento cuantitativo del valor monetario, se basa en la fe en el mercado.

La noción de que el mercado coordina de modo inconsciente y espontáneo el sistema económico capitalista es lo que los científicos sociales hoy denominan sistemas auto-regulados. Paul Krugman también se toma de este concepto de “sistema auto-regulado –sistemas complejos donde el caos y lo aleatorio parecen evolucionar espontáneamente hacia un orden inesperado”¹⁹⁹ para decir: “el mundo está lleno de sistemas auto-regulados, los cuales no forman estructuras simplemente en respuesta a *inputs* desde afuera sino también, sin duda principalmente, en respuesta a su lógica interna. El clima global es un sistema auto-regulado; de aquí, por cierto, la economía global”.²⁰⁰

196 Soros, George.: *La crisis del capitalismo global*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1999, p. 24.

197 Ibid, p. 159.

198 Ibid, p. 160. Boaventura Souza Santos dice: “De todos los fundamentalismos vigentes en las sociedades contemporáneas, el fundamentalismo neo-liberal es, sin duda, el más intenso. Consiste en la subordinación de la sociedad en su conjunto a la ley del valor que rige la economía del mercado. [...]”. *La gramática del tiempo: para una nueva cultura política*. San Pablo: Cortez, 2006, p. 62.

199 Krugman, Paul: *La organización espontánea de la economía*. Barcelona: Antoni Bosch editor, p. 2

200 Ibid, p. 99.

A partir de la teoría de los sistemas complejos, presenta una visión no mítica del concepto de “mano invisible” de Adam Smith: “Cuando Adam Smith escribe que los mercados conducen a los que de él participan, ‘como si fuera una mano invisible’ hacia un resultado que nadie perseguía ¿de qué nos está hablando sino de una propiedad emergente?”²⁰¹ Si la “mano invisible” es un término que Adam Smith encontró para designar, antes de tiempo, la dinámica auto-regulada de los sistemas complejos, debemos eliminar el carácter providencial, mítico, que el propio Smith le da y que hoy muchos refuerzan. Como dice Krugman, “la autoorganización no tiene por qué ser necesariamente algo bueno, ni siquiera presuntamente [...] la autoorganización es algo que se da y que tratamos de entender, pero no es necesariamente algo deseable”.²⁰²

Pero una visión no mítica de la “mano invisible” del “mercado plenamente globalizado” no sirve para los propósitos del Imperio, ni para dar certeza sobre la veracidad y validez del concepto trascendental asumido a partir del “salto de fe” o para justificar la buena sensación de ser miembro de un pueblo escogido para una gran misión.

El imperio como misión

Roberto Kagan, en un texto que pretende criticar la idea de que Europa y los Estados Unidos comparten una misma visión del mundo, dice: “La transmisión del milagro europeo al resto del mundo, se ha convertido en la *nueva misión civilizadora (civilisatrice)* de Europa. Así como los [norte]americanos han creído siempre que ellos descubrieron el secreto humano de la felicidad y han deseado exportarlo al resto del mundo”.²⁰³ La diferencia entre Europa y los Estados Unidos residiría en la disposición norteamericana de usar, unilateralmente si es necesario, el poder

201 Ibid, p. 8. Propiedad emergente es uno de los productos de la auto-organización de los sistemas complejos.

202 Ibid, pp. 11 y 12.

203 Kagan, Robert. “Power and Weakness, Policy Review. *Hoover Institution/Stanford University*, jun/2002. Disponible en internet: <http://www.hoover.org/research/power-and-weakness>

militar para ejercer su misión. Lo común entre ambas es su sentido de misión.

Este sentido de misión, que los lleva a auto-presentarse como modelo de humanidad y de civilización, no es algo reciente. La misma noción de “descubrimiento” para describir la llegada de los europeos al continente, que ellos denominarían América, revela un paradigma de pensamiento que, como dice Walter Mignolo, “es parte de la perspectiva imperialista de la historia mundial adoptada por una Europa triunfal y victoriosa, algo que se conoce como “modernidad”.²⁰⁴ Esta invención de América

fue uno de los puntos nodales que permitieron crear las condiciones necesarias para la expansión imperial y para la existencia de un estilo de vida europeo que funcionó como modelo de progreso de la humanidad. [...] El momento en que las exigencias de la modernidad como meta para obtener la salvación impusieron un conjunto específico de valores cuya la implementación se apoyaba en la lógica de la colonialidad.²⁰⁵

¿Qué lleva a Europa y los Estados a creer que han descubierto el secreto de la humanidad y, por tanto, llevar adelante la misión civilizatoria del mundo? Freud nos da una pista: “Nos inclinaremos demasiado fácilmente a incluir entre los bienes espirituales de una civilización sus ideales; esto es, las valoraciones que determinan en ella cuales son los rendimientos más elevados a los que deberá aspirarse”.²⁰⁶ Al principio puede parecer que esas ideas existen primero y determinan las realizaciones culturales a ser buscadas, sin embargo, “los ideales quedan forjados como una secuela de los primeros rendimientos obtenidos por la acción conjunta de las dotes intrínsecas de una civilización y las circunstancias externas, y estos primeros rendimientos son retenidos ya por el ideal para ser continuados”. Se trata de que los valores e ideales

204 Mignolo, Walter D. *La Idea de América Latina: La herida Colonial y la opción decolonial*, Barcelona: Gedisa Editorial, 2007, p.29.

205 Ibid, p.32.

206 Freud, Sigmund. “El porvenir de una ilusión”, II. En *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, Vol XXI, 1986.

que se persiguen son proyecciones trascendentales a partir de la interpretación de las realidades empíricas. Freud concluye:

Así, pues, la satisfacción que el ideal procura a los partícipes de una civilización es de naturaleza narcisista y reposa en el orgullo del rendimiento obtenido. Para ser completa precisa de la comparación con otras civilizaciones que han tendido hacia resultados distintos y han desarrollado ideales diferentes. De este modo, los ideales culturales se convierten en motivo de discordia y hostilidad entre los distintos sectores civilizados, como se hace patente entre las naciones.²⁰⁷

En otras palabras, la idea de tener una misión frente a otras culturas nace del proceso de construcción de su identidad de cuño narcisista, de la afirmación de su excepcionalidad, que transforma sus conquistas y sus ideas en universales que deben ser buscadas por o impuestos sobre todos los pueblos.²⁰⁸ Este proceso tiene la gran ventaja de legitimar, para sí y delante de los pueblos sometidos, el proyecto de dominación. Esto no es más visto como tal, sino como un servicio, una misión que lleva salvación, la civilización, el progreso económico y la paz para los pueblos “inferiores” o “atrasados”.

Esa construcción ideológica cumple otras dos funciones fundamentales y necesarias para la expansión y mantención del Imperio actual. La primera tiene que ver con la creación y la expansión del mercado mundial. La globalización económica significa, entre otras cosas, la creación de “productos mundiales”, elaborados en diversas partes y vendidos en todo el mundo. Para esto, es necesario, más allá de las tecnologías que posibilitan ese proceso de producción en escala mundial, la creación de un estándar de consumo mundial.

En otras palabras, sin un deseo común a todos o de una gran mayoría de consumidores, no hay mercado consumidor mundial.

207 Ibidem.

208 Sobre el proceso de transformación de los valores de una historia local en proyecto global, véase, por ej., Mignolo, Walter D.: *Historias locales / diseños globales*.

Tomemos el ejemplo de los teléfonos celulares. Este se tornó objeto de deseo y también de necesidad social de los consumidores de casi todos los países del mundo.²⁰⁹ Tenemos centenares de millones de portadores de celulares en China y también en India, como también hay regiones del mundo en que hay más celulares que habitantes. Así como Nike, iPod, Louis Vutton y otras marcas famosas están por todo el mundo siendo admiradas y deseadas.

El deseo de imitar el estereotipo de consumo de los países ricos por parte de las poblaciones de países en desarrollo y pobres, es un hecho que revela cómo Europa y los Estados Unidos vencieron la “batalla cultural” y alcanzaron su objetivo de presentarse como modelos de civilización y humanidad. Los seres humanos son seres de deseo, y como tales desean lo que sus modelos de deseo imponen; o sea, imitan el deseo de las personas que consideran que poseen el “ser”.²¹⁰ En la medida en que los europeos y los norteamericanos consiguen ubicarse en el mundo como aquellos que poseen el “ser”, se impusieron también como modelos de deseo y consiguieron asignar su estereotipo de consumo para casi todos los países del mundo. De esta manera, fue solucionado el problema de la creación y expansión del mercado de consumo mundial.

Como los poderosos del Imperio son vistos como modelos de humanidad y progreso, éste no necesita de fuerza militar como recurso primario para la manutención y expansión del orden global. Aquí entra la segunda función: la atracción ideológica y cultural como “poder blando” (*soft power*) del Imperio. Como dice Nye, “El poder blando es más que persuasión o la capacidad de mover las personas por la argumentación. Es el poder de seducir y atraer. La atracción lleva al consentimiento y a la imitación”.²¹¹

En la medida en que las élites económicas y políticas de los países subordinados desean imitar los estereotipos de vida de la elite de

209 Sobre el pasaje de deseo a necesidad social, véase, por ej., Sung, J. M.: *Deseo, mercado y religión*, caps. 2 y 3.

210 Este tema del deseo mimético es tratado en este libro, cap. 2, sobre la subjetividad.

211 Nye Jr, J. *La paradoja del poder norteamericano*, p. 37.

los países ricos, el trabajo del Imperio es mucho más fácil.²¹² La subordinación es deseada por los propios subalternos, no impuesta por la fuerza. El principal campo de lucha para el mantenimiento y expansión del orden imperial no se da más en el campo militar, sino en el campo cultural y el campo del “poder intangible”. Fukuyama lo explicita al afirmar que a los Estados Unidos les debe importar lo que sucede en otros países: “Los principales instrumentos por los cuales hacemos esto, están casi todos en el dominio del poder intangible: nuestra capacidad de *dar ejemplos*, entrenar y educar, ayudar con consejos y, muchas veces, con dinero”.²¹³ La capacidad de “dar ejemplos” significa la capacidad de realizar y ser aceptado como modelos a seguir.

Por otro lado, Charles S. Maier utiliza expresiones como “Empire by invitation” o “consensual Empire” para referirse al actual orden imperial. Dice:

Los imperios funcionan por la virtud del prestigio que irradian como así también por su poder, y justamente colapsan si se sostienen sólo por la fuerza. Los estilos artísticos, el lenguaje de los que mandan, y las preferencias de consumo varían hacia el exterior según el poder e inversión de capital – algunas veces confusa conscientemente por la diplomacia cultural y los intercambios estudiantiles, algunas veces simplemente por el gusto de lo popular, de productos estimulantes de la metrópoli, como Coca Cola o Big Macs.²¹⁴

Esta capacidad del Imperio de provocar deseos por imitación no es algo de lo que sus defensores se jacten. David Harvey, un crítico del actual proceso de globalización, dice: “No hay dudas de que la

212 Ya en los años 1960, Celso Furtado criticó este deseo de imitación de las pautas de consumo de los países ricos como una de las causas de la no superación de la profunda desigualdad social, que hoy se caracteriza como “contribuciones sociales” en países del tercer mundo. Ver, Furtado, Celso: *O mito do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1974.

213 Fukuyama, Francis. *O dilema americano: democracia, poder e o legado do neoconservadorismo*. Rio de Janeiro, 2006, p. 176. (Cursivas nuestras).

214 Maier, Charles S.: “An American Empire? The problems of frontiers and peace in twenty-first-century world politics”. *Harvard Magazine*, Nov-dec/2002, p. 28.: <http://harvardmagazine.com/2002/11/an-american-empire.html> .

emulación ha tenido un importante papel en cuestiones globales. Buena parte del resto del mundo ha sido llevado a aceptar política, económica y culturalmente la globalización por medio de la americanización. [...] La emulación del consumismo, los modos de vida, las formas culturales y de las instituciones políticas y financieras norteamericanas han contribuido globalmente al proceso de acumulación interminable del capital”.²¹⁵ El imperialismo cultural es hoy un arma importante en la promoción del deseo de imitar el modo americano de ser y de presentar a los Estados Unidos como “un farol de la libertad dotado del poder exclusivo de envolver al resto del mundo en una civilización duradera caracterizada por la paz y por la prosperidad”.²¹⁶

En resumen, una de las novedades del Imperio actual en relación a los imperialismos del pasado, es su capacidad de atracción y el uso secundario del poderío militar para mantener el orden resultante de su propia dinámica económica y de su capacidad de producir e importar al mundo sus discursos y su horizonte utópico trascendental de civilización y humanidad.

La trascendencia producida por el Imperio cumple tres funciones vitales para la dominación: a) proporciona criterios para interpretar la realidad, establecer estrategias de acción y hacer juicios morales de acuerdo con sus valores e intereses; b) se impone como horizonte de deseo –que revela los objetos que realmente merecen ser deseados– que seduce y encanta los pueblos en todo el mundo, produciendo así una subordinación voluntaria al Imperio; c) ser un horizonte utópico y estar más allá de la factibilidad histórica, nunca completamente alcanzado y, por eso, estimulando siempre la búsqueda de acumulación sin fin del capital y/o del consumo ilimitado; al mismo tiempo, coloca la culpa sobre la no realización plena de lo que es imposible en los llamados “enemigos de la humanidad” y, de esa manera, justifica la exigencia de la guerra sin fin contra quienes se rebelan y resisten la “atracción” del Imperio.

215 Harvey, David. *O novo imperialismo*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 42.

216 Ibid, p. 53.

Trascendencia del imperio, sacrificios y mística cruel

Uno de los secretos del éxito del actual Imperio es que consiguió imponer al mundo una nueva meta-narrativa sobre la historia. Al contrario de lo que muchos pensadores posmodernos afirman, lo que entró en crisis no fue la meta-narrativa como tal, sino aquella moderna que propone la realización del “paraíso terrestre” a través de la razón y acción política consciente. Hayek formuló, al final de la década de 1950, lo que puede ser considerado una síntesis de meta-narrativa que guía el Imperio actual:

Las aspiraciones de la gran masa de población mundial solo puede satisfacerse mediante un rápido progreso material. En este presente estado de ánimo, la frustración de las esperanzas de las masas conduce a graves conflictos internacionales e incluso a la guerra. La paz del mundo, y con ella la misma civilización, depende del progreso continuo y a un ritmo rápido. Por lo tanto, no solo somos criaturas del progreso sino que estamos cautivos a él. Aunque lo deseáramos, no podríamos alejarnos de la ruta y disfrutar ociosamente de lo que hemos logrado. Nuestra tarea ha de ser continuar conduciendo, caminando hacia delante sobre el camino que tantos otros, inspirados por él, tratan de seguir.²¹⁷

Las elites económicas del mundo son presentadas aquí como “cautivos” del progreso, servidores que no pueden gozar de sus riquezas conquistadas porque tienen la misión de: a) garantizar la paz del mundo expandiendo el sistema de mercado libre para promover el progreso económico que satisfará las aspiraciones de la población mundial; y b) ser modelos, líderes, que siguen al frente llamando a otros a formar parte de esa misión.

Pero ¿cuál es el resorte principal del progreso económico? Para Hayek, es el deseo mimético: “en cada etapa, algunas cosas que la mayoría del pueblo desea sólo las obtienen unos pocos y sólo es

217 Hayek, Friedrich A.: *Los fundamentos de la libertad*. 5a ed., Madrid: Unión Ed., 1991, p. 72. (ed. orig. inglés, *The Constitution of Liberty*, 1959)

posible hacerlas accesibles a todos mediante mayor progreso”.²¹⁸ Por eso, presentar a las élites económicas como modelos de humanidad, modelos de deseo, fomenta el deseo mimético que estimula a todos a un mayor esfuerzo en busca del progreso. En la medida en que aumenta el deseo y la demanda por productos consumidos por la elite, el sistema de mercado irá proveyendo el aumento de la producción, generando con ello el progreso económico. Por eso, Hayek dice: “para que una sociedad continúe progresando es imprescindible que algunos dirijan y sean seguidos por el resto”.²¹⁹

El mundo sería maravilloso si esta meta-narrativa funcionara sin problemas y contradicciones. La primera contradicción se encuentra en el interior de la propia lógica del deseo mimético en la economía. Por un lado, sólo los objetos que son escasos en relación a las necesidades o deseos de las personas son considerados bienes económicos. Por ejemplo, el aire que respiramos no es un bien económico porque hay cantidad suficiente para todos los seres que respiran. Por otro lado, los objetos son deseados porque otras personas, especialmente los modelos de deseo, también los desean. Siendo así, las personas que desean son siempre en mayor número que los objetos deseados. Esto es, los objetos son deseados porque son escasos, no en relación a las necesidades humanas sino en relación a los propios deseos de las personas.

Los objetos abundantes no son deseados y no estimulan la competencia y el progreso. Por eso, el estándar de consumo objeto de imitación es, por definición, no accesible a todos. La búsqueda incesante para acompañar ese estándar que siempre se está moviendo hacia delante sólo tiene sentido en la medida en que hay otros que se quedan en el camino. Esta es la esencia de la competencia. Si la línea de llegada no se mueve, si nuevos objetos de deseo no son producidos u ofrecidos, la elite mundial no estaría cumpliendo su misión de llevar siempre hacia adelante, sin límites, el progreso económico. Es esta meta-narrativa que mueve

218 Ibid, p. 65.

219 Ibidem.

el Imperio, “un pequeño decline de nuestro índice de progreso podría ser fatal”.²²⁰

Los que no consiguen alcanzar el estándar de consumo mínimo exigido por la comunidad son vistos como “consumidores defectuosos”. Son aquellos que nos recuerdan que nosotros también podemos ser dejados atrás en la carrera por el consumo sin límites; o sea, nuestros “demonios interiores”. Como dice Bauman: “los ‘excluidos del juego’ (los consumidores falsos [...]) son precisamente la encarnación de los ‘demonios interiores’ típicos de la vida del consumidor” “Cada vez más, *ser pobre* es visto como un crimen; empobrecer, como producto de predisposiciones o intenciones criminales - abuso de alcohol, el juego, las drogas, y la vagancia. Los pobres, lejos de hacer justicia a la atención y asistencia, merecen odio y condena, como la misma encarnación del pecado”.²²¹

Mientras Bauman critica esa lógica económica basada en el deseo mimético, que produce la condena de los “consumidores defectuosos”, Hayek dice que esto es inevitable y benéfico, ya que solo este tipo de deseo genera el tipo de competencia que mueve a individuos y sociedades para el progreso económico. El reconoce que despreciar el sufrimiento de los más pobres puede parecer cruel, “porque incrementa el deseo de todos en proporción al incremento de los bienes de los cuales solo unos pocos se benefician. Pero para que una sociedad siga progresando es imprescindible que algunos dirijan y sean seguidos por el resto”.²²²

La segunda contradicción se encuentra en el hecho de que los estereotipos de consumo que se toman como referencia no son ecológicamente sustentables. La búsqueda sin fin por más consumo presupone una capacidad tecnológica para producir de modo ilimitado las riquezas deseadas; lo que presupone que nuestro medio ambiente no tenga límites biológicos naturales y sistémicos. En otras palabras, una visión del planeta que no es redondo, limitado, sino plano y expandido de modo infinito. Tal vez

220 Ibid, p. 72.

221 Bauman, Zygmunt. *La postmodernidad y sus descontentos* Madrid: Akal. 2001, pp. 57 y 59.

222 Hayek, F. *Los fundamentos de la libertad*, p. 65.

sea por eso que T. Friedman, en su libro *La tierra es plana* dice: “Si la India y China avanzan en esta dirección, el mundo no solo se volverá más plano que nunca, sino también – estoy convencido de ello – más próspero que nunca. Tres Estados Unidos son mejores que uno, y cinco serían mejores que tres”.²²³ ¿Por qué solo cinco? ¿Por qué no centenares de Estados Unidos produciendo y consumiendo en el mundo?

La tercera contradicción tiene que ver con la cuestión cultural. La homogenización de los deseos y la imposición de la cultura de consumo y del *american way of life* entra en conflicto con la diversidad de contextos histórico-culturales existentes. Los europeos y norteamericanos no son los únicos pueblos que se enorgullecen de su identidad cultural. Hay muchos otros pueblos que también sienten orgullo por su tradición cultural, y en nombre de sus valores religiosos o culturales resisten y combaten esa “expansión” que, al final de cuentas, los clasifica siempre como inferiores y atrasados. Esos pueblos y grupos sociales, que resisten la atracción de la cultura de consumo posmoderna, y el liberalismo económico que el Imperio impone y sus misioneros predicán, son aquellos que, según Greenspan, se esconden en “tribalismos” u otros “ismos”.

Frente a esas contradicciones, tenemos dos caminos: el primero es reconocer que el sistema imperial no puede solucionarlas por sí mismo, y limitar su voluntad y deseo de acumulación, buscando nuevos caminos en el interior del propio sistema o luchar por algún otro tipo de sistema social; lo segundo es reformar el actual sistema e intentar superar las contradicciones definiendo los “culpables” a ser exterminados. Es claro que el actual Imperio, como todos los imperios, asume la segunda opción. De esta manera, identificamos más claramente los tres tipos de enemigos que la propia contradicción del capitalismo de mercado produce: a) los pobres, los “consumidores defectuosos” y los que son llevados por la compasión, que se alían con los populistas para intervenir en el mercado y crear mecanismos no mercantiles para intentar solucionar los problemas sociales; b) los defensores del medio ambiente, que no creen que la dinámica del libre mercado

223 Friedman, T. *La Tierra es Plana*. p. 138.

es la única capaz de solucionar los problemas ecológicos y defienden medidas de control y limitación del consumo; c) los pre-modernos y defensores de culturas no adaptables a la modernidad y posmodernidad capitalista que rechazan en nombre de sus valores tradicionales a los religiosos de la “buena nueva” de la globalización capitalista. Esos son los “enemigos de la humanidad”, al ser enemigos del progreso.

Aquí entra la coerción, de los más variados tipos, y el uso de la fuerza bruta. El desafío es cómo acabar con los enemigos sin que el Imperio pierda la capacidad de atracción o la legitimidad de presentarse como un “Imperio benigno”. Proveer argumentos para ese tipo de desafío es una de las funciones de sus intelectuales e ideólogos.

Joseph Nye Jr. es uno de los muchos autores que presentan argumentos para la fuerza bruta del “Imperio benigno”: “A pesar de seducir a muchos, el individualismo y las libertades no dejan de ser repulsivos para algunos, particularmente para los fundamentalistas [...] Los tiranos y los fundamentalistas siempre nos odiaron por causa de nuestros valores de libertad y oportunidad, y no resta sino enfrentarlos con una política antiterrorista más eficaz”.²²⁴ Para él, el uso del poderío militar no es el resultado de una opción, en la medida en que “no nos resta sino enfrentarlos”. El imperio es coaccionado a usar su poder militar; la culpa de la violencia del Imperio es de aquellos que no quieren aceptar los valores del individualismo y liberalismo occidental. No son sólo los miembros de Al-Qaeda o de otros grupos terroristas los que son objeto de esa política antiterrorista, sino todos aquellos que son incapaces de entender y aceptar los valores occidentales. Hay aquí una clara división del mundo: nosotros y los otros, los pre-modernos fundamentalistas, aquellos que no aceptan nuestra libertad y el libre mercado.

En esta misma dirección, pero con una franqueza chocante, Robert Cooper, un diplomático de alto rango del gobierno británico que ayudó a Tony Blair en la formulación de nuevas políticas de intervención humanitaria, dice lo siguiente: “El desafío para el mundo posmoderno es acostumbrarse a la idea de los dobles

224 Nye, J.: J. *La paradoja del poder norteamericano*, p.14.

estándares. Entre nosotros, operamos sobre las bases de leyes y una seguridad cooperativa abierta. Pero cuando tratamos con estados anticuados fuera del continente posmoderno europeo, necesitamos volver a métodos más rústicos, de una era anterior – fuerza, ataque preventivo, fraudes, lo que sea que fuera necesario para tratar con aquellos que aún viven en el mundo del siglo XIX. Entre nosotros guardamos las leyes pero cuando actuamos en la jungla, debemos usar las leyes de la jungla”.²²⁵

Obviamente, aunque acordando con la tesis de Cooper, pocos osarían utilizar un lenguaje tan crudo y directo. Fukuyama es más sutil. En su conocido libro *El fin de la historia y el último hombre*, dice que las democracias liberales, para defenderse de los totalitarismos que estaban destruyendo en masa las poblaciones civiles y los recursos económicos, “fueron llevadas a adoptar estrategias militares como el bombardeo de Dresden y de Hiroshima que, en el pasado, habrían sido considerados como genocidio”. Sin entrar en discusión sobre si los bombardeos de Dresden e Hiroshima eran militarmente necesarios, queremos llamar la atención al hecho de que, según Fukuyama, esos bombardeos se considerarían genocidios en el pasado, pero no lo son porque fueron ejecutados o cometidos por las democracias liberales contra el totalitarismo.

Hay algo de extraordinario en la democracia liberal, especialmente en su lucha contra los totalitarismos, que hace suspender juicios éticos en tiempos normales. En otra época, esos bombardeos serían considerados genocidios, pero no cuando son efectuados en nombre de la defensa de la democracia liberal y su sistema de mercado libre. Este es el carácter trascendental del soberano que puede suspender el orden normal y decretar el estado de excepción. Excepcionalmente, porque realizado en nombre de la defensa del capitalismo de mercado, cualquier cosa es válida en la lucha contra los totalitarismos, tiranos y fundamentalistas.

Aquí no solamente ocurre una suspensión de los valores morales o legales, sino una inversión. Lo que antes sería un genocidio, es presentado como acto salvífico. Esta es la lógica de las teologías sacrificiales: un acto que normalmente sería considerado como

225 Cooper, Robert: “New Imperialism”. *Observer World View*, April/07/2002. <http://www.theguardian.com/world/2002/apr/07/1> (acc. mayo 2016)

malo pasa a ser un acto benéfico porque es hecho en nombre de la exigencia de los valores o entidades considerados trascendentes. Hay una total inversión. Todos los imperios, como el actual, que se presentan como imperios benignos o altruistas tienen en su corazón una teología sacrificial. Este es el verdadero *espíritu del Imperio*.

Pero en la lucha contra los “enemigos de la humanidad”, no siempre hay necesidad o justificación suficiente para el uso de la fuerza bruta. Especialmente contra los que son excluidos del juego del mercado, para lo cual se precisa utilizar otro tipo de estrategia: la propagación de la cultura de la inestabilidad. Pues, como vimos arriba, la compasión por el sufrimiento de los pobres tiende a llevar a la alianza con los populistas, intervencionistas y al mismo tiempo con los socialistas. Una de las formas para evitar esto es borrar de la memoria y de la visión los sufrimientos reales de las personas concretas. Como dice Fukuyama, “incluso una hegemonía benevolente debe actuar a veces de manera inclemente”.²²⁶ Esto es parte de los deberes del Imperio para mantener el orden global. Esa cultura de la inestabilidad humana es algo estratégico porque, como dice Z. Bauman, la producción de “residuos humanos” –los excluidos del sistema de mercado, lo que los teólogos latinoamericanos llaman “sobrantes”

es una consecuencia inevitable de la modernización y una compañera inseparable de la modernidad. Es un ineludible efecto secundario de la *construcción del orden* (cada orden asigna a ciertas partes de la población existente el papel de “fuera de lugar”, “no aptas” o “indeseables”) y del *progreso económico* (incapaz de proceder sin degradar y devaluar los modos de “ganarse la vida” antaño efectivos y que, por consiguiente, no puede sino privar de su sustento a quienes ejercen dichas ocupaciones).²²⁷

226 Fukuyama, F. *O dilema americano*, p. 113.

227 Bauman, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*, Buenos Aires: Paidós, 2005,

p. 16.

Hayek dice que la solidaridad humana es un instinto primario que debe ser borrado de las sociedades más complejas como la nuestra. Pero muchos de nosotros continuamos siendo tocados por el sufrimiento de otras personas. Parece que hay una contradicción entre nuestra bella naturaleza humana y el esfuerzo del Imperio para construir un mundo como mercado perfecto. Contra la compasión y tradiciones culturales y espirituales que valoran la solidaridad humana, los ideólogos del mercado totalmente libre defienden el fin de lo que ellos llaman “paternalismo” y la introducción de una nueva espiritualidad comparable con el espíritu del Imperio. Roberto Campos, un ex ministro de economía del gobierno brasileiro, resume bien ese desafío diciendo: “La modernización presupone una *mística cruel* del desempeño y del culto a la eficiencia”.²²⁸ “Mística” para superar la tentación de la compasión y asumir un nuevo culto. “Cruel”, porque ese nuevo culto significa colocar la vida humana subordinada a los números del lucro, o sea, presupone una inestabilidad y cinismo frente a los sufrimientos de los menos “competentes” y menos eficaces: los pobres.

Vidas desperdiciadas (Bauman), vidas sacrificadas en nombre del avance del capitalismo de mercado, vidas cuyos sufrimientos y dignidades fueron borrados de la memoria de los que se sienten cómodos con el actual sistema. Esas vidas exigen no solamente la recuperación de sus memorias, sino también críticas teológicas a los fundamentos teológico-idolátricos de los imperios. Los ídolos, en la tradición bíblica, son los dioses que exigen sacrificios de vidas humanas.

Todos los sistemas sociales producen sus conceptos trascendentales, que servirán de modelo ideal para la interpretación de la realidad y para dar líneas de acción estratégicas. Además de eso, sirven también como fuente de criterio para juicios éticos y de horizonte utópico que canaliza los deseos de sus miembros para una dirección compatible con la dinámica social vigente. Este proceso es una necesidad de todos los tipos de orden social. La cuestión no es si un sistema posee o no una noción de

228 Campos, Roberto. *Além do cotidiano*. Rio de Janeiro: Record, 2a.ed., 1985, p.54.

trascendencia, sino cómo la sociedad se relaciona con su concepto trascendental. El foco principal de nuestra reflexión crítica sobre el actual orden global no fue si este posee o no una noción de trascendencia. Esperamos haber demostrado que sí.

El problema fundamental es otro: la relación que una sociedad mantiene con su noción de trascendencia, ¿es sacrificial o no? Esperamos también haber demostrado que sí lo es en el caso del Imperio. Nuestro desafío, entonces, es cómo construir una noción de trascendencia que nos oriente en la interpretación de la realidad y de nuestra acción, que no sea sacrificial, que sea humanizante y que nos ayude a construir un orden social más humano, justo y sensible a los sufrimientos de otras personas y otros pueblos. Es decir, a ir más allá del espíritu del Imperio.



Capítulo 4

Trascendencia humanizadora: condición humana y los “otros”

En el capítulo 3, “Imperio y trascendencia”, presentamos el desafío de construir una noción de trascendencia que no sea sacrificial para orientar nuestra interpretación de la realidad y de nuestras acciones en la construcción de una sociedad más humana, justa y sensible a los sufrimientos de las personas y los pueblos. Eso significa que necesitamos encontrar una noción de utopía explícita, de una trascendencia que esté fundada en las luchas concretas contra las opresiones del Imperio y en el espíritu de solidaridad de quienes son marginados y oprimidos.

En este capítulo, queremos enfrentar esta tarea analizando diversas posiciones sobre la noción de utopía y trascendencia que encontramos entre aquellos que se oponen al actual modelo de globalización y al presente Imperio. Queremos buscar, en las discusiones ya existentes sobre la utopía, las pistas y caminos para construir una noción de trascendencia que sea crítica y humanizadora. Para eso, iniciaremos un análisis de algunos pensadores de tradición marxista y después de otro grupo que no encaja con una definición estrecha con esta tradición, a pesar de no negar la importancia de la contribución de Marx.

Utopía de una sociedad sin desigualdades ni conflictos

Alain Badiou, en un texto sobre la elección del presidente Sarkozy en Francia y la situación de los que luchan por la emancipación, dice que “después de las experiencias negativas de los Estados “socialistas” y las lecciones ambiguas de la Revolución cultural y del Mayo de 68, nuestra tarea consiste en alumbrar de otro modo

la hipótesis comunista, para contribuir a que surja dentro de nuevas formas de experiencia política”.²²⁹

Antes de proceder con la reflexión sobre la propuesta de Badiou, vale una pregunta: ¿tiene sentido discutir temas como comunismo, una propuesta nacida en el siglo XIX, en nuestra lucha por superar el actual Imperio? Esto es, el colapso del bloque socialista y el decreto de la muerte del marxismo (hecho por intelectuales comprometidos con el sistema capitalista, o cautivos del mismo) ¿no serían elementos suficientes para que no volvamos a la antigua discusión sobre comunismo, socialismo y marxismo?

Pensamos que lo nuevo que puede surgir en el mundo hoy no sería una repetición de los sueños o proyectos del pasado, pero no será tampoco algo tan nuevo que no tenga ninguna relación con las prácticas y teorías de emancipación o liberación de la historia más reciente o distante de la humanidad. Sin repensar el pasado, no podemos construir un futuro diferente, un futuro que no sea una mera reproducción del presente. Por eso son importantes las reflexiones críticas sobre las teorías críticas que movilizaban y movilizan las luchas sociales emancipatorias del pasado y del presente.

Volviendo a la “hipótesis comunista”, para Badiou el sentido general del término “comunista” significa, en primer lugar, que “la lógica de la clase –la subordinación fundamental del trabajo a una clase dominante, un orden que persiste desde la Antigüedad– no es inevitable; puede ser superada”.²³⁰ Partiendo de esa premisa, afirma:

La hipótesis comunista establece que es practicable una organización colectiva diferente que elimine la desigualdad en la distribución de la riqueza e incluso la división del trabajo. La apropiación privada de enormes fortunas y su transmisión mediante la herencia desaparecerán. La existencia de un Estado coercitivo, separado de la sociedad civil, dejará de presentarse como una

229 Badiou, Alain: “La hipótesis comunista”, p. 35. Accessible en <file:///C:/Users/user/Downloads/Alain%20Badiou,%20The%20Communist%20Hypothesis,%20NLR%2049,%20January-February%202008.pdf>

230 Ibid, p. 32

necesidad: un largo proceso de reorganización basado en una libre asociación de productores asistirá a su extinción.²³¹

La hipótesis comunista propuesta por Badiou comienza con una afirmación con la que pocos discreparían: una organización colectiva diferente del capitalismo es posible. Es decir, el capitalismo no es la única forma viable de organizar la colectividad humana. El mismo Fukuyama, que un día defendió la tesis de que la historia había llegado a su fin con el capitalismo liberal, reconoce que la historia está abierta, pues “no puede haber un fin de la historia sin un fin de la ciencia y de la tecnología”²³². Esto sin mencionar los posibles cambios sociales e históricos introducidos por las revoluciones políticas y sociales.

El problema de la hipótesis comunista de Badiou aparece en el modo en que describe el comunismo como una forma de organización colectiva alternativa. Presenta cuatro características. La primera es la eliminación de la desigualdad de riqueza; segundo, la eliminación de la división de trabajo; tercero, la desaparición de la apropiación privada de inmensas riquezas y su transmisión vía herencia; y cuarto, el fin de la necesidad del Estado coercitivo, reemplazado gradualmente por la libre asociación de productores.

La eliminación de la desigualdad de riqueza –objetivo también de muchos grupos sociales y políticos que no necesariamente se identifican con propuestas socialistas y comunistas– y la desaparición de la apropiación privada de inmensas riquezas y su transmisión vía herencia son objetivos perfectamente factibles. Pero la eliminación de la división del trabajo y la sustitución del Estado coercitivo por la libre asociación de productores son objetivos de carácter distinto de los otros dos. Primero, porque no se pueden implementar esos objetivos por medio de acciones políticas del Estado –combinado o no con acciones de la sociedad civil–, como es el caso de los dos primeros objetivos. La políticas coercitivas de Estado y las presiones de la sociedad civil pueden eliminar la desigualdad de riqueza, y la apropiación privada y transmisión vía

231 Ibidem

232 Fukuyama, Francis: *Nosso futuro pós-humano. Conseqüências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003, p. 28.

herencia de grandes riquezas, pero no pueden eliminar la división del trabajo, y por tanto las relaciones mercantiles, y el fin del propio Estado. Las experiencias concretas de los estados socialistas lo demuestran. Sin embargo, para Badiou la no realización de estos dos objetivos se debe básicamente a las fallas de los estados socialistas, y por eso dice que “nuestra tarea consiste en alumbrar de otro modo la hipótesis comunista, para contribuir a que surja dentro de nuevas formas de experiencia política”.²³³

Surge, entonces, una pregunta: ¿es posible crear alguna forma de organización social y política que posibilite la realización de estos objetivos? En otras palabras, ¿el fin de la división del trabajo y del Estado son históricamente factibles?

Para Badiou, el comunismo no es un programa o un proyecto político definido, pues

«comunismo» tan sólo indica este conjunto general de representaciones intelectuales. Se trata de lo que Kant llamaba una Idea, dotada de una función reguladora, antes que de un programa [...] Se trata de modelos intelectuales, que siempre se actualizan de manera diferente.²³⁴

Al diferenciar el comunismo como una idea con función reguladora que actualiza esa idea de modos distintos en épocas y situaciones diferentes, no deja muy claro si el objetivo de una sociedad sin Estado y sin división de trabajo es un objetivo a ser perseguido, históricamente posible, o un concepto trascendental que sirve para orientar acciones, pero imposible de ser realizado.

Sin embargo, la crítica que realiza a los partidos comunistas que podrían tomar el poder e implantar estados socialistas y comunistas, nos da una buena pista:

El partido había sido una herramienta adecuada para el derrocamiento de los regímenes reaccionarios debilitados, pero resultó ser inapropiado para la construcción de la «dictadura del

233 Badiou, *Ibid*, p. 35

234 *Ibid*, p. 32

proletariado» en el sentido en el que la había concebido Marx, esto es, un Estado temporal, que organizaba la transición al no Estado: su «extinción». En vez de esto, el Estado-partido se transformó en una nueva forma de autoritarismo. Algunos de aquellos regímenes dieron grandes pasos adelante en educación, sanidad, valorización del trabajo, etc.; y supuso un contrapeso internacional a la arrogancia de los poderes imperialistas. Sin embargo, el principio estatista resultó estar corrompido en su interior y, a largo plazo, se demostró ineficaz.²³⁵

Badiou afirma que el partido fue un instrumento apropiado para llevar a cabo la revolución, pero no para construir un Estado temporario que organice la transición hacia el sin-Estado. Como se coloca la tarea de la construcción de un Estado que llevaría a una sociedad sin Estado al mismo nivel que la toma del poder, se presupone que esa sociedad sin estado, la libre asociación de productores, es históricamente posible. Por eso, aunque reconoce que algunos de esos regímenes conseguirán un avance social y político significativo, Badiou critica el modelo de partido-estado comunista del siglo XX por no haber sido un instrumento capaz de construir esa transición y de haber caído en una nueva forma de autoritarismo. El núcleo de la crítica es que los regímenes comunistas crearán nuevas formas de autoritarismo estatal, en lugar de caminar en la dirección de su auto-destrucción y de una sociedad sin Estado. Esa dura crítica revela que para él esa transición es posible. La tarea ahora sería, entonces, crear nuevas formas de experiencia y organización política que sean apropiadas para la concreción de ese objetivo.

La posibilidad o no de construcción de una sociedad fundada en la libre asociación de productores o cualquier otra forma de designar una sociedad caracterizada por la libertad, justicia y cooperación, es una discusión importante en la lucha por la superación del Imperio actual y una construcción de sociedades y globalización alternativas. Al final, la política y las luchas sociales presuponen una distinción entre lo que es imposible y posible.

235 Ibid, p. 33-34

Agnes Heller, en una perspectiva diferente de Badiou, nota que Marx no dice nada sobre cómo los productores asociados irían a tomar sus decisiones económicas en esa nueva sociedad. Para ella, el silencio de Marx sobre esta cuestión tan importante no es accidental, pues para él no habría conflicto de intereses en la futura sociedad. La propia categoría de interés se tornaría irrelevante.

Después de esta constatación, Heller asume la tesis de Ernst Bloch de que existen utopías fértiles e infértiles, y dice:

Aquello que en las ideas de Marx sobre la “sociedad de los productores asociados” y acerca del sistema de necesidades de los individuos asociados es en tantos aspectos utópico si lo referimos a *nuestro presente y a nuestras posibilidades de acción, no por ello es menos productivo*: instituye una norma con la que podemos medir la realidad de nuestras ideas [...].²³⁶

La noción de utopía fértil usada aquí por Heller merece una reflexión más cuidadosa. En primer lugar, ella utiliza utopía en el sentido de lo imposible, de lo no factible; y no en el sentido de un “todavía no” que puede llegar a ser posible, o como algo frívolo o de fantasía. En este sentido, una sociedad de libre asociación de productores sería imposible porque interés y conflicto de intereses son parte de la condición humana. Como muy bien afirma Hugo Assmann, uno de los principales teólogos latinoamericanos que trabajó la relación entre teología y economía, existe en las utopías modernas de origen marxista o cristiano un presupuesto antropológico “un tanto ingenuo y excesivamente generoso en su apreciación de las predisposiciones humanas hacia la justicia y la fraternidad”.²³⁷ Una antropología que supone que, liberados de la opresión del sistema capitalista y de la coerción del Estado, todos los seres humanos volverían a su naturaleza original de solidaridad y bondad; sin ningún interés personal que entre en conflicto con intereses de otras personas o de la colectividad.

236 Heller, Agnes: *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona: Ed. Península, 1978, p. 158.

237 Assmann, Hugo: *Crítica à lógica da exclusão: ensaios sobre economia e teologia*, São Paulo: Paulus, 1994, p. 31.

Para Assmann, la lucha por una sociedad más libre y justa no es compatible con esa antropología ingenua y optimista, que no toma en consideración la real condición humana. Para él, “es preciso despedirse de las ilusiones acerca de las propensiones solidarias, supuestamente espontáneas y naturales de los seres humanos”²³⁸ y reconocer que son seres marcados por el egoísmo y la posibilidad de solidaridad, de intereses y pasiones, y de necesidades y deseos. Deseos, estos, que no siempre son compatibles con las necesidades y las voluntades de la colectividad y/o con las condiciones objetivas del medio ambiente o de la sociedad.

Más allá de esta perspectiva antropológica subyacente en la noción de libre asociación de productores, hay también una cuestión económica importante. En sociedades amplias y complejas como las nuestras, no es posible para una persona o grupo, o para toda una colectividad, tener acceso al conocimiento de todas las informaciones implicadas en el proceso económico de producción, distribución y consumo de bienes necesarios para la reproducción de la vida del grupo. Esto implica la necesidad de especializaciones y fragmentaciones del conocimiento, práctica y decisiones económicas. Además, ningún grupo consigue hoy producir todos los bienes necesarios para la reproducción de su vida y las inversiones necesarias para las futuras generaciones. Esto exige la división del trabajo, sea en términos individuales dentro de un grupo o unidad productiva (familia, empresa, comunidad, etc.), sea en términos de división del trabajo en el interior del sistema económico, que hoy es mundial. Esta división presupone la desigualdad de informaciones y conocimientos y, por lo tanto, desigualdad en la toma de decisiones en los procesos económicos, lo cual genera desigualdad de renta y de riqueza.

Estas breves reflexiones nos permiten entender mejor por qué la utopía de la libre asociación de productores es, como dice Heller, algo imposible de ser realizado. Como vimos arriba, no sólo afirma su imposibilidad; ella dice que, a pesar de ello, “estos no son los menos fértiles. Instituye una norma con la cual podemos medir la

238 Ibid, p. 34.

realidad de nuestras ideas y su valor”.²³⁹ Esta utopía es imposible de ser alcanzada, pero al mismo tiempo fértil, útil.

La fertilidad de la utopía, según Heller, se encuentra en el hecho de que ella establece una norma a partir de la cual se puede medir la realidad existente y también los valores de las ideas que legitiman o se disputan en esta misma realidad, y que guían las acciones y comportamientos. En este sentido, la utopía de una sociedad pensada como libre asociación de productores sirve como criterio de análisis y juicio sobre el sistema capitalista vigente. Tiene una función gnoseológica fértil y al mismo tiempo fundamental. Vimos en el capítulo 3 que la utopía del mercado totalmente libre cumple también esa misma función de servir de criterio de análisis, evaluación y legitimación para los defensores del mercado libre.

Alec Nove, un economista crítico del modelo de los países del antiguo bloque comunista, no acuerda con la posición de Agnes Heller. Para su crítica, introduce una posición de otro pensador, el polaco Bienkowski, que escribió: “No rechazemos la visión utópica marxista: tal vez algún día las ‘mercancías’ y el ‘dinero’ desaparecerán”.²⁴⁰ Bienkowski, igualmente criticado por aquellos que buscan un camino corto y más directo para esa sociedad sin mercancía o moneda, defiende la idea de que no se puede definir anticipadamente la no-factibilidad de esa utopía.

Contra la posición de Bienkowski, Nove dice: “Yo continúo escéptico. Como ya hemos discutido, mientras que reconocemos el rol y deseabilidad de los ideales, algunas de estas nociones utópicas crean ilusiones peligrosas, y confunden la mente”.²⁴¹ No acuerda con que la utopía de una sociedad sin conflicto, sin mercancía y sin dinero sea un día posible de ser concretizado, y afirma que ciertas utopías, como la de Marx, crean ilusiones peligrosas y confunden la mente.

Para explicar mejor su posición, Nove presenta dos ejemplos de utopía. El primer es el ideal de una sociedad sin crimen, que es para él un objetivo valioso y noble. Reconoce que ese objetivo es

239 Heller, A.: op. cit., p. 158.

240 Bienkowski, W.: *Theory and Reality*. London: Allison & Busby, 1981, p. 177.

241 Nove, Alec. *The Economics of Feasible Socialism Revisited*. 2a ed., Londres: Routledge, 1991, p. 239.

imposible de ser alcanzado, pero debemos intentarlo; y que en la medida en que el crimen persiste, nadie defendería la idea de que podemos vivir sin policía u otras personas o profesiones encargados de la seguridad. El segundo tipo de utopía que presenta, haciendo referencia a Agnes Heller, es la noción de sociedad sin conflicto, donde todas las personas buscan los mismos objetivos y cada individuo expresa las necesidades de todas las personas.

Así como la utopía de la sociedad sin crimen, afirma que la utopía de Marx es también imposible, solo que ahora añade “e inclusive indeseable”. Desear una sociedad sin crimen es bueno, más una sociedad sin conflicto social no es conveniente, porque para él “cualquiera que sostenga una creencia como esta sobre el socialismo, está destinada a engañarse, y engañarse *peligrosamente*. La creencia en la erradicación del crimen puede llevar al diseño de la acción con el propósito de erradicar el crimen, y tal acción, a pesar de probablemente no ser exitosa, puede tener efectos positivos. La creencia de que debajo del socialismo habría unanimidad no es simplemente falsa. La única acción a la que puede dar crecimiento es a la *erradicación del desacuerdo*, a la *imposición* de la ‘unanimidad’”.²⁴²

¿Por qué la utopía de una sociedad sin crimen no es peligrosa ni perturba la mente, mientras que la utopía de una sociedad sin conflictos sociales y económicos lo es? La razón, para Nove, es que las acciones en busca de una sociedad sin crimen, a pesar de que es imposible ser alcanzado plenamente, llevaría a una disminución de crímenes; mientras que la creencia de la utopía de una sociedad sin conflictos sociales llevaría únicamente a las acciones de erradicación del disenso y de la imposición de la unanimidad. A primera vista su argumentación parece convincente, aunque hay un problema.

La utopía de una sociedad sin crimen es presentada y analizada por Nove en forma negativa – sin crimen – mientras que la utopía de Marx es presentada en forma positiva: “habría unanimidad”. Para que una política, o un plan de acción, pueda ser elaborada y ejecutada, la meta o utopía debe ser expresada de una forma positiva, para que pueda ser elaborado un proyecto a partir de ella.

242 Ibid, p. 239.

Por eso, la utopía de una sociedad sin crimen debe ser traducida a algo así como una sociedad donde todos obedecen perfectamente las leyes. Para que eso sea alcanzado, se hace necesario una vigilancia total y una “tolerancia cero” con todas las infracciones e infractores, lo que nos llevaría a un tipo de Estado totalitario, policial y fascista, transformando las personas en prisioneros o víctimas de “crímenes” de Estado.

Como Alec Nove no desarrolla su razonamiento sobre una sociedad sin crimen en forma de proposición positiva y de planeamiento, no consigue percibir el lado perverso de esa utopía cuando se cree posible y se ejecuta un plan de acción en dirección a ella. En la crítica de la utopía de la sociedad sin Estado, desarrolla la argumentación en forma de proposición positiva, “habría unanimidad”, y así percibe la perversión que surge cuando se cree que esto es factible y se establece un plan de acción para ello: la erradicación del disenso y la imposición de la unanimidad.

Así, el problema no está en el tipo de utopía, sino en si se cree realmente o no en la posibilidad de realizar la sociedad ideal presentada en ella. Cuando se piensa que es posible a través de acciones humanas (sea en la visión del mercado perfecto, en el planeamiento perfecto de la antigua Unión Soviética o la sociedad sin Estado o en la sociedad sin crimen y sin violación de leyes), el resultado es la perversión de esa utopía en dominaciones e imposiciones de sacrificios. En este sentido, la crítica de Nove es bastante pertinente. Este fue uno de los problemas de los países socialistas y de muchos partidos de orientación comunista en relación al tema de la democracia: para avanzar en los mecanismos de la democracia y el control del Estado por la sociedad civil, el objetivo es construir una sociedad sin conflictos de intereses y sin Estado. Si esa meta es vista como factible a través de las acciones del partido o del Estado, la democracia –que presupone la convivencia de opiniones e intereses divergentes y en conflicto– pasa a ser vista como obstáculo, y el autoritarismo es visto como un instrumento de realización de la utopía. Badiou percibe que el autoritarismo de los regímenes comunistas no es sólo el resultado del carácter corrupto intrínseco del Estado, sino también de la

creencia de que el autoritarismo era el medio para alcanzar la plenitud del comunismo.

A partir de su crítica, Nove propone una reformulación de la tesis de Bloch. En lugar de la distinción entre utopía fértil e infértil, el escoge entre “utopías nocivas y no nocivas”.²⁴³ Cuando a través de las utopías fértiles e infértiles para analizar la realidad y medir los valores de nuestras ideas y de nuestra conducta se cree que es posible realizar linealmente con pasos finitos, ellas se piensan en términos de plenitud, y por ello ese pensamiento utópico se transforma en nocivo [*harmful*]. Lo nocivo no es la utopía en sí, sino la creencia de que ella es factible por nuestras acciones humanas, la creencia de que la podemos alcanzarla plenamente con nuestras intervenciones. Es lo que Hegel llamó “mala infinitud” –intentar alcanzar lo infinito a través de pasos finitos– y Franz Hinkelammert como “ilusión trascendental”.²⁴⁴

La utopía es fértil y al mismo tiempo peligrosa porque puede conducir a la ilusión trascendental y sus perversiones. ¿Pero es ella necesaria? ¿No sería mejor, como piensa Nove, dejar de lado la utopía para evitar caer en ese peligro? ¿Es posible criticar la pretensión de inevitabilidad y de carácter (casi natural) del sistema de mercado capitalista –analizada en el capítulo 3– y superar el actual Imperio sin una utopía alternativa?

La necesidad de la utopía y de la crítica de la razón utópica

Slavoj Žižek, en un artículo sobre el legado de 1968, recuerda lo que ocurrió cuando Marco Cicala, un periodista italiano, usó la palabra “capitalismo” en un artículo para el diario *La República*: su editor preguntó si el uso de esta palabra era necesario y si podría ser sustituida por un sinónimo como “economía”. Luego de este relato, Žižek pregunta:

243 Ibidem

244 Hinkelammert, Franz J.: *Crítica de la razón utópica*.

¿Qué mejor prueba del triunfo del capitalismo en las tres últimas décadas que la desaparición del propio término ‘capitalismo’? Así pues, la única verdadera cuestión hoy es: ¿apoyamos esta naturalización del capitalismo, o contiene el capitalismo global de hoy en día contradicciones lo bastante fuertes como para prevenir su reproducción indefinida?²⁴⁵

Al final del artículo, afirma:

El verdadero legado del ‘68 se encapsula del mejor modo en la fórmula *Soyons realistes, demandons l'impossible!* (Seamos realistas, pidamos lo imposible). La utopía de hoy, es la creencia de que el sistema global existente puede reproducirse indefinidamente. La única forma de ser realistas es prever lo que, dentro de las coordenadas de este sistema, no puede sino aparecer como imposible.²⁴⁶

Al decir que “La utopía de hoy es la creencia de que el sistema global existente puede reproducirse indefinidamente”, Žižek afirma que la actual sociedad posee y –podríamos añadir– es movida por una utopía; de esta forma, se distancia de aquellos que, como Lasky,²⁴⁷ piensan que la repugnancia de las condiciones presentes y la seducción de un mundo mejor y distinto son parte de la esencia de la utopía. Por lo tanto, aborda el tema de la utopía de una forma distinta a la de Alec Nove y concluye que el único modo de ser realista, o sea, ir más allá de la ideología pseudo-científica que naturaliza el capitalismo, “es prever lo que, dentro de las coordenadas de este sistema, no puede sino aparecer como imposible”.

“Seamos realistas, pidamos lo imposible” es una afirmación que puede parecer totalmente ingenua y romántica. ¿Cómo el “exigir lo imposible” puede ser algo realista? ¿Ser realista acaso no es exactamente reconocer que lo imposible es imposible y que

245 Žižek, Slavoj; *El Ambiguo Legado del ‘68*. Disponible en Internet: <http://www.13t.org/decondicionamiento/forum/viewtopic.php?t=1088>

246 Ibid

247 Lasky, Melvin. *Utopia and Revolution*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1976.

debemos mantenernos dentro de los límites de las posibilidades de la realidad?

Si una de las características de ser realistas es vivir y hacer de acuerdo a los límites de lo que es posible, la definición de la línea que divide lo imposible de lo posible se torna una cuestión fundamental. Y esa discusión no es algo tan simple. Tomemos como un ejemplo la pregunta: “¿es posible que el ser humano viva para siempre?” Es claro que una respuesta inmediata es “no”. Pero algunos podrían responder que el progreso de las ciencias médicas y de todo el aparato en torno a la ingeniería genética puede o va a llevarnos a una situación de postergación perpetua de la muerte. La creencia sólo tiene sentido a partir de ese mito (o utopía) de que el progreso científico nos llevará a la condición de vencer o “eludir” la muerte: cuando una persona está sufriendo de una enfermedad incurable y tiene suficiente dinero, puede contratar el servicio para que sea congelado antes de que muera y descongelado una vez descubierta la cura. Otros podrían responder que para Dios nada es imposible y que él nos resucitará para la vida eterna o que la muerte es apenas un pasaje para otra vida.

Por lo tanto, es importante saber quién o cuál sistema de conocimiento define lo que es posible o imposible, y para cuál sujeto de acción es posible o no. En el caso de la afirmación de Žižek, afirma claramente que ser realista es exigir aquello que el sistema actual con su utopía define como imposible. Como vimos antes, la utopía –sea marxista o capitalista– sirve de medida para analizar la realidad, o sea, determina un parámetro a partir del cual se percibe algo como existente (lo que es) y define el campo de lo posible (la posibilidad de ser). Como consecuencia, define también lo que está más allá del campo de lo existente, lo que no existe, y el campo de lo posible. Es decir, la utopía funda el marco categorial que establece la línea divisoria entre lo posible y lo imposible. Cuando se naturaliza el sistema social dominante, lo que es una construcción social de la realidad pasa a ser vista como naturaleza; y aquello que el sistema social no permite y coloca en el ámbito de lo imposible es visto como naturalmente imposible.

Por eso, Žižek afirma que ser realista es prever y exigir aquello que dentro de los parámetros del sistema dominante sólo puede ser

visto como imposible. En esta misma línea, Boaventura de Souza Santos, uno de los principales intelectuales ligados al Foro Social Mundial, dice que hay producción de “no existencia” cada vez que una experiencia, una realidad social o una determinada entidad es descalificada y tornada invisible, ininteligible o descartable por la razón dominante. Contra eso, propone lo que llama “sociología de las ausencias”:

una investigación que busca demostrar que lo que no existe es, en verdad, activamente producido como no existente, eso es, como una alternativa no creíble a lo existente. Su objeto empírico es considerado imposible a la luz de las ciencias sociales convencionales, por lo que una formulación simple representa ya una ruptura con ellas. El objetivo de la sociología de las ausencias es transformar objetos imposibles en posibles, objetos ausentes en presentes.²⁴⁸

Ir más allá de los límites impuestos por la utopía (ideológica) del sistema actual es trascender la propia noción de trascendencia del Imperio –como vimos en el capítulo 3– en dirección a otra noción de trascendencia y utopía. Pero negar los límites de posibilidades impuesto por el Imperio y anticipar y construir lo que el sistema considera imposible, no es afirmar que no hay límites para la condición humana y que nada es imposible.

Podemos distinguir, por lo menos, cuatro tipos de límites de factibilidad. El primero es el límite técnico. Si una persona no sabe nadar, no podrá atravesar a nado un río sin ningún equipo. Pero esa posibilidad puede ser superada con la adquisición de la técnica de natación o con algún instrumento, como un bote. Otro ejemplo es la discusión sobre los límites de la ingeniería genética. Los límites actuales son límites técnicos que podrán ser superados con el progreso de la ciencia y no podemos definir *a priori* los límites de ese avance científico-tecnológico. Pero eso no quiere decir que no debamos discutir también los límites éticos de la ciencia. Es

248 Santos, Boaventura de Sousa: *O Fórum Social Mundial: manual de uso*. São Paulo: Cortez, 2005, p. 21.

decir, no podemos considerar el progreso científico como apenas un problema técnico, sin ninguna relación con la ética.

Un segundo tipo de límite es el sistémico. Cada sistema impone límites a sus participantes para que el sistema en cuestión continúe existiendo y reproduciéndose. Por ejemplo, en un sistema de esclavitud, es imposible que todas las personas sean libres. Para que ello suceda, es preciso romper con el sistema e instaurar otro que reconozca y garantice la libertad de todos sus miembros. Así como en el Imperio actual es imposible que sea superada la contradicción entre los incluidos en los beneficios del sistema y los excluidos. Las reflexiones de Žižek y Boaventura que presentamos arriba se dan dentro de este campo de discusión sobre los límites sistémicos.

El tercer tipo de límite es el de la condición humana y de la historia. Nosotros, los seres humanos, somos una especie que podemos desear o pensar más allá de lo que existe y también más allá de lo que es posible para nuestra propia condición humana y las condiciones objetivas de la historia como tal. Además del ejemplo que vimos anteriormente sobre la noción de “vida inmortal”, que a pesar de ser humanamente imposible, es posible de ser pensado, podemos tomar el ejemplo de la búsqueda de la verdad absoluta o del conocimiento perfecto por la ciencia moderna. Ernst Mayr, uno de los mayores biólogos evolucionistas del siglo XX, dice:

Durante los últimos cincuenta años, el salto en la filosofía de la ciencia del determinismo estricto y de la creencia en una verdad absoluta para una posición que solamente es una aproximación a la verdad (o a la supuesta verdad) es reconocida y ha sido interpretada por algunos comentaristas como una evidencia de que la ciencia no avanza. Eso llevo al movimiento anti ciencia a argumentar que la ciencia es una pérdida de tiempo porque no lleva a ninguna verdad final sobre el mundo que nos rodea.²⁴⁹

249 Mayr, Ernst. *Isto é biologia: a ciência do mundo vivo*. São Paulo: Cia das Letras, 2008, p. 116.

(orig. inglés: *This is biology: The science of living world*, 1997.)

Encontramos aquí tres posiciones en relación a la posibilidad o no de que la ciencia alcance la verdad absoluta. La primera cree que el avance de la ciencia nos llevaría al conocimiento de la verdad absoluta –cuyo equivalente es la ingenuidad utópica de creer que la sociedad perfecta es posible; la segunda, no cree más en esa posibilidad y busca solamente aproximaciones, sin nunca alcanzar la verdad absoluta; la tercera no quiere abdicar en el mito de la verdad absoluta y, por eso, no valora a la ciencia por esa falta de capacidad de llevarlos a la verdad absoluta.

Mayr, que asume la segunda posición, dice que el “progreso de la ciencia” no significa un caminar en dirección a la verdad definitiva, sino que “nuevas teorías se establecen y esas teorías explican las cosas mucho mejor que las anteriores, además de ser menos vulnerables a la refutación”.²⁵⁰ Por eso afirma que el futuro de la ciencia es desarrollar y promover, como lo ha hecho en los últimos doscientos cincuenta años, y que “la ciencia es de hecho una frontera infinita”.²⁵¹ Esa noción de “frontera infinita” no significa que la ciencia es capaz de llegar al infinito, ya que si así fuese, la ciencia llegaría un día a su fin. La frontera de la ciencia es infinita, y caminará infinitamente –siempre y cuando exista una especie humana u otra capaz de producir ciencia– exactamente porque es incapaz de alcanzar la verdad definitiva, que pondría fin a su caminar. La noción de verdad absoluta o conocimiento perfecto puede ser pensado y sirve de guía a los esfuerzos en el campo de la ciencia y del conocimiento humano, pero es un objetivo que está más allá de la condición humana.

De la misma forma, un ingeniero que busca construir motores cada vez más económicos debe imaginar o tener como punto final de referencia un “motor perfecto” que no gaste ninguna energía e intentar acercarse a ello. Pero sabe que no es posible alcanzar esa “meta”, ya que eso va en contra de las leyes de la termodinámica o de las “leyes” que rigen la naturaleza.

Si volvemos al texto de Badiou sobre la hipótesis comunista, citada al inicio del capítulo, podemos ver que los objetivos de eliminar la desigualdad de riqueza, la apropiación privada de grandes riquezas

250 Ibid, p. 118.

251 Ibid, p. 150.

y su transmisión vía herencia, están dentro de las discusiones sobre los límites técnicos y sistémicos. Algunos pueden encontrar que es posible alcanzarlos sin romper completamente con el sistema capitalista, aplicando reformas económicas y sociales (cuestiones técnicas) en el interior del capitalismo, un tipo de social-democracia que realmente funcione a favor de toda la sociedad; otros podrían entender que eso no es posible dentro del sistema capitalista y que es preciso sustituirlo por otro sistema socio-económico. El objetivo de eliminar la división de trabajo y el Estado, y sustituirlo por una libre asociación de productores, está más allá de las posibilidades de la historia. Mientras que algunos puedan creer que este objetivo último (o la meta de un perfecto conocimiento de la verdad absoluta en el campo de la ciencia) es históricamente factible, la discusión sobre esa posibilidad o no es sobre los límites de la condición humana y de la historia.

Un cuarto tipo de límite es la contradicción lógica. No somos, por ejemplo, capaces de pensar o de imaginar un círculo cuadrado. Surge entonces un espacio entre los límites de la condición humana y el de la historia, y el límite de la contradicción lógica. Es en este espacio donde se dan las imaginaciones y conceptos trascendentales, utopía de una sociedad perfecta, más allá de la condición humana y de la historia. No hay contradicción lógica en la expresión “planificación perfecta” (el modelo económico de la antigua Unión Soviética), el “mercado totalmente libre” o “la sociedad de la perfecta armonía y unanimidad”. Sólo que esas utopías –necesarias en sus funciones de servir como criterio o norma para juzgar la realidad existente y establecer los parámetros de acción para modificar lo que existe– son imposibles de ser alcanzadas, porque están más allá de la condición humana y de la historia. Son conceptos límite, a los que puede se aproximar pero no alcanzar. Para Franz Hinkelammert, los conceptos límite trascienden las realidades empíricas y constituyen conceptos trascendentales, en referencia a los cuales la realidad empírica es interpretada. Son conceptos imaginarios de la realidad y por tanto no factibles, pero de ninguna manera son conceptos arbitrarios.

Son “empiría idealizada a partir de rasgos generales de la realidad [...]”.²⁵²

Žižek, en su libro *El frágil absoluto*, también aborda esta pregunta mientras discute con lo que llama “el error fundamental de Marx”. Marx se dio cuenta de forma correcta que el capitalismo da rienda suelta a una impresionante fuerza dinámica de la “productividad de la auto mejora”, aunque también que esta dinámica es conducida por su contradicción interna, el límite final del capitalismo, que es el capitalismo mismo.²⁵³ Para describir brevemente esta contradicción, la sobrevivencia económica de cierta empresa en el sistema capitalista depende de su propia habilidad de acumular capital. En un medio competitivo esto demanda constante innovación, lo que destruye a las empresas inflexibles y premia a las nuevas y mejoradas. El camino más rápido y eficiente para reunir capital, sin embargo, es reducir costos (costos de producción, es decir, mano de obra). Pero esto solo puede hacer que la empresa caiga (la mano de obra sólo puede ser reemplazada y/o explotada hasta cierto punto), a menos que se establezca un monopolio, lo que de todas formas es supuestamente ilegal dentro del sistema capitalista. Ambos caminos, mayor innovación y eficiencia, son aspectos esenciales de la productividad cada vez mayor del sistema capitalista, sin embargo ambos conducen a “crisis económicas socialmente destructivas”.²⁵⁴ Este espiral de auto-propulsión de la producción capitalista nunca termina debido a la contradicción sistémica del mismo capitalismo.

El error de Marx, según Žižek, fue concluir en base a estos acercamientos que es posible un nuevo y más elevado orden social (comunismo), un orden que no sólo mantendría sino que elevaría, y liberaría completamente de forma efectiva, el potencial de la espiral de productividad que se autoincrementa, y que el capitalismo, a causa de su obstáculo/contradicción inherente, es amenazado sin cesar por crisis económicas socialmente destructivas. En definitiva, lo que Marx pasó por alto es que –por decirlo de manera

252 Hinkelammert, Franz J.: *Crítica de la razón utópica*, Ed. DEI, 1990, p. 56.

253 Žižek, Slavoj: *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valencia: Pre-textos, 2002, p. 28.

254 Ibidem

habitual en Derrida – este obstáculo/antagonismo le es inherente como “condición de posibilidad”.²⁵⁵ En otras palabras, Žižek ve una contradicción dentro de la utopía del comunismo: no se puede mantener el valor u objetivo del espiral de productividad con el fin de permitir una situación de abundancia que libera a todos los seres humanos de las cadenas de la escasez y del dolor de la no satisfacción de necesidades materiales y simbólicas, sin admitir o aceptar las contradicciones económicas y sociales que hacen posible el crecimiento constante de la productividad. Saquemos la contradicción y el potencial productivo desaparece con ella. En línea con el énfasis de Hinkelammert, Žižek reconoce que la utopía comunista “era un fantasma inherente al propio capitalismo [...], una fantasía estrictamente *ideológica* de mantener el impulso de productividad generado por el capitalismo, pero prescindiendo de los “obstáculos” y antagonismos [...]”.²⁵⁶

Hablando económicamente, un espiral constante de aumento de productividad exige un sistema de estímulos, innovaciones y acumulación de riquezas para nuevas inversiones. Celso Furtado, analizando el proceso de acumulación e innovación industrial en el capitalismo y en el socialismo dice que “la reproducción de las desigualdades es, [...] la contrafase de la eficiencia del sistema de estímulos [...] La interdependencia entre el sistema de estímulos, que opera a nivel de los individuos, es el flujo de innovaciones, que estimula la acumulación, y hace que la civilización industrial tienda implacablemente a mantener la sociedad estratificada en función de los patrones de consumo”.²⁵⁷ Por eso, “liquidar las relaciones sociales propias del capitalismo no significa, necesariamente, marchar hacia una sociedad igualitaria, si se mantiene la lógica de la acumulación, específica de la civilización industrial”.²⁵⁸

Antes de volver a la tesis de Žižek, debemos tener en claro que aquí estamos hablando de una contradicción en términos de factibilidad económica. La noción de comunismo es contradictoria si se analiza

255 Ibidem.

256 Ibid, p. 18.

257 Furtado, Celso. *Criatividade e dependência na civilização industrial*. Edição Definitiva. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 81.

258 Ibid, p. 104-105.

dentro de los límites del campo de las posibilidades económicas y sociales, dentro de los límites de la condición humana y de la historia. Pero si pensamos en términos más allá de los límites de las posibilidades históricas, en el espacio que existe entre el límite histórico y el límite de la contradicción lógica, esta utopía del comunismo es posible de ser pensada y deja de ser contradictoria, a pesar de ser históricamente imposible.

Esta aclaración es importante para la continuidad de nuestra reflexión sobre el texto de Žižek. Después de afirmar que “un comunismo entendido como sociedad transparente para sí misma en la que el proceso de producción está directamente subordinado al “intelecto general” de planificación colectiva [...]”²⁵⁹, dice:

En otras palabras, nuestra premisa es que incluso si prescindimos de la noción teleológica de comunismo (la sociedad que tiene una productividad sin freno alguno) como la referencia implícita en relación con la que Marx evalúa, por así decirlo, la alienación de la sociedad existente, el peso de su “crítica de la economía política”, su visión de un círculo vicioso autopropulsado de (re)producción capitalista, se mantiene. La tarea del pensamiento actual es, pues, doble: por una parte, cómo repetir la “crítica de la economía política” marxista prescindiendo de la noción utópico-ideológica de comunismo como su referencia intrínseca, por otra, cómo imaginar la disolución real del horizonte capitalista sin caer en la trampa de regresar a la noción eminentemente *premoderna* de una sociedad equilibrada, (auto) limitada (la tentación “pre-cartesiana” en la que incurre casi todo el ecologismo actual).²⁶⁰

Žižek reconoce que la crítica de Marx a la alienación existente en el capitalismo depende de su noción de comunismo como “la referencia implícita”, que le permite medir el grado de alienación en el interior de la sociedad capitalista. La noción de comunismo o de Reino de la Libertad –también utilizado por Marx– sería un concepto trascendental que permite a Marx percibir, criticar y “medir” la alienación en el interior de la vida concreta, real. Para

259 Žižek, S. *El frágil absoluto*, p. 30.

260 *Ibid*, pp. 19-20.

Hinkelammert, Marx elaboró un concepto de Reino de la Libertad en el comunismo como “resulta de la búsqueda de este punto de Arquímedes, que como ausencia puede hacer inteligible la historia y las relaciones mercantiles”,²⁶¹ y que en ese sentido “es una trascendentalidad al interior de la vida real y material”, “una trascendentalidad que explica lo que las relaciones humanas no son” y “no es una acción con su fin en sí –es posible decir lo que son”.²⁶² De esta manera, Hinkelammert interpreta el concepto de Reino de la Libertad o Comunismo de Marx no como una meta alcanzable al final de una caminata, sino más bien un horizonte con el cual se establece una relación lógica y epistemológica. Una visión de la vivencia plena de las posibilidades humanas que, al revelar lo que no existe, revela lo que las relaciones sociales y humanas son en el interior del capitalismo y, de esa forma, impulsa las luchas por proyectos históricos concretos más humanizantes. Por lo tanto, una trascendentalidad en el interior de la vida real.

Sin embargo, como Žižek critica la noción de comunismo de Marx como un error fundamental, por ser económicamente contradictorio, propone retirar esa “noción utópico-ideológica de comunismo” como “la referencia implícita” de la crítica marxista de la economía política, asumiendo la premisa de que “el peso de su ‘crítica a la re(producción) capitalista, se mantiene. Por eso, el propone como una tarea teórica responder “como repetir ‘la crítica de la economía política’ marxista prescindiendo de la noción utópico-ideológica de comunismo como su referencia intrínseca”.

No vamos a discutir aquí si la crítica marxista de la economía política sobrevive o no sin la noción utópica del comunismo; o cómo es posible medir el grado de alienación de la sociedad capitalista sin una noción trascendental de un ser humano no alienado. Lo que nos interesa en este momento es la premisa de Žižek para justificar la retirada de la noción de comunismo en la crítica de la economía política marxista o de inspiración marxista. Vimos antes que la utopía del comunismo es contradictoria si la entendemos como un proyecto social a ser construido dentro del campo de la economía

261 Hinkelammert, F. *Las armas ideológicas de la muerte*, Salamanca: Ed. Sígueme, 1978, p. 74.

262 Ibid, p. 62.

“real”, histórica, en el interior de las posibilidades humanas. Debido a que Žižek la descarta como contradictoria, eso significa que la nueva utopía que tendría la función de ser “el estándar implícito” en la nueva crítica de la economía política debe estar libre de contradicciones que le impidan tornarse históricamente factible. En resumen, la utopía para Žižek debe ser factible. Esto puede significar que propone la búsqueda de una meta-utopía factible, más por no ser un ideal/perfecto, no cumple la función de ser el estándar para medir y criticar las realidades; o bien busca un modelo de sociedad ideal y perfecta que sería factible y no contaría con las contradicciones del mundo real. Esto nos lleva de vuelta a la discusión que desarrollamos en torno al pensamiento de Alec Nove sobre el peligro de creer que lo ideal es factible.

La única forma de salir de esa aporía es reconocer la necesidad epistemológica de la utopía, al mismo tiempo que se reconoce que ella es trascendental, no factible históricamente. De esta manera, la utopía sería trascendental en el sentido de que nos permite pensar en nuestra intervención en la historia y también en el sentido de que está más allá de los límites de la factibilidad histórica.

Esto nos lleva al tema de la relación dialéctica entre la utopía trascendental –con su función de “estándar implícito” o de “norma a través de la cual podemos medir la realidad y valorar sus ideas” (A. Heller) o “una Idea, con una función reguladora” (Badiou) – y los proyectos históricos que deben ser históricamente factibles, o sea, dentro de los límites de la condición humana y de la historia.

Homi Bhabha, en su libro *El lugar de la cultura*, también formula una pregunta que roza este punto:

¿El proyecto de nuestras estéticas liberacionistas debe ser por siempre parte de una visión totalizante utópica del Ser y la Historia que busca trascender las contradicciones y ambivalencias que constituye la estructura misma de la subjetividad humana y sus sistemas de representación cultural?²⁶³

263 Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 2007, p. 39.

A pesar de que no desarrolla una reflexión sistemática de ese punto en su libro, es posible percibir que se enfrenta a un mismo tipo de problema sobre el cual desarrollamos nuestra reflexión hasta aquí. La formulación de la pregunta revela una cierta incomodidad por parte del autor al tomar conciencia de que no consigue evitar que el proyecto de una estética liberacionista –como todo proyecto de intervención sobre la realidad– acabe siendo formulado como, o establecido con, una visión utópica que tienda a trascender las contradicciones y ambigüedades de la condición humana y de sus sistemas de representación cultural. Bahbah no desea negar esas contradicciones y ambigüedades, pero cuando propone un proyecto de estética liberacionista percibe que éste forma parte de una visión utópica que trasciende estas contradicciones y ambigüedades.

Franz Hinkelammert es uno de los autores, si no el principal, que más ha trabajado sobre esta tensión dialéctica entre la utopía trascendental y los proyectos históricos factibles. Afirma que el pensamiento occidental, especialmente a partir de las teorías sociales del siglo XIX, fue marcado por una especie de ingenuidad utópica, que cubre como un velo la percepción de la realidad social. Hay una variedad extensa de teorías sociales que buscan las raíces empíricas de los mayores sueños humanos para “descubrir” posteriormente alguna forma de realizarlos. En el siglo XX ocurre una crisis de esta ingenuidad utópica, pero ella no llevó a su superación sino al surgimiento de una utopía agresiva en la forma de anti-utopía, el neoliberalismo, que propone la utopía de un mundo sin utopía; o sea, la utopía de un mundo sin visiones alternativas a la del mercado total. Junto a esa anti-utopía del Imperio tenemos, como vimos arriba, una variedad de posiciones en torno de ese tema en los sectores que buscan una superación del Imperio.

Hinkelammert propone, en su libro *Crítica a la razón utópica*, hacer “una crítica del pensamiento utópico llevada a nivel de una crítica a la razón utópica como tal. Se trata de un análisis que, en última instancia, es metodológico y que busca revelar los marcos categoriales de los pensamientos sociales actuales”.²⁶⁴ En

264 Hinkelammert, Franz J. *Crítica de la razón utópica*, p. 14.

esta crítica pretende seguir los elementos centrales de la crítica kantiana pues está convencido de que “una crítica a la razón utópica, en última instancia, consiste en una transformación de los contenidos utópicos de los pensamientos modernos en conceptos y reflexiones trascendentes”.²⁶⁵

A partir de sus análisis sobre las diversas corrientes de pensamiento social moderno (la epistemología de Popper y Weber, el pensamiento conservador, anarquista, neoliberal y soviético), muestra que en la modernidad la razón misma adoptó un carácter utópico. Pero, lo que es importante, no considera que ese carácter utópico de la razón moderna sea resultado de una confusión y que debamos salvar la razón de su relación con la utopía. Demuestra cómo el carácter utópico del pensamiento social moderno es “una dimensión interior, de la cual debemos ser conscientes. Por lo tanto, la crítica de la razón utópica no está destinada a abolir la tarea utópica. Esa sería la utopía más peligrosa y destructiva de todas. Pensar en utopías es parte de la misma *condición humana*. [...] Las utopías son imaginaciones, que se relacionan con un “más allá” de la *conditio humana*, pero sin ellas no podemos saber nada sobre la *conditio humana*”.²⁶⁶

El descubrimiento de los límites de la condición humana no es algo que se realiza *a priori*, sino *a posteriori*, después de las frustraciones frente a los límites infranqueables, y porque podemos pensar y desear más allá de nuestras contradicciones y nos enfrentamos, en el mundo empírico, con los límites de nuestra condición humana. Esto vale para el individuo como también para proyectos y utopías sociales. El reconocimiento de que no podemos pensar y vivir sin un horizonte utópico que nos de sentido para caminar, y medida y norma para interpretar y juzgar la realidad, y también el reconocimiento de que nuestra utopía, por más deseable que sea, no es factible en su plenitud sin condiciones fundamentales para que nuestra razón no se pierda en la confusión y no nos dejemos llevar por perversiones y sacrificios que son impuestos y exigidos en nombre de la plena realización de la utopía.

265 Ibid, p. 15.

266 Ibid, p. 388.

Utopía e imaginación trascendental

Después de las reflexiones sobre la utopía y la trascendencia alternativa del Imperio en torno a la tradición marxista, queremos ahora discutir algunos puntos de la utopía que está siendo gestada en el interior del principal movimiento internacional de oposición al actual modelo de globalización: el Foro Social Mundial (FSM). La elección de este movimiento es por dos motivos. Primero, la reflexión sobre la utopía alternativa del Imperio debe tener como punto de partida los movimientos sociales y políticos reales, y no algún concepto o teoría desvinculada de las luchas sociales. Lo segundo es que el Foro Social Mundial, más allá de ser una articulación internacional de “oposición” de mayor visibilidad e impacto hoy, cuenta en su interior con intelectuales que han producido importantes reflexiones sobre la utopía a partir de las experiencias y debates en el interior propio del Foro.

Es claro que un movimiento tan plural y diverso como éste no tiene una posición “oficial” sobre el asunto, ni unanimidad de pensamiento sobre la utopía. Pero para avanzar en nuestra reflexión, vamos a discutir algunas cuestiones a partir de las tesis de Boaventura de Souza Santos.

Santos, asumiendo la tesis de Franz Hinkelammert de que la utopía del neoliberalismo es una forma de utopía conservadora que se identifica con la realidad actual, propone una radicalización o pleno cumplimiento del presente, dice que

El FSM presupone el resurgimiento de una utopía crítica, es decir, de una crítica radical a la realidad vigente, y la aspiración a una sociedad mejor. Cuando surge, se presenta como alternativa al predominio de la utopía conservadora del neoliberalismo –esto es, de la creencia utópica según la cual el mercado no regulado es fuente de bien estar socio-económico y la vía por la cual deben ser conferidas (o mejor: descartadas) las demás alternativas.²⁶⁷

267 Santos, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006, p. 417.

Con esta distinción entre utopía conservadora y crítica, Santos reconoce que la utopía no es algo exclusivo de los que se oponen al sistema dominante, sino que pertenece a la práctica teórica y social.

Además, para Santos, la adjetivación de “conservadora” no cabe solamente a las utopías capitalistas, sino también a muchas de las utopías críticas de la modernidad occidental. Con ello, se refiere especialmente a los regímenes comunistas²⁶⁸ que, en nombre de una utopía crítica, al identificarse como único camino, la utopía se tornó conservadora. Por eso, afirma:

La primera utopía crítica del siglo XXI, el FSM, busca romper con la tradición de las utopías críticas de la modernidad occidental, muchas de las cuales redundaron en utopías conservadoras. El carácter abierto de la dimensión utópica del FSM es su tentativa de huir de esta perversión. Para el FSM, la exigencia de alternativas es una exigencia plural. La afirmación de alternativas camina a la par con la afirmación de que hay alternativas a las alternativas.²⁶⁹

La perversión que transforma la utopía crítica en conservadora habría sido la causa de la imposición de un único camino o una única forma institucional de caminar en dirección a la utopía. Por eso, la insistencia del FSM y de Santos de valorizar el carácter abierto de la dimensión utópica, la pluralidad, y la posibilidad de que siempre existan alternativas a las alternativas. En un libro dedicado especialmente al FSM, Santos afirma que “el FSM es una utopía radicalmente democrática que celebra la diversidad, la pluralidad y la horizontalidad. Celebra un otro mundo posible, él mismo plural, dentro de sus posibilidades”.²⁷⁰

Tenemos aquí algunas características de la utopía del FSM: radicalmente democrática, valorización de la diversidad, pluralidad y horizontalidad. Pero creemos que la gran novedad aparece más

268 Para una crítica más sistemática sobre cómo el pensamiento soviético transformó la utopía en la crítica marxista en una utopía conservadora o sacrificial, ver Hinkelammert, F. *Crítica de la razón utópica*, Ed. rev. y amp. , cap. V.

269 Santos, B.S. *A gramática do tempo*, pp. 417-418.

270 Santos, Boaventura de Sousa. *El Foro Social Mundial: manual de uso*. San Pablo: Cortez, 2005, p. 89

explícitamente en la afirmación de que la utopía del FSM “celebra otro mundo posible, plural, dentro de sus posibilidades”; esto es, una utopía que admite múltiples posibilidades de mediación.

Esta novedad, que es valorizada y defendida también por otros sectores de la sociedad que apuestan a un nuevo tipo de utopía crítica y sociedad alternativa, trae con ella diversos desafíos y tareas. Queremos abordar aquí apenas dos. El primero es el desafío del diálogo intercultural, que permite el funcionamiento de una sociedad fundada en la valorización de la diversidad y pluralidad cultural (incluyendo aquí la diversidad religiosa). El diálogo intercultural significa diálogo entre universos de sentido diferentes y, en gran medida, inconmensurables. Un ejemplo de eso sería el diálogo entre cristianos – con su creencia en un Dios Trino y la encarnación en la persona de Jesús Cristo –, musulmanes – con la creencia de que solo hay un Dios –, budistas – que no creen en la existencia de Dios – y miembros de religiones politeístas.

Dentro de una cultura dada, los diálogos y argumentaciones son posibles sin grandes problemas porque las partes involucradas comparten las mismas premisas de argumentación, que a ellos les resultan evidentes. Esos lugares retóricos comunes de una cultura son llamados *topoi*. El problema surge cuando miembros de diferentes culturas intentan comprender la cultura del otro a partir de sus *topoi*, o cuando usan sus *topoi* con premisas de argumentación para miembros de otras culturas, que interpretan y argumentan la forma de hablar del otro. Partiendo del presupuesto de que es posible comprender una determinada cultura a partir de los *topoi* de otra cultura, Santos propone una *hermenéutica diatópica*:

La hermenéutica diatópica se basa en la idea de que los *topoi* de una cultura dada, por más fuertes que sean, son tan incompletos como la propia cultura a la cual pertenecen. Esa incompletitud no es visible a partir del interior de dicha cultura, una vez que la aspiración a la totalidad induce a que se tome una parte como un todo. El objetivo de la hermenéutica diatópica no es, por lo tanto, llegar a la completitud – un objetivo *intangibile* – sino, por el contrario, ampliar al máximo la conciencia de *incompletitud* mutua a través de un diálogo que se desarrolla, por así, decirlo, con un

pie en una cultura y el otro en otra. En eso reside su carácter diatópico.²⁷¹

Vale la pena destacar aquí dos puntos. El primero es el reconocimiento explícito de que la hermenéutica diatópica, uno de los instrumentos de creación de una sociedad radicalmente democrática, no es capaz de llevar ninguna cultura a la completitud, porque ese horizonte que direcciona el diálogo intercultural no es alcanzable, es utópico. Por esa razón, el objetivo factible de la propuesta de la hermenéutica diatópica no es la búsqueda de la completitud sino, paradójicamente, ampliar al máximo la conciencia de la *incompletitud*.

Ese objetivo de ampliar al máximo posible, y no de forma perfecta o total, la conciencia de la incompletitud va contra la tendencia de toda cultura de aspirar a la totalidad. Las utopías conservadoras son exactamente aquellas que prometen realizar plenamente esta aspiración de las culturas a la totalidad. En ese sentido, ese objetivo de la hermenéutica diatópica es coherente con la noción de utopía crítica.

Otra característica de esta novedad es que el eje articulador de la relación empírica y utopía no es un modelo institucional o una relación social objetivada por sistemas institucionales. Este es el segundo punto. La utopía del mercado total es una proyección a partir de las relaciones mercantiles, así como la utopía del planeamiento perfecto de la vida económica social de la antigua Unión Soviética, era una proyección trascendental a partir del control y planificación del partido y del Estado sobre la economía y sociedad. En esta nueva utopía crítica, el eje articulador y la experiencia a partir de la cual se proyecta la utopía es la relación del diálogo entre los diferentes, una relación entre sujetos humanos que se reconocen como humanos a pesar de su papeles sociales o de sus identidades formadas a partir y dentro de su cultura.²⁷²

En esa misma dirección, Walter Mignolo nos propone una bella imagen de utopía: “El amor es el correctivo necesario a la violencia

271 Santos, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo*, p. 448.

272 Sobre la relación sujeto-sujeto más allá de los papeles sociales, ver Sung, Jung Mo. *Sujeto y sociedades complejas*. cap. 3.

de los sistemas de control y opresión. *Bilinguajar* el amor es el horizonte utópico final para la liberación de seres humanos envueltos en estructuras de dominación y subordinación más allá de su control”.²⁷³ *Bilinguajamiento* se refiere a pensar “entre lenguajes” y por lo tanto también entre culturas. Es “precisamente un estilo de vida entre lenguas, un proceso dialógico, ético, estético y político de transformación social”.²⁷⁴

Al referirse al proceso dialógico, Mignolo hace referencia explícita al “pensamiento dialógico” propuesto por Paulo Freire.²⁷⁵ Para Freire, el diálogo es el encuentro de seres humanos que se reconocen como seres incompletos, mediatizados por el mundo, para comprender y transformar el mundo. Por eso el diálogo no se agota en la relación tu-yo. “La conquista, implícita en el diálogo, es la del mundo por los sujetos dialógicos, no la de uno por otro. Conquista del mundo para la liberación de los hombres”.²⁷⁶ Y para que el diálogo sea posible, Freire insiste que es necesario un profundo amor al mundo y a los seres humanos, humildad y una inmensa fe en los seres humanos, fe en su poder de hacer y de rehacer, de crear y recrear, fe en su vocación de *ser más*. Para él, “al fundarse en el amor, en la humildad, en la fe en los hombres, el diálogo se hace una relación horizontal, en que la *confianza* de un polo en el otro es la consecuencia obvia”.²⁷⁷

Mignolo dice que ese pensamiento dialógico de Paulo Freire permite explorar el pensamiento liminal –un pensamiento que procura superar la distinción entre aquello que conoce y el sujeto/objeto que es conocido y describe los dos lados de la frontera a partir de la exterioridad (en el sentido de Levinas) en otro nivel.

Su pensamiento dialógico es más que un concepto analítico: también significa acción y liberación. ¿Liberación de qué?, se puede preguntar. De la opresión social y económica, pero también y sobre todo de la colonización intelectual: no la emancipación universal de ‘ellos’, como en el proyecto Iluminista, más su complemento,

273 Mignolo, Walter D. *Historias locales/diseños globales*, p. 371.

274 Ibid, p. 359.

275 Ibid, 265-266.

276 Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Nueva Tierra, 1970, p. 106

277 Ibid, p. 96.

'liberación' de la colonización, el lado sombrío de la modernidad. [...] Freire habla sobre el pensar *con* en vez de pensar *por* o *sobre* las personas.²⁷⁸

Esa forma de pensar la utopía concuerda con lo que Franz Hinkelammert llamó "imaginación trascendental". Hace una diferencia entre los conceptos trascendentales, "que parten de la objetivaciones de las relaciones sociales entre los sujetos y los llevan al límite de conceptos de perfección institucional", y la imaginación trascendental, que "parte del reconocimiento entre sujetos efectivamente experimentados, trascendentalizándolos también en una situación de perfección. Frente a la rigidez de las instituciones perfectas aparece la fluidez de la gran fiesta".²⁷⁹

Los conceptos trascendentales, por lo tanto, son conservadores a través de su inevitable preservación de existencia institucional y la subordinación del bienestar humano a aquellas instituciones "perfectas", mientras que la imaginación trascendental es crítica a través de la ubicación de la subjetividad humana en el centro de lo que es posible, lo cual, en su momento, relativiza las instituciones.

Al hablar de imaginación trascendental o de utopía crítica alternativa, precisamos retomar una cuestión que tiene atravesado todo el capítulo: el peligro o la tentación de la ilusión trascendental, que transforma utopías críticas en utopías conservadores y sacrificiales. Cuando se propone el camino del diálogo, del respeto para con el otro y de la democracia en su radicalidad, precisamos de una noción trascendental, de "diálogo, respeto mutuo y democracia perfectas" para poder intentar aproximarnos a ella. Solo que también esa utopía trasciende nuestra condición humana y, por lo tanto, las posibilidades históricas. Aquí volvemos al problema de la relación entre el horizonte utópico trascendental y los proyectos históricos concretos.

Leonardo Boff, en un texto publicado en la *Agenda Latinoamericana*²⁸⁰ dice que para superar el impasse que trajo al

278 Mignolo, Walter D. *Historias locales/diseños globales*, p. 360.

279 Hinkelammert, F. *Crítica de la razón utópica*, p. 343.

280 *Agenda Latino-Americana* es una agenda distribuida en toda América Latina en portugués y español, con edición digital en internet en varios idiomas, incluyendo

sistema de vida en nuestro planeta el actual modelo de globalización precisamos recuperar el proyecto del socialismo. Él dice: “No en el sentido de la utopía socialista, sino en el sentido de algo limitado a un futuro impredecible. Sería un resurgimiento de un proyecto que puede ser realizado ahora en la historia”.²⁸¹ Y describe ese proyecto como una sociedad donde la noción de “nosotros” está en el centro de la vida social, en vez del “yo” individualista, y donde la economía está al servicio del proyecto social y ecológico para el sustento de la vida toda. Por eso, “la economía debería sujetarse a la política y la política a la ética de solidaridad y de participación del mayor número de personas posible”.²⁸²

Si la economía debe estar subordinada a la política y ésta a la ética solidaria, eso significa que la economía, también en la nueva sociedad, no será automáticamente articulada con las políticas del Estado o de cualquier otra institución que pueda sustituirlo, y con la ética solidaria, lo que supone alguna forma de control y direccionamiento de la economía como así también de la política. Esto presupone mecanismos institucionales de restricción, control y dirección. Pero ello, Boff amplía, “entendiendo que socialismo representa la realización radical de la democracia”. Solo que, al caracterizar lo que él entiende por esa realización radical de la democracia, dice: “es una democracia sin fin, como fue expresada por el pensador portugués Boaventura de Sousa Santos: una democracia participativa, no solo representativa o deliberativa, una democracia viva en la familia, en la comunidad, en las organizaciones sociales y en la formación del Estado”.²⁸³

No vamos a discutir aquí si la noción que Boff utiliza de “una democracia sin fin”, que marcaría desde la vida familiar hasta el Estado, es la misma de Santos, pero sí el tema de la factibilidad

el inglés, francés e italiano, que contiene textos de teólogos/as científico sociales que se oponen al modelo actual de globalización capitalista. Los coordinadores responsables de la Agenda son Pedro Casaldáliga y José María Virgil. El tema de la Agenda del 2009 fue “Hacia el nuevo socialismo: la utopía continua”. Disponible en internet: <http://latinoamericana.org/>

281 Boff, Leonardo. “Ecología y Socialismo”. En: *Agenda Latino-Americana*, 2009, p. 42.

282 Ibid, pp. 42-43.

283 Ibidem

y la trascendencia. ¿Es “una democracia sin fin” (sin límite) factible en el interior de la historia? Es posible realizar en todos los aspectos de la vida humana (desde la familia hasta las relaciones mundiales) esa democracia para colocar en práctica una idea que Boff afirma es ancestral y está por detrás del ideal democrático: “lo que sea de interés de todos debería ser debatido y decidido por todos. Por consiguiente, democracia es la participación activa de todos en todas las áreas de la vida”.²⁸⁴

Esta idea de democracia presupone que todas las personas tengan conocimiento de todas las cosas que son de su interés. Mas, como vivimos en un mundo globalizado y, como el pensamiento ecológico siempre nos ha recordado sobre el hecho de que todo está interconectado, eso significa que todos deberían tener conocimiento sobre todos los asuntos y participar de las decisiones de todo lo que ocurre en el mundo, lo cual es obviamente imposible. Esa aparente mixtura de lo que es el proyecto histórico, aquello que puede ser realizado ahora en la historia, y lo que son valores ideales que están por detrás y guían la construcción del proyecto, crea o puede crear una confusión teórica. Y, lo que es más importante, una gran dificultad que puede causar serias equivocaciones en la formulación de las estrategias de acción. Lo que nos lleva a la cuestión de cómo traducir u hacer operativo ese ideal trascendental en lo que él llama ideal democrático y, especialmente dentro de las posibilidades de las democracias reales.

Para avanzar en nuestra reflexión, pensamos que es importante distinguir dos tipos de ideales utópicos que aparecen en nuestra reflexión sobre la utopía del FSM que vimos anteriormente, y que también está presente en el pensamiento de Boff, quien presupone el diálogo y respeto mutuo, y la democracia “perfecta”.

Los ideales de diálogo y respeto mutuo “perfectos” como horizontes trascendentales para construir y vivir en una sociedad basada en la diversidad y pluralidad, son ideales que pertenecen al campo de la imaginación trascendental. Diálogo y respeto perfectos son proyecciones de relaciones sociales entre sujetos humanos que se reconocen como tales, sobreponiéndose a sus papeles

284 Ibidem

sociales o identidades culturales. Ese tipo de utopía trae consigo un “mecanismo de defensa” –que tampoco es perfecto– contra las tentaciones de autoritarismo, imposición de unanimidad o de sacrificialismo. Cuando se piensa en una sociedad de mercado total, el camino es el de la imposición en nombre de esa utopía. Las relaciones mercantiles para todos los aspectos y campos de la vida social es negar todas las formas de intervención o control por parte del Estado o de la sociedad. Es lo que ocurre también, con las debidas adaptaciones, en las utopías de planeamiento total. Pero cuando el objetivo utópico es el diálogo y respeto, no se puede imponer de modo autoritario el diálogo y respeto, por eso se muestra claramente contradictorio con la propia propuesta de la utopía. Por eso es importante distinguir utopías de sociedad que nacen a partir de conceptos trascendentales de aquellas que nacen de imaginaciones trascendentales.

Ivone Gebara, en su texto “Repensando el Socialismo a la luz de las nuevas prácticas”, también publicado en la *Agenda Latinoamericana* de 2009, en lugar de discutir la nueva definición del socialismo o un nuevo modelo ideal de lo social, quiere “expresar intuiciones originadas en las vidas de algunos grupos que mueven Latino-América. [...] El punto de partida y el criterio que orienta estas intuiciones es la vida de las personas, el sentido de la vida diaria con sus necesidades y demandas más o menos satisfechas”.²⁸⁵

Ella asume explícitamente una línea de argumentación que Hinkelammert llama imaginación trascendental. Parte de una cuestión crucial: en medio de las desilusiones de las teorías revolucionarias o con las promesas de sus gobiernos, en medio de las crisis de los partidos, sindicatos y de la creciente alienación de las iglesias, ¿qué es lo que lleva a los diferentes grupos a continuar luchando? La respuesta que ella encuentra, en su contacto con estos grupos, es que “la fuente de la lucha es el insuperable dolor del hambre, de la falta de tierras, de la agresión, de la invisibilidad, de las múltiples formas de violencia. La fuente es también este clase de instinto por la supervivencia, instinto

285 Gebara, Ivone; “Repensando el Socialismo a la Luz de las Nuevas Prácticas”. En: *Agenda Latino-Americana*, 2009, p. 32.

por la dignidad humana, por la colaboración mutua, por el amor a la vida simplemente porque es nuestra vida”.²⁸⁶ Su imaginación trascendental es la de un mundo donde el hambre es satisfecha con buena comida y la dignidad humana de todas las personas es plenamente reconocida y vivida, en mutua colaboración, y la vida es amada.

Aquí vale la pena destacar que la imaginación trascendental expresada por Gebara articula, en la misma línea que sectores significativos de la Teología de la Liberación, la noción de *praxis* –cuya estructura es determinada por la acción inter-subjetiva– y de *poiesis* –cuya acción busca un producto. Gebara parte de la vida concreta de los pobres y por eso no se olvida del hambre, del cuerpo que pide comida, como también de la dignidad negada. Por eso el cuerpo, con sus exigencias y deseos, está en el centro de su imaginación trascendental. El mal no es el hambre sino la imposibilidad de satisfacerla con una buena comida. La buena comida (*poiesis*) y amigos (*praxis*) para comer juntos son dos cosas fundamentales para una vida buena. Una imagen que nos recuerda el “banquete celestial” o el Reino de Dios anunciado por Jesús. Como dice Vitor Westhelle, “*Praxis* o *poiesis* se distorsionan cuando son aisladas la una de la otra. La *poiesis* sin *praxis* es ciega y esclavizante –falta de solidaridad, amor; *praxis* sin *poiesis* es activismo vacío –falta de novedad, promesa y esperanza”.²⁸⁷

En la discusión sobre una forma alternativa al capitalismo de organizar la sociedad, Gebara no acepta las actuales definiciones pre-establecidas del socialismo que tenemos, porque ellas perpetúan jerarquías, en la mayoría de las veces inútiles y burocráticas. Por eso, busca una nueva noción de socialismo –o sea cual fuere el nombre de un nuevo modelo de sociedad– que rompa con las nociones demasiado institucionalizadas que sofocan personas y grupos. Por eso, usando su imaginación trascendental como criterio de interpretación de la realidad, dice: “Si socialismo significa la posibilidad concreta de autonomía, discusión, descentralización y disminución de burocracias... entonces esto

286 Ibidem

287 Whestelle, Vitor. *The scandalous God: the use and abuse of the cross*. Minneapolis: Fortress, 2006, p. 130.

es el socialismo que está emergiendo lentamente en nuestro medio. Si socialismo es la lucha diaria contra la perversidad del actual sistema económico manejado por las elites mundiales, nosotros podemos decir que algo está fermentando en nosotros. Si socialismo es la afirmación de la dignidad humana –femenina y masculina en su diversidad– entonces algo está ocurriendo en nuestro medio, conforme pasa el tiempo en muchos lugares”.²⁸⁸

Ella ve en esos hechos señales de la realización, ya sea parcial y provisoria, de su utopía. Eso sucede porque interpreta la realidad a partir de dicha imaginación, a través de la cual lo comprende y valoriza. Los que piensan a partir de una utopía centrada en alguna institución – sea mercado o Estado – no puede ver esas relaciones en lo que ellas representan, no pueden percibir el valor de estos hechos y relaciones. En las palabras de Santos, eso tiene que ver con la sociología de las ausencias y de las emergencias:

Mientras que la finalidad de la sociología de las ausencias es identificar y valorizar las experiencias sociales disponibles en el mundo, incluso las declaradas como no existentes por la racionalidad y por los saberes hegemónicos, la sociología de las emergencias busca identificar y ampliar las señales de posibles experiencias futuras, señales inscriptas en tendencias y latencias que son activamente ignoradas por esa racionalidad y por ese saber.²⁸⁹

La bella imaginación trascendental de Gebara no la lleva al camino ilusorio de negar todas las mediaciones institucionales y construir un mundo sin relaciones de poder o sin Estado. Su crítica a la forma sobre como los Estados privilegia las elites en detrimento de los más pobres la lleva a proponer la construcción colectiva de un Estado que “debería ser el ejecutor del bien común, el facilitador a través del cual los diferentes grupos obtienen lo que necesitan para sobrevivir”.²⁹⁰

288 Gebara, I.: “Repensando el Socialismo a la Luz de las Nuevas Prácticas”, p. 33.

289 Santos, B.: *El Foro Social Mundial*, p. 30.

290 Gebara, I.: “Repensando el Socialismo a la Luz de las Nuevas Prácticas”, p. 32.

Una imaginación trascendental que no pierde la noción de la realidad y de la condición humana lleva a plantear la discusión de las mediaciones institucionales necesarias para la construcción de un mundo más humano y justo. La necesidad de las instituciones nace de la propia contingencia humana. En la medida en que somos mortales, seres libres –no determinados totalmente por la genética e instinto– y no tenemos el conocimiento perfecto de la realidad y de las consecuencias de nuestras acciones, el orden social no puede ser espontáneo. Precisamos de la institucionalización de las relaciones sociales para que la convivencia y también los cambios sociales sean posibles. Podemos y debemos discutir qué tipo de instituciones o acerca de las relaciones del ser humano con las instituciones, pero la institucionalización es inevitable.

Por eso, la utopía del FSM habla del diálogo, la diversidad, la pluralidad y también de la democracia. El diálogo y respeto mutuo se refieren al campo de las relaciones inter-subjetivas, pero es preciso también pensar en las nuevas estructuras institucionales de la nueva sociedad y de la fase de transición o mudanza, que sean radicalmente democráticas. El desafío es concebirla ideal o radicalmente democrática para, a partir de ese concepto trascendental, elaborar acciones estratégicas en el campo de la política y de la cultura. Santos dice que

la novedad de esta utopía en el pensamiento de izquierda de la modernidad capitalista occidental [...] no puede dejar de ser problemática cuando se traduce en planeamiento estratégico y en acción política. Esto está marcado por la trayectoria histórica de la izquierda política a lo largo del siglo XX. La traducción de la utopía en política no es, en este caso, apenas una traducción de largo plazo en medio del corto plazo. Es también una traducción de lo nuevo en lo viejo. Las tensiones y divisiones que esto acarrea no son, por eso, menos reales.²⁹¹

Nosotros incluiríamos que, a pesar de estos dos desafíos, hay otra cuestión fundamental: la tensión dialéctica entre la utopía, el proyecto y estrategias políticas. Como vimos, las utopías sociales

291 Santos, B.: *El Foro Mundial Social*, p. 89.

son pensadas como sociedades perfectas, y las imaginaciones trascendentales proyectan relaciones sociales espontáneas; pero los proyectos políticos son imperfectos, relativos, provisorios, y, lo más importante aquí, institucionales. Esto quiere decir que un proyecto político es, por su naturaleza, contradictorio con la imaginación trascendental de relaciones libres y espontáneas. Entre la utopía crítica y el proyecto político alternativo existe una contradicción dialéctica. Estos dos no se pueden confundir o mezclar, pero tampoco pueden ser identificados o totalmente separados. La contradicción entre ambas no es del tipo de negación metafísica en que se debe optar por una y negar la otra; sino es una contradicción dialéctica donde la utopía se contrapone al proyecto, así como el proyecto también se contrapone a la utopía. Con todo, una no puede existir sin el otro, si quiere tener un pensamiento crítico y un proyecto realmente alternativo.

Podemos encontrar esta característica de un pensamiento crítico en una afirmación de Boaventura de Sousa Santos sobre el pensamiento alternativo de las alternativas.

El primer principio es que no basta pensar en alternativas, ya que el pensamiento moderno de alternativas se ha mostrado extremadamente vulnerable a la inanición, ya sea porque las alternativas son irrealistas y caen en descrédito por ser utópicas, ya sea que las alternativas son realistas y son, por esa razón, fácilmente cooptadas por aquellos cuyos intereses serían negativamente afectadas por ellas. Necesitamos, entonces, de un pensamiento alternativo de alternativas.²⁹²

Santos crítica dos tipos de alternativas que se localizan cada una en una punta de la tensión dialéctica que describimos anteriormente. Un tipo de alternativa que se limita a imaginar o pensar la utopía, sin elaborar proyectos para su realización. Santos dice que eso lleva a dos problemas. El primero es la falta de acción, porque aspirando a algo que es imposible, o creyendo que es posible realizar lo que es imposible, no se es capaz de pensar estratégicamente y accionar concretamente. Estos grupos

292 Santos, B.: *La gramática del tiempo*, p. 338.

se reducen a hacer críticas radicales, que no son capaces de generar acciones realmente transformadoras. El segundo problema es caer en el descrédito, pues son alternativas irrealistas y “caen en descrédito por utópicas” –Santos usa aquí el término utópico en el sentido común de nuestra sociedad. Es una característica de la utopía ser “irrealista”, en el sentido de irrealizable dentro de la realidad histórica. Por lo tanto, el problema no es ser “utópico”, irrealista, sino limitarse a ser solamente eso.

El segundo tipo de alternativa que Santos cuestiona es aquella que es demasíadamente realista, sin una tensión con una utopía alternativa. Como no es posible elaborar una acción estratégica sin una utopía como plano de fondo para guiar y servir de criterio para interpretar y medir el valor, una propuesta alternativa sin una utopía alternativa significa que está siendo gestada dentro de los marcos categoriales de la utopía del sistema dominante. Por eso la constatación de Santos de que las alternativas realistas son fácilmente coaptadas por el sistema dominante.

La salida para ese *impasse* es mantener una tensión dialéctica entre utopía, proyectos y acciones estratégicas alternativas. Solo así, la utopía no llevará a la ingenuidad y parálisis; y los proyectos factibles no serán cooptados. La utopía precisa siempre criticar los proyectos y las acciones estratégicas para no ser convertidas en sistemas conservadores, autoritarios y jerárquicos, así como el polo de los proyectos y acciones precisa criticar el polo utópico para que no se transforme en una propuesta ingenua e irreal.

El concepto trascendental que emerge de esa constatación es la de una “tensión dialéctica perfecta” entre el polo de la utopía y del proyecto/institución. Así, lo que se busca ahora no es más la armonía de la totalidad de la sociedad, que niega en el fondo la diversidad y la pluralidad de las culturas inconmensurables, sino más bien la posibilidad de mantener la tensión de una situación “óptima” –lo mejor dentro de las posibilidades humanas e históricas– que propicie y genere creatividad y espíritu de lucha para ir superando siempre situaciones de marginalización y opresión que surgirán.

A partir de ese principio es preciso buscar la formulación y la construcción de un modelo de Estado alternativo. Santos, por ejemplo, propone la noción de un Estado experimental, que

debe no solo garantizar la igualdad de oportunidades a los diferentes proyectos de institucionalidad democrática, más debe también [...] garantizar patrones mínimos de inclusión que tornen posible la ciudadanía activa necesaria para monitorear, acompañar y evaluar el desempeño de los proyectos alternativos. Estos patrones mínimos de inclusión son indispensables para transformar la inestabilidad de las instituciones en el campo de deliberación democrática.²⁹³

Es importante remarcar aquí que la tensión dialéctica entre la utopía y proyecto político social, que nunca será perfecta, el polo dominante debe ser la utopía formulada a partir de la imaginación trascendental. Solo así podemos “controlar” la tendencia de las instituciones que, en nombre de sus conceptos trascendentales y de la ilusión trascendental, se absolutizan y buscan la perpetuación de sí mismas, con la reproducción de jerarquías y burocracias que atienden solamente o prioritariamente a sus elites.

Imaginación trascendental y la opción por los pobres

En el transcurso de este capítulo vimos cómo la utopía es trascendental en dos sentidos: es una condición de posibilidad para pensar y actuar en el mundo, y también su realización plena está más allá de nuestras posibilidades humanas. Vimos también que, especialmente en el campo social, tendemos a caer en la ilusión trascendental de creer que es posible, con nuestras acciones finitas llegar a la plenitud de la utopía. Esto es, tenemos dificultad en aceptar los límites de la condición humana y de la historia que no nos permite realizar nuestros mejores deseos y sueños.

Así, para que nuestras utopías críticas no terminen por transformarse en utopías conservadoras y sacrificiales, precisamos

293 Ibid, p. 375.

reconocer teórica y existencialmente la insuperable tensión dialéctica entre utopía y proyectos factibles, que nacen de nuestra condición y de nuestros límites.

Ese reconocimiento de los límites de la condición humana y de la historia es fundamental para que no caigamos en las tentaciones del espíritu del Imperio. Como vimos en el capítulo 3, el corazón del espíritu del Imperio es una teología sacrificial que exige y justifica el sufrimiento humano en nombre de la realización de deseos y objetivos imposibles, por medio de sumisión a una institución falsamente trascendentalizada. La mejor forma de resistir a esa lógica-teología sacrificial que invierte el sufrimiento en sacrificios benéficos es reconocer que lo que está más allá de la condición humana es imposible en el interior de la historia. Que no hay ninguna institución humana capaz de realizar plenamente lo que es imposible humana e históricamente. No hay dios ni divinidades que puedan realizar en el interior de la historia aquello que trascienda los límites de la misma –ya que en el fondo todos son revestidos de imaginaciones o conceptos trascendentales humanos. Y que por eso, ningún sacrificio es justificado en nombre de su realización. Reconocer límites es algo saludable, tanto en el campo personal, como así también en el social.

Cuando previamente tratamos los dos tipos de límites de factibilidad, hablamos de la existencia, por lo menos teórica, de un espacio intermedio entre lo que es humanamente posible y el límite de la contradicción lógica, el espacio en el cual podemos pensar en conceptos e imaginación trascendentales. Ese espacio, es el espacio del pensamiento mítico, de la dimensión mítica de la razón como así también de la teología.

Sin embargo, para evitar malos entendidos, queremos reafirmar aquí que ese “campo” donde se “localizan” imaginación y concepto trascendentales no es un espacio geográfico que se ubique fuera del mundo, o posterior a la historia. La imaginación trascendental de una sociedad libre de opresión y alienación trasciende la historia, más al mismo tiempo se encuentra en el interior de ella como criterio de interpretación y juzgamiento, como un horizonte que permite ver y valorizar las realidades que la razón dominante no consigue ni permite ver. Como así también, está en el interior de

nuestra realidad humana y social, como una fuerza que motiva a las personas a luchar por una sociedad más humana. También está presente, como una “señal anticipatoria”, como realidad provisoria o, como dice Gebara, algo que “está fermentando en nosotros”, en las luchas y relaciones humanas y sociales donde las personas se respetan mutuamente y viven una vida digna.

La idea de *anticipación* va más allá de la resistencia. Pues en la resistencia, a pesar de ser fundamental en situaciones opresivas, por sí sola no consigue apuntar hacia lo nuevo. En la resistencia, los tópicos de oposición son los dictados por el Imperio. Vivir la anticipación es la capacidad de ir más allá de la lógica del Imperio, experimentar anticipadamente el futuro que puede sorprendernos, por eso es capaz de construir y colocar sus propias cuestiones y tópicos en confrontación con los impuestos por el Imperio.

Por eso, para la construcción de una noción de utopía y trascendencia que nos guíe en la construcción de una sociedad más humana, no basta la conciencia del límite. Personas con buena formación teórica y sentido de la realidad reconocen los límites de las condiciones humanas y la imposibilidad, por ejemplo, de conocimiento perfecto y el carácter intrínsecamente relativo y contradictorio de todas las instituciones. El mega-inversor/especulador George Soros, por ejemplo, defiende la tesis de que, a pesar de las deficiencias, el capitalismo es mejor que cualquier otra alternativa. Y en su lucha para evitar su autodestrucción, amenazado por lo que el también llama de fundamentalismo del mercado, propone el concepto de sociedad abierta. “La sociedad abierta se basa en el reconocimiento de que nuestra comprensión es imperfecta y de que nuestras acciones generan consecuencias impremeditadas” y que “todas nuestras instituciones son susceptibles de fallar” y que por eso “precisamos crear instituciones dotadas de mecanismos intrínsecos de corrección de errores. Esos mecanismos incluyen los mercados y su democracia. Pero ninguno de ellos funcionara, si no somos conscientes de nuestra falibilidad y dispuestos a reconocer nuestros errores”.²⁹⁴ Esas ideas son las que no lo dejan caer en la ilusión trascendental.

294 Soros, George: *La crisis del capitalismo global*. Buenos Aires: Suramericana, 1999, p.52

El reconocimiento de los límites de la condición humana y de la condición dialéctica entre utopía y proyectos institucionales es un paso necesario, más no suficiente para nuestro propósito. Una utopía crítica y humanizadora precisa nacer de la imaginación trascendental a partir del sufrimiento, la lucha y vida de las personas pobres, marginalizadas y oprimidas. Es eso lo que garantiza la real trascendencia en relación al sistema dominante y su utopía. Soros reconoce los límites del conocimiento y de las instituciones y, en nombre de lo factible dice que “nadie posee la verdad definitiva”;²⁹⁵ más aun, afirma que el capitalismo es mejor que cualquier alternativa posible, haciendo una afirmación definitiva. Su incapacidad de ver la relatividad radical del capitalismo proviene del hecho de él ve el mundo a partir del capitalismo, que como toda cultura aspira a la totalidad. Y como vimos antes, cuando tratamos sobre la hermenéutica diatópica propuesta por Santos, la incompletitud de una cultura o de un sistema social no es visible desde el interior de esa cultura. Solo es visible desde el exterior de ese sistema. Y la exterioridad aquí no significa solamente un lugar geográfico, sino un lugar de subalternidad y marginalización. O como dice Mignolo “el problema no es describir en la ‘realidad’ los dos lados de la frontera. El problema es hacerlo a partir de la exterioridad (en el sentido de Levinas)”.²⁹⁶ En las citas hechas anteriormente de los textos de Ivone Gebara, está claro que este es el lugar desde donde se critica el sistema dominante y se imagina el nuevo.

Reconocer los límites, no a partir de una posición teórica aparentemente neutra, sino a partir del sufrimiento de los más pobres y oprimidos, de los excluidos del sistema de dominación, es una cuestión central en la elaboración de la imaginación trascendental y utopía crítica y humanizadora. En tanto el Imperio procura silenciar los clamores de los pobres oprimidos, los sacrificados en nombre de su pretensión de alcanzar totalidad y plenitud, son exactamente esos clamores los que rompen con la unanimidad impuesta, e interpelan la conciencia de los integrados al sistema abriendo brechas para lo nuevo.

295 Ibid, p.38.

296 Mignolo, Walter D., *Historias locales/diseños globales*, p. 42.

La solidaridad, que nace de la compasión ante las personas concretas que sufren con la pobreza y/o con la violación de su dignidad humana, nos lleva a asumir una lucha liberadora dialogando con ellas. En esta lucha emerge la imaginación trascendental de una sociedad donde todos los cuerpos satisfacen el hambre y otros derechos, y conviven en amistad, respetando la diversidad y pluralidad. Esa imaginación sirve para la interpretación de la realidad y de la lucha para fundamentar la fe que nos mueve a luchar. Pero la realidad empírica nos muestra que hay límites de condición humana, límites de las condiciones objetivas de la historia, como así también límites técnicos e impuestos por el sistema en el cual vivimos. En tanto caminamos, luchamos y vivimos, conseguimos ver que, a pesar de estos límites –algunos superados, otros insuperables– ya estamos viviendo de alguna manera nuestra utopía. Ella está frente a nosotros, como un horizonte que otorga sentido, también avanza en la medida en que caminamos; mas sus valores y su realidad ya están siendo vividos aquí y ahora, como una trascendencia al interior de la vida real y concreta.

En el lenguaje de la tradición bíblica cristiana, podemos decir que el Reino de Dios –nuestra imaginación trascendental en lenguaje religioso– está en medio de nosotros (cf. Lucas 17,21), al mismo tiempo en que esta “frente” a nosotros como un horizonte utópico por el cual apostamos la vida (fe), y como un objeto de esperanza. Si el reinado de Dios ocurre en medio nuestro, nos volvemos más humanos en amor, solidaridad, diálogo y respeto mutuos, y podemos decir que Dios está en medio nuestro. Como dice la primera carta de Juan, “Nadie ha visto jamás a Dios. Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros, y su amor se ha perfeccionado en nosotros”. (1ª Carta de Juan, 4:12)

El horizonte utópico del Reino de Dios en plenitud como objeto de esperanza nos lleva de vuelta al espacio que existe entre lo que es humanamente posible y lo que puede ser pensado. Aquí entra en escena la esperanza de que Dios, que resucitó a Jesús –según la tradición cristiana– puede llevar a la plenitud aquello que vivimos como anticipación, y vislumbre en el interior de la historia. Nada más que en esperanza y fe, pues una certeza negaría el carácter

trascendental de lo que estamos tratando. La reflexión teológica gana relevancia aquí, no solo para afirmar la posibilidad de Dios de transformar esta tierra y este mundo en una tierra sin muerte y de “banquete” para todos y todas, sino también para revelar la presencia de los procesos de humanización, del Reinado de Dios, en el mundo, esa presencia que las teorías teológicas imperiales no consiguen ni permiten ver.

La tarea de revelar y criticar el espíritu del Imperio y su sacrificialismo hace relevante la recuperación de aquello que es esencial a la tradición cristiana. Esta tarea como vimos, solo es posible realizar en la medida en que se contraponga una utopía crítica y humanizadora, una transcendentalidad inmanente elaborada a partir de una imaginación trascendental que nace en dialogo y solidaridad con los sufrimientos y luchas de los pobres y de todas las víctimas del Imperio. Hugo Assmann, uno de los primeros y principales teólogos de la liberación, resume lo siguiente:

La nueva esencialidad del mensaje cristiano, precisamente porque trata de introducir el amor fraterno e inclusivo en la historia, consiste en la afirmación central: las víctimas son inocentes y no hay excusas ni pretextos que puedan hacer esa victimización justificable. No hay proyección de culpabilidad o reproches hacia las víctimas que sea aceptable como justificación de su ‘sacrificialismo’.²⁹⁷

Y que

la inocencia de la víctima, como el elemento central de la fe cristiana, nos impone una unión de solidaridad con todas aquellas víctimas que nos rodean. Este es el significado esencial de la famosa ‘opción preferencial por los pobres’ [...].²⁹⁸

297 Assmann, Hugo, “La extraña imputación de violencia a la Teología de la Liberación”, (Conferencia sobre Religión y Violencia, Nueva York, oct. 12-15/1989), *Terrorismo y Violencia Política*, vol. 3, n.4 (invierno de 1991), Londres: Frank Cass, pp. 84-85.

298 Ibid, p. 86

Capítulo 5

Hacia una Subjetividad Alternativa en Medio del Imperio

En el capítulo 2 observamos que los imperios moldean no solo estructuras políticas y económicas, sino también realidades culturales, intelectuales, religiosas y personales. Basados en esto, debemos lidiar con un factor muchas veces pasado por alto en los debates contemporáneos sobre la producción de resistencia y alternativas al Imperio: el rol del deseo y, con éste, el lugar del sujeto. Aquellos que buscan resistir al Imperio tienden a desarrollar estrategias políticas o éticas, que proceden sin mucha conciencia del poder del inconsciente, donde nuestros deseos son concebidos. En los círculos cristianos progresistas, en particular los de Estados Unidos, la resistencia contra el Imperio es vista como un rechazo consciente, que requiere un compromiso personal, resuelto y de una gran fuerza de voluntad. Pensadores más sutiles indican que estar convencidos no es suficiente, y que lo que necesitamos es formar hábitos, los cuales provienen de tradiciones particulares de vida. Han sido olvidadas las palabras del apóstol Pablo en su carta a los Romanos, sobre sus tensiones y luchas personales: “Porque lo que hago, no lo entiendo; pues no hago lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago”. (Romanos 7:15). La noción del deseo que esto evoca, como solía remarcar Sigmund Freud, es que no somos amos en nuestra propia casa. El “yo” no está en control, y ni siquiera puede lograrlo una gran fuerza de voluntad. Incluso la formación de hábitos no es necesariamente lo suficientemente fuerte como para resistir a la vorágine del deseo puesto en movimiento mediante las tentaciones del Imperio.

La subjetividad bajo las condiciones del Imperio es, como podemos ver, controlada en muchos niveles. Las condiciones políticas y económicas dejan un espacio muy pequeño para la formación de una subjetividad independiente. Las presiones

tienen un alcance mucho más profundo ya que la subjetividad está siendo activamente colonizada a nivel cultural, emocional e incluso espiritual. En este contexto, los que están en la cima pueden felizmente alentar a los demás a hacer las cosas por su cuenta –en otras palabras, a convertirse en sujetos activos– sin tener que preocuparse demasiado sobre si esto se volverá realidad o no. Todo lo opuesto: alentar a los demás a convertirse en sujetos activos en este contexto refuerza el mito que los poderosos se han ganado su lugar siendo simplemente sujetos activos, lo cual les permite culpar a los demás porque fallaron.

Sin embargo, a pesar de sus esfuerzos, el Imperio no puede controlar y perfilar la subjetividad y el deseo en forma total y absoluta. Una primera impresión de que la subjetividad no puede ser completamente diseñada por el Imperio surge de la observación de la ambivalencia del *status quo*. El poder del Imperio y su influencia podrán ser substanciales y abarcadores, pero nunca absolutos. Nunca puede dejar su ambivalencia²⁹⁹. Incluso la subjetividad que aparentemente ha sido borrada por el Imperio continúa apareciendo en tiempos y lugares inesperados. Es un dato histórico significativo que incluso los esclavos –personas que se suponía no tenían ningún tipo de subjetividad– lograron reafirmar su subjetividad, levantarse y desafiar al Imperio. La tradición judeo-cristiana fue fundada en un levantamiento de esclavos en el Éxodo y en muchas otras historias de resistencia de personas que eran consideradas sin subjetividad en el mundo antiguo.

Subjetividad y deseo pueden convertirse en sitios de resistencia al Imperio. Como Hardt y Negri declaran: “El realismo revolucionario produce y reproduce el advenimiento y la proliferación del deseo”.³⁰⁰ El deseo es una realidad compleja; no es meramente el deseo por las cosas o personas sino, como Lacan señaló, es fundamentalmente el “deseo del deseo del Otro”. Esto nos guía más allá de un moralismo o ingenuo activismo.

299 Esta noción de ambivalencia es desarrollada por Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, p. 92. Se desarrolla más en el contexto del discurso teológico en Joerg Rieger, *Christ and Empire*, p. 11. Volveremos sobre el tema de ambivalencia y ambigüedad en el siguiente capítulo.

300 Michael Hardt, Antonio Negri, *Multitud*, p. 403.

Nos impulsa también más allá del impasse de las identidades políticas tradicionales que están basadas en los aparentemente “naturales” rasgos como raza, género o identidad étnica.³⁰¹ Más aún, hay un componente religioso en estas significaciones, expresado por Jung Mo Sung: “Para hablar de cambio en el deseo es necesario acercarse al campo de lo espiritual...Estas son fundamentalmente preguntas teológicas. Le toca a la teología brindar su contribución a este debate que está aconteciendo en diversos niveles alrededor del mundo”.³⁰²

Claramente, el Imperio está preocupado en cómo su perspectiva se ve desde la subjetividad residual, es decir, la subjetividad que aún no ha sido excluida. Como resultado, constantemente aumenta su dosis de control sobre la subjetividad. Pero lo que estamos considerando aquí es mucho más que una subjetividad residual. No estamos simplemente hablando sobre los restos de subjetividad que aún no han sido abolidas. Estamos hablando sobre la emergencia de otro tipo de subjetividad que se nos presenta con alternativas reales. Incluso, los esfuerzos sutiles de alejarse mediante la subjetividad individual o personal –incluyendo los esfuerzos posmodernos de “aplanar” el yo– han sido exitosamente borrados, como ya veremos.

Otra corta historia de la subjetividad

Aunque la subjetividad y el deseo humanos fueron sofocados por la fuerza y la represión directas o por esfuerzos sutiles, el Imperio nunca logró alcanzar el control completo. La historia de los comienzos del cristianismo es un ejemplo. El Apóstol Pablo habla sobre sus propias luchas en términos de lo que podríamos llamar la formación del sujeto en Romanos 7. El hecho de que usa la imagen de lucha es particularmente relevante. ¿Por qué debería luchar si existía una clara línea entre dos mundos, y si Pablo tenía

301 Ver Joerg Rieger, “Theology and the Power of the Margins in a Postmodern World,” en *Opting for the Margins: Postmodernity and Liberation in Christian Theology*, ed. Joerg Rieger, Academia Americana de Religión, *Reflection and Theory in the Study of Religion* series (Oxford: Oxford University Press, 2003).

302 Jung Mo Sung, *Sujeto y Sociedades Complejas*, p. 37.

claridad sobre su misión y sabía qué hacer? Por alguna razón, su subjetividad, y por consiguiente su propia persona, están bajo ataque: “Y si hago lo que no quiero, ya no lo hago yo, sino el pecado que mora en mí”. (Ro 7:20). Este ataque no es sólo una sola vez, sino que refiere a una lucha continua contra el mal que “está en mí” (Ro 7:21). Sin embargo, Pablo no se rinde, y la lucha por su subjetividad continúa. En su experiencia, cuando aquellos que sufren los ataques más fuertes del mal son empoderados por lo divino (tradicionalmente llamados “elegidos”), las formas dominantes de subjetividad se destruyen pero no los deja sin alternativa: “y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para deshacer lo que es” (1Co 1:28). Esto conlleva una forma alternativa de agencia que apunta hacia una subjetividad alternativa, formada en la lucha contra el *status quo*.

La vida y obra de Bartolomé de Las Casas durante la conquista española es otro ejemplo. Si bien Las Casas no pudo escapar por completo de la mentalidad colonialista –por cierto, un colonialista, menos violento de lo que fue la conquista española, a la cual se resistió–, aún así representó una forma alternativa de subjetividad. Esta subjetividad alternativa se encuentra en la reversión del lugar que se adjudican los misioneros españoles. En lugar de identificar la agencia de Cristo solamente con los misioneros, consintiendo la subjetividad de quienes estaban al mando –un movimiento común de los Imperios de antes y de ahora– Las Casas relaciona el sufrimiento y la lucha de los indígenas con la obra de Cristo. Así desarrolló un creciente sentido de subjetividad alternativa, la cual, aunque rudimentaria, resistía la subjetividad imperial.³⁰³ Las Casas ve mayormente esta subjetividad/agencia de los indígenas en términos de sufrimiento, pero es el carácter subversivo de este sufrimiento lo que nos interesa.

Incluso en los tiempos del advenimiento de la mentalidad colonialista del siglo XIX, ésta se matizó en persistentes subjetividades diferenciadas. Aún seguimos a la zaga de algunas de las concepciones más profundas de Friedrich Schleiermacher, desarrolladas en esa época. Su rechazo al sistema de premios y castigos en la educación es tan solo un ejemplo. Mientras que las

303 Rieger, *Christ and Empire*, 180-87.

sensibilidades posmodernas se enfrentan a los eternos problemas con la coerción y el castigo –incluso hasta hoy, práctica favorita del Imperio– existe también un problema con los premios, ya que estos son comúnmente usados por el sistema para captar gente, especialmente en una sociedad de consumo donde comprar se ha vuelto una forma de “recompensarse a uno mismo”. En este contexto, Schleiermacher señala al “espíritu de Cristo” como una motivación alternativa que no puede ser cooptada tan fácilmente y que previene a las personas de ser convertidas en máquinas.³⁰⁴ El resultado es una subjetividad alternativa que merece una más profunda consideración –no porque sea necesariamente inmaculada e intocable, como asume Schleiermacher– sino porque es mensajera de un factor de resistencia que no puede ser jamás controlado totalmente por el *status quo*.

Hasta en un mundo posmoderno hay esperanza. Mientras el énfasis en la alteridad y la diferencia son fácilmente cooptados en el capitalismo tardío, como hemos visto en el capítulo 2, ellos apuntan aún en la dirección correcta. En este contexto aún se sostiene la diferencia entre un “posmodernismo lúdico” y un “posmodernismo de resistencia”.³⁰⁵ ¿Existe un reconocimiento de la diferencia y del otro meramente por el beneficio de la diversión y el entretenimiento –es decir, la diversidad de las diferentes culturas, por ejemplo, por el disfrute de sus expresiones artísticas así como de su cocina? Hay otras maneras de lidiar con la diferencia y la otredad, que plantean verdaderos desafíos para las normas aceptadas de subjetividad. Los ideales románticos comunes de unidad en la diferencia son destrozados cuando, por ejemplo, las diferencias ya no son inocuas para todos los implicados. La diferencia entre

304 Ibid 223.

305 Cf. Teresa L. Ebert, “The ‘Difference’ of Postmodern Feminism,” *College English* 53:8 (Diciembre 1991), 887, define el posmodernismo lúdico como “un teatro para la obra de libre flotación... de imágenes, significantes sin cuerpo y diferencia”. El término “posmodernismo de resistencia” se acuñó por Hal Foster en *La posmodernidad*, Barcelona: Editorial Kairós, 1985, p.7-17. Foster diferencia entre un posmodernismo que critica la modernidad simplemente con el fin de volver a “las verdades de la tradición (en el arte, familia, religión...)” y un posmodernismo que contrarresta no sólo el modernismo sino también al posmodernismo autocomplaciente.

la riqueza extrema y la más indignante pobreza se ha convertido en un asunto clave en el trabajo de los teólogos de la liberación, y no encaja dentro de los modelos posmodernos de unidad en la diferencia. Esta clase de diferencias necesitan ser deconstruidas y –¿nos animamos a decirlo?– abolidas. Las subjetividades alternativas que necesitan tenerse en cuenta aquí, claramente presentan desafíos a los intentos del Imperio posmoderno de establecer unidad en la diferencia, en un contexto de distinciones extremas de poder.

Aquí, la subjetividad puede ser finalmente reconstruida de maneras diferentes. No hay necesidad de forzar un modelo universal u otra idea totalitaria. Precisamente todo lo opuesto: una vez que las formas de subjetividad controladora son deconstruidas, emergen nuevas posibilidades. La consiga es “de cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades” –una frase comúnmente atribuida a Karl Marx³⁰⁶ pero que también fue instaurada en las tempranas tradiciones cristianas: “Así que no había entre ellos ningún necesitado; porque todos los que poseían heredades o casas, las vendían, y traían el precio de lo vendido, y lo ponían a los pies de los apóstoles; y se repartía a cada uno según su necesidad” (Hechos 4:34-35; ver también Hechos 2:44-45).

Nos encontramos en una situación donde la subjetividad de los poderosos es distorsionada –ellos no eran realmente amos en su propia casa, como creían– y donde la subjetividad de los marginados está bajo ataque, al punto que se pretende borrarla. En esta situación, sin embargo, las alternativas surgen de lugares inesperados –“desde abajo,” como afirmaron los teólogos de la liberación latinoamericanos. Subjetividades alternativas surgen a partir de los sueños de poder autónomo y desregulación, poder emergente bajo presión, forjado como un subproducto de los poderes represivos del *status quo*.

Vamos a mirar de cerca cómo sucede. La noción de *jouissance* –goce, placer, disfrute– de Jacques Lacan nos señala la dirección

306 Carlos Marx, *Crítica del programa de Gotha*, parte 1 (1875). En la web: <http://187.141.81.212/biblioteca/Ciencias-Sociales/C-Marx/Karl%20Marx%20-%20Critica%20del%20programa%20de%20Gotha.pdf>

correcta: hay una energía misteriosa que no está disponible para aquellos cuya subjetividad es la del *status quo*. Jung Mo Sung ha visto una dinámica similar, sobre la cual expreso que:

El ser sujeto no se manifiesta en lo cotidiano, cuando vivimos nuestros papeles sociales como padres, maridos o esposas, profesores o consumidores. El ser sujeto se manifiesta en la resistencia a las formas concretas de dominación, cuando el individuo resiste ser reducido a un mero papel social o a un conjunto de papeles. Esto vale tanto para alguien que ocupa un lugar alto en una institución, como para aquel que se halla en el nivel más bajo. Para que esa resistencia acontezca, la persona precisa negar las racionalizaciones legitimadoras producidas por las instituciones.³⁰⁷

Ser un sujeto –subjetividad y agencia– de alguna manera acrecienta la resistencia contra los poderes que buscan robarnos nuestra subjetividad.

Subjetividades alternativas e imperio

hoy: cuatro respuestas

Superando el sometimiento automático

y la religión del libre mercado

Así como las formas convencionales de materialismo no fueron suficientes para explicar el sometimiento o sujeto automático (ver capítulo 2), movernos por fuera de las preocupaciones materiales hacia el campo de lo espiritual o de un entendimiento finito de lo religioso no es suficiente para producir resultados alternativos. Las relaciones entre realidades diversas son demasiado complejas, particularmente cuando las fuerzas del mercado crean una subjetividad que funciona reforzando los contextos materiales creados por el mercado. ¿Queda alguna alternativa en las condiciones de la globalización, cuando el mercado está

307 Jung, *Sujeto y sociedades complejas*, 62.

alcanzando cada vez más los recovecos de lo espacial, de la política, como también del ser?

Entender cómo funcionan los mecanismos económicos en la formación de las subjetividades es crucial. Dado que trabajamos con macroestructuras, a primera vista pareciera que poco se puede hacer para cambiar las cosas. Uno de los pensamientos clave en el camino hacia una alternativa es entender que las personas son afectadas de diferentes maneras. Quienes son marginados tienen menor participación en el sistema. Para ser más específico, quienes son marginados de la economía global, quienes son excluidos de ella –el amplio número de desempleados o quienes son empleados eventualmente, para quienes la economía tiene poco uso, inclusive como consumidores– no tienen participación en el sistema, excepto quizá cuando juntan las migajas que se cayeron de la mesa.

Este grupo de personas excluidas es muy extenso en la economía global, y está creciendo incluso en los países ricos. Existe también otro amplio sector de personas que son marginalizadas pero que en cuyos hombros la economía descansa –los trabajadores que producen, que sirven, y que son esenciales para el movimiento sistémico de la economía. La subjetividad de estos es mucho más afectada por el sistema ya que –como hemos visto en el capítulo 2– aunque no obtienen los mejores beneficios del sistema, existen límites al modo en que el sistema puede controlarlos. Una vez que empiezan a darse cuenta de lo restringido de su participación en el sistema, comienzan a cuestionarlo.

En la medida que los mecanismos del mercado producen un excedente económico, y en ese proceso se determina la subjetividad de todos aquellos que funcionan dentro del mercado (aquellos que son excluidos también son definidos, pero en términos de falta de participación, con prefijos negativos: como los des-empleados, los in-digentes, los in-dolentes) se produce otro tipo de excedente que no entra en los cálculos económicos porque opera en un plano diferente. La noción de *plus de goce* de Jacques Lacan –considerado en la relación varón/mujer– apunta a esta dirección: en un contexto patriarcal, remarca Lacan, la mujer existe “sólo excluida de la naturaleza de las cosas, que

es la naturaleza de las palabras”.³⁰⁸ Es decir, a diferencia del “varón” y otros significantes de privilegio, “mujer” no es una parte ordinaria del orden dominante de las cosas, lo cual Lacan analiza en términos de lenguaje dominante o de lo que él llama “el orden simbólico”. La mujer existe solo de forma reprimida por el orden simbólico dominante, desplazada por significantes más poderosos. La ventaja limitada de esta posición de la mujer es que ella está involucrada, pero no restringida a las funciones del orden simbólico dominante como los hombres. Las mujeres participan en lo que Lacan denomina como *plus de goce*, el cual, hasta cierto grado, escapa de la autoridad y el control de los poderes formativos del orden simbólico, y garantiza a ambos un nivel de independencia y un nivel de energía que no se encuentra disponible para el *status quo*.³⁰⁹

Marx nota dicho dinamismo, aunque no en estos términos. Tomó nota de lo que sucedía en las fábricas del capitalismo, donde el sometimiento automático es moldeado a tal punto que nadie puede escapar de él, pero donde también la presión a la cual son sometidos los trabajadores genera el surgimiento de nuevos espíritus —una nueva clase de subjetividad— que toma de la energía del sistema, y hace uso de las oportunidades para organizarse de acuerdo con los diversos tipos de comunidades que se unen en la misma fábrica, y que no pueden ser contenidos por el sistema para siempre. Esta nueva clase de subjetividad se ha probado a sí misma, y a lo largo de la historia del movimiento obrero ha alcanzado progresar (jornada laboral de 8 horas, cobertura médica, jubilación, etc.). Esta extraña lógica, que coincide con que “los últimos serán los primeros; y los que ahora son los primeros, serán los últimos” (Mateo 20:16), es también uno de los ejes del pensamiento cristiano —quizá uno de los más descuidados.

308 Jacques Lacan, “Dios y el goce de la mujer” en *Seminario 20*. Buenos Aires: Paidós. Ver *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, ed. Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (Nueva York, Londres: W.W. Norton, 1985), 144.

309 Lacan, *Ibid* Slavoj Zizek da seguimiento a la noción de “plus de goce” en *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp.81-86 da seguimiento a la noción de “plus de goce”.

Mientras que estos logros han sido notables, las clases dominantes nunca han dejado de luchar, al punto tal que los obreros que alcanzaron la libertad de votar en las elecciones políticas, son privados de libertad de agremiación en países como Estados Unidos.³¹⁰ Dinámicas similares se pueden observar en el mundo entero, y como resultado las fabricas se cierran y mudan a países donde los trabajadores están menos organizados y donde también se les pueda pagar menos –un proceso que todavía hoy afecta a las organizaciones de trabajo fabril textil en México, cuando sus trabajadores comienzan a organizarse y ganar un poco más de influencia y estatus. Estos esfuerzos por mantener sumisos a los trabajadores, son muestra del esfuerzo continuo para mantener a las personas en el estado de “sometimiento automático” o como “sujetos automáticos”. Pero visto desde otra perspectiva, demuestra la constante emergencia de subjetividades alternativas y agencias que no pueden ser subyugadas completamente por el sistema.

La religión, con certeza, es parte de estos procesos. En los Estados Unidos, el cristianismo, particularmente, es frecuentemente visto como una fuerza que revitaliza a los trabajadores los domingos para que puedan volver renovados y motivados a trabajar cada lunes. Uno de los paradigmas pastorales en este contexto es el de “conocer las necesidades” de las congregaciones, ofreciendo a la gente lo que necesitan para continuar siendo funcionales al sistema. Esta operación normalizadora de la religión es frecuentemente obviada por algunos seguidores de Marx y su clásica definición de la religión como el “opio de los pueblos”. Dentro de este contexto, una búsqueda desde lo que Joerg Rieger denominó como “plus teológico” puede marcar una dirección distinta, al identificar imágenes alternativas de la religión y de lo divino.³¹¹

A fin de capturar esta subjetividad y agencia alternativas, es sumamente necesario poder dar cuenta de la estructura de clases.

310 El proyecto de ley sobre Libre Elección del Empleado, (2007 - H.R. 800, S. 1041) ante el Congreso de EE.UU sesión 110, busca corregir esta situación, pero al momento en que se escribió este libro aún no había sido aprobado [y tampoco al momento de su traducción, 2016, habiendo perdido estado parlamentario].

311 Ver Rieger, *Christ and Empire...*

Esta es una tarea difícil en países como los Estados Unidos, donde hay prácticamente un nulo reconocimiento del factor de clase, y donde la mayoría de las personas se asumen pertenecientes a la clase media. Como Theodore W. Allen ha demostrado, en ese país existen estructuras particulares e instituciones que evitan que pueda formarse una conciencia de clase. Allen señala cómo el concepto de raza ha sido utilizado por la clase dominante en esta dirección. Los estudios históricos de Allen muestran que el concepto de “blanco” ha sido utilizado desde el siglo XVII para encubrir las identidades de clase, de tal forma que la clase trabajadora es llevada a asumir que tiene mucho más en común con la clase alta blanca que con la clase negra trabajadora y de otras etnias minoritarias. La “supremacía blanca” fue creada en el sur prebélico de los Estados Unidos, con el propósito de cubrir las vastas diferencias de clases y prevenir que los blancos pobres se levantaran contra el sistema. Lo que separó a los blancos de los negros fue simplemente “la presunción de libertad”,³¹² ya que los blancos pobres fueron inducidos a considerarse a sí mismos como personas libres, sin importar las pocas libertades que realmente pudieran disfrutar. Esta fue una razón importante por la cual el sistema no podía tolerar negros libres.³¹³ Como resultado de esta situación, el potencial de los trabajadores blancos de adquirir una subjetividad alternativa es un doble desafío ya que su propia identidad de clase es activamente ocultada por el sistema, que busca endosarles una identidad ilusoria junto a las clases altas.

En esta situación, el primer paso para la enunciación de una subjetividad alternativa es el desarrollo de un sentido sobre quienes realmente se benefician del sistema y quienes no. Mientras que, bajo las condiciones del capitalismo, todas las subjetividades son sometidas a las reglas del mercado y al flujo del dinero, no todos se benefician del sistema de la misma manera. A medida que las relaciones entre personas se parecen más y más a las relaciones entre objetos intercambiables en el mercado, los trabajadores están

312 Theodore W. Allen, *The Invention of the White Race* (Londres: Verso 1994), 248.

313 Allen muestra la larga historia de este enfoque, comenzado a partir del siglo XVII, *The Invention of the White Race*, 239-53.

cada vez peor ya que todo lo que tienen es su fuerza de trabajo. Las clases dominantes dueñas de los medios de producción, por otro lado, tienen toda la razón en asumir que el sistema está trabajando a su favor, al punto que se identifican completamente con él.

El primer paso hacia la enunciación de una subjetividad alternativa en esta situación es mantener el sentido inicial de que no todos se benefician del mismo modo y de que el sistema no puede proveer un verdadero hogar para todos. La religión puede sostener o sabotear esta formación alternativa de subjetividad de varias maneras. Existe un sentido de falta de pertenencia al sistema en el cristianismo que se encuentra en las expresiones de Jesús al reconocer que “el Hijo del hombre no tiene donde recostar la cabeza” (Lucas 9:58) y el entendimiento de un cristianismo temprano que expresa: “en este mundo no tenemos una ciudad que permanezca para siempre, sino que vamos en busca de la ciudad futura” (Hebreos 13:14). Hay un llamado de obediencia (“síguenme” Marcos 2:14), que tiene el potencial de marcar nuevas direcciones, pero que frecuentemente es utilizado para mantener en línea a quienes están en posiciones donde las subjetividades alternativas se podrían desarrollar y desafiar al *status quo*, incluyendo los recordatorios a las mujeres de obedecer a sus esposos, a los esclavos a sus amos o a los miembros de la iglesia a sus dirigentes.³¹⁴

La falta de conciencia de clase y de un reconocimiento de la falta de beneficios del actual *status quo*, conlleva a una pérdida de subjetividad y capacidad de acción que no puede ser subestimada. Este faltante lleva, por ejemplo, a la clase trabajadora a perder la poca injerencia que tiene, como podría hacerlo al votar por sus propios intereses en elecciones democráticas. Los Estados Unidos son, quizá, el principal ejemplo de un país donde, debido a la ausencia de una conciencia de clase, los trabajadores votan a favor de los intereses de la clase dominante, renunciando a cobertura médica, seguridad social y dispuestos a ajustar sus cinturones, creyendo que las demandas del sistema lo requieren.

314 Para este último véase Hebreos 13:17; casi inmediatamente después del pasaje anterior.

Sin embargo, esta capacidad de acción y su subjetividad nunca se pierden completamente. Esto se demuestra en el hecho de que el sistema se encuentra constantemente en guardia, listo para reprimir la conciencia de clase cuando y donde sea que levante cabeza. La típica acusación a quienes señalan las diferencias de clase es que están instigando al conflicto. Así también se cubre el factor de que el conflicto de clases no puede ser instigado por nadie, dado que es un hecho de la vida, ya que la clase dominante se apropia del fruto del trabajo de la clase obrera. Puesto de manera positiva, la conciencia del lugar en el sistema, y la represión que eso genera, de alguna manera evoca a una subjetividad y actividad que en cierta medida se torna peligrosa para el poder dominante: las personas podrían comenzar a votar por sus propios intereses o levantarse y protestar. Como resultado, se desafía la construcción del sujeto automático.

La subjetividad es por consiguiente recuperada cuando el sujeto político y el económico se vuelven a unir y ser uno. Un análisis más detallado de la subjetividad económica —el hecho de que bajo las condiciones de capitalismo el sujeto automático deja poco espacio para la subjetividad, pero que existe un lugar de resistencia en aquellos que no se benefician del sistema— tiene implicaciones importantes para la subjetividad política y para la subjetividad religiosa también. La negación a participar del sentido común político nace del sentido de que el sistema económico dominante no está funcionando en base al interés humano común; negarse a participar del *status quo* religioso —la “religión del mercado”— tiene raíces similares.

En este sentido, la situación particular de los Estados Unidos nuevamente nos indica que mientras que particularmente en Europa los trabajadores han dejado las iglesias hace mucho tiempo porque éstas promovían los intereses económicos y políticos de la clase dominante, en los Estados Unidos, por el contrario, los trabajadores continúan siendo miembros de iglesias. Esto es sorprendente ya que ellas no necesariamente se preocupan por sus intereses, ni tampoco favorecen la promoción de una subjetividad alternativa. En Texas, un número substancial de miembros de los sindicatos son también miembros de iglesias, las cuales no dan soporte alguno a

las causas de los primeros. Si estas iglesias defienden intereses económicos y políticos es siempre a favor de los empleadores. En comunidades donde empleadores y trabajadores son miembros, solo se presta atención al interés de los primeros; a los últimos no se les ha ocurrido aún que podrían hacer lo mismo. A pesar de que los empleadores ciertamente hacen contribuciones financieras más abultadas a la iglesia, los aportes colectivos de los trabajadores no son insignificantes.

La religión podría ser bastante diferente si la clase trabajadora fuera en búsqueda de sus propios intereses, y lo mismo se puede decir en relación a la política. Para ser fuerte, un movimiento de este tipo no debería adecuar la religión a los intereses propios de otro grupo, sino más bien corresponder con la solidaridad de lo divino hacia lo marginal, lo cual está profundamente impregnado en las tradiciones judeo-cristianas. Debemos notar además que esto no sería de ninguna manera un simple partidismo en favor de los trabajadores, sino un movimiento que finalmente liberaría a los empleadores, ya que ellos también se encuentran atrapados en las trampas del sujeto automático propio de la religión de mercado. Nuestro argumento aquí no implica una utopía de transformación a futuro; algunas de estas cosas ya están sucediendo. La teología de la liberación ha identificado dinámicas similares hace ya varias décadas, y la religión actual y las coaliciones laborales son testigos de que una subjetividad alternativa está siendo construida desde abajo aquí y ahora.³¹⁵

La clave es sobreponerse a la división moderna y burguesa entre sujeto económico y político³¹⁶, como ha resaltado el teólogo Ulrich Duchrow. El problema reside en que la mayoría de las constituciones nacionales y sus leyes no proyectan la democracia en asuntos económicos. En el sistema neoliberal, los

315 En los Estados Unidos podríamos destacar el trabajo de *Jobs with Justice* (JwJ) e *Interfaith Worker Justice* (IWJ). Otros ejemplos incluyen la tradición de los “curas obreros” en Francia, lo cual se remonta a mediados del siglo XX, que en un principio inspiró varios teólogos de la liberación de América Latina.

316 G. Agamben, en su estudio *El reino y la gloria* (Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2008) señala el origen de esta división y su desarrollo desde la patrística cristiana y su discusión en la llamada “economía trinitaria”.

sujetos económicos controlan a los sujetos políticos.³¹⁷ Esto no es accidental, ya que la estabilidad del *status quo* –basada en el correcto funcionamiento del sujeto automático– depende de ello. Al mismo tiempo, hoy podemos afirmar que una alternativa puede efectivamente existir si las cosas son vistas “desde abajo”. En las palabras de Duchrow: “Un nuevo orden puede desarrollarse desde abajo, sostenido por la participación directa del conjunto de la diversidad y grupos humanos en solidaridad”.³¹⁸ Subjetividades alternativas están emergiendo alrededor del mundo, en diversos escenarios y contextos.

A medida que las nuevas subjetividades emergen desde abajo, el rol de la clase media también puede ser visto de otra manera. Esta clase, que literalmente se encuentra en el medio de dos subjetividades en conflicto, es frecuentemente tan fuertemente atada por el sistema que le es imposible contribuir a una subjetividad alternativa. Es esta subjetividad la que frecuentemente se asocia de manera cercana a la religión del mercado, ya que es más dependiente de la esperanza religiosa que las clases

317 Ulrich Duchrow, Reinhold Bianchi, René Krüger, Vincenzo Petracca, *Solidarisch Mensch werden: Psychische und soziale Destruktion im Neoliberalismus—Wege zu ihrer Überwindung* (VSA Verlag, Publik Forum: Hamburg, Oberursel, 2006, 394): “En las condiciones actuales del capitalismo, los que dependen de sus salarios tienen pocas oportunidades para formar poderes de negociación lo suficientemente fuertes frente al capital global móvil. Se pueden enfrentar unos contra otros” Aun así, se puede influir cuando se actúa colectivamente, como productores y consumidores: “Lo que está en juego es nada más y nada menos que poner fin a la división burguesa entre temas económicos (de propiedad libre, burguesa) y los políticos ciudadanos (citoyen/citoyenne),” Ibid 395.

318 Duchrow et al., *Solidarisch Mensch werden*, p. 397: “Un nuevo orden sólo puede crecer desde abajo, a través de la participación directa de toda la variedad de personas y grupos que han entrado en solidaridad”. La estrategia que propone Duchrow es primero matar de hambre el sistema capitalista a través de la desmitificación de la ideología y la evidente resistencia (huelgas, boicots de los bancos y bienes de consumo baratos). El segundo paso incluye el desarrollo local-regional de alternativas al capitalismo (intercambios basados en lugar de dinero en base; cooperativa bancaria; energías alternativas, la producción local de alimentos), que reclaman los recursos en todas las áreas (trabajo digno, agricultura, protección de bienes públicos como el agua, impuestos justos, redes sociales, comercio justo, energías renovables), y el desarrollo de una alternativa macronarrativa de esperanza. Ibid, pp. 398-417.

dominantes, dado su estado de debilidad económica. Más aún, el fetichismo de la mercancía que marca las relaciones bajo las condiciones del capitalismo es quizá la raíz más fuerte.³¹⁹ Pero hay opciones. Una podría ver la situación en Argentina a comienzos del nuevo milenio, donde la clase media tomó las calles como muestra de protesta al colapsar la economía del país, quienes identificaron el interés común con la clase trabajadora sobre el hecho de no ser los beneficiarios del sistema.³²⁰ En medio de la recesión del 2000 y 2009, la clase media en los Estados Unidos es forzada también a enfrentarse a estos problemas, ya que la economía declinaba rápidamente debido a la crisis hipotecaria y el sentimiento de que no podía esperarse la reanimación de la fortuna económica con el crecimiento del índice promedio inflacionario, mientras que los ingresos de la clase dominante seguían aumentando.

Sobreponiéndose al deseo mimético y la religión sacrificial

“¿Qué es un asalto a un banco en comparación con la fundación del mismo? ¿Qué es el asesinato de un hombre comparado con contratarlo?”, solía preguntarse Bertolt Brecht.³²¹ Estas preguntas suelen ser leídas desde un acercamiento moral, como una comparación de varias clases de crímenes. Lo más importante, sin embargo, es que estas preguntas nos recuerdan el poder de lo que es considerado normal y que por lo tanto no se cuestiona. Reflexionar sobre el deseo mimético ayuda mucho en este contexto, porque nos recuerda el poder de lo que es considerado normal y por lo tanto, valioso para ser imitado. Una comparación

319 Como se observe en el capítulo 2. Valor, es, “una relación entre las personas expresada como una relación entre cosas”.

320 Posteriormente, la situación se revirtió a medida que los elementos más agudos de la situación económica fueron encontrando cauce, y una parte significativa de la clase media retomó, en gran medida, las viejas posiciones egoístas de prejuicio antipopular.

321 Bertolt Brecht, “Die Dreigroschenoper”, en: Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke in 20 Bänden*, vol. 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967). “Was ist ein Einbruch in eine Bank gegen die Gründung einer Bank? Was ist die Ermordung eines Mannes gegen die Anstellung eines Mannes”

similar podría ser hecha entre quien mata por una cuestión particular y quien mata en la guerra. Mientras que todos reconocen el problema que significa el asesinato particular, no se toma igual dimensión sobre el carácter problemático de matar en la guerra a pesar de las inmensas consecuencias, incluida la pérdida masiva de vidas en ambos bandos y el propio sacrificio mimético de los soldados, y las secuelas psíquicas en ellos. La pregunta aquí es, ¿qué alternativas existen para los deseos miméticos del *status quo* y su religión sacrificial?

Nuevamente, un sentido de diferenciación de clases podría ser un comienzo. Si las personas se dieran cuenta de quién se beneficia realmente con la fundación de un banco, o la contratación de un hombre, o de la matanza en la guerra, las cosas serían diferentes. Primero, se romperían los lazos del deseo mimético entre las clases beneficiarias y aquellos que no se benefician. Segundo, emergerían nuevas formas de solidaridad entre quienes son dependientes de los bancos en lugar de sacar ventaja, entre quienes son contratados y entre los soldados que son programados para matarse unos a otros. Romper los lazos miméticos de deseo en los Estados Unidos en particular, tendría un impacto global, podría emerger una nueva unión de los trabajadores –que es difícilmente vista ahora incluso entre los trabajadores sindicalizados–, y el constante flujo de soldados sería interrumpido. El mismo René Girard ahora considera la importancia de prestarle especial atención a las profundas situaciones de tensión globales y a la realidad de la pobreza, inspirado por sus interacciones con la teología de la liberación. En este sentido, precisamos revisar la hipótesis inicial de Girard, quien postulaba que la necesidad de reprimir la violencia con el sacrificio solo existía en los tiempos antiguos.³²²

322 René Girard, *La Violencia y lo Sagrado*, Anagrama, Barcelona 1998, p. 22: “la violencia intestina no está ausente, pero jamás se desencadena hasta el punto de comprometer la existencia de la sociedad”. La posterior interacción de Girard con la teología de la liberación es importante en este sentido, ya que hace hincapié en las tensiones profundas de la situación global. Hugo Assmann, “Das Opferwesen in der Wirtschaft,” en: *Götzenbilder und Opfer*, p. 277, afirma que las consecuencias de la vida real forman la perspectiva de América Latina, donde la lógica del sacrificio son bastante obvias. El propio Girard ahora reconoce la importancia de una conexión con la realidad de los pobres. Girard en *Ibid*, p. 285-86.

A pesar de lo arraigado de los deseos miméticos comunes, parece existir la posibilidad de “una conversión que nos aleje” del tipo de deseo mimético que crea (y que es creado por) la “rivalidad mimética”. Girard habla sobre esto bajo el título de “Las Buenas Noticias del Deseo Mimético” y nota la posibilidad de la “gracia”.³²³ Claramente, las nociones de conversión y gracia son conceptos religiosos, los cuales pueden aportar significativas contribuciones en estos procesos, ya que hablar de conversión y gracia implicaría la posibilidad de alternativas.

Un ejemplo de ello –que no fue trabajado por Girard –es el constante temor de que un deseo mimético alternativo se convierta en un oponente de cuidado al deseo mimético común. Esto pudo ser advertido por el Consejero de Seguridad Nacional del Presidente Nixon, Henri Kissinger, en la década de 1960. En un memo a Nixon en 1970 escribió:

El ejemplo de un gobierno marxista democráticamente elegido y que consigue éxitos en Chile con toda certeza tendrá un gran impacto –y servirá de precedente– sobre otras partes del mundo [...] la expansión por imitación de fenómenos similares por todo el mundo afectará significativamente al equilibrio mundial y a nuestra propia posición en él.³²⁴

Kissinger parece haber captado el tremendo poder de la imitación, aunque uno se preguntaría por las razones profundas de su preocupación sobre esta forma particular de deseo mimético. Parece ser una realidad profunda que vale la pena ser explorada, ya que a pesar de la brutal represión del deseo mimético alternativo propugnado por Kissinger y sus consecuentes políticas, y pese a las campañas publicitarias tan agresivas del capitalismo, esta “difusión imitativa” de una política económica alternativa de características socialistas (ahora descalificada como “populista” por los agentes de la propaganda dominante) ha crecido últimamente en América

323 Girard, “The Good News of Mimetic Desire,” *The Girard Reader*, ed. James G. Williams (New York: The Crossroad Publishing Company, 1996), 63. Girard, en *Götzenbilder und Opfer*, 290, dice explícitamente que el análisis del deseo mimético está al servicio de la conversión, “Umkehr”.

324 Citado en Naomi Klein, *La Doctrina del Shock*, p. 587

Latina. Esta observación incrementa el valor del siguiente argumento basado en las dinámicas religiosas del deseo mimético. Los deseos miméticos alternativos pueden ser enmarcados en términos de sus modelos religiosos. El deseo mimético de aprobación es forjado por un deseo de representación, de querer ser como los demás.³²⁵ En la interpretación de Girard existe una forma alternativa de vivir el deseo mimético, por ejemplo, imitando una figura como la de Jesús. En este caso no estamos meramente tratando con un rival del deseo mimético sino con un deseo mimético que es cualitativamente diferente. Hay dos clases de deseos miméticos con consecuencias muy diferentes: “Puede ser asesino, siendo rivalidad; pero también es la base del heroísmo y devoción a los demás, y a todo”. Esta segunda forma de deseo mimético incluye “el abrirse uno mismo a los demás”.³²⁶ El deseo mimético que promueve una relación positiva con el otro –una relación constituida por la solidaridad de los marginados, que tanto preocupó a Kissinger– difiere del deseo mimético estándar, el cual tiene una dinámica propia y es impuesta por el poder dominante.

En este contexto, la religión cristiana tiene el potencial de contribuir a un intercambio de perspectivas: del apoyo al sacrificio a la resistencia contra él. Girard nota “la tendencia bíblica de estar del ‘lado de las víctimas.’”³²⁷ Sin duda, la Biblia está del lado de quienes eran falsamente acusados, y a veces los retrata como inocentes chivos expiatorios, como José, Job, y el Siervo Sufriente del segundo libro de Isaías. Girard afirma que esta toma de partido contribuye a eliminar el sacrificio. Sin embargo, es sólo en el Nuevo Testamento –dice– que el rechazo de Dios al sacrificio se hace explícito. “El Cristo de los Evangelios muere contra el sacrificio, y mediante su muerte revela su naturaleza y origen haciendo un sacrificio único, que al menos a largo plazo pondrá fin a la cultura del sacrificio”.³²⁸ Desafortunadamente, el cristianismo actual a menudo esconde este importante acontecimiento. Inclusive podríamos ir aún más lejos y afirmar que ello ha sido convertido en

325 Jung Mo Sung, *Deseo, Mercado y Religión*, p. 49, referencia general a Girard.

326 Girard, “The Good News of Mimetic Desire,” p. 64.

327 René Girard, “Mimesis and Violence,” en: *The Girard Reader*, p. 17.

328 *Ibid*, p. 18.

un asunto preponderante, al punto de que el cristianismo ha llegado a entenderse como la religión del sacrificio por excelencia.³²⁹

Si vamos más allá de la posición de Girard, podemos notar que en ninguna otra época este cambio fue tan evidente como hoy, donde lidiamos con un sistema de mercado que está dispuesto a sacrificar a millones de vidas para asegurar el progreso y el éxito, lo cual es respaldado frecuentemente por el cristianismo.³³⁰

Girard es consciente del problema general: “La lectura errónea del sacrificio, algo común tanto en cristianos como en no cristianos, ha oscurecido el significado no sacrificial de las Escrituras judeo-cristianas”. Afortunadamente, esta dinámica no ha logrado suprimir la herencia no-sacrificial: “Así, nuestra sociedad podría ser el resultado de la compleja interacción entre lo judeo-cristiano y lo sacrificial. Siendo consecuentes con esta última como fuerza de desorden –como el vino nuevo en los odres viejos– el pasado podría ser responsable por nuestro interés creciente y constante por la victimización y por la decadencia de la mitología en nuestro mundo”.³³¹

Aquí se requiere nada menos que una conversión, ya que la subjetividad debe movilizarse desde una época antigua fundada en el sacrificio hacia algo nuevo. Jung Mo Sung señala la magnitud de esta conversión, cuando afirma que la declaración de Jesús, citando al profeta Oseas, sobre el hecho de que Dios “quiere misericordia, y no sacrificio” (Mateo 9:13) representa una revolución

329 La idea de que el sacrificio redime se ha manifestado especialmente en las formas populares del cristianismo, afirmado por elaboraciones dogmáticas. Así, en su encíclica “*Ecclesia de Eucharistia*” el papa Juan Pablo II insiste en ver a la misa como la continua reactualización del sacrificio, y la participación sacrificial de los fieles en ella. En algunos párrafos la palabra “sacrificio” se repite hasta diez veces. La predicación de evangelistas como Billy Graham y otros repite este mismo esquema sacrificial desde otra lectura teológica, la llamada “sustitución vicaria”. Esta lógica, que ya se encuentra presente en el cristianismo desde el siglo III, con su antecedente en la Carta a los Hebreos, es sistematizada en el célebre tratado de Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo* (1098), que luego impregnó toda la teología cristiana.

330 Ver, por ejemplo, los trabajos de Jung Mo Sung y Franz Hinkelammert. El tema fue planteado por F. Hinkelammert y H. Assmann en: *A idolatria do mercado*, Sao Paulo: Vozes, 1989.

331 Girard, “Mimesis and violence”, pp. 18-19.

epistemológica.³³² Conversión y revolución epistemológica suceden cuando se visualiza un nuevo tipo de relación entre yo y el otro, un desplazamiento de la rivalidad al afecto. Siendo que los recursos limitados con los que disponemos son negociados desde los infinitos potenciales del deseo, emerge una clara distinción entre deseos y necesidades reales. Una vez que estas necesidades reales se convierten en parte de la ecuación, el escenario se amplía una vez más al incluir no sólo las necesidades propias sino también las necesidades de los demás.³³³

En el Evangelio de Mateo las necesidades de los prójimos eran claves para la salvación, cuando el Hijo del Hombre invita:

benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; fui forastero, y me recogisteis; estuve desnudo, y me cubristeis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a mí (Mateo 25:34-36)

Y ante la extrañeza de quienes se preguntaban cuándo lo hemos hecho, la respuesta dada fue: “De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis”. (Mateo 25:40).

La subjetividad alternativa que aquí emerge no puede ser explicada con una simple referencia a la capacidad humana en general. Algo más está en juego: es lo que en este libro llamaremos trascendental. La religión cristiana, cuando entra en contacto con la experiencia trascendental de la gracia, funciona como si tuviera el potencial de resistir el deseo mimético e incesantemente puja por la transformación del deseo. En las palabras de Girard: “Cuando quiera que surja ese... deseo positivo por el otro, es porque se hace presente algún tipo de gracia divina. Esto es lo que el cristianismo indudablemente nos dice. Si lo negamos, nos movemos hacia una forma de humanismo optimista”.³³⁴ Lo más

332 Jung, *Deseo, mercado y religión*, p. 76.

333 Ver *Ibid*, p. 33.

334 Girard, “The Good News of Mimetic Desire”, p. 65; Girard utiliza la noción cristiana de la gracia también en Assmann, *Götzenbilder und Opfer*, p. 291.

importante sobre lo religioso en la exposición de Girard es que no se trata de una “receta sobre cómo vivir” o una fórmula de organización, sino de una entidad sociológica.³³⁵ Girard concibe la transformación del deseo como un elemento mucho profundo que simplemente una prescripción ética o la formación de una nueva institución. La “apertura hacia el reino de Dios” es lo que considera como la meta suprema.³³⁶ Aquí, una clara alternativa a la religión sacrificial emerge y es enraizada en la experiencia trascendental y en la gracia que nos llega desde el otro, y que por lo tanto no podemos controlar.

Incluso donde este nuevo dinamismo de deseo mimético no está todavía completamente establecido, existe una dialéctica que da cuenta de los efectos positivos, inclusive donde aún prevalecen los deseos miméticos negativos. Girard puede ver que en el mundo de la clase dominante –la burguesía– el deseo mimético es crucial y la competencia y rivalidad determinan la vida. Esto representa una cotidianeidad en la cual muchos de nosotros estamos hoy atrapados, y hacia la cual la clase dominante procura atraer tanta gente como sea posible. Hubo un tiempo en que esta competencia burguesa fue la fuerza progresiva que impuso sus derechos destruyendo el viejo orden feudal jerárquico y generando así nuevas posibilidades políticas y económicas para aquella época.³³⁷ Tal vez podemos identificar aquí una dialéctica que señala hacia un futuro más allá del reinado burgués, mientras que el deseo mimético sigue construyéndose en los márgenes.

Hay algo más con respecto a esto que merece ser considerado. En el capítulo 2 observamos que el chivo expiatorio es el único que actúa en la resolución del deseo mimético. Esto significa que existe un tipo de participación que es particular de quienes son marginalizados y finalmente sacrificados por el sistema. Las Casas identificó esa agencia en los indígenas del siglo XVI, a quienes consideró como los Cristos masacrados de las Indias. De todas formas, este abordaje no es suficiente ya que el énfasis que se hace del rol del chivo expiatorio esta normalmente limitado a la

335 Ibid, p. 271.

336 Ibid, p. 306.

337 Ibid, p. 283.

noción de sufrimiento, que acentúa el componente pasivo más que la subjetividad y la capacidad de acción alternativa.³³⁸

Peor aún, esta actitud alimenta fácilmente el círculo vicioso del sacrificio, donde la agencia del chivo expiatorio está al servicio del beneficio del sistema. No podemos acordar con esto. Mientras que el chivo expiatorio gana actividad y subjetividad, emerge algo más allá del sufrimiento pasivo; los marginalizados y los sacrificados ganan lugar cuando menos lo esperamos, en medio del sufrimiento, el cual deja de ser meramente un asunto pasivo. El sufrir adquiere un carácter activo de resistencia y superación del sistema –que es el corazón mismo del sufrimiento de Cristo, cuya muerte violenta en una de las muchas cruces del Imperio Romano no fue el final sino el principio de algo nuevo, que llegó a ser lo suficientemente poderoso como para transformar el mundo.

Esta clase de agencia es la que tiene el potencial de subvertir el sistema y producir alternativas. Podemos encontrar ejemplos en experiencias de la vida cotidiana: un soldado, que apenas ha conseguido escapar de su propia muerte sacrificial y regresa para contar la historia, al exponer los mecanismos de la muerte, puede ser una voz poderosa y significar un auténtico desafío al sistema. Personas en situación de pobreza que se niegan a darse por vencidos y que a pesar del hecho de que el sistema permanentemente busca convertirlos en chivos expiatorios, que vencen al sistema haciendo uso de recursos alternativos para sobrevivir, representan como nadie un espejo para el *status quo*.

En otras palabras, la resiliencia al sufrimiento y la opresión pueden tornarse en resistencia incluso cuando no reconocemos inmediatamente la subjetividad y actividad que allí emergen. Como resultado, cuando una subjetividad y actividad alternativas se manifiestan, nuestras propias nociones de subjetividad y agencia son transformadas. Nos ocuparemos de esto a continuación.

338 Ver la discusión sobre B. de Las Casas en Gustavo Gutiérrez: *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de las Casas*. Lima: CEP, 1992. También en Rieger, *Christ and Empire*, capítulo 4.

Superponiéndose al tratamiento de shock y a la religión omnipotente

Si bien la noción de omnipotencia parece estar inextricablemente ligada con las imágenes de lo divino, debemos notar que no necesariamente es la imagen del Dios de Jesús. En contraste con las imágenes clásicas teístas, el Dios bíblico del Antiguo y Nuevo Testamento no es una divinidad omnipotente, impasible, inmutable e intocable. El Dios poderoso judeo-cristiano se expresa en maneras que no pueden ser reconciliadas con la noción de omnipotencia, culminando en la muerte y el sufrimiento que Jesús padece en la cruz. Cuando Dios oye el llanto del pueblo (Éxodo 3:7), no hay impasividad –un prerequisite para las nociones clásicas de omnipotencia–, porque solo quien no es afectado por ningún otro es realmente todo-poderoso. Cuando este Dios reconsidera las cosas y negocia con los humanos (Génesis 18:22-33), no hay inmutabilidad –otro prerequisite para la omnipotencia. Al optar por los de abajo en lugar de los de arriba (trabajando del lado de un pueblo a la sazón insignificante como Israel en Egipto, o a través de los profetas en lugar de los reyes [1 Samuel 8:10-18], o con un Mesías como Jesús que rechaza el poder de arriba hacia abajo [Mateo 4:8-10]), nada queda de la clásica noción de omnipotencia.

Por otro lado, partes de la tradición cristiana que convencionalmente se han interpretado a la luz de doctrinas teístas clásicas se pueden leer de manera alternativa, como por ejemplo el Credo de Nicea. La declaración de la divinidad de Jesús en este credo podría interpretarse como una domesticación de Jesús en términos de los preceptos del teísmo clásico. Pero si se lee al revés –reconstruyendo nociones tales como la omnipotencia, la impasibilidad e inmutabilidad desde la vida y ministerio de Jesús –afirmar la divinidad de Jesús implicaría una deconstrucción de los

usos clásicos que los teístas atribuyen a Dios y una reconstrucción radical de lo divino.³³⁹

Como demuestran los esfuerzos humanos por imitar la omnipotencia divina, la omnipotencia como tal no puede ser mantenida indefinidamente. Estos simulacros de omnipotencia pueden deconstruir, pueden destruir personas y sus proyectos, pero no pueden reconstruir nada de manera duradera. Como los shocks de arriba hacia abajo desde los cuales se construyen, eventualmente se desgastan. Quizá el mejor ejemplo de los esfuerzos humanos para imitar la omnipotencia divina son las campañas de bombardeo de las guerras de Estados Unidos en Afganistán e Irak, iniciadas por la administración de George W. Bush: lanzar bombas desde aviones es el signo de la consumación del poder de arriba hacia abajo, considerando que los aviones más grandes y más avanzados como los bombarderos B-52 se enfrentan a un riesgo relativamente reducido de sufrir daños en el proceso (los B-2, la última generación de bombarderos invisibles, jamás han sido derribados). A ello se agrega el uso de los “drones”, que matan a otros seres humanos sin poner en riesgo al matador. Aquí, la omnipotencia va de la mano con la impasibilidad, la inmutabilidad y la intocabilidad. Sin embargo, omnipotencia y trabajo de shock son posibles a corto plazo o dentro de un lapso de tiempo limitado. Esto es una verdad para el poder militar, ya que, como Maquiavelo sabía, es duro pero frágil. La mejor manera de resistir este tipo de poder es saber lo que está pasando y por qué.

Ewen Cameron, padre de la doctrina del shock, no tuvo éxito en sus esfuerzos por reprogramar a la gente. Como Naomi Klein señaló: “No importa el grado de regresión que alcanzaron sus pacientes: jamás llegaron a aceptar o absorber por completo los mensajes incansablemente grabados en las cintas. Aunque fue un genio en la destrucción de personalidades, fue incapaz de reconstruirlas”.³⁴⁰ Su programa de “conducción psíquica” no funcionó. Klein extiende esta observación a los seguidores de la Escuela de Economía de Chicago, que abogan por la aplicación de la doctrina del shock en la economía: “Los capitalistas del desastre comparten la misma

339 Ver Rieger, *Christ and Empire*, capítulo 2.

340 Klein, *La Doctrina del Shock*, p. 77.

incapacidad para distinguir entre destrucción y creación, entre dolor y recuperación”.³⁴¹

Una estrategia similar se siguió en los primeros días post-invasión estadounidense en Irak, pero el proyecto fracasó por diversos motivos. Instaurando un borrón y cuenta nueva mediante la destrucción de la infraestructura del país, incluyendo no sólo su industria, sus escuelas, sus redes de comunicación, sino también sus artefactos históricos de incalculable valor, se suponía que posibilitaría el nacimiento de un nuevo mundo de la industria privatizada, de las escuelas, la comunicación y la disponibilidad de un suministro ilimitado de bienes baratos de consumo. Durante los primeros días posteriores a la destrucción que se llevó a cabo y la victoria declarada, un gran número de empresarios se trasladaron a Irak con la esperanza de que cadenas de comida rápida como McDonalds y grandes tiendas como Walmart pronto abrieran sus puertas. Lo que podría llamarse como “motor económico” a través de la repetición constante de mensajes simples –similares a los mensajes grabados por Ewen Cameron y reproducidos a sus pacientes durante un sinfín de horas– tampoco funcionó. Quizás los pacientes no sabían lo que significaba “Usted es una buena madre y una buena esposa, y la gente disfruta de tu compañía” (mensaje de Cameron) o que “la privatización, el libre mercado, el recorte de impuestos y el gobierno son la solución a todos los problemas” (mensaje neoliberal del capitalismo). Pero la pregunta más profunda es si personalidades y sociedades complejas pueden ser (o no) manejados con estos esfuerzos.³⁴² Experimentos fallidos tan diversos como la reconstrucción de Irak y la reconstrucción de la Nueva Orleans espantosamente afectada por el huracán –en estos casos se aplicó la doctrina del shock, como se describe en el capítulo 2– son ambos fiel testimonio de su fracaso.

341 Ibidem

342 Esta pregunta se aplica también a los tres principios básicos económicos de la Escuela de Chicago: la privatización, la desregulación y los recortes a los servicios públicos. Ver Klein, *Ibid*, p. 88. Para el tema de los mensajes de Cameron, ver *Ibid*, p. 58; Cameron hacía oír este tipo de mensajes hasta veinte horas al día durante semanas.

Los esfuerzos fallidos en la reconstrucción de Irak ilustran lo que está en juego. A diferencia del Plan Marshall, que ayudó a reconstruir Alemania y Japón después de la Segunda Guerra Mundial, la reconstrucción de Irak no pretendía lograr la autosuficiencia de la economía iraquí a través de la creación de empleo local y el desarrollo de una base de impuestos que financiara una red social. Se suponía, por el contrario, que la reconstrucción de Irak se llevaría a cabo de la mano de los principales contratistas estadounidenses como Halliburton, Blackwater, Bechtel y Parsons, quienes subcontratarían contratistas extranjeros que luego contratarían trabajadores extranjeros en lugar de trabajadores iraquíes. Estas compañías importaban incluso los materiales básicos de construcción, que fácilmente podrían haber sido producidos por las plantas iraquíes. Klein señala que “incluso la tarea de construir la ‘democracia local’ se privatizó a través de un contrato [...], que recibió 466 millones de dólares”. EL plan terminó en fracaso y con el despido de la compañía contratada a tal fin.³⁴³ Una vez más, afirma Klein: “Totalmente libre de regulaciones, protegidas en gran parte de procesos judiciales y con contratos que garantizaban la cobertura de los costes más un beneficio, muchas empresas extranjeras hicieron algo totalmente previsible: estafar a diestro y siniestro”.³⁴⁴

Es lógico pensar que fueron precisamente esos proyectos –que en su mayoría no se completaron satisfactoriamente –los que contribuyeron a la creciente resistencia en Irak contra la ocupación estadounidense, y el surgimiento de la subjetividad y de la agencia alternativa. Iraquíes desempleados, que perdieron sus puestos por mano de obra barata llevada por los contratistas estadounidenses, tienden a simpatizar con la resistencia contra los Estados Unidos, y algunos incluso se les unieron. Incluso empresarios iraquíes comenzaron a unirse a la resistencia, ya que estaban en contra de las importaciones sin restricciones y la propiedad extranjera de activos iraquíes; fue así como comenzó el financiamiento de las actividades de resistencia. Además, la privatización dejó a los trabajadores estatales, como soldados, médicos, enfermeras,

343 Ibid, 458; Ibid, pp. 457-459.

344 Ibid, p. 467.

maestros e ingenieros, sin trabajo, grupos estos que podrían haber ayudado a moderar las tensiones, incluyendo las religiosas.³⁴⁵

En Irak, el vacío creado y producido por la doctrina del shock en la vida cotidiana no fue cubierto rápidamente por el mundo de los sueños del capitalismo del libre mercado, sino por las mezquitas y las milicias locales. La doctrina del shock generó un caldo de cultivo para el radicalismo y las subjetividades alternativas. Klein concluye que el fundamentalismo religioso es “la única fuente de poder en un Estado hueco”.³⁴⁶ Pero este problema se puede volver aún peor, defiriendo al fundamentalismo religioso y revolviendo las aguas más que aclarar las cosas, sobre todo en un contexto en el que ya se ve al Islam de manera negativa.

Buscando ampliar nuestros horizontes, debemos considerar esta situación en términos de sus “consecuencias no deseadas”, lo que Chalmers Johnson, siguiendo la jerga de la CIA, llamó “culatazo” (“blowback”). Ya el “Kubark”, Manual de Interrogación de la Contrainteligencia, señala el problema: “Los interrogados que han soportado dolor son más difíciles de tratar con otros métodos. El efecto tiene que ser no reprimir al sujeto sino recuperar su confianza y su madurez”.³⁴⁷ En otras palabras, la destrucción de la subjetividad puede reavivar y fortalecer formas de subjetividad alternativa, lo cual no debería ser desestimado tan rápidamente como puro “radicalismo”. En las famosas palabras de Nietzsche, lo que no nos mata nos hace más fuertes. La psicología social apunta a una idea similar: el psicólogo social W. Keith Campbell señala que la experiencia de una profunda conmoción puede frenar los mecanismos normales por lo que la psiquis se protege, creando así la posibilidad de la transformación.³⁴⁸

Pareciera que algo similar fue lo que ocurrió en Irak, ya que inmediatamente después de la invasión de Estados Unidos,

345 Ibid, p. 459-461.

346 Ibid, p. 471.

347 Referencia en Ibid, p. 429.

348 Referencia en: Kathleen McGowan, “Wenn das Leben auseinanderfällt,” *Psychologie Heute* (October 2007), 20-27. Véase también la nota publicada en la web: <http://herminemandl.wordpress.com/2007/09/20/was-uns-nicht-umbringt-macht-uns-starker/>. (acc. Dic. 2015)

el pueblo iraquí produjo grandes esfuerzos para construir la democracia. En lugar de volverse pasivos, varios grupos organizaron elecciones espontáneas en ciudades y provincias. Los comandantes estadounidenses no estaban preparados para esta reacción y L. Paul Bremer III, el enviado de Estados Unidos a Irak, rápidamente abandonó la idea de convocar una asamblea que representara a todos los sectores de la sociedad iraquí. En su lugar, Bremer escogió a dedo los líderes políticos. El resultado de ello fueron manifestaciones masivas y pacíficas en contra de esta práctica, con gente coreando “¡sí a las elecciones, no a las selecciones!”, y manifestando formas de subjetividad alternativa y de agencia que no estaban previstas por las fuerzas estadounidenses.

Fue en respuesta a esta emergencia de subjetividad y agencias alternativas que el abuso de los prisioneros se intensificó, algo visto normalmente sólo en medio de las presiones de guerra, pero no en tiempos de reconstrucción.³⁴⁹ Sin embargo, a medida que la represión de estas subjetividades alternativas fue creciendo, la resistencia aumentó aún más. La tortura comenzó a tener un efecto contrario. Un preso liberado de la prisión de Abu Ghraib declaró: “Abu Ghraib es un caldo de cultivo de insurgentes”.³⁵⁰ Sobrevivir al abuso sistemático y a la tortura prepara a la gente para resistir, especialmente aquellos que fueron encarcelados por “error”. La resistencia al shock se desarrolla aún más cuando este ya se ha experimentado y sobrevivido en el pasado.

En otros lugares se han realizado experiencias similares, sobre todo en América Latina, donde la terapia de shock fue implementada por primera vez a gran escala a partir de la década del '70, con la represión sistemática de dictaduras militares. El vuelco hacia la izquierda de gobiernos populares en América Latina en los últimos años demuestra una notable resistencia a estos shocks, que resulta evidente por ejemplo en la capacidad de soportar los esfuerzos por el derrocamiento de los líderes de Estado debidamente elegidos (votados) y de socavar los procesos electorales democráticos. Más y más países están comenzando a desarrollar su propia subjetividad

349 Klein, *La Doctrina del Shock*, pp. 473-489.

350 *Ibid*, p. 484-5.

colectiva y agencia bajo un nuevo liderazgo, incluyendo Venezuela (Hugo Chávez³⁵¹), Bolivia (Evo Morales), Ecuador (Rafael Correa), Brasil (Luis Ignacio Lula da Silva³⁵²), Nicaragua (Daniel Ortega), Chile (Michelle Bachelet), Paraguay (Fernando Lugo Méndez), Argentina (Cristina Fernández de Kirchner) y El Salvador (Mauricio Funes). Todos estos países desafiaban hasta cierto punto las economías neoliberales introducidas por quienes administraron los shocks en América Latina, reprimiendo a las masas y acrecentando la brecha entre ricos y pobres.³⁵³

El descubrimiento sorprendente es que el carácter represivo de la economía neoliberal y los shocks relacionados a los pobres y a la clase media (como en la crisis económica argentina de 1999 a 2002) han conducido no sólo a la frustración, sino también a un nuevo protagonismo. Quizás uno de los signos más claros de este reciente desarrollo es que varios de estos países pagaron sus deudas con el Fondo Monetario Internacional (FMI), a fin de alejarse de su tutela. Se oponen en particular a los dogmas neoliberales del FMI de privatización, libertad corporativa y reducción del gasto público, que fueron introducidos posteriormente a la doctrina del shock, y cuya aplicación ha empeorado la situación de la mayoría de las personas. En 2007, América Latina adquirió sólo un uno por ciento de la cartera de préstamos del FMI, por debajo del ochenta por ciento en 2005.³⁵⁴ Otros países están haciendo lo mismo, entre ellos Rusia y Tailandia.

Estas medidas establecen el escenario para transformaciones más amplias en las subjetividades. Esta subjetividad renovada, que es parte de esta resistencia, ya no se basa en la creatividad de unos pocos individuos carismáticos. El apoyo mutuo es crucial, ya que las nuevas formas de resistencia no pueden ser sostenidas por individuos aislados –que podrían ser muy fácilmente coaccionados nuevamente hacia adentro del sistema. Golpeados por una

351 Si bien Chávez falleció su programa es continuado por el nuevo presidente, Nicolás Maduro.

352 Con la continuación de Dilma Rouseff.

353 Cabe señalar que, al momento de publicarse este libro en castellano, las fuerzas neoliberales han desatado una nueva ofensiva, atacando las conquistas surgidas en estos gobiernos y procurando restaurar el orden conservador.

354 Klein, *La Doctrina del Shock*, p. 594.

catástrofe natural que se utilizó como punto de partida de la doctrina del shock, líderes comunitarios de Nueva Orleans fueron a Tailandia con el fin de estudiar cómo el pueblo se organizó y empezó a reconstruir después del tsunami, teniendo que hacer el esfuerzo de evitar el uso de las tierras frente al mar. Después de regresar a casa, estos residentes de Nueva Orleans comenzaron a tomar las cosas por sus propias manos e iniciaron los proyectos de reconstrucción.³⁵⁵ En suma, este nuevo tipo de subjetividad se basa en un tipo diferente de intersubjetividad que emerge entre aquellos a quienes el sistema ha intentado dar un shock de subordinación de diferentes maneras. Esta intersubjetividad emerge en todos los niveles, desde lo personal hasta lo político y económico.

Un ejemplo a nivel macro es la propuesta de Venezuela de un acuerdo de libre comercio alternativo (ALBA), basado en la idea de que “cada país aporta lo que puede producir con mayor facilidad, y a cambio recibe lo que más necesita, independientemente de los precios de los mercados globales”.³⁵⁶ Una vez más, el lema de esta intersubjetividad emergente es: “De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades”. Subjetividad alternativa e intersubjetividad emergen como redes progresistas que organizan el poder desde la base, produciendo formas de vida alternativas que desafían el *status quo*.

En la tradición cristiana, esta intersubjetividad emergente podría ser vista desde la resurrección de Cristo. Al no ceder a la ejecución de este Mesías por los poderes aparentemente omnipotentes, lo divino se posiciona del lado de aquellos a quienes iba dirigido el tratamiento de shock y permite así una nueva esperanza. Dado que la crucifixión fue real –Jesús no se encontraba en un mero estado de vida suspendida, sino que verdaderamente murió y fue sepultado, según la doctrina cristiana– la resurrección frustra el esfuerzo de los Sumos Sacerdotes judíos y del Imperio Romano de acabar con Jesucristo para siempre. El poder que actúa en esta resurrección no es la omnipotencia de arriba hacia abajo, sino la resistencia de abajo hacia arriba, la cual comienza cuando algunas mujeres no se dan por vencidas bajo el tratamiento de shock que

355 Ibid, p. 604.

356 Emir Sader, sociólogo Brasileño, citado en Ibid, p. 592.

significa la crucifixión, sino que se reúnen en la tumba de Jesús, esparcen la voz sobre el Cristo resucitado y vuelven a unir al grupo de discípulos que se hallaba disperso y desanimado en los márgenes del Imperio en Galilea (véase, por ejemplo, la historia en el Evangelio de Mateo, capítulo 28; Lucas no menciona Galilea, pero otros evangelios sí lo hacen).³⁵⁷

Existe otro elemento que no puede ser eliminado por completo mediante los shocks omnipotentes aplicados por los poderes hegemónicos. Klein señala que la memoria, tanto en sus formas individuales como colectivas, “es la respuesta más potente frente al *shock*”.³⁵⁸ La pregunta interesante, por supuesto, resultaría ser: ¿qué tipo de memoria en nuestra situación actual de Imperio podría ayudarnos a absorber los shocks? La memoria de imágenes religiosas no ayudaría necesariamente en este caso, fundamentalmente si esas imágenes refuerzan la noción del imperio omnipotente.

Memorias de lo divino como omnipotente, por ejemplo, refuerzan muy fácilmente las imágenes de la omnipotencia de los poderosos. Desde esta perspectiva, quienes comandan una fuerza militar, las potencias económicas y la gran masa económica global, en última instancia deberían estar en lo cierto. Sin embargo, existe otro tipo de memoria, lo que algunos han llamado “memoria peligrosa”³⁵⁹ Esta es la memoria en la cual los símbolos básicos del cristianismo no encajan con los símbolos del Imperio. Uno de estos recuerdos peligrosos sostiene, por ejemplo, que la confesión cristiana del señorío de Jesús es un desafío a los emperadores romanos que exigían el derecho exclusivo del título señor (*Kyrios*).³⁶⁰ Tales memorias, por supuesto, no son las más comunes dentro de los principales grupos cristianos, aunque se han mantenido vivas mayormente escondidas en los márgenes, brillando en momentos

357 Para la visión “desde abajo” de la resurrección, ver Néstor Míguez: *Jesús del Pueblo* (Buenos Aires: La Aurora, 2015), esp. el capítulo final.

358 Klein, *La doctrina del Shock*, p. 602. Itálicas en el original

359 Ver Johann Baptist Metz, seguidor de Walter Benjamin, en *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (Mainz: Grünewald, 1977), pp. 176-180. Parte de la noción de memorias peligrosas es que apunta a las esperanzas no realizadas, *Ibid*, p. 176.

360 Rieger, *Christ and Empire*, capítulo 2.

de gran peligro (Walter Benjamin) y contribuyendo a la creación de algo nuevo.³⁶¹ Klein habla de la formación de una nueva narrativa: “Tan pronto como disponemos de una nueva historia, una nueva forma de entender la realidad, que nos ofrece una perspectiva acerca de esos brutales acontecimientos, recuperamos nuestro sentido de la orientación y el mundo vuelve a ser comprensible”.³⁶² Tendremos que seguir investigando, hasta que esta nueva historia surja –una historia que al final no será completamente nueva ya que sus raíces provienen de memorias peligrosas– y contribuirán a la organización de intersubjetividad.

En el corazón de una subjetividad resistente a los shocks de arriba hacia abajo, existe una valorización de los movimientos de abajo hacia arriba. Quienes son víctimas de shocks no son conscientes de las alternativas desde abajo. Sólo ven un camino: el de la omnipotencia de arriba hacia abajo. Si éste se vuelve contra ellos, no queda nada, y sus memorias de tiempos anteriores de grandeza y omnipotencia serán de poca ayuda. Alejándose de la estrategia de shock, la religión se forma de manera diferente, ya que recupera sus memorias de los movimientos de abajo hacia arriba. Estos movimientos, se podría argumentar, acercan la religión a sus orígenes y hechos fundacionales ya que ellos nacen desde abajo.

Con esto en mente, podríamos dar la vuelta y reapropiarnos de la idea promovida por Milton Friedman de la Escuela de Economía de Chicago, que dice que “sólo una crisis –real o percibida –produce un cambio real”. Si bien esta idea ha estado en el corazón de la doctrina del shock del Imperio, tal vez encontramos una lección para la subjetividad y agencia que se desarrollan en la resistencia: a la mayoría de nosotros nos beneficiaría prestar mucha más atención a las crisis reales de nuestra época. Sin una percepción clara de la tremenda crisis en la que nos encontramos –pasando desde la cada vez mayor desigualdad de la riqueza a los efectos

361 “Articular el pasado históricamente no significa descubrir ‘el modo en que fue’ (Ranke) sino apropiarse de la memoria cuando ésta destella en un momento de peligro”. Walter Benjamin, “Tesis sobre el concepto de historia”, accesible en <https://docs.google.com/document/d/1vsmIGK-aXUNrn2M4dP7iF1qRmCvTfZy3uhJhGGt4qhY/edit> (dic. 2015)

362 Klein, *La Doctrina del Shock*, p. 596.

imprevisibles del calentamiento global— no será posible un cambio real.

Ahora vamos a observar más de cerca lo que sucede con la subjetividad en medio de esta crisis.

Superando el realismo y la religión del status quo

La ventaja de la posición de lo real (véase el capítulo 2) se encuentra en que los marginados no están completamente determinados por los poderes, a diferencia de quienes son parte del sistema. Lacan habla sobre un *plus de goce*³⁶³ que escapa a la autoridad y del control del *status quo*. Como explica Slavoj Žižek, “no es un plus como simplemente es un agregado del goce fundamental ‘normal’, porque el goce en sí emerge solo en este plus”.³⁶⁴ En otras palabras, la subjetividad de los marginados no es simplemente una función del poder dominante y no puede ser explicada en los términos del realismo del *status quo*: los “realistas” en el poder ni siquiera son capaces de imaginar que la subjetividad real puede existir fuera de su control, aunque estén perturbados por los márgenes. Más aún, el llamado realismo del poder pasa por alto el hecho de que la formación de la subjetividad es compleja y producida a espaldas de los demás. Incluso las amonestaciones comunes y bien intencionadas de las corrientes principales de la religión sobre no ser “egoístas” y “codiciosos” respaldan este sistema, porque presuponen la realidad de la subjetividad individualista.

La subjetividad que este realismo reconoce —el fuerte individualismo del “hombre autoproducido” (*self-made-man*) —no existe; es un mito que cubre el hecho de que los poderosos y ricos han adquirido su riqueza y su poder a espaldas de los demás, y que su subjetividad y actividad están garantizadas y coreografiadas por el sistema. Incluso las subjetividades de ricos excéntricos como Donald Trump o Paris Hilton son parte del sistema, ya que emergen en

363 Lacan, “Seminario 20, Encore,” accesible en <http://lacanterafreudiana.com.ar/2.1.9.1%20CLASE%20-01%20%20S20.pdf>

364 Žizek, *El Sublime Objeto de la Ideología*, p. 85, énfasis en el original.

relación con el extenso número de otros cuyas historias nunca son contadas, como los trabajadores que mantienen el césped en sus propiedades, que inevitablemente contribuyen al aumento de sus fortunas. Las subjetividades de Trump y Hilton son parte del sistema incluso cuando se salen de su papel, ya que los ricos y poderosos pueden “hacer lo que quieran”, siempre y cuando no se vuelvan contra el propio sistema.

En esta situación, se requiere de una nueva mirada sobre lo que emerge desde abajo. Las perspectivas de los estudios subalternos pueden ser útiles, ya que son un campo de estudio que se ocupa primariamente no de los análisis convencionales sobre los subalternos, que tienen por objeto el sentido de representación pero discerniendo su subjetividad, condición y energía.³⁶⁵ John Beverley tiene razón con la siguiente afirmación: “Si los estudios culturales representan adecuadamente la dinámica de ‘el pueblo’, no existiría la necesidad de los estudios subalternos”.³⁶⁶ ¿Qué es esta nueva subjetividad que se presenta a sí misma?

La resistencia al Imperio nos confronta con una inversión inesperada entre sujeto y objeto, según la cual quienes pensaban que tenían su subjetividad asegurada, la perderán, y quienes fueron considerados meros objetos, la ganarán, en paralelo a una vieja idea de Jesús: “Porque todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, la hallará. Porque ¿qué aprovechará al hombre, si ganare todo el mundo, y perdiere su vida (*psyjé*)?” (Mateo 16:25-26) La resistencia tiene que ver con un cambio en la subjetividad, donde quienes eran considerados los no sujetos o no personas (en el lenguaje de la teología de la liberación), se convierten en los verdaderos actores, mientras que la subjetividad dominante es expuesta como un fraude. “Ganar el mundo entero”, aparentemente, no es el camino a la verdadera subjetividad. En otro lugar Rieger ha descrito los mecanismos en la raíz de esta subjetividad alternativa, señalando

365 Vinayak Chaturvedi, *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial* (Londres, Verso: 2000), xiii, resume estas preocupaciones en cuanto a la cuestión de la actividad, la posición del sujeto, la hegemonía y la resistencia al determinismo.

366 John Beverley, *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1999), p. 113.

cómo la subjetividad alternativa evidencia la falsedad de la subjetividad dominante:

Este cambio en la relación sujeto-objeto, en el que el objeto reprimido refleja la verdad de su represión detrás del sujeto represor (quien ahora está obsesionado por la verdad de sus propias acciones, y por su incapacidad de lidiar con el objeto que él creía estaba bajo su completo control), es lo que está a la base de la resistencia.³⁶⁷

En otras palabras, lo que fue considerado como el “objeto reprimido” se convierte en el nuevo sujeto, mientras que el “sujeto represor” queda evidenciado como incapaz de mantener el control. Esta nueva subjetividad se gana sólo cuando se impugna la falsa subjetividad del poder hegemónico.³⁶⁸

La subjetividad alternativa nace de la presión de ser “sometido” y “objetivizado”, que brota precisamente cuando estas presiones no son capaces de ejercer un control absoluto y dar forma a todo según su imagen. La omnipotencia –capacidad de controlar– es una ilusión que el Imperio quiere mantener, pero que no existe. Franz Hinkelammert ha puesto las cosas de una manera ligeramente diferente:

El sujeto no es una sustancia –algo que existe y subsiste por sí misma o en relación dentro de los sistemas o ‘webs’– sino una ‘falta que clama’, una potencialidad o conjunto de potencialidades que hacen posible al ser humano oponerse y resistir el intento de reducción del sistema social dominante.³⁶⁹

La subjetividad dominante busca proyectar una omnipotencia imposible, fracasa en conocer el vacío en el corazón del sujeto,

367 Rieger, “Liberating God-Talk,” en: Catherine Keller, Mayra Rivera, y Michael Nausner, *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire* (St. Louis, Mo.: Chalice Press, 2004), p. 217.

368 Esto ha quedado en evidencia en los testimonios de las víctimas del terrorismo de estado, que recobran su potencia como sujetos en los juicios a sus torturadores, en el caso de los juicios por violación de Derechos Humanos en Argentina.

369 Hinkelammert, parafraseado por Jung Mo Sung, *Sujeto y sociedades complejas*, p. 81.

que cae preso de la reducción del sistema social dominante. La subjetividad alternativa, por otro lado, se hace dolorosa y constantemente consciente de sus límites, pero precisamente por ello es capaz (y forzada) a explorar formas alternativas de bienestar que no están disponibles para aquellos comprometidos con el *status quo*. En otro lugar, Hinkelammert lo dice de esta manera: “Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente... sin eliminarlo como ausencia”³⁷⁰.

Desde la perspectiva de los estudios subalternos se promueven cuestiones similares. “Ir a lo subalterno con el fin de aprender a ser radicalmente ‘fragmentarios’ y ‘episódicos’ es alejarse de la monomanía de la imaginación, que opera con el gesto que el que sabe, juzga; sujetos dispuestos, siempre listos, que saben lo que es bueno para todo el mundo, antes de cualquier investigación”³⁷¹. La apertura, la fragmentación y la falta que forma parte de la subjetividad alternativa, no son marcadores negativos sino claves de su capacidad para resistir a los poderes dominantes y para desarrollar alternativas reales.

Sin duda, se trata de una forma diferente de subjetividad y de manera de proceder. No estamos hablando de la acción de arriba hacia abajo de los sujetos poderosos, aparentemente autónoma y funcional al *status quo*. Tampoco estamos hablando de las acciones simplificadas de instituciones particulares del poder, ya sean religiosas, económicas, o políticas. La verdadera subjetividad y acción se forma en situaciones de presión, primero como faltante y fragmentación, pero luego se moldea mediante contrapresiones que responden a las represiones de la vida. Tal vez esta sea la verdad detrás de los misteriosos dichos de Jesús: “Bienaventurados seréis cuando los hombres os aborrezcan, y cuando os aparten de sí, y os vituperen, y desechen vuestro nombre como malo, por causa del Hijo del Hombre. Gozaos en aquel día, y alegraos, porque he aquí vuestro galardón es grande en los cielos; porque

370 Franz J. Hinkelammert, *El grito del sujeto: Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la evangelización* (San José: Editorial DEI, 1998), p. 6.

371 Dipesh Chakrabarty, “Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism,” in *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, ed. Vinayak Chaturvedi (London: Verso 2000), p. 275.

así hacían sus padres con los profetas” (Lucas 6: 22-23). En esta situación, nuevas fuentes de energía son producidas, que no están disponibles para los que se ubican dentro de los límites del *status quo* (“Ay de vosotros, cuando todos los hombres hablen bien de vosotros! porque así hacían sus padres con los falsos profetas”, Lucas 6:26). Esta subjetividad alternativa toma forma en diferentes tipos de actores sociales que a menudo no son vistos por su potencial constructivo, que incluyen no sólo la construcción activa de alternativas sino que también se manifiestan en la protesta, la insubordinación, retracción, la migración, la rebelión, y los tipos de prácticas culturales que se relacionan con estos movimientos.³⁷²

Existen otros paralelos con la tradición cristiana. Como se sugiere en el capítulo 2, la subjetividad y la agencia que aquí emergen pueden ser repensadas desde los términos las imágenes de la subjetividad y agencia de Jesús, quien rechaza la oferta de Satanás para gobernar el mundo (Mateo 4: 8-10) Como sabía que este tipo particular de gobernar el mundo (o cualquier otro tipo de “poder sobre” este mundo) se le daría un poco más tarde por Dios, esta oferta sería entonces una tentación para Jesús. Sin embargo, la vida y el ministerio público de Jesús terminan asumiendo un tipo diferente de subjetividad y potencia que no son definidas por la lógica desde arriba, sino por la solidaridad con los marginados. Esto es lo que en última instancia conduce a su ejecución en una de las miles de cruces del Imperio que estaban reservadas para los rebeldes políticos, es decir, para quienes asumían cualquier tipo de subjetividad y actividad en tensión con la del imperio.

El apóstol Pablo, autor de los escritos más antiguos del Nuevo Testamento, expresa esta subjetividad alternativa de la siguiente manera:

sino que lo necio del mundo escogió Dios, para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios, para avergonzar a lo fuerte; y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios, y lo que no es, para deshacer lo que es (1 Corintios 1: 27-28).

372 Rieger, “Liberating God-Talk,” pp. 217-18.

Claramente, aquí vemos una tensión entre dos subjetividades que no pueden conciliarse; lo que Pablo describe como la elección de Dios (“elección” es el término teológico tradicional) es en definitiva un juicio sobre el cual la subjetividad perdurará a largo plazo. La subjetividad alternativa no es sólo una alternativa inofensiva que se encuentra junto a la subjetividad dominante y la complementa: más bien, la primera desafía la segunda y, en última instancia, la revierte.

Esta subjetividad alternativa, sin embargo, no debe ser idealizada, como muestra la tradición de los oprimidos. Estos saben que su subjetividad es producida por todo tipo de fuerzas, incluidas las de las hegemonías; y que mientras esta subjetividad alternativa puja contra y más allá del sujeto automático, no es autónoma. Pero tampoco pueden darse el lujo de renunciar a lo que les queda de su subjetividad, porque su supervivencia depende de ella. En este contexto, ni el individualismo ni el comunitarismo son opciones atractivas. El individualismo es el falso sentido de subjetividad de los poderosos que nunca son sujetos aislados, a pesar de que puedan pensar lo contrario. Pero cuando el comunitarismo se pronuncia como la solución, también representa un problema ya que refleja una falsa imagen de la subjetividad en el individualismo. Demuestra poco conocimiento sobre el hecho de que una identidad de grupo y subjetividad colectiva tampoco son autónomas, y que también se produce desde las tensiones de la vida y sobre los hombros de otros. El resultado es lo que podría llamarse como “individualismo colectivo”, donde el grupo surge como un individuo colectivo homogéneo, manifiesto, por ejemplo, en grupos privilegiados y sus homogéneas “Comunidades Cerradas”.

El *ethos* de la postmodernidad en el cual se dan estas batallas entre el individualismo y lo comunitario no ayuda a resolver este dilema, ya que cuestiona la subjetividad, precisamente en un momento en que las personas marginadas la están ganando. No hablamos de la subjetividad en general, sino de la subjetividad que emerge en los márgenes, y que por lo tanto nos coloca en un camino diferente. Laura Donaldson, una pensadora aborígen *cherokee*, amablemente nos recuerda que tenemos que prestar atención a

lo que realmente está sucediendo en la base,³⁷³ ya que ello nos da una comprensión más clara del hecho de que los oprimidos retienen un tipo de subjetividad y capacidad de acción, incluso en las condiciones del Imperio posmoderno o postcolonial.³⁷⁴ Gayatri Spivak, que en un principio se preguntó si el subalterno podía hablar, revisó su anterior argumento en esta misma dirección (ver el capítulo 2). Esta es la realidad que experimentamos en los márgenes de nuestros propios contextos, no sólo en Brasil y Argentina sino también en los Estados Unidos, y es lo que nos sigue recordando de una trascendencia que no se ve desde las perspectivas del poder imperial.

En este contexto podemos hablar de otro tipo de *plus*. Lo que se produce por el capitalismo imperial no es simplemente el excedente de los poderosos, sino otro tipo de excedente que encuentra su expresión en la tradición de los oprimidos. La noción de *plus de goce* de Lacan se refiere a un recurso disponible sólo para los reprimidos, en las bases, y no para quienes son parte del poder dominante (“gozaos y alegraos en aquél día”, Lucas 6:23). Hardt y Negri lo presentan de la siguiente manera:

la producción de lo común implica siempre un excedente que no puede ser expropiado por el capital ni capturado en la regimentación del cuerpo político global. En el plano filosófico más abstracto, ese excedente es la base sobre la cual el antagonismo se transforma en revuelta. En otras palabras, la privación tal vez engendre cólera, indignación y antagonismo, pero la revuelta solo se genera desde la riqueza, es decir como resultado de un excedente de inteligencia, experiencia, conocimientos y deseo.³⁷⁵

373 Laura Donaldson, “The Breasts of Columbus: A Political Anatomy of Postcolonialism and Feminist Religious Discourse,” en *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse*, Laura Donaldson and Kwok Pui-lan (eds.) New York: Routledge, 2002.

374 Rieger, *Christ and Empire*, capítulo 7, introduce el término “imperio postcolonial,” que a primera vista parece ser una paradoja.

375 Hardt and Negri, *Multitud*, p. 233.

Es decir, los oprimidos y los marginados no sólo son los excluidos, fragmentados, y confrontados a una falta, sino que tienen su propio tipo de riqueza (“benditos vosotros...” Lucas 6: 20-23).

Hay niveles de percepción y energía que aquí son desconocidos para el poder dominante. Siendo que esta riqueza no es reconocida por el sistema, hay ciertas áreas de comodidad o espacios que se abren. Basados en esta producción alternativa de la subjetividad en relación con otro plus, algunas de nuestras nociones preconcebidas de resistencia cambian: ¿y si se realizara no esencialmente en el tiempo libre (a través de un gran número de reuniones adicionales en la noche, por ejemplo), sino en las redes en las cuales vivimos nuestra vida diaria?³⁷⁶

En este punto, el plus religioso emerge más claramente. Dios no se limita ser la garantía suprema del poder establecido –el producto del plus del sujeto automático–aunque la imagen más frecuente en todas las épocas es la del dios del Imperio. Dios también puede ser concebido en términos de lo opuesto al *status quo*, y ésta es la historia en muchas de las tradiciones judeo-cristianas, especialmente las que refieren a Jesús y que los inspiran a salir del esquema político-religioso dominante (véase, por ejemplo, Marcos 3:1-6, cuando Jesús sana a un hombre con una mano seca, donde demuestra su distancia de la ley oficial del sábado judío, y como resultado de ello los líderes religiosos y los agentes del poder políticos conspiran para matarlo desde los comienzos de su ministerio). Hay aspectos de lo divino que no pueden ser controlados por el Imperio y que siguen reapareciendo a pesar de los esfuerzos del sistema para someterlos (en *Christ and Empire* Rieger habla de un “plus teológico” o un “plus cristológico”). Si la subjetividad de las personas no puede ser controlada, ¿por qué debemos asumir que existe una realidad divina que sí puede serlo? Esta es una de las claves fundamentales de este libro, que se desarrolla en cada capítulo.

La diferencia es que este tipo alternativo de plus se produce en el revés de la historia. Se vincula a los actos particulares de un

376 Ver también el argumento en Hardt and Negri, *Multitud* p. 382 y ss; Hardt and Negri, sin embargo, parecen descontar el valor de las reuniones organizativas adicionales con demasiada facilidad.

sistema represivo. Los organizadores sindicales tienen un dicho: “el patrón es nuestro mejor organizador”. La represión de arriba hacia abajo no sólo genera presión sino también resistencia y un plus a partir del cual crece. El Imperio, sin darse cuenta, crea las condiciones de lo nuevo. La subjetividad emergente, sin embargo, irrumpe en los lugares donde el Imperio menos lo espera. Una vez que se reconoce la genuinidad de estos lugares para la creación de subjetividades alternativas (estamos utilizando el plural deliberadamente, ya que los actos de represión son diversos), nuevas energías y recursos son descubiertos. Hardt y Negri lo ponen de esta manera: “Hoy en día sigue habiendo escasez de algunos recursos, pero otros muchos, y en especial los elementos más nuevos de la economía, no funcionan en la lógica de la escasez”.³⁷⁷

Como ya Thomas Jefferson percibió, las ideas se potencian cuando se comunican, una idea clave que es especialmente relevante en la era de la información. Aquí emerge todo un nuevo entendimiento de la riqueza de la base social y sus subjetividades alternativas. Mientras que las ideas dominantes se pueden beneficiar de estas dinámicas, los modelos de dominación e influencia tradicionales de arriba hacia abajo, son desafiados, al menos implícitamente, puesto que el mundo puede progresar sin ellos. Hasta los descubrimientos de la ciencia contemporánea, como la neurociencia y sus modelos del cerebro, proporcionan imágenes útiles de situaciones donde los dirigentes son cada vez más parasitarios y su tutela cada vez menos necesaria.³⁷⁸

En este contexto, podemos dar una nueva mirada a la formación de las relaciones entre las diversas subjetividades emergentes. Mientras que los actos particulares de la represión difieren en cierta medida, existe un sistema más extenso que sostiene estos actos. Este sistema produce ciertas similitudes que dan cuenta de la solidaridad potencial entre los diversos grupos reprimidos. Lo que se ha creado, como resultado, es un sujeto colectivo que no es “añadidura”, en el sentido de que cada experiencia de represión se presenta sin relación con la otra. La noción de añadidura representa

377 Hardt and Negri, *Multitud*, p. 356.

378 Ibid, p. 338 y ss.

un problema desde una política de identidades esencialistas, donde las luchas de diferentes sujetos (como las mujeres, las minorías étnicas y de género, los pueblos originarios, etc.) se comparan pero sin identificar las raíces comunes de represión. A medida que avanzamos más allá de la suma y descubrimos las relaciones entre las diversas formas de represión, una nueva subjetividad colectiva emerge, que se caracteriza por una solidaridad de composición abierta, donde hay un grupo y no un líder que manda. Beverley lo resume señalando que mientras las personas permanecen heterogéneas –no hay necesidad de homogeneizarlas– se unifican en las relaciones antagónicas contra los poderes fácticos.³⁷⁹ Estos enfoques se pueden ver en el mundo de la religión, por ejemplo, donde algunas organizaciones de diferentes religiones están trabajando juntas en grupos interreligiosos, no con el fin de producir homogeneidad, sino de poder aplicar sus diversas tradiciones en las luchas contra la dominación y para el bien común, para que todos puedan vivir.

Una de las diferencias clave entre la subjetividad dominante y la subjetividad subalterna es la forma en que se entiende la unidad. La unidad de aquellos en el poder exige homogeneidad, a pesar de que se puedan permitir algunas diferencias. El realismo del poder exige que ciertas cuestiones clave no se cuestionen, como el compromiso con el “libre mercado” que garantiza la libertad de los miembros más poderosos de la sociedad, o aquella comprensión de la democracia que excluye el mundo de la economía. La unidad del pueblo, por el contrario, no es homogénea, sino que implica diferentes agentes sociales con distintas identidades e historias.³⁸⁰ Esto apunta a lo real, que tampoco es homogéneo. Lo real nunca es la “cosa en sí”, sino lo que se produce por las represiones del sistema, y por lo tanto capaz de exponerlo y resistirlo. Participar de lo real une porque resiste la cooptación y mantiene una conciencia de la represión común que se soporta. A diferencia de la realidad, que es la forma en que el mundo se percibe desde la perspectiva hegemónica, lo real es el dolor común de la represión que crea nuevas formas de solidaridad y subjetividades y actividad

379 John Beverley, *Subalternity and representation*, p. 105

380 Ver también *Ibid*, p. 90.

alternativas.³⁸¹ Pero también hay un aspecto positivo que no debe pasarse por alto, y es cómo lo real produce algo nuevo que no forma parte del sistema (“está en el mundo pero no es del mundo”, parafraseando a Juan 17: 6-19) y eso hace la diferencia.³⁸² Subjetividad y acción social producen alternativas positivas que crean lo que el realismo y la religión dominante nunca entendieron como posible. Sin embargo, no debemos olvidar que esas alternativas mantienen una apertura que no se puede encontrar en el sistema dominante, y que por lo tanto nunca puede, en última instancia, ser inmovilizado.

Por último, las nuevas formas de intersubjetividad que emergen aquí sientan las bases de una nueva humanidad. En palabras de Jung Mo Sung:

Cuando uno se manifiesta y experimenta como sujeto la resistencia a las relaciones opresivas, se puede reconocer a sí mismo como sujeto y, al mismo tiempo, reconocer también la subjetividad de otras personas más allá de cualquier y todos los roles sociales. Es lo que estábamos hablando antes como la experiencia de la gratuidad en una relación cara a cara.³⁸³

La nueva relación que se construye por quienes encarnan una subjetividad alternativa permite un encuentro cara a cara que no es posible en un sistema en que la subjetividad depende de las diferencias de poder, es decir, en las cuales el sujeto sólo puede entenderse como sometiendo a los demás y poniéndolos bajo control –una comprensión que a menudo se perpetúa en las nociones de “liderazgo”, promovida no sólo en el mundo de los negocios sino también en la política y la iglesia.

Aquí vemos un momento trascendental porque estas nuevas formas de intersubjetividad no pueden ser fabricadas ni controladas, y empujan más allá de cualquier sistema. Se trata de una “verdadera

381 Este argumento se desarrolla más en Rieger, “Developing a Common Interest Theology from the Underside,” in: *Liberating the Future: God, Mammon, and Theology*, ed. Joerg Rieger (Minneapolis: Fortress Press, 1998).

382 John Beverley, *Subalternity and representation*, p. 103; los estudios subalternos son a la vez deconstructivos y constructivos;

383 Jung, *Sujeto y sociedades complejas*, p. 63.

experiencia espiritual de la gracia y la justificación por la fe”, que “justifica la existencia no sólo de la persona oprimida, sino también de aquella que siente la indignación”.³⁸⁴ Este tipo de justificación –una forma de realización de la justicia de Dios que se opone a la noción del imperio de la justicia, como el cristianismo descubrió a principios del Imperio Romano³⁸⁵– puede ser aún el mejor antídoto contra el sujeto automático del capitalismo.

Conclusión: subjetividad y resistencia

Tal vez una de las cosas más importantes en la emergencia de la subjetividad alternativa es el desarrollo de lo que podríamos llamar “anticuerpos”. El Imperio pretende borrar las subjetividades independientes de cualquier forma posible. Ellas están bajo ataque hasta el punto de la intención de anular a sus portadores mediante torturas, desapariciones y ejecuciones. La América Latina de los diversos regímenes militares en la década de los ‘70 y ‘80 es un claro ejemplo, aunque ni siquiera la represión más brutal pudo erradicar jamás las subjetividades alternativas. En las secuelas de esta destrucción es necesario comprender que será cada vez más difícil en el futuro que las estructuras del Imperio puedan acabar con subjetividades alternativas.

El deseo alternativo está en el corazón de la subjetividad alternativa. Sin embargo, el deseo no se puede fácilmente moralizar o sermonear; no funcionarán las respuestas comunes de aquellos cuyo mundo se limita al sistema. En este contexto, es importante profundizar y entender que el deseo, al igual que la subjetividad, se forma en las relaciones y en las represiones. Una vez que ello esté claro, seremos capaces de ver la marea de deseos alternativos que ya se están levantando en un sistema que se está volviendo cada vez más y más represivo para una cada vez mayor cantidad de gente. Este deseo alternativo es, pues, un verdadero fenómeno colectivo, y tiene el potencial de crear una nueva condición

384 Ibid, p. 49.

385 Ver Rieger, *Christ and Empire*, capítulo 1.

humana.³⁸⁶ Sin embargo, este deseo alternativo necesita también ser organizado. Sin organización, desaparecerá. Esta puede ser la sabiduría encarnada en movimientos religiosos alternativos y otros, cuando forman parte del reverso de la historia.³⁸⁷

No existe un camino intermedio en esta situación polarizada del Imperio: “Ninguno puede servir a dos señores; porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas”, declara Jesús (Mateo 6:24, Lucas 16:13). Los que están en el medio son generalmente arrastrados en defensa de los poderes existentes con el fin de crear un sentido de estabilidad (mayormente ilusorio). Pero también pueden optar por dar un paso atrás de este sistema que no les permite formar subjetividades alternativas, y unirse a las relaciones emergentes de la intersubjetividad de base.

386 Hardt and Negri, *Multitud*, 348, 356 Señalan que la “multitud” puede ser vista como una nueva naturaleza humana. Téngase en cuenta también la reformulación de la visión de Lacan sobre inconsciente siendo estructurado como un lenguaje: “La multitud se organiza algo así como un lenguaje”. Ibid 339.

387 Muchos ejemplos podrían darse para esto. Un ejemplo es la breve declaración de John Wesley que dice “La Religión no debe ir del mayor al menor, o el poder aparecerá como si fuera de los hombres” John Wesley, *Works*, ed. Thomas Jackson, 3^{ra} ed. (Londres: Wesleyan Methodist Book Room, 1872), Vol. III, 178.

Capítulo 6

El pueblo y el Imperio: Hacia una política superadora

Habiendo estudiado los vicios y consecuencias del imperio, surge la pregunta sobre las posibilidades de una política superadora de las tendencias y derivaciones de la concentración imperial. Es más, se hace necesario indagar sobre las posibilidades de una práctica política no imperial que comience a desarrollarse ya en el ámbito del imperio, para producir sus alternativas, para generar las condiciones de su modificación, y para formar el *ethos* antropológico que permita superar la subjetividad generada en el espacio imperial. Como suponemos que está claro a esta altura de nuestra argumentación, no postulamos la posibilidad de un modelo cerrado, una vanguardia esclarecida que indique el camino justo, y ni siquiera de una “utopía” que funcione como alternativa total; tampoco creemos en un espontaneísmo de las masas, o que una directa irrupción de la multitud pueda dar forma a nuevos sistemas que modifiquen totalmente los modos de gestión social. Lo popular puede eclosionar en un momento indicando una presencia que sacude el sistema, mostrando palmariamente sus contradicciones y límites, pero ello ha de encarrilarse luego a través de alternativas que, si bien cambian los esquemas de poder, deberán reformularse a partir de nuevos diálogos, de nuevos equilibrios, y de las propias realidades sociales y ecológicas con las que debe contar.

Lo que aquí aparece como camino es ir creando opciones que, a partir de nuevas formas culturales, pero también de reformulaciones económicas, de una combinación de la macro y micropolítica, puedan generar la esperanza de relaciones humanas que permitan la vida de los seres humanos en su condición de tales, es decir, que superen el estado biológico de la vida para poder desenvolver equitativamente formas de vida propias, de vidas humanas. En las palabras en las que lo pone el Foro Social

Mundial: “un mundo distinto es posible”, o, señalando su vocación a reconocer alternativas a las alternativas, usando la expresión del lema zapatista, “un mundo donde quepan todos los mundos”.

Este es un desafío para todos, pero especialmente para los teólogos cristianos, si nos sentimos herederos y reivindicamos, como nosotros lo hacemos, que las comunidades formadas a partir de Jesús de Nazaret se alzaron (entre otras dimensiones que no ignoramos) como propuestas antihegemónicas frente a la constitución del Imperio romano. La propia constitución del cristianismo primitivo es, como dejan ver sus rastros, plural en sus inserciones sociales, orientaciones teológicas, modos de concebir el mundo y la relación de las comunidades de fe entre sí y con el mundo imperial.³⁸⁸ Esta diversidad tuvo sus límites, es cierto, en algunas afirmaciones centrales que fueron generando poco a poco una ortodoxia, que reformulada en otros sectores sociales distintos de aquellos en los cuales originalmente crecieron, terminó por ser apropiada por el propio imperio. Pero en ese proceso de tres siglos se da una riqueza de experiencias (luego veladas por el cristianismo “oficial”, aunque en algunos casos subsistentes crípticamente), que van desde comunidades donde lo popular generó mitos y relatos alternativos hasta las imposiciones de las elites que se fueron apoderando del legado simbólico del movimiento de Jesús.

Afirmar la opción “laocrática”

La idea de un mundo plural implica, por lo tanto, superar la pretensión de poder concentrado y unívoco que llamamos Imperio. En ese sentido jugamos con la tensión y antagonismo entre la visión imperial y lo que hemos dado en llamar “laocracia” (tanto en la teología cristiana, que no profundizaremos acá, como en la práctica política proyectada desde una visión inspirada en la perspectiva del mesianismo de Jesús, que es el objeto de este

388 Algunos estudios sobre la pluralidad de orígenes cristianos pueden verse en Köster, Helmut y Robinson, James M.: *Entwicklungslinien durch die Welt des Frühen Christentums* (Tubinga: J. C. B. Mohr, 1971). También Brown, R.: *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*. (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1986). La *Revista de interpretación Bíblica Latino Americana* (RIBLA) dedicó dos números a este tema (22, 1996 y 29, 1998).

capítulo). Este concepto, que introdujimos sin mucha explicación en el primer capítulo, nos ayudará a plantear una visión antagónica a la imperial, basada en la vigencia de la *res publica*, pero a la vez reconocer las posibilidades y límites de lo democrático y republicano como alternativa a la ética imperial.

Efectivamente, en toda sociedad hoy históricamente existente, incluso en aquellas que pasan por ser las más consistentes en sus políticas de equidad y justicia social, siempre hay un “resto no alcanzado” que, sea por las condiciones del sistema social o por sus propias situaciones, no es partícipe (o lo es en una muy desigual medida, desde una posición subalterna o de una cautividad opresiva) de los beneficios de la vida colectiva y de los recursos necesarios para sustentarla, al menos en una proporción que los dignifique. La existencia de este “resto”, de esta subsistencia de exclusión, marca los límites de todo intento humano de construir el Reino de Dios acá en la tierra. Es cierto que algunos sistemas logran moderar significativamente estas consecuencias hasta reducirlas a expresiones minoritarias en su sociedad. Pero en el sistema imperial esta exclusión afecta mayoritariamente, aunque en desigual manera, y en forma distinta, a diferentes personas y sectores de la sociedad, en algunas de las facetas de la vida: la actividad económica, la participación política, la vigencia de los derechos colectivos o personales, la vivencia de la identidad y creatividad cultural. Estas diversas opresiones hacen que quienes las padecen busquen formas de expresar sus reclamos, a veces a partir de reivindicaciones sectoriales, a veces unificando sus demandas. Cuando todas estas exclusiones coinciden en un mismo sector social o en un mismo pueblo, y sus posibilidades de reacción o expresión son reducidas al mínimo, nos encontramos en el umbral de lo humano: son los “desperdicios humanos” que genera la globalización³⁸⁹, los habitantes de los campos de concentración o exterminio, los reducidos a una existencia periférica en las ciudades de la pobreza, los indocumentados sujetos a desconocimiento y expatriación, los habitantes de las cárceles de confinamiento, etc.

389 Ver, por ejemplo, los trabajos de Zygmunt Bauman: *La globalización : consecuencias humanas*. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. (Buenos Aires: Paidós, 2005).

En tanto el Imperio concentra riqueza y poder, controla la distribución y dispone de los aparatos legales y de la función de hegemonía comunicativa, en la medida en que los sectores que se benefician y participan del sistema impuesto, que disponen la política imperial, la biopolítica imperial, y acumulan en propias manos recursos vitales y simbólicos, en la misma medida aumenta ese espacio de marginalidad, y los modos y consecuencias de esta exclusión. Son más los que quedan fuera de la posibilidad de acceder a los recursos vitales, y son a la vez menos los recursos que quedan disponibles para ellos. La dinámica del imperio es poseerlo todo, y por lo tanto, cualquier cosa o recurso que debe dejar para otros le marca un límite. Por ello debe avanzar sobre todo lo creado, y por lo tanto la exclusión que produce es cada vez mayor, porque cada vez debe excluir a más requirentes sobre ese mismo bien. Si el mercado ha de controlarlo todo, toda búsqueda de producir o disponer de bienes fuera de sus normas debe ser combatido. Con lo cual concentra el reclamo de los que van perdiendo acceso a los bienes que el mercado controla, a la vez que pretende expandirse. Entonces, a la vez que concentra el reclamo, también disminuye el lugar desde donde ese reclamo puede hacerse, lo encierra en un espacio cada vez menor pero cada vez más superpoblado. Porque el Imperio, para serlo, no debe dejar rincón sin ocupar; la pretensión del Imperio es ocuparlo todo, tanto en sentido extenso (el espacio geográfico y demográfico) como en cuanto a los subsistemas (educación, salud, servicios) que aún escapan total o parcialmente a su lógica. Los que se quejan de los sistemas estatales confiscatorios sin embargo impulsan algo peor: la apropiación por parte de los privados de la totalidad, una “confiscación” donde el fisco es reemplazado por los intereses privados de los oligopolios imperiales.

Sin embargo, no logra retener esa totalidad, porque necesariamente el aumento de su poder y acumulación produce un aumento de la marginalidad, de la opresión y exclusión. Lo ejemplifican los muros que se levantan en la frontera México-americana, el vallado en torno de Melilla, o la vergonzosa empalizada para encarcelar a los palestinos. Esto genera una tensión que el sistema imperial, como tal, procura disimular, porque de alguna manera le marca su

propio límite, su espacio de impotencia, aquello que, aunque débil y marginal, se le resiste, no puede ser consensuado, incluido, lo trasciende. La trascendencia, entonces, no se marca en lo “metafísico” sino en lo apenas físico, no en lo “suprasistema”, sino en lo “infrasisistema”, en aquello que el sistema excluye, encierra, condena. Sin embargo, de alguna manera, aunque negado y desconocido, aunque escondido y repudiado, el límite tensiona al sistema. Es, por un lado, lo que queda por conquistar o destruir, pero que a la vez se niega a ver, a considerar, y debe desconocer porque le marcaría un “límite inferior”, una zona que le es imposible conquistar pues para incluirlo el sistema tendría que abrirse, modificarse, negarse en su construcción e inmutabilidad, reconocer la necesidad de controlar su propia ambición y poner límites a su desmesura. Reconocer que hay espacios que no pueden ser resueltos por su lógica, por su mercado. Allí solo piensa en una nueva solución definitiva, la eliminación, no ya de la marginación, sino de los marginados.

Por eso, para la mentalidad imperial, solo la “solución final”, negar lo que no puede asimilar, excluirlo de su consideración, cosificarlo, o finalmente incluso matarlo o hacerlo morir, aparece como un requisito de su pretensión de omnipotencia. La prisión de confinamiento indefinido que Estados Unidos de Norteamérica ha mantenido en la posesión colonial de Guantánamo en tiempos de G. W. Bush, y que pese a sus promesas de campaña Obama no ha desmantelado, es una muestra pública de esta política de destrucción, como lo es también la política que sigue Israel hacia el pueblo palestino. Cuando estas prácticas son exhibidas públicamente y llegan a tocar un núcleo ético que muestra la total inhumanidad del sistema, quienes habitan el imperio pero no están totalmente adormecidos por el mismo, no pueden ya consentir. Formamos ese resto sensible del que reniegan F. Hayek, M. Friedman y sus acólitos. Sin embargo estos extremos no son sino la hipérbole de lo que el imperio hace. De allí que sea cierta la expresión de G. Agamben:

En esta perspectiva el campo de concentración, como puro, absoluto e insuperado espacio biopolítico (fundado en cuanto tal en el puro estado de excepción) aparece como el paradigma oculto del

espacio político de la modernidad, del que tendremos que aprender a reconocer las metamorfosis y los disfraces.³⁹⁰

Esto nos recuerda que de alguna manera, bajo la excepción imperial, todos vivimos en el campo de concentración.

Sin embargo, lo excluido, en tanto excluido, es necesario para la utopía imperial. Es necesario, en un cierto sentido ideológico, pues el sistema imperial, para mantenerse, necesita mostrar su capacidad de exclusión, necesita hacer visible su poder, la vigencia de su amenaza. Porque como niega la precariedad (en el sentido de transitorio) que lo sostiene, debe exhibir su fuerza destructiva, y para ello debe matar lo que no puede contener: es una necesidad de muerte, que no solo proviene de su negación de lo otro, sino de su voluntad de negar lo otro dentro de sí mismo, y por lo tanto excluirlo y matarlo para evitar que muestre su interioridad al sistema mismo, la fragilidad de la virtualidad que lo alimenta, la vacuidad de la simbólica y los acuerdos que lo sostienen. Es lo que hemos llamado su lógica sacrificial. Matar al excluido para amedrentar al dominado. Porque si el fundamento de lo democrático descansa sobre un frágil, flotante, indefinible concepto de pueblo, como vimos en los análisis de Lefort, igualmente vacuo es el basamento de lo imperial, que descansa sobre una hegemonía que acuerda intereses inicialmente disímiles, pero combinados en un círculo de mutua alimentación que solo puede existir por la imposición de quienes lo formulan, imposición que se sostiene sobre la violencia, física y simbólica. Ese poder de violencia tiene que de alguna manera hacerse visible, perceptible hacia adentro del sistema, para lo cual es necesario ejercerlo hacia afuera, es decir, marcar una frontera. Lo excluido, el *laos*, es, por ello, para el sistema imperial, lo que no cuenta pero a la vez, es necesario. Es el límite que no se quiere reconocer, pero que lo contiene.

Pero ese límite, la tensión que le provoca la exclusión que lo constituye, sobre lo que volveremos, ejerce una tensión, una fuerza que es exterior al sistema, pero que, como dijimos, también

390 Ver: *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, especialmente la parte Tercer: "El campo de concentración como paradigma biopolítico de lo moderno". La cita es de la p. 143.

existe oculta al interior del mismo: es su dialéctica de lo inmanente y lo trascendente. Cuando esa fuerza (*kratos*) se muestra con una magnitud tal que el sistema ya no puede desconocerla, y lo conmueve, podemos decir que estamos en un “momento laocrático”. Desde ya cabe aclarar que “laocrático” no puede implicar un sistema de gobierno o una forma de estructurar el poder. Esto sería una incompatibilidad conceptual, ya que si lo excluido, lo exterior, tiene poder o lo estructura, deja de ser excluido. Lo laocrático es ese momento de fuerza en que lo negado y excluido se incluye como cuestionamiento, crítica, desafío y oposición a lo vigente. El drama de los refugiados lo muestra en forma siempre renovada.³⁹¹ Para decirlo en términos de la parábola de Jesús, es la presencia inesperada de los mendigos en el banquete del rey (Lc 14:15-24).

Si el imperio es el modo del control, de la cohesión del poder (de los poderes), lo laocrático es el momento de la crisis del poder, y en sus formas más extremas, el descontrol, el caos. Aquí es necesario distinguir los movimientos laocráticos de los “putsch” imperiales. Estos últimos provocan un momento de incertidumbre causado por el propio imperio, cuando a través de golpes militares, financieros o políticos produce un “shock” para desarticular las fuerzas que podrían confrontarlo y así imponer sus propias dinámicas³⁹². Otra cosa es el momento de convulsión que se genera cuando un sector de pueblo hace oír su reclamo más allá de las formas articuladas de las políticas regladas. Sin embargo, no siempre lo laocrático irrumpe de una manera tan visible, explosiva, aunque hay ocasiones históricas en que esto ocurre, en lo que llamamos momentos revolucionarios. Pero lo laocrático también se da en manifestaciones que no necesariamente son violentas o no son totalmente discernibles en su momento histórico, pero que de alguna manera comienzan a corroer el cimiento ideológico y las alianzas que sostienen el imperio. Son justamente estas brechas que permiten la aparición de la micropolítica como un espacio de resistencia al imperio y anticipación de otros equilibrios de poder. Lo laocrático también se da en la necesaria complementariedad de

391 Véase Agamben, *op. cit.*, pp. 152-157.

392 Ver Klein, Naomi: *La doctrina del Shock*, esp. los primeros dos capítulos.

la “microfísica del poder”, para usar la expresión de Foucault, con los movimientos de mayor envergadura que afectan a las grandes estructuras de dominación.

Es más, justamente por ser expresión de lo débil, es más propio de esta irrupción de lo inesperado que se manifieste de maneras marginales. Una marginalidad crítica, una subjetividad alternativa, que eventualmente puede transformarse en un convocador de otras marginalidades y constituir un momento de fuerza. Aunque cuando se conforma como fuerza está en su mayor riesgo: el de asimilarse a los modos del poder que cuestiona. Los textos bíblicos, en muchos casos surgidos de las experiencias de opresión y esperanza, suelen ejemplificar esta realidad, de lo potente manifestado en lo marginal, pero que a la vez se desfigura en los modos de una nueva normalidad acumulativa. Así, David es el menor de los hijos de Isaí, el que ni siquiera es convocado ante la visita del profeta Samuel (1Sam 16), el más impensado de los guerreros que enfrentarán a Goliat (1Sam 17), y luego el marginado del palacio y condenado a muerte (1Sam 19), el “bandido rural” (1Sam 23:14-25), el exilado en territorio enemigo (1Sam 27), hasta que se convierte en el más popular Rey de Israel. Sin embargo, ya en su carácter real se vuelve, a su vez, actor de injusticias: pasó su momento laocrático, se normalizó en el poder. Mientras parece que él conquistó el trono, se produce lo inverso: el entorno de la dinámica del trono lo conquista a él.

Lo marginal puede, también, convertirse en signo de lo trascendente, como ocurre en algunas culturas con las canonizaciones populares, sobre lo que volveremos más adelante. Hechos de lo cotidiano, irrupciones menores, luego resultan ser un acto dador de sentido a la vida y praxis humana. Para poner un ejemplo bíblico, esto ocurre con el nacimiento de Jesús, aunque solo se haya manifestado en el nacimiento marginal de un niño para quien “no hubo lugar en el mesón”, al cual solo reconocen unos pobres pastores de la región y unos extranjeros. Sin embargo, cuando Herodes se entera del nacimiento de Jesús como eventual mesías de Israel, despliega un poder de muerte que ejerce como agente del Imperio. Resuelve la amenaza de un nuevo poder que eventualmente se alce contra él desde un lugar oscuro y remoto

mandando a matar a todos los niños de la aldea de Belén para la época del nacimiento. Esa matanza de los inocentes es la muestra de la dinámica imperial frente al hecho laocrático más humilde. Más allá del mito generado y su posterior sobremitificación³⁹³, lo que el relato revela es justamente la imposibilidad del sistema de asimilar el hecho laocrático, el eventual surgimiento de un límite a su poder, la presencia de lo que lo trasciende. Y por otro lado, la posibilidad de que esa trascendencia se exprese en un hecho que en su momento es solo un dato menor, una marginalidad significativa.

La laocracia como expectativa política

Por cierto que lo laocrático, cuando irrumpe en forma más abierta y visible, tiende a formar una propia fuerza, una pujanza que le permite, de alguna manera, cuestionar el modo imperial y subvertirlo. Se articula sobre un reclamo de presencia, y ese reclamo toma, más allá del momento en que cobra ímpetu, formas explícitas que ponen en evidencia los límites y fallas de la pretendida totalidad. En ello deviene también ideología (o diversas formas ideológicas).³⁹⁴ Al construir su configuración ideológica toma elementos ya existentes, sea en las fuerzas hegemónicas como en las resistencias que ya se han generado en el sistema, así como de las memorias populares y de otros momentos laocráticos. También se construye sobre expectativas y anhelos, sobre proyectos y visiones, sobre lo utópico. Esto genera distintos tipos de partidos, ideologías y experiencias políticas que intentan contener “lo popular”, construcciones sincréticas desde donde se insertan en el espacio político los que sufren por la distribución

393 La proyección política de esa matanza la ha destacado Néstor Míguez en “Los Santos Inocentes” *Página 12*, 28 de diciembre de 2005, contratapa (también accesible en www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/index-2005-12-28.html), y posteriormente incluido en su *Jesús del pueblo* (Buenos Aires, La Aurora, 2015).

394 En un sentido amplio tomamos aquí el sentido de ideología que propone T. van Dijk en su libro: *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. (Barcelona: Gedisa Editorial, Segunda edición, 2006). Allí van Dijk propone entender ideología como “la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo” (p. 21).

desigual de los recursos, por las imposiciones de los poderes confiscatorios de las privatizaciones que esquilman el bien común, por los hasta entonces excluidos o desoídos.

Por cierto que la expresión “populismo” resuena en forma ambigua, con un cierto matiz negativo para muchos sectores, incluso de la izquierda o de los progresismos a la moda, especialmente de aquellos que se aferran a purezas conceptuales o quienes ponderan la “calidad institucional”, el régimen formal, confundiéndolo con el contenido de la democracia. El sentido que acá le damos a “lo popular” no necesariamente hace referencia directamente a ciertas experiencias particulares del populismo, aunque tampoco las desconoce, sino a las conformaciones simbólicas, políticas, de representación, que nacen, justamente, no de una propuesta construida, sino de cierta inesperada irrupción de la cultura popular en el ámbito de lo político. Por supuesto, este es un fenómeno necesariamente ambiguo, ya que toda construcción popular es portadora, por cierto, también de la carga de la hegemonía en medio de la cual se configura. Lo popular no es producto de un laboratorio puro de subjetividades alternativas, sino un mixturado complejo de elementos entrecruzados con los que los sectores de menos recursos de la sociedad rearmen espacios de vida. Con esta idea definen Daniel Míguez y Pablo Semán a la cultura popular como un

sistema de representación y prácticas que construyen en interacciones situadas quienes tienen menores niveles de participación en la distribución de los recursos de valor instrumental, el poder y el prestigio social y que habilitan mecanismos de adaptación y respuesta a esas circunstancias, tanto en el plano colectivo como en el individual.³⁹⁵

Un valor agregado de esta definición es que nos permite diferenciar y precisar algunos niveles de significado de “lo popular”. Esta maltratada palabra se ha utilizado muchas veces, con un sentido despectivo, para indicar lo masivo, un conjunto indiferenciado de

395 Míguez, Daniel y Semán, Pablo (eds.): *Entre Santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2006. p. 24.

gentes que actúan casi por reflejo, por estímulos espontáneos. Algo de eso puede haber en lo popular, pero no es lo que lo define. Lo popular como nos lo plantea esta definición puede ser mayoritario o puede no serlo. No es la masividad lo que lo caracteriza, sino su ubicación en la estructura social. Un gobierno no es “popular” porque encuentre un respaldo más o menos masivo, porque logre la adhesión de una cantidad significativa de votantes, o porque sus figuras representativas usen un lenguaje emparentado con el dialecto de los arrabales, o dichos de la tradición folklórica. Lo será en cuanto asuma los intereses y representaciones de los sectores más postergados de la sociedad, incluso, a veces, en contra de ciertas mayorías eventuales que se encuentran influenciadas por las corrientes hegemónicas.

Otra manera de desacreditar esta palabra ha sido tomarla como sinónimo de lo grosero, lo basto, por oposición a “lo culto”, lo elaborado a partir de recursos más sofisticados. Justamente la definición nos permite reconocer que lo popular se construye desde sectores con menores accesos a los recursos materiales y simbólicos. Ello no significa, empero, que los productos de la cultura popular no contengan una elaboración colectiva que se nutre de una pluralidad de memorias y tradiciones decantadas a lo largo de la historia, y que subyacen en las creaciones y recursos de lo popular.

Otra forma en que se ha usado, y especialmente en lo que hace a la dependencia de su uso en inglés, ha sido entender lo popular como aquello que alcanza cierta difusión a través de los medios masivos. Popular se hace entonces sinónimo de reconocido, lo que ha alcanzado divulgación en amplios espacios de población. Incluso algunos diccionarios de sinónimos traen “popular” como sinónimo de famoso, notorio o multitudinario. Pero esta concepción no toma en cuenta que el origen de esta forma de “popularidad” no descansa en lo que el pueblo crea, sino en lo que se le da para consumir, en elementos generados desde fuera de “lo popular”, con la utilización, muchas veces, de ingentes recursos destinados a capturar las subjetividades populares.

Nosotros hemos apuntado en otra dirección con el concepto de “lo popular”. En ese sentido no lo atamos a una particular clase

social, aunque sin duda el acceso a los recursos que menciona la definición empleada lo ubiquen preferentemente en un sector social caracterizado por la subalternidad. Esto nos permite caracterizar dentro de lo popular una variedad de construcciones, sin que ninguna necesariamente lo agote o impida aplicar el mismo concepto a otras diferentes. Las propuestas de las subculturas juveniles, las lecturas de la realidad que se hacen desde las teorías de género, las preocupaciones expresadas desde los que sufren la postergación en su vejez, los movimientos que enfrentan las consecuencias del abandono infantil, tanto como las luchas obreras y campesinas, o los esfuerzos de los pueblos originarios para mantener vivo sus memorias, lenguas y proyectos de vida, pueden ser todos, según su momento y expresión, según su modo de construcción y dinámica, expresiones de “lo popular”, como formas de representación, como conjunto de prácticas, aunque no sean mayoritarias o no sean difundidas por los medios masivos, en poder de las clases dominantes.

Justamente por ser un sistema de representaciones genera, siguiendo la definición de Van Dijk, una determinada percepción ideológica, que es lo que se va a plasmar en las ideologías de sesgo populista.

En ese sentido esta representación de lo popular marca ambas posibilidades, de adaptación y contestación, de aceptación parcial y a la vez rechazo de las imposiciones del sistema, que generalmente se dan simultáneamente. Ambas cosas conforman el “populismo”, y de allí su flanco débil a la crítica que proviene de una izquierda pretendidamente más pura. Sin embargo, estos actores sociales, justamente por su posición de “menores niveles de participación en la distribución de los recursos” incluyen el reclamo por mayores recursos, especialmente y en primera instancia materiales, dentro de su agencia política. Es en este reclamo donde puede generarse el momento laocrático, el exceso que el imperio generó y no puede controlar.

Así puede también entenderse ese límite incierto, esa frontera flexible en el borde inferior del sistema. La marca de la exclusión no es definitiva ni permanente en todos los casos, y la “cultura de los excluidos”, por decirlo de alguna manera, también lleva

las marcas de los fetiches de lo incluido y del lastre de su propia exclusión. Por ejemplo, los recicladores urbanos que viven de la selección y reventa de residuos, son por un lado, los excluidos del mundo laboral que buscan en ello una forma de supervivencia. Pero por otro lado, en la medida en que desarrollan esa actividad, se instalan en espacios urbanos y suburbanos, intervienen en el mercado, afectan otras actividades, convocan acciones políticas, sea de represión o protección, etc. Ni que decir del submundo del comercio de drogas adictivas. Los excluidos no desaparecen, y en tanto humanos, generan sus propias representaciones y formas de vida, que finalmente confrontan con la realidad imperial, porque no pueden sino ocupar el mismo espacio, especialmente en la medida en que el imperio tiende a ocupar todo el espacio.

Por otro lado, justamente porque pueden manifestarse en esa frontera flexible, porque pueden infiltrarse a pesar de los muros y guardias, las consecuencias de la exclusión se dan al interior del propio sistema y lo afectan. Así, para dar otro ejemplo, la subcultura de la delincuencia marginal en las favelas de Sao Paulo o Rio de Janeiro, de las “maras” centroamericanas o los alzamientos juveniles de las marginales barriadas de París hacen su irrupción en el centro de las grandes ciudades, muestran los datos de su exclusión en los mismos lugares donde el Imperio establece sus nudos de poder. Esto significa que también lo popular puede irrumpir en su negatividad, ya que no siempre lo hacen de una manera constructiva o propositiva (y esa es parte de la limitación en que la propia exclusión los sumerge): muchas veces es la pura expresión de la misma violencia que el sistema genera, el reclamo como grito de desesperanza, la simple negación que ellos mismos experimentan.

Las construcciones “populistas” son resultado de esa pluralidad y contradicción, de esa conjunción de reclamos no necesariamente articulados, pero que en algún momento se hacen coincidentes, al menos en la simbólica en la que se expresan. Así lo postula Laclau:

[...] los requerimientos *sine qua non* de lo político son la constitución de fronteras antagónicas dentro de lo social y la convocatoria a nuevos sujetos de cambio social, lo cual implica, como sabemos, la

producción de significantes vacíos con el fin de unificar en cadenas equivalenciales una multiplicidad de demandas heterogéneas.³⁹⁶

Contienen lo popular en su ambigüedad, pero, justamente, su fuerza reside en su posibilidad de contenerlo, de expresarlo. El populismo, de esa manera, se nutre de las mismas contradicciones del sistema, pero las redefine desde otro lugar de percepción, desde su frontera inferior. De alguna manera, aun contradictoriamente, expresa el momento laocrático.

La caída de la Unión Soviética también puede entenderse a partir de estos momentos laocráticos. Por supuesto, sería un ingenuo simplismo decir que fue el *laos* de los estados subsumidos en el poder del Kremlin lo que produjo la implosión del estado soviético. Los intereses concentrados de las alianzas imperiales claramente aprovecharon la oportunidad, la expandieron y profundizaron, para asentarse allí. Pero sería igualmente torpe pensar que la disconformidad popular con la “nomenclatura” burocrática nada tuvo que ver. Si bien es innegable la naturaleza imperial del capitalismo que hoy vivimos, también la experiencia estalinista y sus derivados muestra que la misma tendencia puede darse en otros regímenes. Justamente fue el “centralismo democrático” como organización política que se dio en el partido comunista ruso, lo que posibilitó la revolución de Octubre, pero también lo que, en su continuidad burocrática, la puso en jaque desde el principio. Esa concentración del poder, que se asume representante de lo popular, pero que lo fuerza en moldes ideológicos previamente concebidos, vuelve a generar un “resto no alcanzado”, sea en términos poblacionales, en la distribución de recursos o en la participación en las decisiones sobre la cosa pública, es decir, el poder político. La tensión de tener que resistir al Imperio hace que los impulsos opositores tomen, muchas veces, modos que se asemejan, al menos en su dinámica de fuerza —si bien no en su configuración social— al propio imperio. Ya A. Gramsci advertía que lo peor que le puede pasar a una fuerza opositora es estructurarse

396 Laclau, Ernesto: *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005. p. 195. Este concepto es base de toda su reflexión y está desarrollado principalmente en el cap. 5.

en semejanza a su enemigo, que en la política es preciso no imitar los métodos de lucha de las clases dominantes³⁹⁷.

En ese sentido el “populismo” que se genera a partir del momento laocrático, pone en evidencia los límites de la formalidad democrática, lo que la pura institucionalidad no puede resolver. Los populismos, la expresión del *populus* como todo complejo, prolongan en el tiempo ciertos reclamos laocráticos, pero justamente por prolongarlos en el tiempo y representarlos en el espacio político, los excede y los subsume, y a la vez los formaliza. Por ello deja abierto el campo para una nueva exclusión, al incluirlos en formas de poder que necesariamente se vuelven tensionadas con su propio momento originario.

Como vimos, el dominio imperial puede sustentarse, también, en una democracia formal. No es nada curioso que ciertos cultores del progresismo y de la calidad institucional democrática, pero que no se atreven a cuestionar los parámetros neoconservadores del imperio, justamente estigmaticen como “populismos” a los movimientos que en América Latina han logrado quebrar el rigor neoliberal y erigirse como alternativas de poder.³⁹⁸ Incluso llegan a llamarlos “terroristas”, partes del “eje del mal”, desconociendo así los mecanismos democráticos por los que ejercen el gobierno. Algo similar ocurre con Hamas en Palestina, que por un lado contiene y expresa el reclamo popular, aunque se cierra en una concepción del Islam que lo pone en tensión con un proyecto político más amplio. Sin embargo, a pesar del momento democrático en el que consigue su representación, se lo desconoce porque el Imperio no puede aceptar la idea de una democracia que no satisfaga o se adapte a su lógica.

Esta tensión entre el progresismo formal democrático y el populismo se hace más agudo justamente cuando los estamentos

397 “...en la lucha política es necesario no imitar los métodos de las clases dominantes para evitar caer en fáciles emboscadas”. (*Notas sobre Maquiavelo*. Buenos Aires: Ed. Lautaro, 1962, p. 91).

398 Así han recibido ese mote sea Hugo Chávez (Venezuela), Evo Morales (Bolivia), R. Correa (Ecuador) e incluso N. Kichner (Argentina) y L. I. Lula da Silva (Brasil). Sobre ello ver los comentarios de N. Casullo en *Las cuestiones*. (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), en el capítulo “Populismo”, esp. pp. 190-194.

intelectuales “serios” han perdido su capacidad de crítica, o las vanguardias siguen proclamando discursos desactualizados. Entonces son estos populismos los que están

dando cuenta y enfrentando la pérdida de legitimidad precisamente de las estrechas democracias republicanas socialmente exclusoras, con sus formas institucionales apropiadas para dicho objetivo marginador. Lo popular, en tanto reapertura de una política aglutinante, aparece jaqueando sociedades falsamente reconciliadas a través de distintas formas de despolitización democrática, donde se juzga pernicioso todo antagonismo real³⁹⁹.

De alguna manera es cierto que este “populismo” desformaliza las formas articuladas del poder. Por eso mismo es anti-imperial. Como en el Génesis, la creación procede del caos. Cuando todo está muy formalizado, cuando el sistema se unifica en sus respuestas, es porque ha logrado excluir la contradicción, y por lo tanto habría logrado excluir el conflicto, borrar los síntomas de la opresión. Sería el mercado perfecto, el paraíso terrenal, la sociedad reconciliada, el reino de la Libertad, la vida plena, el Reino de los Cielos. O más vale, en cuanto no puede ser históricamente ninguna de estas cosas, un cáncer anestesiado, cuyos síntomas se ocultan, pero igualmente mortal, para la humanidad y también para el medio ambiente.⁴⁰⁰

Aunque a veces encuentre cauce parcial en alguna expresión partidaria, el tejido populista no está ligado a una función orgánica del aparato político (ni la de clase social, en el sentido marxista), porque entonces no podría expresar lo desarticulado, lo irresuelto de la lógica imperial. Lo popular siempre será movimiento, presto a desmarcarse de todo intento contenedor, aún de la formalidad democrática que a veces procura expresarlo, aún de los intentos

399 Casullo, *op. cit.*, p. 195, parafraseando a E. Laclau. La elaboración de este punto ocupa las pp. 195-200.

400 Aunque no es el objeto de este estudio, cabe también señalar que no solo el poder laocrático se erige en crítica del sistema. También, en su propio lenguaje, la “naturaleza” está expresando su repudio al modo de explotación a la que está siendo sometida, la “esclavitud de corrupción” de la que habla en su Carta a los Romanos el apóstol Pablo (Ro 8: 18-26).

del “populismo” por contenerlo. La “inmanencia democrática”, la erección de la razón instrumental, del sentido legal, como finalidad última, evita la crítica de las propias desviaciones institucionalistas de lo democrático; por eso lo popular debe verse como algo que trasciende lo democrático, pues la formalidad democrática siempre deja un resto de exterioridad que se manifiesta en el momento laocrático. Lo cual no significa que lo democrático no sea la normalidad que debe preceder y recuperarse modificada a partir de la expresión del *laos*. Esto, aunque parezca tan distante, es una de las facetas de la crítica paulina de la ley y su afirmación del sentido escatológico de la irrupción mesiánica, sobre lo que volveremos más adelante.

Por eso lo laocrático aparece políticamente como una expresión que no puede agotarse en la regla democrática, aunque no puede prescindir de ella. Es la necesaria exterioridad que tensiona lo democrático “desde abajo”. En términos teológicos, es la irrupción del *kairos* mesiánico que suspende la ley, no porque la anula, sino porque la supera mediante la gracia. No la suspende desde la soberanía del poder, sino que la desconoce en tanto ley de muerte. Aquí aparece la necesaria distinción entre la soberanía “imperial” y la soberanía laocrática, o, como veremos, la soberanía mesiánica. Si la concepción Schmitteana marca que la soberanía es la capacidad de suspender la ley,⁴⁰¹ podemos señalar que el imperio la suspende en tanto se convierte a sí mismo en ley. Sin embargo, hay otro desconocimiento de la ley, otra “suspensión” del reconocimiento de la ley, que no nace del poder de abrogarla impunemente, sino de desconocerla por ser ley de muerte. Es una soberanía que no nace del poder de suspender la ley, de la capacidad de producir la excepción desde su superioridad sobre la ley. Es justamente lo opuesto, es lo que busca eludir la ley porque la sufre como amenaza a la vida. Es la desobediencia que surge, justamente, de su desafío al poder que genera la ley y a su consecuencia. Justamente por ser un desconocimiento de la ley desde el no-poder no puede ser una soberanía estable, sino la expresión transitoria de lo no contemplado, de lo que la misma ley desconoce. Y sin embargo, no deja de ser una forma

401 C. Schmitt: *Teología Política*. Madrid: Trotta, 2009.

de soberanía popular, una fuerza que aunque irrumpe solo en forma esporádica, muestra justamente, no desde la ley sino desde su desconocimiento, el límite de la soberanía imperial que se ha apropiado de la ley, que la ha moldeado a su conveniencia, que la ha transformado en “ley de mercado”, que la impone y eventualmente la suspende según su forma de poder.

Sin embargo, en los tiempos “normales” el “pueblo”, en su pluralidad de significaciones y constitución, debe poder aceptar el juego de lo democrático. Lejos de destruir lo democrático, su función es, de alguna manera, restablecer los equilibrios del poder que hacen a la democracia posible, que garantizan lo republicano, que devuelven a lo público su sentido cuando ha sido vaciado por la conjunción imperial. Así como, en la teología paulina, la gracia reconoce y devuelve a la ley su verdadero estatus y función como justicia que preserva la vida, el momento laocrático revitaliza lo democrático, devuelve su sentido de *res publica*, a la acción y presencia del pueblo, al sentido de comunidad que anida en la formalidad estatal.

Mientras las democracias modernas ofrecen un marco formal de gobierno, el reclamo del momento de la expresión del *laos* (más allá de las condiciones legales de ciudadanía) es la búsqueda de los equilibrios y controles mutuos que la formalidad democrática en sí misma no ha logrado ejercer. Esto no necesariamente es explícito en los reclamos expresados (aunque las manifestaciones populares suelen, al menos en los países del Tercer Mundo, explicitar su oposición al imperio y lo mismo ocurre en muchas organizaciones antiglobalización). De alguna manera, las participaciones populares, en sus múltiples formas, son la expresión de una necesidad de introducir, en la gestión democrática, nuevas formas de control que eviten la acumulación tanto material como simbólica que genera el imperio. Justamente, en la puja distributiva y la lucha por la recuperación de recursos apropiados por la *res privata* se expresa en el plano material la búsqueda de un límite a la ambición de la elite imperial. Cuando el reclamo popular plantea la necesidad de redistribución (de trabajo, de planes y derechos sociales, de servicios públicos, de salud y educación pública y gratuita, etc.), exige una materialidad, le pone un principio material al principio formal de lo institucional.

Algunos críticos señalan que esta “materialidad de la política” es, justamente, el talón de Aquiles del populismo, su apertura a las instancias clientelistas que desfiguran lo democrático. Pero es necesario reconocer que si no hay respuesta efectiva a los reclamos materiales del pueblo, la democracia no puede sustentarse como tal, se hace política imperial. El peligro de la democracia no es que sea populista, sino que no lo sea suficientemente, es decir, que no responda a la materialidad popular que lo democrático exige para serlo verdaderamente. En ese sentido Jesús fue “populista”, en cuanto a dar respuesta a la necesidad inmediata de salud o alimento de la multitud, con los “milagros” de las curaciones o la multiplicación de los panes, mostrando la gratuidad de los tiempos mesiánicos, superando la ley del sábado y los condicionamientos de las leyes de pureza.

Ello no significa que debamos identificar el momento laocrático con el populismo, o con cualquier otra expresión política. Estos movimientos pueden dar cauce a los reclamos y expresión de los sectores populares, o de otras agrupaciones o parcialidades humanas, pero de alguna manera, al incluirlos en el espacio de lo político, también lo contienen, en el doble sentido de la palabra: lo incorporan, pero a la vez le ponen límite. De alguna manera normalizan el momento del ímpetu que hace evidente el conflicto, y por ello mismo pueden ser gestores de nuevas experiencias democráticas. De hecho, en América Latina y otras partes se ha experimentado como esos momentos de fuerza han generado opciones anti-imperiales que luego lograron conformar fuerzas políticas que se han valido de los modos de la institucionalidad democrática para generar nuevas condiciones de gobierno, cambios constitucionales favorables a los intereses populares, a los pueblos originarios, y limitar el poder del capitalismo imperial. Pero que, llegado el caso, en algunas experiencias del pasado, de “utopías críticas” se han transformado en “utopías conservadoras”, generando mecanismos autoritarios y nuevas exclusiones. O en otros la presión imperial ha sido tal que el propio emergente de la protesta termina cediendo y vehiculizando, al menos parcialmente, el condicionamiento dominante.

Se puede señalar que los reclamos laocráticos no siempre se expresan en lo político, dado que muchos de ellos tienen que ver también con dinámicas culturales que no pueden modificarse desde el ejercicio del poder estatal, sino que requieren la acción continuada en las pequeñas o grandes luchas cotidianas. Expresiones minoritarias, que no dejarán de serlo, pero que aspiran a un reconocimiento de su dignidad. Si, como afirmamos, lo trascendente se expresa en lo débil, deberá verse en esa propia debilidad una manifestación de lo que la humanidad es y que el imperio, como encegucimiento del poder, desconoce.

Elogio de la ambigüedad

Sobre el final del capítulo primero decíamos que la “ambigüedad”, a diferencia de la ambivalencia propuesta por Beck, no es una excusa para disuadir el sentido del conflicto, sino un reconocimiento de su necesidad, de un cierto estado de indefinición, de una lucha por los significados, de una disputa distributiva que dinamiza la democracia, y que su oclusión acarrea el fin de lo político, y por lo tanto, de la libertad.⁴⁰² El cristianismo devenido poder ha sido enemigo de la ambigüedad, como toda la lógica autoritaria, y de allí que haya constituido ortodoxias y herejías. Incluso el llamado “cristianismo de liberación”, con múltiples manifestaciones a lo largo de la historia, ha caído muchas veces en esa trampa.

La ambigüedad, esa posibilidad de que una cosa pueda ser también otra, de que una expresión pueda ser comprendida de distintas maneras, de que una acción pueda interpretarse diversamente y producir efectos más allá de los intencionados, de los esperados e inesperados, es una realidad ineludible de la condición humana, y no precisamente de las peores. Es una condición inescapable de nuestro lenguaje, de nuestro pensar en sí mismo, de nuestra

402 En el Cap. 4 hemos usado el término ambivalencia para indicar una cierta falla en el poder imperial, su imposibilidad de determinar en forma absoluta la subjetividad de sus sujetos, siguiendo la propuesta de Homi Bhabha. En esta ocasión preferimos usar la palabra “ambigüedad” a fin de clarificar en el escenario político el hecho de que la acción política puede provocar y evocar más de una respuesta, ya que cada acción importa un horizonte polisémico.

acción, y lo que más nos cuesta aceptar, de nuestra ética. Esto es así, parcialmente al menos, por la existencia de los ya célebres “significantes vacíos” de la convocación y acción política,⁴⁰³ tanto como de la necesidad de superar los propios esquemas a través de lo que hemos considerado, siguiendo a Boaventura Souza, la condición diatópica de nuestra percepción del mundo.

Pero esa posibilidad de dotar a una misma fuerza de evocación de más de una dimensión interpretativa y de más de una motivación y acción aún debe reconocer que detrás de ello hay todavía más, algo que no se resuelve solo con el pluralismo o la polisemia. La ambigüedad reside, además, en nuestra propia lógica y sus distintas lógicas e ilógicas. No sólo porque nuestros significantes puedan ser llenados de distintos significados a partir de la imprecisión lingüística o de las diversidad de experiencias, cosmovisiones, situaciones en la vida, sino porque nuestra vida se ve atravesada por más de un sentido y más de un sinsentido. De manera que lo que percibimos en las expresiones y acciones de los demás conlleva siempre un cierto grado de ambigüedad, o aún mejor, de ambigüedades, que podemos reconocer a veces y otras veces se nos pasan por alto, cuyas significaciones nos quedan ocultas porque nuestra propia comprensión tiende a ser unívoca. Pero también, y eso nos cuesta más reconocerlo, nuestras expresiones y acciones son ambiguas para otros, a los ojos de los demás, que pueden ver negativamente esa ambigüedad, o que pueden interpretarlas en caminos distintos de nuestra intención, mostrando que otros ven en nosotros lo que nosotros mismos no habíamos visto (y es éticamente positivo para reconocer y corregir nuestras acciones a partir de ello).

También puede ocurrir que esa ambigüedad sea una estrategia nuestra, una apertura a esperar la respuesta del otro para ayudarnos a ubicar nuestra propia situación y camino de acción. Sin ambigüedad no hay posibilidad de construir las alternativas, y menos aún la alternativa a la alternativa. Y ese sería, en lo que ahora aportamos, uno de los sentidos más positivos de esta ambigüedad. No solo para los demás, sino que lo es para

403 Esto ha sido trabajado por E. Laclau y Ch. Mouffe, usando el concepto de ambivalencia. Ver: *La razón populista*, Buenos Aires: Paidós, 2005, esp. el cap. 5.

nosotros mismos. La idea de una expresión y acción pura, libre de ambigüedades, de intenciones o resultados mixturados, es el fondo de la actitud farisaica, y por lo tanto, excluyente. Vale la pena recordar que el gran enemigo de Jesús no fue la impureza, sino la injusticia. Jesús se admite en medio de los impuros, de los semigentiles galileos, de las impuras prostitutas, de los ambiguos publicanos, frente a la intolerancia unívoca de los fariseos. Lo que procura, en medio de ellos, es el “Reino de Dios y su justicia”, y no el reino de las abstractas purezas.

Puede construirse una ética política superadora de lo imperial a partir de este reconocimiento de la condición ambigua de todo lo generado desde la situación humana. El sentido de amplitud que admite la ambigüedad de intereses, la concurrencia parcial que luego se denota conflictiva, debe estar a la base de la política, de una política republicana, democrática. Es lo que posibilita la política, lo que le devuelve su sentido frente a la anulación que propone el imperio, frente al reclamo de su disolución en la subpolítica de los expertos y su pureza. El hecho de que la sociedad sea un conjunto fracturado y ambiguo es lo que genera la política, así como la política genera la sociedad, y que toda fuerza que pretenda cohesionarla bajo un solo interés no hace sino destruirla, sojuzgarla, oprimirla. Más aún si esa fuerza rechaza todo control, toda posibilidad de admitir una frontera o el quiebre interno. La fuerza de la democracia está su necesidad de admitir que nunca podrá cubrirlo todo, y que debe reconocer el momento laocrático por la existencia, justamente, de esa brecha constitutiva que se establece entre el ejercicio real del poder y su justificación, y que acertadamente marca Lefort:

La democracia moderna es, como hemos dicho, el único régimen que indica la brecha entre lo simbólico y lo real usando la noción de un poder que nadie —ni un príncipe, ni una minoría— puede tomar. Tiene la virtud de relacionar la sociedad a la experiencia de sus instituciones. Cuando surge un lugar vacío, no puede haber conjunción posible entre poder, ley y conocimiento, y sus fundamentos no pueden ser enunciados. El ser de lo social se desvanece, o, más exactamente, se presenta en la forma de una infinita serie de preguntas (testigos del incesante y cambiante

debate de las ideologías). Se destruyen las marcas últimas de la certidumbre, y a la vez surge una nueva percepción de los elementos desconocidos de la historia, de la gestación de la humanidad en toda la variedad de sus formas.⁴⁰⁴

Es esa brecha lo que el imperio procura ocultar con su reclamo de totalidad, y por lo tanto de poder absoluto en un espacio de immanencia no amenazado. Se hace así trascendente en su immanencia. Pero la brecha subsiste, para indicar una ambigüedad, un vacío. Ese vacío es lo que pone de manifiesto el “momento laocrático”, lo que en la cita de Lefort sería “una nueva percepción de los elementos desconocidos de la historia”, la crisis, lo caótico, lo incontenido, donde se muestra la verdadera trascendencia que desarticula el reclamo imperial. Nuestra propia condición como autores de este libro, de ser teólogos y a la vez desconfiar de que la teología pueda nuevamente instalarse como fundamento para una ética política única y envolvente es un reflejo de esta ambigüedad. Efectivamente, la democracia y lo republicano se construye a partir de una primera ambigüedad, que es el vacío (teológico) del lugar donde reside la autoridad. “Vivir en el mundo como si Dios no nos fuera dado”, diríamos, parafraseando a Dietrich Bonhoeffer⁴⁰⁵, es una condición de la democracia moderna. Dios existe (en la persona de Jesús el Mesías), pero no es el fundamento del quehacer democrático, sino, al contrario su permanente cuestionamiento

404 Lefort, Claude: “The permanence of the Theologico-political?” En De Vries, H y Sullivan, L (eds.): *Political Theologies*. New York, Fordham University Press, 2006, p. 162. Hay edición en castellano: “¿Permanencia de lo teológico-político?”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2004, pp. 52-106.

405 La cita completa es “Y nosotros no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo *etsi Deus non datur*” (D. Bonhoeffer: *Resistencia y Sumisión*. Esplugues de Lobregat: Ediciones Ariel/Libros del Nopal, 1969, p. 209). Este tema lo desarrolla en sus cartas desde la prisión. Hace referencia a ello en la carta del 8 de junio de 1944, (Ibid, pp. 189-194) y lo retoma en las cartas del 16 de julio (Ibid, pp. 206-211) y en la del 5 de agosto (Ibid, pp. 222-226), como capítulo proyectado de un libro que, obviamente, nunca llegó a escribir (muere ahorcado por el régimen nazi en el campo de concentración de Flossenbürg, el 9 de abril de 1945). La expresión latina corresponde al jurista, escritor, poeta y teólogo holandés Hugo Grocio (1583-1645).

“desde abajo”, desde el lugar laocrático, desde lo excluido que lo trasciende, desde la irrupción mesiánica que no fundamenta el poder sino que lo pone en cuestión.

El poder que se fundamenta desde una trascendencia que lo legitima debe ser cuestionado desde lo democrático, desde el lugar de la indefinición necesaria, desde el “pueblo-*demos*”. Pero el poder democrático debe ser dinamizado desde otra trascendencia, la trascendencia que se manifiesta en lo excluido, en el “pueblo-*laos*”. Para ser un buen teólogo político hay que renunciar a la idea de que la teología pueda ser el fundamento único de la construcción de lo político y admitirla como un saber en diálogo con otras percepciones de lo político. Esa necesaria indefinición que da lugar al arbitrio, se llena no ya por una razón sino por un hecho de por sí irracionalizable, y dota a todo el aparato político de una ambigüedad constitutiva. Eso no significa, como lo señala bien Lefort, que haya un vacío de poder, sino que “el poder no pertenece definitivamente a nadie”.

Efectivamente, a partir de la ubicación del pueblo, y no ya una autoridad trascendente como la fuente de la legitimidad del poder, nos encontramos con la imposibilidad de darle mayor precisión a la fuente del poder de lo democrático. No hay una sociedad anterior que existe sin política, un sano anarquismo originario rousseauiano caído luego en el pecado de la política. La sociedad se establece en una dinámica relacional, y el poder está, justamente, en el modo de esas relaciones. La justificación del poder se conforma en lo político mismo, en la división constitutiva de la sociedad, que sin embargo permanece confrontada en el mismo vínculo que la sostiene. Una vez salido del pequeño clan familiar de cazadores y recolectores,⁴⁰⁶ la humanidad es política. Lo político no se constituye “a partir de” una conformación social, sino que lo político, cualquiera sea la forma que asume o la significación que le otorguemos, constituye la sociedad. Esto implica que, en la concepción democrática moderna no hay una “afuera” o “antes” de lo social que constituya y justifica lo político. Es lo político lo que constituye el pueblo, y cualquier fuerza que se interpreta a sí

406 Y aún allí, en las formas patriarcalistas (o matriarcalistas) que adopte el clan puede verse el germen de lo político.

misma como centro constitutivo de la sociedad y garantía última de lo social, de la identidad nacional, del espíritu popular o incluso de lo democrático, se erige así en realidad en su opuesto, destruye lo político, se hace destituyente, y por lo tanto, en camino de las políticas autoritarias, y abonan el terreno para las prácticas imperiales. Por eso mismo lo democrático y republicano exige la vigencia del reconocimiento de los intereses en pugna, que se controlan mutuamente, para evitar ser cooptada por la dinámica del unicato imperial.

Que el fundamento de lo democrático sea una ambigüedad en conflicto, un poder sin sustento final es lo que sostiene lo político, lo que lo legitima, mientras que el poder imperial lo anula. Esto se hace más evidente por las propias ambigüedades encerradas en la palabra “pueblo”. Por cierto hablar del “pueblo” implica ciertas limitaciones a lo que puede allí encerrarse: una elite oligárquica, un círculo militar, un lobby empresarial, una conducción gremial o un movimiento social, o una vanguardia ilustrada, por más que cada uno de ellos en su momento lo haya intentado, no puede ser confundido con cierta esencia del pueblo, la referencia de “la gente” y pretender ser “la voz del pueblo”, cuyos límites imprecisos, pluralidad de componentes, apertura orgánica, variación histórica y memorias diversas resisten una representación demasiado unívoca. De allí que democracia y pluralismo no puedan sino concebirse conjuntamente, y la base de legitimidad de todo intento radicalmente democrático debe reconocer su carácter abierto, incluso conflictivo, su existencia como espacio plural, indefinido, ambiguo, y de allí su imposibilidad de reducirlo a una coherencia constitutiva, a un poder unificado, a la eliminación del conflicto o la conducción centralizada, a una única ley o sistema, sea este el mercado o cualquier otro.

Insistamos en esto. La democracia como gobierno del *demos* implica una definición necesariamente amplia de pueblo, que permita la inclusión de todas las fuerzas sociales que buscan, en el ejercicio democrático, su representación política. Ninguna fuerza política o social, en ese sentido, es el pueblo ni puede hablar en su nombre. Finalmente tampoco el estado-nación lo puede hacer, a partir de la imposibilidad de suplir la brecha entre el poder y su

justificación, como hemos ya expuesto. El pueblo, en tanto *demos*, será siempre un conjunto ambiguo y desarticulado, portador de luchas y oposiciones, conflictivo y diverso, con sus hegemonías y disputas, con sus ambigüedades y desventuras. Su cohesión está dada en la misma confrontación de sus partes, que comparten intereses, y por eso mismo, se confrontan. Esa ambigüedad constitutiva de lo democrático, al menos en la concepción moderna de democracia, es expresada y a la vez desafiada en las luchas por los significados. Efectivamente, cuanto más cerrada sea la significación de los discursos y hechos políticos, especialmente de los que se construyen como poder, es decir, mientras más fuerte sea en una sociedad la función de hegemonía, más cercana será al “bloque histórico” y por lo tanto más próxima a caer en la práctica imperial, y, repetimos, vaciar a la formalidad democrática de su *demos*. Por eso, aunque formalmente democrática, toda política imperial destruye el hecho democrático mismo, al pretender deslegitimar toda otra aspiración al control y al poder, al sustituir por un sector al conjunto indefinible del *demos*.

Entre esas múltiples voces del pueblo-*demos* aparece lo que hemos indicado arriba como “lo popular”, el pueblo-*laos*, lo que participa más pobremente o es excluido de los recursos materiales, legales y simbólicos que hacen posible la vida humana. Es decir, las expresiones de lo que podemos comprender como el pueblo-*laos* serán siempre la frontera inalcanzable de la totalidad. El *demos* y el *laos* son ambos pueblo, pero lo son de manera diferente, en la propia ambigüedad constitutiva de lo que es el pueblo. Lo que el pueblo como *demos* pueda lograr será siempre desafiado por el pueblo en tanto *laos*.⁴⁰⁷

407 Aquí expresamos, en otro lenguaje, algo próximo a lo que Rancière propone al distinguir entre *plebs* y *populus*. Cito a J. Rancière: “Lo que no tiene parte –los pobres antiguos, el tercer estado o el proletariado moderno—no puede, en efecto, tener otra parte que la nada o el todo. Pero también, es a través de la existencia de esta parte de los sin parte, de esa nada que es todo, que la comunidad existe como comunidad política, es decir, dividida por un litigio fundamental, por un litigio que se refiere a la cuenta de sus partes antes incluso de referirse sus ‘derechos’. El pueblo no es una de las clases entre otras. Es la clase de la distorsión que perjudica a la comunidad y la instituye como comunidad de lo justo y lo injusto”. En *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p. 23.

Consiguientemente, la “lucha por la hegemonía” desde los espacios subalternos se construye desde la necesaria ambigüedad, que implica incluir un abanico de significados disímiles en un mismo reclamo, reclamo en el cual pueda reconocerse un sector social amplio, un “pueblo” populista. Aunque luego ese mismo reclamo se sectorice, se abra en una nueva necesidad de pluralidades, y de hecho, genere nuevas exclusiones, una simiente del próximo *laos* que amenazará toda construcción cerrada.

Pero la democracia no puede solo instalarse en el reclamo, ser dinamizada solo por la negatividad de lo excluido. Lo laocrático se expresa fundamentalmente como protesta, como cuestionamiento, pero a la vez encierra una visión, generalmente no discursiva, de la posibilidad de cambio, de alternativas, y, sobre todo, el sentido de esos cambios y alternativas. Se hace necesaria la anticipación mesiánica, la afirmación de lo esperado aún no perceptible; la dimensión mesiánico/escatológica que trae la sorpresa a la historia humana, es decir, el horizonte utópico que da sentido a las limitaciones del horizonte histórico. O, en términos de la experiencia religiosa, una visión, que no es solo la construcción desde un sí mismo que se proyecta en sus imágenes y deseos, sino que también incluye un “dado”, una iluminación que le viene de afuera, un trascendente que establece el sentido.

En ese sentido, no solo es necesaria la racionalidad política, sino de alguna manera la “irracionalidad” de lo político, o, para mejor decir, la existencia de otras racionalidades que también conforman lo político. El lenguaje laocrático es también el lenguaje de los afectos, de las imágenes, de la poesía, del mito y el rito, de lo religioso. Las utopías “racionales” son las más destructivas, porque se transforman en discursos cerrados, en rígidas fórmulas de autoridad que terminan por generar nuevas arbitrariedades y sometimientos, incluso en el proceso de su formación, de la exigencia de la “disciplina partidaria” que no es solo de prácticas sociales sino de ortodoxia ideológica. Pero justamente por ello, por la imposibilidad de reducir todo a lo legal, todo al poder establecido, todo a la razón instrumental, es que es posible pensar una humanidad más plena, una tensión de futuro, incluso, en términos teológicos, sobre los que volveremos más adelante, de

una mesianidad. Esto es lo que el Imperio no puede concebir, y de allí que el Imperio busca eliminar todo lo que pueda resultarle imposible de controlar, de certificar, de racionalizar en los términos instrumentales del mercado. Esto, como lo hemos visto, se hace procurando también cautivar el deseo, incluir el anhelo entre lo que puede comercializar el mercado, confundir felicidad con abundancia y posesión. Sustituir la esperanza por la ansiedad del producto más nuevo, y así anular la idea de un futuro diferente. Si el imperio es eterno, no puede pensar un futuro que no sea su propia continuidad. Contagio de lo imperial que muchas veces alcanza también a fuerzas que supuestamente lo combaten.

Si lo que caracteriza al Imperio como poder es su univocidad, su poder concentrado, su autoproclamada capacidad de dominarlo todo e imponer su ley, reconocer que su propia existencia está signada por lo ambiguo y lo precario es una amenaza a su política. Los imperios y sus agentes necesitan ser fariseos, custodios de la pureza, erigirse como guardianes de la cohesión de sus componentes, cohesión jerárquicamente ordenada. Las ortodoxias (políticas, religiosas, económicas) son, en ese sentido, actual o potencialmente imperiales, dado que solo pueden pensar la realidad desde un punto de vista, y deben creer, para autojustificarse, que el todo puede subsumirse en una parte, la propia. Decimos “deben creer”, como un requisito de su postura. Si admiten que otra percepción de la realidad es posible, y que otros actúan de acuerdo a esa otra percepción, su reclamo de “ortodoxia” necesariamente se licua, dado que habría más de una ortodoxia, según los contextos, experiencias, ubicaciones, memorias y proyectos, visiones. El único principio de coherencia que se admite en el ejercicio del poder imperial es el dictado desde los propios centros del poder imperial, de ese poder acumulado, emblocado.

Como hoy en día aparece cada vez más claro, la democracia no puede ser concebida como la negación del conflicto ni la búsqueda de una hegemonía absoluta, sino una cierta aceptación de la existencia de conflictos y un cierto consenso en el modo de reconocerlos, legitimarlos y negociarlos. Esto debe contemplar la coexistencia de más de un sistema de gestión, de más de una

manera de concebir la realidad social, de más de una simbólica significativa. Y reconocer que toda gestión de conflicto es la puerta abierta para otros, que toda inclusión será una nueva exclusión, que todo cierre obliga a una nueva apertura, que toda institucionalización será transitoria, que toda ley necesita del desafío de la gracia.

Sin embargo, pese a que aparentemente permite esta pluralidad y quiebra con la lógica del emblocamiento imperial, la fragmentación reconocida e incluso ponderada por los cultores de lo ambivalencia posmoderna y el multiculturalismo no necesariamente es incompatible con la lógica imperial. Porque lo que la paz no conflictiva de la ambivalencia del imperio posmoderno hace es reconocer la pluralidad, pero no el conflicto de intereses vitales que subyace a esa pluralidad, ya que deja de lado uno de los conflictos sustantivos de nuestra sociedad, los conflictos de clase, los conflictos por la captura del mal llamado excedente económico. La existencia de una diversidad de grupos, sectores, "tribus", culturas y sus intercambios, cada uno cohesionado en sí, puede ser compatible con la lógica imperial, y es más, afín con ella, en la medida en que estos grupos son separados, estratificados, dispuestos y regulados (y eventualmente reprimidos) según el orden imperial. Los posibles vínculos entre ellos estarán, en su instancia final, controlados por el poder imperial, establecidos en sus lugares y alcances prescriptos, y subsumidos en la órbita correspondiente de su estructura de mercado, los llamados "nichos" del mercado, que sería el mecanismo encargado, en última instancia, de resolver (siempre a favor del más poderoso económicamente). El imperio puede ser plural y unívoco al mismo tiempo, con la condición de que la pluralidad sea incluida en el modelo unívoco de su poder. Lo que no puede admitir es la existencia de un libre juego de intereses al margen de su modo de resolverlo, es decir, la desacomodación de sus juegos de poder, la posibilidad de que algo sea y no sea, y sea a la vez otra cosa, es decir, la ambigüedad, su propia ambigüedad.

Al terminar este acápite, sin embargo, vale una aclaración. Y es que el elogio de la ambigüedad no es incompatible con la búsqueda de coherencia. Sabedores de nuestras ambigüedades tomamos

opciones, vislumbramos caminos, discernimos metas y sentidos en la acción. La coherencia no está dada por la obcecación en una manera de pensar y gestionar, sino por la constante posibilidad de revisar y profundizar, de dejarse cuestionar y compartir, por un compromiso, no ya con la verdad abstracta o con la pureza, sino con un *laos*, con los hermanos y hermanas cuya vida está amenazada, degradada, es desconocida por los gestores del poder. Ese compromiso es previo a toda racionalidad de lo político, como reiteradamente lo ha sostenido la teología de la liberación: es un compromiso ético, un compromiso de fe, anterior a su opción ideológica.⁴⁰⁸ En nuestra comprensión, es lo que le da sentido a la función crítica de la teología: la búsqueda de un eje de coherencia en medio de nuestras ambigüedades. En ese sentido, la fe cristiana, al menos como nosotros la entendemos, debe reconocerse ambigua en sus lecturas e impresiones de la realidad, pero no imprecisa en cuanto a dónde y cómo reconoce la manifestación de lo mesiánico, lo trascendente que se hace inmanente y sin embargo sigue siendo trascendente, como las dos naturalezas del Cristo. Es esa presencia de lo mesiánico en lo débil lo que cuestiona y pone en crisis todo imperio, lo que hace visible la ambigüedad de lo construido. Es que se sirve al Mesías en los pobres, los desposeídos, los hambrientos, sedientos, desnudos, los privados de libertad, los más pequeños y pequeñas (Mateo 25:31-46). Lo mesiánico se descubre en los condenados por la ley del mercado, donde todo tiene un precio, porque son los que viven por la presencia de lo gratuito, de la gracia.

Más de un sistema, valorar los límites

En los días de Enero de 2009, en medio de la crisis financiera que ha venido sacudiendo la situación global, un cartel se sostenía en el frente de su institución emblemática, la Bolsa de Valores de Nueva York en Wall Street (New York Stock Exchange),

408 Esto es desarrollado, por ejemplo, en Juan Luis Segundo: *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth, Tomo I: Ideología y fe*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

exponiendo su logo y un lema: ONE SYSTEM. NO LIMITS.⁴⁰⁹ Esto es, justamente, la negación de lo democrático. El “libre mercado” que expresa al “mundo libre” se afirma desde un lema excluyente, que niega toda libertad a los demás. Plantearse como ilimitado es que de alguna manera se incluye al todo, es la expansión universal. Cualquier reclamo de algo ilimitado es un desconocimiento de la condición humana. Más que una afirmación económica o un slogan sobre el sistema bursátil globalizado es toda una declaración teológica: es el reclamo de la omnipresencia y de la omnipotencia. No puede expresarse más sintéticamente la ambición de dominarlo todo, de convertirse en deidad, de su utopía. Dar al César lo que es del César y al César lo que es de Dios, porque el César es Dios: hay solo un sistema, no hay exterioridad, y si hay un Dios, debe ser incluido en ese sistema: el mismo sistema es el Dios. Es el mercado el que tiene la divina mano invisible, la resolución providencial de toda la realidad. En ese sentido repite, en el lenguaje de hoy, el lema que ostentaba la moneda imperial romana: “El César es divino” (*Divus Caesar*) y que disparó la crítica frase de Jesús –Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios–, luego infamemente capturada para justificar, en una interpretación imperial, la separación entre fe y política.⁴¹⁰ Un sistema, ningún límite, es el modo presente de invocarse a sí mismo como divino: un sistema que no reconoce límite ninguno; ni límites éticos, ni límites para la acumulación de recursos, ni límites que eviten la destrucción del planeta, ni límites para lo que puede incluir el mercado, ni límites para la expansión financiera hasta desfasarse de la economía real, etc. Como hemos visto claramente en el

409 El lema pertenece a una proveedora de servicios financieros “on line”, **Netsuit**. Es justamente esta modalidad la que hoy permite operar al mercado financiero global como un ser omnipresente, antiguo atributo exclusivo de la deidad.

410 El dicho de Jesús aparece en el Evangelio de Mateo, 22:15-22 y paralelos. El detalle que los comentaristas suelen pasar por alto es que la pregunta de Jesús es por la imagen “y la inscripción”. La inscripción que habla de la divinidad del César es lo que aparece criticado. Al divinizarse el poder imperial se aúna en lo trascendente, y por lo tanto lo destruye. El dicho de Jesús reubica la dimensión humana del Imperio, y frente a ello no podemos olvidar que anuncia “el Reino de Dios y su justicia”, que no es un reino de ultratumba, sino una visión que ya recorre también otros espacios relacionales: “el Reino está entre vosotros” (Lc 17:21).

capítulo 4, el desconocimiento de los límites es lo que marca la perversión de las utopías destructivas.

Sin embargo, los mismos que plantean un sistema sin límites son los que levantan los límites y murallas que separan, incluso físicamente, a ricos de pobres, a “buenos” de “terroristas”, a legales de indocumentados, a locales de advenedizos. Ponen límites, entonces, a la condición humana de sus prójimos. No hay fronteras para el capital financiero, no debe haberla para sus productos subsidiados (aunque sí para los de los demás), pero las barreras migratorias son cada vez más estrictas y se promulgan leyes de migración que bien cabrían en los códigos nazis.

Por eso, el orden democrático, la recuperación republicana, debe surgir a partir del reconocimiento de una pluralidad de sistemas y subsistemas que surgen de una pluralidad de situaciones diversas, de límites que permitan a la vez el reconocimiento del otro y de sí mismo, pero que auspician, a su vez, la relación de proximidad. El otro es mi límite, pero a la vez la oportunidad de reconocermé en mi humanidad. El liberalismo clásico sostenía que “mi libertad termina donde comienza la de los demás”. Lo que implica que si quiero tener más libertad debo limitar la de los otros. El neoliberalismo del capitalismo financiero está dispuesto a borrar aún ese límite: “un sistema, ningún límite”. Si borro el límite, desconozco al otro como distinto y por lo tanto, a mí mismo. Porque la idea de algo sin límites diluye incluso la propia identidad. Lo público es, justamente, lo que limita el alcance del interés privado y permite que éste se configure, confronte y enlace con otros intereses. El otro no se hace solo límite en sentido negativo, sino también oportunidad de confluencia, de mutuo servicio, de lucha conjunta, se hace prójimo, superando así el liberalismo individualista. Será esto lo que permite la existencia de una pluralidad de sistemas que se controlen mutuamente, que se jueguen en la configuración de equilibrios necesarios para la vida en el planeta. La recuperación del espacio público y de los recursos públicos como espacio y recursos donde se juegan los intereses vitales, donde se establecen, dirimen y resuelven los conflictos, donde se produce la distribución de bienes y rentas, es condición de lo democrático. No hay democracia de lo privado, no hay democracia sin límite, no hay democracia sin prójimo.

Lo que aparece más urgente entonces, si bien no novedoso, es la necesidad de pensar formas de democracia que permitan nuevamente recuperar el control popular sobre la cosa pública, superar la etapa del escamoteo privatista que nutre de poder a las elites imperiales y vacía el poder de decisión de los pueblos. Ello tiene dimensiones políticas y prácticas que presentan nuevos desafíos, tanto por la aparición de nuevos factores cualitativos (por ejemplo, tecnológicos) como cuantitativos (la presencia de lo que se ha llamado “las multitudes”).

El espacio público, la *res-publica* es el lugar de mostración de los conflictos y su regulación. Asumir una gestión democrática no los disuelve, ni los consensua, ni los somete a la dinámica del mercado. Los asume y expresa en términos políticos para generar acción política. En todo caso, es el espacio de negociación de los conflictos. Y lo primero a ser negociado es, justamente, los modos de esa negociación, es decir, los modos de lo democrático. Estos modos encierran estrategias discursivas, alianzas, reformulaciones y reorganizaciones entre sectores que conforman la sociedad.

Excede el sentido de estas páginas (y de nuestros saberes) entrar en los modos prácticos que son necesarios para la recuperación del espacio público. Es más, sería contradictorio proponer esas alternativas sino a partir de diálogos concretos en torno de situaciones específicas, donde se sumen la pluralidad de actores involucrados. Con lo cual no descartamos totalmente lo que dicen Beck y Giddens, o Habermas, en cuanto a la necesidad de consensos comunicativos: nuestra reacción es que eso no es suficiente. Y no es suficiente por la reducción de lo público: junto con el diálogo entre sectores es necesaria la lucha por el restablecimiento de lo que es afectado por lo público, el cuestionamiento de lo que ha sido escamoteado en ese diálogo. No es la negación del valor de la micropolítica, sino la necesidad de recuperar la política y de incluir en la disputa los sistemas macropolíticos que hoy controlan, justamente, las posibilidades de ese diálogo, lo que se considera a sí mismo sin límites, pero por ello con la posibilidad de limitar todo lo demás. Es decir, un diálogo crítico que asume y cuestione las condiciones de hegemonía.

Pero tampoco es suficiente porque siempre hay asimetrías de poder y voces excluidas. El espacio comunicacional totalmente abierto, simétrico, inclusivo, sería un logro de una sociedad totalmente reconciliada. No puede ser pensado en un vacío, en un “como si” esa sociedad ya existiese. Porque el marco imperial, la realidad del capitalismo tardío, se construye justamente a partir de ignorar esas voces, de subalternizarlas, de someterlas. Si una abstracta e igualitaria comunidad comunicacional decidiera prescindir del mercado financiero, desconocer los poderes fácticos de las potencias militares, o proponer una redistribución global de la renta, sería aún más abstracta. El poder mandante del Consejo de Seguridad, frente al voluntarismo de la Asamblea de las Naciones Unidas es una muestra de ello. Y la invasión a Irak, los bombardeos en Afganistán y Siria, los episodios de Libia, y tantos otros, muestran que aún ese poder mandante es superado por la arrogancia imperial. Por citar algunos ejemplos entre otros, baste mencionar la incompetencia y parcialidad de la Organización Mundial de Comercio, o la ineficacia de las “Cumbres climáticas”.

Más aún, estos ejemplos muestran que aún voces medianamente poderosas y las de los ponderados expertos pueden ser acalladas o desoídas por los poderes fácticos. ¡Cuánto más las voces, y aún la misma existencia humana, de “los condenados de la tierra”! Nadie puede ser, por más buena voluntad que tenga, la voz de los sin voz, porque en la medida en que lo es consagra que sigan siendo sin voz. Solo la irrupción esporádica, fugaz, preanunciada pero inesperada de lo laocrático muestra los límites del diálogo “democrático”. Lo más que podemos esperar es que lo democrático se abra a reconocer esa existencia, a estar atento a su susurro en los tiempos normales, a abrirse a una pluralidad de sistemas y justicias coexistentes, que se limiten y controlen mutuamente, y valorar esos límites como la realidad de lo público, el valor de proximidad. Esto es necesario para una política que vaya más allá del espíritu imperial, que lo supere como anuncio y presencia de un espíritu de justicia.

A modo de conclusión:

El Imperio y la presencia de lo mesiánico

Pensar teológicamente la cosa pública, lo que últimamente se ha dado en llamar la “teología pública”, no es cosa nueva ni novedosa. La imbricación histórica del cristianismo con lo político, su relación de oposición/complicidad a lo imperial, en sus múltiples formas, no excluyendo el discurso teológico, sería largo de relatar.⁴¹¹ Lo que aquí intentamos es indicar un camino por el que podemos apreciar la pertinencia que puede tener lo teológico en la crítica imperial y en el establecimiento de una ética política post-imperio.

Fue Pablo quien vio con mayor claridad la dimensión crítica de identificar a Jesús crucificado con la presencia del Mesías. Si Jesús nazareno es, de alguna manera, la presencia de lo trascendente en el mundo de lo cotidiano, del Dios universal que se expresa en la particularidad, de lo absoluto hecho carne en lo temporal y limitado, es decir, mostrado como lo material, y aún más, el creador de lo humano exhibido en la cruz como lo deshumanizado del sistema, esto marca un quiebre total entre la gloria y sabiduría humana (que alcanza su culminación en el Imperio) y la gloria y sabiduría divina.

⁴¹² Pero ese quiebre no es la distinción entre lo trascendente y lo

411 Una aproximación de distintos momentos del pensamiento cristiano en torno de la cuestión del Imperio, por ejemplo, puede verse en el libro *Theology and Empire*, editado por Kwok Piu-lan, J. Rieger y Don Compier, Minneapolis: Fortress, 2007.

412 Vale la pena citar extensamente a Pablo sobre este asunto: “Así que, hermanos, cuando fui a vosotros para anunciaros el testimonio de Dios, no fui con excelencia de palabras o de sabiduría, Pues me propuse no saber entre vosotros cosa alguna sino a Jesús Mesías, y a éste crucificado. Y estuve entre vosotros con debilidad, y mucho temor y temblor; y ni mi palabra ni mi predicación fue con palabras persuasivas de humana sabiduría, sino con demostración del Espíritu y de poder, para que vuestra fe no esté fundada en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios. Sin embargo, hablamos sabiduría entre los que han alcanzado madurez; y sabiduría, no de este siglo, ni de los príncipes de este siglo, que perecen. Mas hablamos sabiduría de Dios en misterio, la sabiduría oculta, la cual Dios predestinó antes de los siglos para nuestra gloria, la que ninguno de los príncipes de este siglo conoció; porque si

inmanente, entre fe y política. Porque lo trascendente se incluye en lo inmanente, pero en su modo más oprimido –el Cristo que siendo Dios se hizo esclavo (Flp 2:6)– que se reivindica como lo humano real, tan real que puede ser crucificado por “los poderes de este mundo” que deben desconocer al ser humano que hay en el esclavo que se proclama hombre, libre, y solo atinan a crucificarlo.

Valga acá una nueva referencia a la ley imperial romana, ya que la pena de cruz se reservaba para el esclavo que huye o se rebela, o para el sublevado político, siempre que no fuera ciudadano romano. Es una exhibición del destino de aquellos *humiliores* que no aceptan su condición de “deshumanos”. Decir que Jesús fue sumiso y por eso fue a la cruz es una contradicción en términos, aunque mucha teología haya recorrido ese camino hasta hacerlo casi un lugar común, un absurdo que por repetido parece un axioma probado. Fuera que se rebelara contra el poder sacerdotal del Templo de Jerusalén o contra las autoridades romanas, o contra ambos, directa o indirectamente, poca diferencia hace en este caso; ambas formas del poder expresan al Imperio, y Jesús era un campesino marginal. Los esclavos obedientes y los paisanos sumisos no eran crucificados: morían enfermos o de hambre, pero no en la cruz. Y si algún ciudadano reconocido conspiraba por ambiciones propias, se le permitía una muerte digna y en privado. La cruz se reservaba como “condena infamante” para los que reclamaban su condición humana libre “sin tenerla ni merecerla”. En nuestros términos, para quien, varón o mujer, se atreviera a vivir y expresar el momento laocrático.

Por eso, afirmar a Jesús como “el Cristo crucificado”, el Mesías anunciado, pero que a la vez era el siervo sufriente, requirió del cristianismo primitivo un esfuerzo de reconocimiento de otra forma de ver y concebir la deidad, el “modo perverso”, diría Zizek⁴¹³, de una deidad que no es la totalidad, que no es la

la hubieran conocido, nunca habrían crucificado al Señor de gloria”. (Carta Primera a los Corintios -1Co- 2:1-8). Pablo claramente señala que esta sabiduría está vedada a los “príncipes de este siglo”, inevitable referencia al “*princeps*” como título del Emperador romano que mandó crucificar “al Señor de la gloria”.

413 Este es el argumento central del libro de S. Zizek: *El títere y el enano* (Buenos Aires: Paidós, 2005), especialmente en el capítulo final, donde trata la teología

omnipotencia. Perversión que fue oportunamente corregida por el imperio al cooptar el cristianismo y entronizar al “pantocrator”, el Todopoderoso, desplazando al crucificado y “redimiéndolo” de su marginalidad y pobreza, de su condición de víctima y mártir.

Identificar lo trascendente con lo débil es también un dato de lo popular. En el estudio de las santificaciones populares, al menos en el caso de América Latina, es posible ver que los sectores marginados tienden a canonizar o reconocer fuerza mesiánica a expresiones de sus propios sufrimientos y marginalidad. El caso de Antonio Conselheiro, en Brasil, con su ejército de harapientos y desheredados en pos de una victoria apocalíptica es quizás uno de los más conocidos.⁴¹⁴ Pero también en otras santificaciones menores, donde se produce un doble juego de identidades: la del sufriente con una víctima paradigmática de ese mismo sufrimiento, pero a la vez la elevación de esa víctima, en su muerte considerada injusta, al espacio de lo sagrado, a la representación de lo trascendente.⁴¹⁵ En esa dimensión el sufrimiento de la víctima le permite al devoto identificarse con ella, pero a la vez, a la víctima ahora asilada en el espacio de lo trascendente, empatizar con los sufrimientos de los suyos y hacerlos su causa, influyendo desde el más allá para su alivio o reivindicación. Es posible ir todavía

paulina. No es casualidad que el subtítulo del libro sea “el núcleo perverso del cristianismo”.

414 Hay una abundante bibliografía que analiza este particular fenómeno de la historia del Sertão nordestino. Entre ellos una novela de M. Vargas Llosa, *La guerra del fin del mundo* (Ediciones Alfaguara, 2002).

415 Algunos de estos casos han sido objeto de estudios etnográficos y antropológicos, como puede verse en los textos proporcionados por Míguez, D. y Semán, P.: *Entre Santos, cumbias y piquetes*, así como en otra bibliografía allí citada. Incluso D. Míguez incursiona en el terreno de la relación entre estas santificaciones y la marginalidad delincuencia en Argentina, en *Delito y cultura. Los códigos de la ilegalidad en la juventud marginal urbfana*. (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008) esp. Cap 5: “Canonizaciones transgresoras”. Para su significación teológica, pueden verse Míguez, Néstor: “The Political Ambiguity of Latin American Popular Religion”, en: *Politics and religion*, Volume IX (No. 1) - Spring 2015, accesible en http://.com/images/pdf_files/engleski/volume9_no1/miguez.pdf

También: “Nomadism in the Popular and the Religious”. En *Across Borders: Latin Perspectives in the Americas Reshaping Religion, Theology, and Life*. Joerg Reiger (ed.). New York: Lexington Books, 2013.

un paso más allá, y ver en estas canonizaciones populares, una forma de construcción contrahegemónica, mostrando la potencia de lo débil, lo justo de los ajusticiados, el sentido trascendente que pone la experiencia de los vencidos en el campo de los finalmente vencedores. Incluso los aparentemente poderosos que, por aliarse con los pobres y asumir su suerte, son vistos como traidores por el poder imperial y condenados a muerte por los aliados del Imperio, como los casos de los obispos Oscar Romero y Enrique Angelelli, son incluidos en este elenco de figuras con perfiles mesiánicos.⁴¹⁶

La discusión antropológica explica estos procesos de canonización popular proponiendo una diversidad de posibilidades: un modo propio de la cultura popular de ejercer un poder que le es escamoteado por las jerarquías religiosas, imitando sus formas, una identificación en el sufrimiento, una expresión del anhelo de justicia por las víctimas, etc. Sea cual sea este proceso a nivel de la cultura popular, o una combinación de varias situaciones en diversos contextos, lo cierto es que la marginalidad toma la forma de lo santo, de un poder al que se puede apelar cuando los otros poderes más mundanos juegan en contra. Así, lo que en la realidad inmanente es victimización, injusticia, marginalidad, en el ideario simbólico de lo trascendente se hace reconocimiento, justicia reparadora, presencia permanente. En la simbólica mesiánica del cristianismo bíblico, la cruz provee ese espacio donde, por ser el Dios encarnado colgado del madero, la extrema debilidad del mesías es también la expresión de su gloria.⁴¹⁷ Lo glorioso del mundo se hace necedad para la sabiduría divina y de recíproca

416 Ambos obispos fueron ejecutados por dictaduras en sus propios países, El Salvador y Argentina respectivamente. Las causas de su canonización oficial (siendo ambos "mártires de la fe"), según las normas del catolicismo romano, están estancadas en el Vaticano desde hace decenios, mientras, por ejemplo, la de José María Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei, mucha más dudosa en sus méritos, se resolvió en tiempo inusitadamente corto. Recientemente, con la presencia de un Papa latinoamericano estas canonizaciones han tomado impulso nuevamente. Pero más allá de lo que haga el catolicismo oficial, las tumbas de estos obispos se han convertido en santuarios y centros de peregrinación popular.

417 El Evangelio de Juan está organizado, justamente, en torno de este eje, donde la gloria divina se muestra en la crucifixión: "Cuando sea levantado de la tierra, a todos atraeré hacia mí" (Juan 12:32) entre otras muchas expresiones coincidentes con este sentido teológico.

suerte, lo glorioso de la trascendencia se hace lo ominoso de lo inmanente. “Lo necio del mundo escogió Dios para avergonzar a los sabios; y lo débil del mundo escogió Dios para avergonzar a lo fuerte” (1Co 1:27).

Por ello lo mesiánico existe en los tiempos normales en su “modo secreto” (el *kairos* en el *ironos*). Cuando irrumpe en un modo más abierto, el tiempo crónico se altera, se suspende, se desarticula la realidad “normal”, para dar lugar a la intrusión de lo inesperado, de lo no considerado (“lo necio del mundo, lo vil, lo que no es, escogió Dios para deshacer a lo que es” –1Co 1:28). Son aquellos momentos de cambio, los que solo se explican *a posteriori*. Pero esos momentos son fugaces, relámpagos que muestran el poder de lo divino, pero que no nos iluminan para siempre. Como humanos solo tenemos, paradójicamente, una visión parcial de lo absoluto, porque si no moriría el ser humano (no se puede ver a Dios y vivir, Éxodo 33:20). La libertad humana exige que podamos atisbar en lo absoluto (revelación) en la faceta de su debilidad, en la fragilidad que revela lo divino en lo humano. Porque si lo absoluto se revelara en su totalidad anularía nuestra libertad, que descansa sobre lo ambiguo. Podemos percibirlo desde allí, pero no poseerlo, no recibirlo totalmente (“ahora vemos oscuramente, como por espejo”... 1Co 13:12).

El cristianismo toma el concepto de mesianismo del judaísmo, pero este conoce más de una interpretación de lo que es lo mesiánico. En cierta tradición judaica la presencia del Mesías trae aparejado el fin de los tiempos como sucesión imprevista de hechos, la consumación final de la historia. Pero no siempre ello era considerado el fin del mundo: ciertas otras tradiciones, a las cuales algunas formulaciones del cristianismo no fueron ajenas (milenialismo), prevén un reinado temporal del Mesías, una centralidad de Jerusalén a la cual las naciones han de rendirse, con sus dioses, para reconocer en el Mesías el gobierno universal. Por cierto que ciertas expresiones del judaísmo apocalíptico también conocen un reinado eterno del Mesías, que transforma la existencia

humana y revierte la historia, estableciendo su soberanía incluso sobre el devenir temporal.⁴¹⁸

Contra esas diferentes concepciones del triunfo del Mesías, Jesús reinterpreta, según el Evangelio de Lucas, su propia situación: “¿No era necesario que el Cristo padeciera estas cosas y que entrara en su gloria? Y comenzando desde Moisés y siguiendo por todos los profetas, les declaraba en todas las Escrituras lo que de él decían” (Lucas 24:26-27). Es en este salto al vacío del poder que Jesús (o sus seguidores e intérpretes) funda su programa mesiánico. Ningún poder histórico es divino, ninguno puede reclamar la totalidad, que queda en un Dios que no elige representantes humanos para que gobiernen. Se retoma así la línea ya expresada por Samuel ante la instalación de la monarquía en Israel: al elegir un gobierno humano, los monarquistas hebreos rechazan al mismo reinado de Dios (Primer libro de Samuel -1Sam- 8:7). Así Jesús aparece como un Mesías que se hace portador de un programa de no-poder, que acarrea sobre sí la realidad de un pueblo sometido, no como el superhéroe liberador, sino desde una historia sin poder fundamental, no cerrada, no predeterminada, ni siquiera por su propio triunfo.⁴¹⁹ La historia queda abierta aguardando el juicio divino, que se prolonga en el misterio. En medio de esa historia el Mesías hace presente lo que trasciende la realidad humana, no desde el lugar donde esta es superada, sino desde el lugar desde donde se la despoja de su humanidad, donde se la reduce a número, donde se la somete a la ley de muerte y a la soberanía del más fuerte. El Mesías que ha de juzgar la historia, como reflejará el libro del Apocalipsis, se ha hecho presente en ella como víctima, como Cordero degollado, que ha adquirido los pueblos, razas, naciones y lenguas desde su sangre victimal, y no desde su

418 Véase: Néstor Míguez: “Jesús y las tradiciones apocalípticas de Israel”, publicada en Lília Dias Marianno (org.): *Jesus e as tradições do Antigo Israel. Contribuições ao III Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica*. Kent: FDigital - Goiânia: ABIB - Rio de Janeiro: EagleBooks, 2012.

419 Ante la expectativa de que el Mesías restaure el Reino de Israel, el Jesús resucitado responde: “no toca a vosotros saber los tiempos y las sazones que el Padre a puesto en su sola potestad” (Hch 1:7). El evangelio de Marcos va más allá: “Pero de aquel día y de la hora nadie sabe, ni aun los ángeles que están en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre” (Mc 13:32).

poder conquistador (Apocalipsis 5:1-9). Es el desafío intrahistórico al poder Imperial, pero que no se le opone como otro imperio, al menos en el devenir histórico, sino como su contraparte, como la voz de sus víctimas, él mismo una víctima, que sin embargo es el criterio de verdad y justicia de esa historia.

Pero en la Resurrección, en el complemento ineludible de la exterioridad, donde se evita la reducción de la inmanencia, se muestra la potencia del reclamo escatológico, del sentido de justicia. El esclavo crucificado es el nombre al cual debe inclinarse la historia humana por los siglos (Carta de Pablo a los Filipenses 2:5-11⁴²⁰). Renunciar a lo trascendente es quedarse sin lugar para la crítica radical de la historia. Claro que para que esa crítica pueda darse, lo trascendente tiene que hacerse accesible desde lo inmanente, dado que lo inmanente no puede trascenderse a sí mismo, porque dejaría de serlo. Como ya señalamos, esa es la falacia que pretende el espíritu imperial.

Pero, como contrapartida, lo trascendente, para serlo, debe trascenderse a sí mismo, y por lo tanto hacerse presente en lo inmanente. Desde que el ser humano no puede hacerse Dios (ni siquiera el César imperial) es Dios quien se hace humano. Claro que esa irrupción será, valga la paradoja, siempre parcial en el tiempo histórico, para que lo inmanente pueda seguir siendo, y no sea subsumido en lo trascendente⁴²¹. Son momentos (*kairos*) donde la racionalidad política se quiebra para que se pueda atisbar la racionalidad divina, esa sabiduría “a la que ninguno de los príncipes de este mundo conoció, porque si la conocieran nunca habrían crucificado al Señor de la Gloria” (1Co 2:8).

Pablo, finalmente, percibe que esta contradicción opone Mesías y ley. Escribe el rabino J. Taubes:

420 Para un desarrollo más detallado sobre esto ver: Míguez, Néstor: “La libertad de ser humano. Lectura de Filipenses 2:6-11 como canto liberador”. En *Los caminos inexhaustibles de la Palabra. Homenaje a J. S. Croatto en su 70 aniversario*, AA.VV., Buenos Aires: Lumen-ISEDET, 2000.

421 Esto es lo que está en juego en la discusión cristológica con los monofisitas en los siglos V y VI. Véase: Tillich, Paul: *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente*. Vol I: *De los orígenes a la Reforma*. Buenos Aires: La Aurora, 1976, p. 106-116. También González, Justo L.: *Historia del pensamiento cristiano*, Tomo I, Buenos Aires: La Aurora, 1965, p. 375-387.

La historia cristiana, la pretensión de Jesús de ser el mesías y la teología paulina de Cristo como el fin de la ley no son en modo alguno “acontecimientos únicos” para el judaísmo, sino cosas que aparecían una y otra vez en el modelo básico judío de la existencia religiosa. Como ya dije, la historia cristiana no constituye un “misterio” para la religión judía. El cristianismo representa una crisis que es “típica” en la historia judía, y en la que se expresa una típica herejía judía: el mesianismo antinómico –la creencia que con la llegada del mesías lo importante para la salvación será la fe en él y no el cumplimiento de la ley–.⁴²²

Como lo va a descubrir Pablo, la afirmación mesiánica no se compadece con la vigencia de la ley como instancia suprema, tampoco con el culto del Templo. La ley y el mesías no pueden coexistir, porque el Mesías resume, completa, y en esa instancia supera y hace perder vigencia a la ley como medio salvífico. Nuevamente J. Taubes:

Las bases de la religión y la comunidad judías se tambalean no cuando se refuta el monoteísmo del judaísmo sino cuando se niegan la validez y la interpretación de la ley. Cada aspiración mesiánica presenta un desafío como ese, pues afirma que se introduce una era de superación de la ley.⁴²³

Es decir, la ley, para la “tradición judía” es el núcleo mismo de su existencia. Israel existe antes que el Templo, y puede seguir existiendo después del Templo, pero no existe sin la ley. Frente a esto es que Pablo va a remontar la existencia del “Israel de Dios” a la fe abrahámica y no a la mosaica, indicando que la ley es dada a y través de Moisés más de cuatrocientos años después del llamamiento “por la fe” a Abrahán (Gálatas 3:17-18), y que tenía su sentido como pedagogo y mediación humana en tanto la promesa mesiánica estuviera pendiente (Gálatas 3:24-25). Lo mismo aparece en el prólogo del Evangelio de Juan: “porque la Ley fue

422 J. Taubes *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires: Katz Editores, 2007. Artículo “La controversia entre el judaísmo y el cristianismo”, p. 96.

423 Ibid p. 95.

dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad llegaron a ser por medio de Jesús, el Cristo” (Jn 1:17)

La ley gobierna el modo normal de existencia, los tiempos normales de la democracia y en eso no pierde su vigencia y debe ser tenida como justa, santa, buena; pero no es eterna. Suspenderla desde la “soberanía” del poder fáctico hace que las víctimas se sientan indefensas. Pero cuando se da el tiempo mesiánico y la ley se muestra como ley de muerte, aparece como subsidiaria, como señalamiento, como instancia a ser superada por la vida gratuita, por la gratuidad que el mercado no puede sostener (nadie es libre en el libre mercado). Por eso la ley también es vista como trampa, acechanza, tentación que puede poner en peligro la libertad que el Mesías introduce en la historia humana. Este será el centro de su argumentación en Gálatas 4 y 5. No es casualidad que Taubes vea a Pablo como alguien que quiere suplantar a Moisés⁴²⁴: se propone construir un nuevo pueblo, no ya desde la ley sino desde la experiencia mesiánica, un Israel que abre “apocalípticamente” la fe abrahámica a los gentiles, porque su centro no descansa ya en ley de Moisés sino en la fe en el Mesías universal. A partir de la cruz y resurrección de Jesús esa nueva era ha comenzado. Así, el nuevo *laos* de Dios, que encarna no ya una nación sino una multitud, un pueblo “popular”, una nueva experiencia de humanidad sin exclusiones. En esto esa mesianidad expresa lo antiimperial, la sorpresa que conmueve la historia, la necesidad de mantener abierto el sentido de lo público, para que la voz del *laos* muestre los límites del poder, nos devuelva el sentido de lo político, ponga en juego la esperanza de los excluidos, rescate lo humano en la criatura, y la dimensión total de lo creacional.

424 Taubes, J.: *La teología política de Pablo*. Madrid: Editorial Trotta, 2007, esp. pp. 27-68.



Contenido

Aclaración a la edición en castellano	7
Prólogo	9
Introducción	11
Capítulo 1	
Descubriendo el Espíritu del Imperio	19
Imperio: conformación político-económica	21
¿Qué entendemos por “Imperio”?	24
La pretensión de un Imperio Global	32
La democracia imperializada	38
Imperio, comunicación y subjetividad	43
El Imperio y los tiempos	47
Capítulo 2	
Imperio, Religión y Subjetividad	51
Una breve historia de la subjetividad	56
La subjetividad y el imperio de hoy: cuatro perspectivas	61
Capítulo 3	
Imperio y trascendencia	93
Tesis sobre el fin de la trascendencia como surgimiento del Imperio	93
El concepto de trascendencia y el desenvolvimiento del Imperio	98

Seguridad, libertad y libre mercado	105
El mundo como un mercado perfecto	109
El imperio como misión	129
Trascendencia del imperio, sacrificios y mística cruel.	135

Capítulo 4

Trascendencia humanizadora: condición humana y los “otros”	145
Utopía de una sociedad sin desigualdades ni conflictos.	145
La necesidad de la utopía y de la crítica de la razón utópica	155
Utopía e imaginación trascendental	169
Imaginación trascendental y la opción por los pobres.	183

Capítulo 5

Hacia una Subjetividad Alternativa en Medio del Imperio	189
Otra corta historia de la subjetividad	191
Subjetividades alternativas e imperio hoy: cuatro respuestas.	195
Conclusión: subjetividad y resistencia.	233

Capítulo 6

El pueblo y el Imperio: Hacia una política superadora	235
Afirmar la opción “laocrática”	236
La laocracia como expectativa política	243
Elogio de la ambigüedad	254
Más de un sistema, valorar los límites.	264

A modo de conclusión:

El Imperio y la presencia de lo mesiánico.	269
---	------------

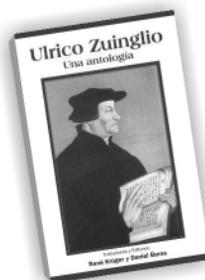
500 AÑOS REFORMA EVANGÉLICA

Nos acercamos a la celebración del Quinto Centenario de la Reforma Protestante, que tiene como fecha símbolo el 31 de octubre del 2017. Ediciones "La Aurora" (FAIE) considera publicar una serie dirigida a proveer materiales adecuados para volver sobre temas centrales a ese evento: justificación, gracia, libertad, sacerdocio universal de los creyentes, entre otros. Los aportes se harán desde las distintas tradiciones que se identifican con la teología evangélica.

Este libro da continuidad a algunos textos ya publicados por "La Aurora" que también contribuyen al estudio de la Reforma.

Estos son:

Textos escogidos de la Reforma Radical (2da. Ed. 2007 - J. Yoder, ed)



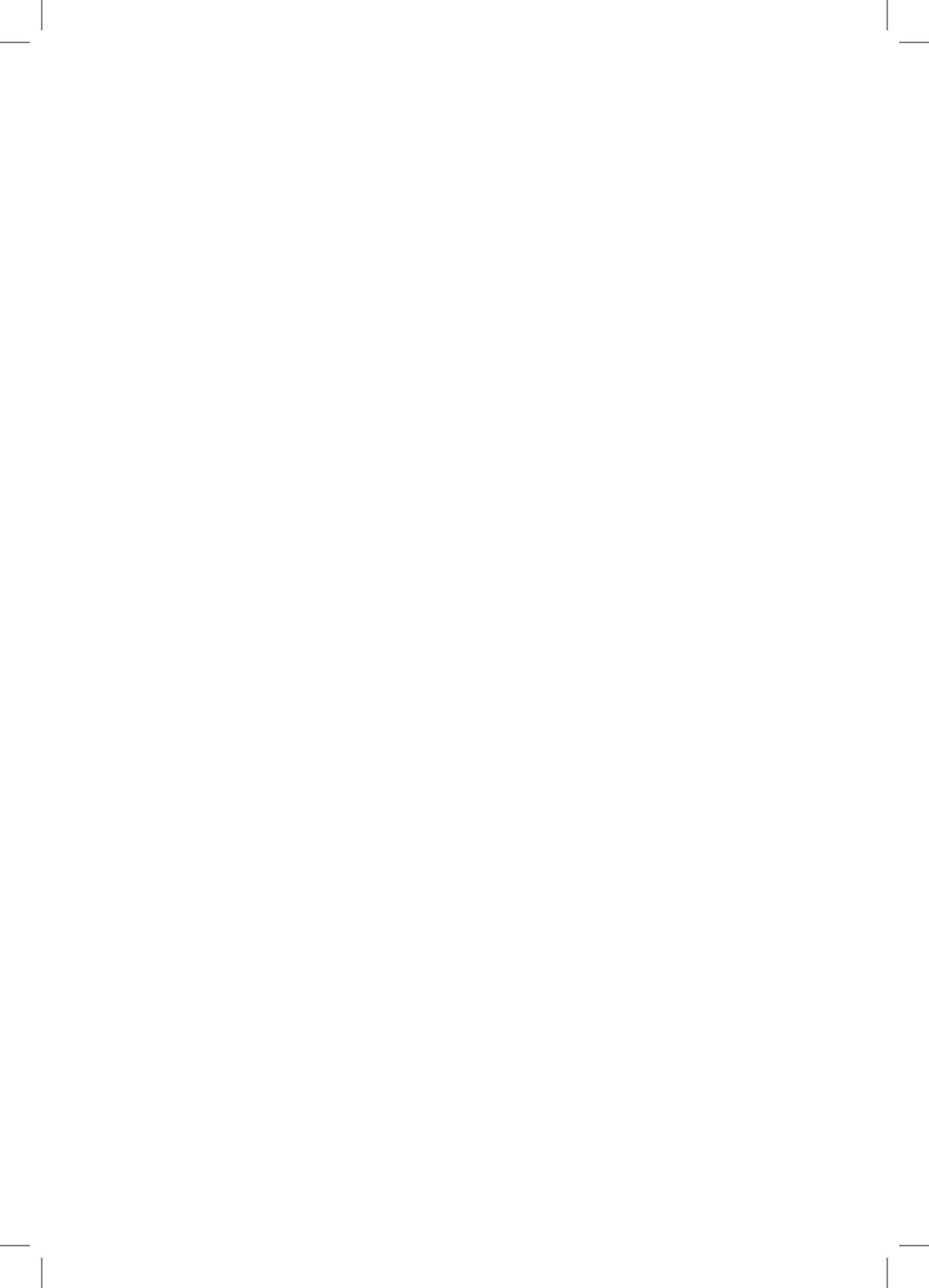
Ulrico Zuinglio: Antología (2006 - R. Krüger y Daniel Beros, eds.)



Justicia de la Fe, Hans Iwand, Trad. Daniel Beros, Ed. La Aurora, 2015.


ediciones
la aurora

FAIE
Federación Argentina de Iglesias Evangélicas





NUEVOS TITULOS 2014/2015



José Míguez Bonino
(1924-2012)

Destacado teólogo, dirigente ecuménico, autor y conferencista, fue profesor de Teología en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), además de profesor invitado en numerosas universidades y seminarios en los 5 continentes. Pastor de la Iglesia Evangélica Metodista Argentina, se doctoró en Teología en el Union Theological Seminary de Nueva York.

Fue observador evangélico en el Concilio Vaticano II y Presidente del Consejo Mundial de Iglesias. Desarrolló una larga militancia en la defensa de los Derechos Humanos durante la dictadura cívico-militar en Argentina y resultó electo Constituyente para la Reforma Constitucional Argentina en 1994.

En su trabajo académico y pastoral se aúna una profunda convicción evangélica, un testimonio de vida que busca mostrar la pertinencia de la fe cristiana en medio de los conflictos del mundo y una preocupación pastoral por la vida de los más sencillos y postergados.

"Para muchos cristianos que se preguntan seriamente cómo vivir su fe en la compleja realidad del mundo de hoy, Míguez nos ofrece nuevos desafíos tanto como caminos para pensar y actuar esta preocupación de una manera responsable"

Randolph A. Nelson
(Seminario Teológico Luterano de Saint Paul, Minnesota)



**ediciones
la aurora**







NUEVOS TITULOS 2014/2015



El presente texto se propone cumplir con varias metas significativas: por un lado representa la primera publicación de la obra de Hans J. Iwand en lengua española, y con ello la primera presentación literaria del autor y su pensamiento

teológico al mundo hispano-parlante (que –valga recordarlo– es la lengua de la absoluta mayoría de los cristianos a nivel mundial); por otro lado, con el estudio “Justicia de la fe...”

[Glaubensgerechtigkeit...] se ofrece una obra que entre tanto es ampliamente reconocida como un “clásico” de la investigación sobre el pensamiento de Lutero del siglo pasado (como destacado representante de la así llamada “Lutherforschung”), que por su aguda congenialidad teológica, es capaz de abonar relecturas significativas para el desarrollo de la teología actual. Por su contenido, ello vale igualmente y de manera muy especial para la sustancial ponencia “Theologia crucis” [Teología de la cruz] y para los otros dos textos breves, en los que el autor aborda otras cuestiones centrales de la teología de la Reforma (el concepto de libertad cristiana, entre otros), aunque en una extensión, un estilo y una densidad menos exigente para el lector no especializado. En su conjunto los cuatro textos posibilitan una sólida ejercitación en la gramática profunda de la teología de Lutero y de la Reforma Evangélica. Finalmente el libro pretende realizar a la vez un aporte en el marco de la conmemoración y celebración del próximo Quinto Centenario de la Reforma en 2017.



**ediciones
la aurora**

FIAIIE

Federación Argentina de Iglesias Evangélicas

Gracia bajo presión
Joerg Rieger

© Copyright 2015



La Aurora es un sello editorial de FAIE
**(Federación Argentina de
Iglesias Evangélicas).**



