TOTALITARISMO DEL MERCADO

El mercado capitalista como ser supremo

Franz J. Hinkelammert

Noviembre 2016

Índice

Prólogo

Introducción

Capítulo I.
La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: crítica de la religión, la teología profana y la praxis humanista.

Capítulo II.
El termidor del cristianismo como origen de la ortodoxia cristiana:
Las raíces cristianas del capitalismo y de la modernidad.

Capítulo III
La inversión de los derechos humanos
El caso de John Locke y los termidores de la modernidad

Capítulo IV.
El vaciamiento de los derechos humanos

Capítulo V.
Los mecanismos de funcionamiento, la eficiencia y la banalización del mundo

Capítulo VI.
La rebelión de los límites, la crisis de la deuda, el vaciamiento de la democracia, el actual genocidio económico-social y el horizonte actual de posibles alternativas

Capítulo VII.
Plenitud y escasez
Quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno.

Capítulo VIII.
El asesinato del hermano como asesinato fundante
La crítica de la religión como dimensión imprescindible de la crítica de la ideología

PRÓLOGO

Juan José Bautista S.

Vivimos una coyuntura histórica que muchas generaciones anteriores hubiesen querido vivir. Es muy especial porque en esta época muchas grandes certezas o verdades evidentes se están cayendo literalmente a pedazos. Grandes verdades otrora sostenidas por argumentos científicos o filosóficos tan sólidos, literalmente se están esfumando como nubes al viento. Lo cual está produciendo una situación en general carente de un sentido definido. No es sólo el pasaje de un mundo unipolar a uno multipolar lo que afecta nuestra visión de la realidad, sino el ocaso de un mundo, de una cultura y hasta de una civilización. Decir que el capitalismo está en crisis no es ninguna novedad, y que estamos en transición hacia una economía poscapitalista tampoco.

Pero, decir que la modernidad está en crisis y su secuela posmoderna también, ya no es tan obvio. Las críticas a la modernidad que surgieron el siglo XX presuponían su continuidad, o sino su superación en caso de asumir tareas pendientes, pero este ya no es el caso. Por ello es que poco a poco están comenzando a surgir voces o argumentos tendientes a mostrar lo que podría seguir como proyecto económico, cultural o civilizatorio más allá del capitalismo y la modernidad.

Sin embargo, como todo proceso de transición, lo nuevo no aparece diáfanamente en el horizonte, sin hacer antes o paralelamente la evaluación de cómo hemos llegado a este punto. Más cuando el criterio del futuro ya no está más en futuro, porque la concepción de futuro que produjo la modernidad es la que se está difuminando. El golpe de timón que reclamaba W. Benjamín ya no es más un lema, ahora es una necesidad de la existencia, porque ya no es evidente que creamos en el futuro de la modernidad como antes. Pero, seguimos viviendo en la modernidad y el capitalismo, y entonces ¿cómo vamos o vemos más allá de ellas?

La obra de Franz J. Hinkelammert está mostrando desde hace décadas cómo el capitalismo y la modernidad produjeron una realidad tal que obnubiló nuestra visión o comprensión de lo que hace posible cualquier realidad. Esta visión moderna de la realidad no surgió en 1492, sino que

viene gestándose desde mucho antes. Desde cuando se empezó a configurar lentamente en la tradición occidental un tipo de subjetividad de dominación, que aplastando cualquier proceso de liberación, fue configurando poco a poco una visión de la realidad que la modernidad pudo desarrollar hasta sofisticaciones tan inauditas, que ahora, con lenguaje y hasta discurso emancipador se pueden producir relaciones de dominio muy sofisticadas y crudas en nombre del ser humano y de la libertad. Es el problema del fetichismo que fue formulado por Marx y que Hinkelammert desarrolla como muy pocos en este tiempo.

Supuestamente vivimos en un mundo y época en la cual el ser humano después de tanta "prehistoria" tiene al fin acceso no solo al conocimiento científico, o sea verdadero, sino que ahora ha alcanzado por fin su humanidad. El problema es; ¿por qué en medio de tanto conocimiento "supuestamente verdadero", de tanto desarrollo científico y tecnológico sin precedentes, hay tanta acumulación de miseria y tanta injusticia y destrucción de la naturaleza a niveles nunca antes imaginados? Ya no es solo el capitalismo el problema, sino su horizonte histórico y cultural que la hizo posible y que llamamos modernidad. Ella produjo su propio conocimiento, su propia cultura y su propia ciencia para justificarse a sí misma como lo mejor y al capitalismo como bueno. Y para poder fundamentarlos a todos ellos como lo más desarrollado, superior y racional, produjo su propia idea de racionalidad. Por ello es que ahora la producción de miseria y la destrucción de la naturaleza se pueden hacer conforme a esta racionalidad. Los grandes organismos internacionales como el FMI, la ONU, el Banco Mundial, utilizan argumentos lógicos, racionales y hasta científicos para justificar sus actos como buenos o necesarios.

Pero los resultados de este proceso de racionalización y modernización son; aparte de desastrosos, *irracionales*. Es lo que Hinkelammert llama la "irracionalidad de lo racionalizado", es decir, el problema no es con la razón en general, sino con el tipo de racionalidad que produjo la modernidad, que no es conforme a la razón, ni a la humanidad, ni a la vida, sino a la sin-razón y hasta la destrucción de las condiciones de posibilidad de toda forma de vida. Y supuestamente la modernidad, es, lo más racional que la humanidad pudo crear a lo largo de su historia. ¿Dónde está la contradicción?

En este libro Hinkelammert muestra cómo a lo largo de la historia aparece en casi todo proceso emancipatorio, revolucionario o de liberación el fenómeno del termidor. El Termidor es aquel sujeto, sector, partido o sección del movimiento revolucionario que en nombre de la revolución, traiciona los elementos básicos o fundamentales de dicho proceso. Para ello el termidor elabora un discurso, una interpretación de los hechos, una teoría y hasta una filosofía, la cual se convierte en la interpretación oficial del hecho o acontecimiento revolucionario. Esto es, el Termidor elaborando esta versión oficial o "verdadera" de la revolución, produce su propia Ortodoxia.

El contenido de la ortodoxia normalmente es una "inversión" del sentido con el que el proceso revolucionario fue creado. En el caso de la revolución francesa, paradigmática de las revoluciones modernas, de haber sido una revolución popular se convierte en una revolución burguesa. Marx es uno de los primeros en advertir este fenómeno que siguió apareciendo durante el siglo XX, la revolución rusa de 1917 también podría ilustrar este fenómeno de cómo ésta produjo una ortodoxia contraria u opuesta no solo al socialismo, sino hasta al pensamiento de Marx. Pero ahora desde fines del siglo XX y comienzos de este siglo XXI, este fenómeno se ha complejizado mucho más. Porque supuestamente la modernidad iba a ser la época en la cual no solo el ser humano por fin podía ser libre, sino verdaderamente humano.

Desde el principio la modernidad se había apropiado de los anhelos de humanidad más excelsos, tan es así que hasta muchas otras culturas no europeas abrazaron con mucho entusiasmo el proyecto de la modernidad como un nuevo modo de humanización y por eso se modernizaron con mucho entusiasmo y esperanza. Pero, parece que ahora el discurso de la modernidad se ha convertido en el termidor de las esperanzas de la humanidad. Y para ello produjo su propia ortodoxia de la humanidad, la ciencia, el desarrollo, la racionalidad e inclusive de la revolución. Tal vez por ello todo proceso revolucionario actual que se funda en el proyecto de la modernidad, deviene casi inevitablemente en su contrario, es decir, en otra forma de dominación. ¿Cómo salimos de este *impasse*?

Uno de los argumentos centrales de este nuevo libro de Hinkelammert consiste en mostrar que la modernidad como momento cultural del

capitalismo, y éste como el momento económico de aquel, son partes de un mismo proceso aparentemente secular. En apariencia el capitalismo y la modernidad para desarrollarse y realizarse, hacen ciencia y filosofía, o sea que, argumentan lógicamente con razones en base a hechos y no así en base a creencias, mitos, teologías o ideologías. Sin embargo, como bien nos muestra, tanto el capitalismo como la modernidad, no solo producen mitos y utopías en los cuales creen, sino que también hacen teología, solo que de modo formalizado, encubierto, es decir, secularizado.

Para afirmarse a sí mismos como racionales o buenos, tanto el capitalismo como la modernidad, supuestamente no recurren a ningún dios celeste, sino a argumentos racionales basados en hechos y no en creencias. Sin embargo, ningún hecho habla por sí mismo, éste siempre tiene que ser interpretado, es decir, siempre aparece como hecho al interior de un horizonte de comprensión, respecto del cual tiene tal o cual sentido y no otro. Este horizonte de interpretación o comprensión no proviene de la ciencia o la filosofía, sino de lo que está presupuesto en ellas y que ahora la ciencia moderna ya no tematiza, porque las considera como mera metafísica y por eso no científicas porque no son empíricamente verificables de modo óntico. Pero el hecho de que no sean verificables de modo inmediato no quiere decir que no existan y que a su vez cumplan una función hermenéutica fundamental para cualquier forma de comprensión o interpretación, inclusive la moderna. Este es el caso de las cosmovisiones, de los modelos ideales, de los grandes mitos y utopías, que in *the long run* producen consecuencias empíricamente verificables. La modernidad como cualquier otro estadio civilizatorio se basa también en mitos y utopías, es decir, en grandes relatos, o mitos imposibles de ser verificados empíricamente, pero que ahora están produciendo sus efectos o consecuencias negativas que ya se están empezando a evidenciar empíricamente, pero que, sin embargo cumplen la función de producir la comprensión del sentido de lo que llamamos Modernidad. Es el problema de la razón mítica, como el más allá de la razón, en este caso, de la razón moderna.

Para mostrar la incomprensión de este problema fundamental para el pensamiento crítico hoy, Hinkelammert pone como ejemplo las reacciones que produjeron entre cierta intelectualidad de izquierda la posición boliviana frente a la declaración final de Cochabamba sobre el cambio

climático en 2010. La posición boliviana basó su desacuerdo en la afirmación de la naturaleza como *Pachamama*, es decir, como Madre tierra, en cambio el capitalismo como trata y concibe a la naturaleza como objeto y mercancía, la puede explotar hasta la cuasi destrucción de toda forma posible de vida en el planeta.

Frente a esta posición que procede de los pueblos originarios andino-amazónicos, cientistas sociales como D. Harvey piensan que no tiene sentido recurrir a la defensa de una "hipotética madre tierra", sino a otras formas de organización social en la cual los seres humanos transformen la naturaleza según sus propias leyes. Pero, como bien dice Hinkelammert, la "Madre Tierra" no es una hipótesis, sino que es un argumento de una "razón mítica" no moderna, ni europea, ni occidental. "Este argumento de la razón mítica boliviana contesta a la razón mítica subyacente a las argumentaciones de Harvey, quien ni tiene conciencia de esta razón mítica suya. Es el argumento del progreso infinito con todas sus consecuencias de "*rational choice"* y este mito resulta de una razón mítica. Pero aplasta toda realidad… ¿O es acaso más mítico recurrir a la madre tierra que recurrir al mito del progreso infinito? Más bien es una respuesta. La pregunta es más bien: ¿cuál mito lleva a la razón?".

Así como hay mitos de dominación, también los hay de liberación. Los mitos de la modernidad están conduciendo a la humanidad al suicidio, pero de ello los modernos no se dan cuenta, porque son ingenuos e inconscientes de sus propios mitos que están presupuestos en toda su argumentación y forma de racionalidad. Creen que están en el *logos*, por ello no se dan cuenta que están atrapados al interior de otro mito; irracional por cierto, porque no todo mito es racional en sí mismo. ¿Cómo podemos entender este problema? Tiene que ver con el surgimiento de la racionalidad y la ciencia moderna, los cuales empiezan con la producción explícita de modelos ideales imposibles de verificación empírica como la idea de "*res extensa*", "*perpetuum mobile*", "*mano invisible del mercado*", etc.,

Esto es, antes de hacer ciencia, la modernidad produce sus propios mitos, a los cuales llama modelos trascendentales, ideales, de imposibilidad, etc., pero a su vez los desarrolla argumentativamente en la medida que la ciencia le permite producir más conocimiento que reafirme esta cosmovisión, gran meta-relato, modelo ideal, o utopía. La idea del "progreso infinito" es un

mito porque no hay forma empírica de demostración científica de esta idea, por eso es un mito respecto del cual en última instancia creo o no creo. Esta idea presupone una realidad infinita en la cual no solo el ser humano sino especialmente la realidad natural también lo sea. Para demostrar que son infinitos tendríamos que tener una experiencia empírica de esta infinitud, lo cual es imposible debido a la finitud por la cual estamos atravesados tanto nosotros como la naturaleza.

El hecho de que podamos concebir o imaginar el infinito no quiere decir que exista efectivamente, lo mismo podemos decir de la idea de Dios. El hecho de que lo concibamos o imaginemos no quiere decir que exista efectivamente, pero también el hecho de que no lo concibamos o imaginemos no quiere decir que no exista, por ello nos movemos frente a la disyuntiva de si creemos o no. De hecho la modernidad niega su existencia debido a su no posibilidad de demostración empírica, pero pasa lo mismo con la idea del "progreso infinito", de la idea de la "mano invisible" del mercado que la conduce al equilibrio, o la idea del *perpetuum mobile*, o la de "*res extensa*".

Siendo la idea del "progreso infinito" un mito, ella no aparece como tal por la forma de argumentación, la cual la hace aparecer como algo secular, racional, lógico y por ello perfectamente pensable. Esto es, cuando la modernidad argumenta con su marco categorial, sus mitos no aparecen como mitos, sino como formas racionales de la realidad acordes al pensamiento y a la ciencia moderna. No reconoce sus mitos como mitos porque "cree" que ya está en la verdad, en la razón y en la realidad, y que otras formas de vida no, especialmente si son anteriores a la modernidad. Sin embargo, poco a poco se está demostrando que es falso que el crecimiento pueda ser sostenido de modo infinito, no solo por los límites demostrados empíricamente desde la década de los 70's del siglo pasado, sino también por las consecuencias nefastas que en toda la realidad está produciendo este tipo de concepción moderna de la realidad de que toda ella sea infinita. Esto es, la idea o imagen de la realidad como progreso infinito, es una idea en la cual "creo o no creo", y para que sea creíble, la razón moderna "argumenta" y produce sus propios criterios de verificación empírica, del mismo modo que cualquier otro estadio cultural o civilizatorio. Si una cultura o civilización no produce sus propios criterios de verificación empírica, desaparece.

Pero la modernidad no produce sólo mitos o modelos ideales, sino también dioses, falsos por supuesto, a los cuales Marx llama fetiches. El fundamental es el mercado capitalista, al cual la economía y la política modernas han sacralizado de tal modo que ahora lo han impuesto como "ser supremo" ante el cual la humanidad debe someterse. Para los líderes de los grandes organismos financieros a nivel mundial como el Banco Mundial, el FMI, el BID, dignatarios de estado y economistas de primer mundo, etc., el mercado no solo tienes leyes "naturales" que la humanidad no debiera intervenir, sino que porque tiende de modo inmanente al equilibrio, es la institución más justa que da a cada quien lo que merece. Por eso la imponen de modo totalitario, porque creen en este fetiche. Hinkelammert sostiene que el mercado capitalista concebido como ser supremo, no sería posible sin su propia teología, el modelo neoliberal. Esto es, si Marx decía que la religión era como el opio, Benjamin va más allá al afirmar que el capitalismo es como una religión. Si esto es así, tendríamos entonces que el capitalismo es el opio del opio, peor que cualquier religión. Pero no nos damos cuenta de ello, porque "creemos" que la ciencia moderna argumenta racionalmente y no en base a creencias.

La modernidad es posible gracias a su propio marco categorial de comprensión de la realidad y los hechos. Los hechos no hablan por sí mismos, los hacemos hablar cuando los interpretamos, y los interpretamos siempre "desde" un tipo de teoría, filosofía, paradigma, ideología, etc., los cuales presuponen a su vez una cosmovisión, un gran meta-relato, mitos o utopías, o modelos ideales, de los cuales la racionalidad moderna es ingenua. Por eso cree que sus mitos no son mitos, sino grandes verdades. Y cuando se enfrenta a otros modelos ideales, cosmovisiones, los toma como mitos, en el sentido de meros relatos, o sino como meras hipótesis, como con la idea de la Madre Tierra. Por ello ahora se puede decir que ya no basta con someter a crítica al capitalismo o al neoliberalismo, sino especialmente a su fundamento, que es la modernidad. Sin embargo ella no es una mera idea, o concepción sino una forma de racionalidad que si no la desentrañamos, vamos a seguir atrapados al interior de ella.

La hipótesis más fuerte que Hinkelammert sostiene en este libro es que la modernidad como forma de racionalidad se funda en la justificación racional de un "asesinato fundante" que se podría resumir en: Yo soy si tú

no eres; donde el tú no es solo otro ser humano, sino también la naturaleza. Esto es, el "*ego*" moderno, como yo "es", o se realiza, a costa de la negación de otro ser humano. Este proceso habría empezado con la negación de la humanidad de los pueblos originarios, de los africanos esclavizados, de las culturas dominadas por Europa y ahora por EUA, y habría continuado con la denigración de la naturaleza a mercancía y objeto explotable. Y para hacer aparecer esta deshumanización como racional o lógica, produjo ciencias naturales y ciencias humanas y sociales, es decir, produjo una lógica de argumentación tal que ahora esta negación tanto de la humanidad de pueblos y culturas, como de la naturaleza nos aparece como lógica y hasta natural.

Tanto así que hoy Estados, corporaciones, y organismos internacionales producen matanzas a diario que las leyes no prohíben, sino que las amparan legalmente. Según Hinkelammert el derecho moderno habría producido básicamente dos principios de la justicia moderna, éticamente perversos y moralmente injustos como son el no perdón de las deudas y la idea del salario justo. Como bien nos recuerda con una cita de Bertold Brecht que se puede matar de muchas maneras, como por ejemplo exigiendo el pago de deudas impagables, o sino la regulación de salarios miserables como "justos".

Hinkelammert nos recuerda cómo Marx era consciente de este asesinato fundante como asesinato del hermano, haciendo una reflexión en torno a la cita de Horacio al final del capítulo 23 del tomo I de *El Capital*. Pero va más allá cuando a partir de esta reflexión, Hinkelammert muestra cómo este asesinato desemboca en el suicidio. Por ello su afirmación de que el asesinato en última instancia es suicidio.

A partir de esta reflexión ahora el pensamiento crítico puede devenir más radical si es que devela que la fuerza de este crimen radica en la concepción que de ley ha producido el derecho moderno. El cual ha formalizado jurídicamente esta racionalidad de la muerte. Por ello es que la crítica ahora lo es, cuando critica a esta forma de la irracionalidad de la racionalidad moderna. Pero desde otro criterio que Hinkelammert resume en: *Yo soy, si tú eres*. El tú ya no es sólo otro ser humano, sino también la naturaleza, reconocida ahora en su dignidad.

Introducción

¿Qué es ortodoxia? Creo que hoy en día la ortodoxia se define de mejor forma a través de la definición de Marx que advierte sobre el termidor. Marx utiliza este concepto para nombrar un proceso dentro de la Revolución Francesa. El termidor, en primer lugar, tuvo lugar mediante la llegada del directorio y, posteriormente, mediante el ascenso de Napoleón. La Revolución Francesa fue originalmente una revolución popular y desde Napoleón se convierte, claramente, en una revolución burguesa. Su univocidad la recibe por medio del Código de Napoleón, el código de ley burgués, que se convertirá en la posteridad en el ejemplo modelo de muchos otros códigos civiles burgueses.

Por ello, Trotsky habla, en cierto sentido, del termidor de la Revolución Rusa, el cual está vinculado con Stalin y se apoya en la maquinaria de la planificación de la Unión Soviética. Posteriormente Crane Brinton escribe su libro *The Anatomy of Revolution* (Vintage Books: New York, 1965) en el cual analiza las cuatro grandes revoluciones de la modernidad: la inglesa, la estadounidense, la francesa y la rusa. Él descubre las similitudes que hay entre ellas, las cuales a su vez las denominará el Termidor de dichas revoluciones. Con relación a la inglesa, se trata de la figura de Cromwell y el nuevo pensamiento burgués como fue definido por John Locke. De igual forma se trata de que la revolución popular se transformó en una revolución burguesa, en donde Locke proporciona el pensamiento para ello.

Se trata, respectivamente, de la creación de la ortodoxia, la cual transformará y redefinirá las ideas de la revolución popular, como exige, o parece exigir, la legitimación e implementación del nuevo poder político. Este pensamiento legitimador que definirá el nuevo poder, es el pensamiento ortodoxo. En todos estos casos está este nuevo poder (la nueva clase dominadora) contra el pueblo que hizo la revolución.

Si se considera la presentación de Brinton, resulta evidente extender, de igual forma, este concepto a la aparición del cristianismo. Esto es posible,

porque la problemática del termidor es el resultado del hecho de que estas revoluciones indicadas trastocan y consideran la base de una igualdad general humana, y precisamente una igualdad concreta. Esta igualdad es expresada por primera vez en el mensaje cristiano (Gal 3, 28). Se trata de un universalismo práctico. Hoy en día, por ejemplo, tendría que analizarse la fundación del Estado de Israel como el termidor del judaísmo.

Partir de esta igualdad nos fuerza, necesariamente, a institucionalizarla, siempre y cuando esta igualdad puede universalizarse socialmente. Esto se presentó en el cristianismo por medio de un conflicto. La población pudo cristianizarse en su mayoría, pero no hubo ninguna posibilidad de cristianizar el estado romano. Lo que podemos llamar estado cristiano del Siglo IV no es la cristianización del imperio, sino la imperialización del cristianismo. Es el termidor del cristianismo.

Los otros termidores mencionados desde la revolución inglesa en adelante, siguen los pasos de este termidor primero, el del cristianismo.

Hoy se trata de enfrentar estos termidores para formular una alternativa que vaya más allá de todos estos termidores para formular una democracia real, que en todos los termidores anteriores fracasó. Esta es la razón urgente, que obliga introducir en el desarrollo de esta idea el propio termidor del cristianismo, sin cuya discusión es muy difícil formular siquiera el problema.

Sin pasar a esta discusión, difícilmente podemos enfrentar lo que hoy más nos amenaza. Es un nuevo totalitarismo, que esta vez está formándose y en gran parte ya se ha formado como totalitarismo del mercado. Las fuerzas que forman este totalitarismo, no emanan del Estado, sino de los poderes anónimos del mercado. Son ahora estos poderes, que someten cada vez más a los poderes políticos a su lógica totalitaria.

La canciller alemana Merkel decía: "la democracia tiene que ser conforme al mercado". De eso se trata, la democracia no responde al pueblo, sino al mercado. Eso precisamente es una definición muy adecuada de este nuevo totalitarismo del mercado. Eso es de lo que se trata hoy. Estamos frente a la disyuntiva de democracia o mercado. De un mercado que se impone a todo, en todas partes y en cada momento, o el desarrollo de una democracia, que responda a la voluntad de los pueblos y que exige que un mercado sea

conforme a la democracia, y que por tanto tenga en su centro no el mercado, sino el ser humano.

Los conflictos presentes son conflictos entre la democracia de los indignados que se enfrentan al totalitarismo del mercado, y el poder totalitario del mercado con su meta de someter la población entera sin ninguna posibilidad de defensa a este poder totalitario de los poderes del mercado, que quieren imponerse definitivamente y para siempre.

El actual totalitarismo del mercado está todavía en desarrollo. Sin embargo, con la declaración de la estrategia de globalización junto con el consenso de Washington de los años 80 se había ya declarado el mercado como mercado total con la perspectiva de someter en lo posible todas las actividades económicas al criterio de la propiedad privada y del mercado. Este proyecto de un totalitarismo de mercado lo comenzó el gobierno de Reagan.

Desde entonces se desarrolla el sistema. Campos de concentración como Guantánamo, la legalización de las torturas y la decisión burocrática sobre los medios de tortura, el asesinato de personas consideradas enemigos por medio de ataques aéreos de aviones sin pilotos (drones). Las personas asesinadas las escoge otra vez una instancia burocrática. Si resultan completamente inocentes, son declarados daños colaterales. La persecución de personas que publican informaciones que el gobierno había declarado secretas lleva a la condenación o persecución de los periodistas, que en varios casos ya pidieron asilo político en otros países.

Pero la iniciativa para tener de esta manera el Estado a disposición de la promoción del totalitarismo del mercado, parte de los poderes económicos de las burocracias privadas de las empresas, Por tanto, toda esta totalización del Estado está al servicio de los poderes del mercado. Lo hemos visto sobre todo en el tratamiento de las deudas externas. Es la usura llevada al límite.

Eso empezó con la crisis de la deuda externa de América Latina en los años 80 y hoy es obvio de nuevo con la crisis de muchos países de Europa, especialmente de Europa del sur. Hoy en el año 2015 Grecia es enfrentada y el ministro de Finanzas griego dice que hoy a Grecia le toca el trato del *water boarding* (un método de tortura legalizado por el gobierno de EEUU).

Y efectivamente se trata de eso. Las negociaciones con Grecia son pura pantalla. Los representantes políticos del mercado total exponen sus condiciones y Grecia tiene que aceptar. Y estos representantes son políticos de las democracias modelo del mundo, como son los gobiernos de Europa. De esta manera demuestran a todo el mundo, qué tipo de democracias son. Los griegos aprenden entonces lo que es la sabiduría de esta democracia: quien no puede pagar sus deudas en dinero, tiene que pagarlas con sangre,

En los análisis que siguen, quiero hacer presentes algunos antecedentes claves de este totalitarismo del Mercado. Se trata de antecedentes de una historia larga.

Voy a empezar con un primer capítulo sobre la crítica de la religión del temprano Marx, al cual posteriormente dio el nombre de teoría del fetichismo. Este capítulo tiene el nombre: *La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: crítica de la religión, la teología profana y la praxis humanista*. Esta crítica de Marx a la religión fue muy dejado de lado en el desarrollo del marxismo del movimiento socialista posterior a Marx. De hecho se trata de una crítica de la idolatría en la tradición de la crítica de la idolatría en el antiguo judaísmo. Marx la reformula en gran parte frente a su propósito de una crítica de la idolatría implícita del mercado, del dinero y del capital. Esta crítica de la idolatría fue asumida en gran parte por el movimiento de la teología de liberación en América Latina desde la década de los 60 del siglo XX. Se trata de una continuación que implicaba también desarrollar la crítica, pero ha mantenido la esencia de la que era la crítica de parte de Marx. En este mismo capítulo entonces analizo un texto del actual papa Francisco, que es parte de su mensaje apostólico "*evangelii gaudium*" y que asume esta continuación elaborada por la teología de liberación.

A eso sigue el capítulo II con el título: *El termidor del cristianismo como origen de la ortodoxia cristiana: las raíces cristianas del capitalismo y de la modernidad*. Parto del análisis del mensaje cristiano referente al pago de la deuda, especialmente la deuda impagable, y de la racionalidad del mercado. En ambos casos el termidor del cristianismo transforma las exigencias expresadas en el mensaje cristiano en su contrario. Aunque este termidor del cristianismo se concentra en el constantinismo del siglo IV, el desarrollo de las posiciones correspondientes pasa por toda la Edad Media.

Una vez analizado el termidor del cristianismo, podemos pasar al análisis del primer gran termidor de la modernidad, que es el termidor de la revolución inglesa. Este capítulo III tiene el título: *La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke y los termidores de la modernidad.*

El político de este proceso es Cromwell, pero su pensador fundante es John Locke. Como pensador del termidor correspondiente, Locke transforma las tesis básicas de la revolución inglesa, que en su origen es una revolución popular, en revolución nítidamente burguesa. La transformación es como en el caso del termidor cristiano, una inversión completa. Pero se trata ahora de una revolución, mientras en el caso del cristianismo se trataba más bien como una rebelión del sujeto. Este termidor de la revolución inglesa vuelve a aparecer en las otras revoluciones, sea la francesa o sea la revolución rusa. Aparece cambiada, pero mantiene caracteres básicos iguales, Eso es interesante en el caso de la revolución rusa. Es también en su origen una revolución popular, pero su termidor no la transforma en revolución burguesa, sino en socialismo burocrático. Sin embargo, mantiene características que recuerdan mucho a John Locke. Se ve eso muy claro en los juicios de Moscú referentes a personas claves de la evolución rusa, que son acusados por el régimen estalinista.

El acusador Andrei Wyschinski de estos juicios es notablemente un lockiano, que se distingue de Locke sobre todo por el hecho de que sustituye la función de la propiedad privada en el pensamiento de Locke por la propiedad estatal del socialismo estaliniano. Pero la inversión de los grandes valores de la revolución es la misma. La mayor diferencia es que: Locke ve en los opositores, animales salvajes que se puede libremente exterminar, mientras el acusador estalinista ve sus enemigos como perros con rabia. El mismo Locke, que tantas veces se celebra como padre de los derechos humanos, es uno de los más brutales pensadores esclavistas de toda la historia humana. Todos los termidores se mueven en la misma línea. Cuando surgen como revolución popular, declaran ilegítima la esclavitud y los tres termidores de la modernidad mencionados la vuelven a introducir. No hay ninguna revolución moderna, que haya abolido la esclavitud más allá de su termidor. La asamblea francesa declaró la abolición de la esclavitud, pero Napoleón en seguida la volvió a introducir. EEUU tiene una significante masa de población como trabajo forzado por esclavitud hasta casi 100 años después de su declaración de la independencia y de

introducir la democracia en el país. Después se sustituye el trabajo forzado por el apartheid que duró unos 80 años más hasta los años 50 del siglo XX. Pero todo este tiempo EEUU se presentó como la democracia modelo en el mundo. En el socialismo soviético ocurrió algo muy parecido. Con su termidor se impuso el trabajo forzado en campos de trabajo que se extendió también hasta los años 50 del siglo XX.

Un proceso parecido ocurre con el termidor del cristianismo. Pablo de Tarso declara la esclavitud algo ilegal, aunque no se atreve todavía a llamar a su abolición. Agustín en el siglo IV en cambio, declara la esclavitud algo legítimo. Es el tiempo de la imperialización del cristianismo.

En el capítulo IV *El vaciamiento de los derechos humanos*, mostramos las consecuencias políticas, sociales y humanas de esta forma de concebir los derechos humanos, su sistemático vaciamiento de toda forma de contenido ético o humano que aparece a partir del ataque sistemático al Estado Social o de bienestar desde el mercado neoliberal. Ahora los derechos los tienen las empresas y no más los seres humanos. Es más, el mercado es quien debe decidir ahora a quién se le distribuye y a quién no.

En el siguiente capítulo V presentamos un análisis del mecanismo de funcionamiento, como es constituido por la modernidad con características bastante parecidas en todos los casos. Lleva el título: *Los mecanismos de funcionamiento, la eficiencia y la banalización del mundo*. Se trata de un mecanismo de funcionamiento, que resulta sorprendentemente parecido en todos los casos de la sociedad moderna a pesar de todo el desarrollo que tiene lugar.

En el capítulo VI quiero hacer unas reflexiones sobre algunas posibles alternativas. Lleva el título: *La rebelión de los límites, la crisis de la deuda, el vaciamiento de la democracia, el actual genocidio económico-social y el horizonte actual de posibles alternativas*.

Pero no quiero intentar presentar una alternativa propia, sino ver en nuestra propia historia ejemplos que nos pueden ayudar a pensar nuestras alternativas hoy. Se ofrece obviamente el gran proyecto de reconstrucción de Europa Occidental después de la II. Guerra Mundial. Este Proyecto tenía vigencia desde fines de los años 40 hasta los años 70. Se trata del período más dinámico de las economías de estos países. Esta gran dinámica

disminuyó llamativamente a partir de la declaración de la globalización neoliberal que empezó con el gobierno Reagan, a partir de los años 80. Apareció un proyecto exclusivamente orientado por un pensamiento de mercado total. Lo especialmente interesante es que ambos proyectos son totalmente contrarios. De eso resulta, que el éxito del proyecto de reconstrucción de Europa Oriental no es explicable por medio de las teorías económicas neoliberales que se impusieron con el proyecto de globalización neoliberal. Pero es más todavía. El éxito del proyecto de reconstrucción es a todas luces la refutación viva de las teorías neoliberales de la globalización.

Hay un indicio indirecto para eso. Se trata del hecho de que la economía neoliberal después de imponerse deja de discutir siquiera este período de la postguerra. Más todavía. Los economistas formados en las facultades de economía durante el período de globalización no tienen ni conocimiento de lo que ha sido el proyecto de este tiempo. Ha ocurrido un lavado de celebro muy exitoso. Ha originado un dogmatismo del pensamiento económico casi completo. De esta manera las teorías del neoliberalismo pudieron imponerse sin ninguna discusión de lo que ha sido la economía anterior. Se suele desconocer las teorías de Keynes, posiblemente el más importante economista del siglo XX. En vez de argumentos, la teoría económica actual se dedica más bien a argumentar por medio de tautologías.

Creo que se trata hoy de recuperar esta discusión y de pensar las alternativas junto con la evaluación de este gran período de nuestra historia. Evidentemente no se puede simplemente copiar lo que fue el proyecto de este período. Sin embargo, se trata de reformular precisamente este proyecto de la postguerra en función de los problemas económicos y sociales de nuestro tiempo.

Es evidente, que el nuevo gobierno de Grecia está intentando eso sin encontrar casi ninguna respuesta razonable. El proyecto de la postguerra era un proyecto que fue llevado a cabo precisamente en Alemania por partidos políticos con el nombre de demócrata-cristianos o socialcristianos. Hoy precisamente estos partidos conducen de hecho la actual política completamente contraria. Su nombre se ha transformado en una blasfemia. Lo que ha ocurrido es otra vez un –aunque más pequeño– termidor.

Hoy se trataría de empezar con un acuerdo en la línea del acuerdo de Londres del año 1953. Pero a partir de tal acuerdo habría que lanzar todo un nuevo proyecto económico-social en esta misma línea.

En el capítulo VII Plenitud y escasez: *Quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno*, discutimos la tradicional frase de Popper que dice que "intentar realizar el cielo en la tierra, lo único que hace es producir el infierno". Es una crítica al socialismo y a toda idea utópica que intenta producir otra clase de relaciones sociales o humanas en esta tierra, más justas. La burguesía y el pensamiento neoliberal argumentan en la línea de Popper, para mostrar que el capitalismo o la modernidad es lo más realista que se puede producir en la realidad, que más allá de ella no hay otra alternativa; que intentar producir algo diferente sería un suicidio; que este orden económico e internacional, por más defectos que tenga, es el único posible y real. Sin embargo, ahora podemos ver claramente que a lo único que ha conducido este orden internacional, con su economía y política, es a producir literalmente un infierno aquí en la tierra.

Hegel es quien dijo que sin reforma, no hay revolución. A la reforma que Hegel se refería es a la reforma protestante, una revolución en el cielo que produjo la burguesía de su tiempo, porque con la teología o idea del cielo medieval no se podía transformar la realidad profana que la burguesía quería transformar. Las ideas del cielo modernas, son sus mitos y utopías seculares. Mientras no se cuestione en profundidad estas ideas seguiremos atrapados al interior del infierno que el capitalismo ha producido en nuestra realidad.

Este libro cierra con el capítulo VIII, *El asesinato del hermano como asesinato fundante. La crítica de la religión como dimensión imprescindible de la crítica de la ideología*. El argumento central es la idea de que cualquier sistema económico, político o cual fuere, es suicida, injusto o éticamente perverso, si es que se funda en el asesinato. Para poderlo argumentar corregimos la traducción que normalmente se hace a una cita de *El Capital* de Marx que proviene de Horacio, cuando al final del capítulo XXIII dice: *Acerba fata Romanos agunt. Scelusque fraternae necis*. Normalmente se traduce por: "Acerbo destino atormenta a los romanos. Y el crimen del fratricidio". Si uno ha leído con atención el argumento de Marx a lo largo de todo el tomo I de *El Capital* y conoce además el contexto del poema de Horacio, se da cuenta

que Marx cita a Horacio para mostrar que los romanos al igual que los ingleses y capitalistas, afrontan un duro destino por haber cometido el crimen del asesinato del hermano, es decir, del fratricidio. Por eso cambiamos la traducción por: Un duro destino atormenta a los romanos, es decir, el crimen del fratricidio.

El capitalismo desde el principio es asesino. Su desarrollo se funda en un asesinato. Empieza con los millones de indígenas y esclavos africanos sacrificados para que haya riqueza o capital. Y hoy continúa ese asesinato, amparado por las leyes del mercado, a las cuales los organismos económicos y políticos internacionales de primer mundo exigen sumisión. Es el totalitarismo del mercado neoliberal, que ha puesto al mercado capitalista como su ser supremo, su nuevo dios. Es el nuevo fetiche que seguimos sometiendo a crítica.

Finalmente quisiera agradecer a la editorial AKAL por haber incluido este libro en su colección Inter Pares, pero también quiero agradecer profundamente a Juan José Bautista S., su gran colaboración con mi trabajo y su dedicación a la edición del presente libro.

Capítulo I.

La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: crítica de la religión, la teología profana y la praxis humanista.

En una entrevista reciente, Giorgio Agamben decía: "Dios no murió. Se transformó en dinero." La tesis es de Marx, quien la introdujo en la discusión sobre la Economía Política de su tiempo. Marx cita a Cristóbal Colon del siguiente modo:

> "¡Cosa maravillosa es el oro! Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apetece. Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso".

Y los indígenas después de la conquista decían: "el oro es el Dios de los españoles", y ciertamente no se equivocaron en absoluto.

Posteriormente Walter Benjamin volvió a asumir esta posición con su fragmento sobre *El capitalismo como religión*. Este fragmento desató una discusión, en la cual participa Agamben con su afirmación. De una forma un poco más distante, esta afirmación también se encuentra en Max Weber cuando afirma que: "Los dioses de la Antigüedad se levantan de sus tumbas" bajo la forma de "poderes impersonales". El dinero sin duda es el más importante de estos poderes impersonales. En el último tiempo el propio Papa Franciscus habla de la idolatría del dinero y la divinización del mercado.

La crítica de la religión

Frente al gran fetiche de la sacralización del mercado aparece la crítica. El texto clásico es de Marx y viene de su artículo: *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*:

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

Ya antes había dicho que la filosofía hace: "su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema".

Aquí la "autoconciencia humana" es llamada la "divinidad suprema" en relación a los "dioses del cielo y de la tierra". En alemán, conciencia es "ser consciente". Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo: "La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los seres humanos es su proceso de vida real."

Autoconciencia entonces hay que entenderla como la conciencia del ser humano, de sí mismo a partir de su proceso de vida real. Esta autoconciencia ahora llega a ser el criterio con ayuda del cual se puede discernir los dioses: formula el juicio en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

Con eso Marx va más allá de Feuerbach. Feuerbach solamente conoce dioses en el cielo, no los dioses en la tierra. Niega la existencia de estos dioses en el cielo. Marx acepta esta crítica, pero insiste ahora, que se trata en realidad de los dioses terrestres, que hay que enfrentar. Son dioses que experimentamos. El dios oro se puede ver. Marx dice, que todos tenemos que pasar por el *Feuerbach* (Feuerbach en alemán significa arroyo de fuego). Hay que pasar el *Feuerbach*, pero no quedarse en él para no quemarse los pies. Porque los dioses terrestres no son productos de la imaginación, como son los dioses trascendentes, sino son realmente existentes, en el sentido de que tenemos experiencia de ellos y que nos influyen.

Ni el mercado, ni el capital, ni el Estado y ninguna otra institución o ley es el ser supremo para el ser humano. El ser humano mismo es este ser supremo. Ni Dios lo puede ser. Por tanto, todos los dioses que declaran el mercado o el capital o el Estado o cualquier institución o ley como el ser supremo para el ser humano, son dioses falsos, ídolos, o fetiches. Un Dios que no sea un falso Dios necesariamente es un Dios para el cual el ser supremo para el ser humano es el ser humano mismo. El teólogo de la liberación Juan Luis Segundo ha afirmado explícitamente eso.

En vez de la sacralización del mercado, por tanto de una institución y, por tanto, de una ley, aparece la sacralización del ser humano como el sujeto de toda ley e institución. La sacralización del ser humano resulta ser la declaración de su dignidad y hoy la hacen los indignados de todo el mundo. Tiene que desembocar en una intervención sistemática y duradera en el mercado, las instituciones y en el mundo de las leyes en pos de esta dignidad humana. La política por tanto tiene que ser una política de humanización, no de comercialización. Eso incluye la humanización de la naturaleza que presupone el reconocimiento de la naturaleza como sujeto. En el lenguaje andino se trata de la consideración de la naturaleza como "Pachamama".

Por eso, en Marx se trata de una teología profana, que él desarrolla. No es una teología para teólogos y tampoco para visitantes de las iglesias. Como teología profana se trata de una teología para la gente en su cotidianidad y como tal una teología para todos, inclusive para los teólogos y visitantes de las iglesias.

Eso es la declaración de la libertad humana: libertad, igualdad y fraternidad. La otra posición fetichista e idolátrica Marx la denuncia. Es: libertad, igualdad y Bentham (cálculo de utilidad individual). Así lo dice en *El Capital*. Bentham significa aquí la renuncia a toda fraternidad en nombre de la mano invisible, declarada en contra de toda experiencia del realismo del amor al prójimo o de la fraternidad. Lo racional es sometido a la magia del mercado, el mercado es declarado el ser supremo para el ser humano.

La canciller alemana Merkel decía hace algunos meses, que "la democracia tiene que ser conforme al mercado". Por tanto, el ser supremo para el ser

humano es el mercado. Eso se extiende fácilmente: no solamente al mercado, también al dinero y al capital, y como soporte de estos, al Estado. Una carta de un lector hacía la pregunta: ¿y por qué no es al revés y el mercado tiene que ser conforme a la democracia? No hubo respuesta. Efectivamente vivimos en un mundo que considera al mercado como el ser supremo para el ser humano. Según los criterios anteriores, el mercado es el dios falso de nuestra sociedad. Pero la opinión dominante sigue con el mercado como el ser supremo para el ser humano.

El mercado como ser supremo del ser humano implica hoy siempre la transformación de toda la economía en una gran máquina de acumulación de capital vista en función de una maximización del crecimiento económico. El mercado como ser supremo y evaluación de toda la vida no solamente económica, sino también social y cultural, igualmente como ser supremo para el ser humano, juegan el mismo papel.

Este criterio de discernimiento de los dioses es el juicio sobre las religiones a partir del análisis de la realidad. Donde la declaración de Santa Fe exige que toda religión respete como su límite cualquier acción en "contra de la propiedad privada y del capitalismo productivo" y por tanto en contra de la vigencia de la mano invisible. Pero el criterio mencionado de discernimiento exige de las mismas religiones que pongan al ser humano como ser supremo por encima de esta "propiedad privada y (d)el capitalismo productivo" y encima de la mano invisible, que considera una idolatría, una simple magia. También la declaración de Santa Fe por supuesto declara al mercado, el ser supremo para el ser humano.

El resultado es una realidad secular que desarrolla en su propio interior una religión y hasta una teología y metafísica, que no resultan de ninguna revelación de nadie y que es independiente de cualquier iglesia. Pero no solamente una religión y una teología. Resultan dos religiones contrarias y dos teologías contrarias. El propio análisis de la realidad los revela. En nombre del realismo exige a las religiones en sentido de las religiones tradicionales, asumir este análisis y sus resultados como guía de su propia teología. Sin embargo, sigue vigente el conflicto entre las posiciones de la sacralización de instituciones y leyes, y la sacralización del ser humano en el sentido de asumir su dignidad como criterio supremo de la realidad y de todas las religiones.

Ha aparecido una teología secular y hasta profana, producto de la propia modernidad y que se vislumbraba ya en el siglo XVIII, cuando Rousseau empezó a hablar de la religión civil. Tiene que ver con las teologías anteriores en el sentido de una transformación de la ortodoxia cristiana en teología de la sacralización del mercado.

Se trata de una religión que está en las calles, es la religión de la cual Marx decía "religión de la cotidianidad" (Alltagsreligion). Tiene dioses falsos, pero no tiene dioses trascendentes. Podría construirlos como dioses, cuya voluntad es, que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Pero en la lógica del argumento su construcción no es necesaria. Hay una lucha de los dioses, y toda nuestra sociedad está del lado del dios mercado. Pero se trata de una lucha entre los dioses terrestres falsos y el ser humano que tiene como ser supremo al ser humano.

Max Weber en su tiempo también percibe estos dioses terrestres. Dice en su conferencia "La ciencia como vocación" del año 1918:

> "Los dioses de la Antigüedad se levantan de sus tumbas y, bajo la forma de poderes impersonales, aunque desencantados, se esfuerzan por ganar poder sobre nuestras vidas, reiniciando sus luchas eternas".

Weber percibe muy realistamente estos dioses terrestres de modo parecido y siguiendo a Marx. Pero se rinde frente a ellos. Renuncia sin cuestionamientos a un discernimiento de los dioses y se escapa por su ya conocido fatalismo de más preguntas. Deja de lado al ser humano, cuyo ser supremo es el ser humano. Lo borra en nombre de una cientificidad falsa. Defiende una cientificidad incompatible con la dignidad humana. Se compromete con una cientificidad que es incompatible con la dignidad humana. Todo lo reduce a lo privado: lo que para uno es el Dios, para otro es el diablo. Pero no se trata de valores privados, sino de un juicio sobre la propia sociedad: lo que para el capitalismo es Dios, es el diablo en el sentido de dios falso para los críticos del capitalismo. Y lo que aquí es el diablo para el capitalismo, para sus críticos es el ser supremo para el ser humano, que es el ser humano mismo.

Marx, en cambio, hace un discernimiento de los dioses a partir de su afirmación de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Weber evita aparentemente tomar una posición, pero la toma indirectamente en el sentido de que la razón humana no puede discernir entre los dioses. Afirma así la sociedad capitalista existente al negar la posibilidad de la misma razón de postular algo distinto. Lo que es el Dios de uno, es el diablo de otro y al revés y nada más. Es una vuelta del juego paulino de las locuras.

El pensador humano es Marx, no Max Weber.

Sin embargo, estos dioses Marx los considera realmente existentes en el sentido de que se los puede experimentar. Pero a la vez son producto humano. Al crear el ser humano las relaciones mercantiles y el Estado, crea a la vez la posibilidad de la vida de estos dioses. La vida que quitan a los seres humanos les sirve para vivir ellos, pues vida propia no tienen. Pero son producto en un sentido determinado: el ser humano los produce "a sus espaldas", es decir, los produce de manera no intencional. Por tanto aquellas fuerzas que se veneran como dioses terrestres, los seres humanos los producen. Pero, en la situación que viven, no pueden no producirlos. Pueden hasta cierto grado liberarse frente al mercado y el Estado, pero el intento de dejar de producirlos de parte del socialismo histórico en todos los casos ha fracasado.

Entonces el producto no intencional de la acción humana se produce, pero no se puede dejar de producir. En contra de lo que Marx esperaba, estos dioses terrestres falsos están en una lucha sin fin en contra del ser humano en cuanto tiene como ser supremo el ser humano. Luchan para someter al ser humano a las obras de sus propias manos sin que efectivamente el ser humano se pueda liberar definitivamente. En cada momento puede liberarse, pero en cada momento también puede perder estas liberaciones. Eso tiene algo como diabólico sin tener en su fondo ninguna sustancia diabólica.

Sin embargo, ninguna sociedad puede organizarse sin determinar quién es el ser supremo. Por tanto Max Weber al poner la sociedad capitalista como el *non plus ultra* de la historia humana, necesariamente tiene que poner el

mercado como este ser supremo para el ser humano. Lo esconde detrás de su tesis de neutralidad de la ciencia, principalmente de las ciencias sociales y especialmente de la ciencia de la economía. Hoy el neoliberalismo hace presente eso en la forma hasta ahora más extremista. Quiere tragarse todo lo que no sea mercado, y ha reducido el ser humano a "capital humano". Para lograr eso, transforma la concepción del mercado más que nunca en una concepción mágica de un mercado guiado por una mano invisible autorreguladora, que hace, lo que es la dialéctica maldita del pensamiento burgués: "El mercado es el ser supremo para el ser humano".

Día y noche nuestros medios de comunicación y la gran mayoría de nuestros economistas repiten sin cesar este sinsentido. Y expresan su desprecio para el ser humano cuando lo reducen a "capital humano". No solamente lo hacen con todos los otros, lo hacen también consigo mismos. Aparece un universalismo del misántropo: desprecio a todos por igual, hombres y mujeres, blancos y negros, y al final, a mí mismo como a todos los otros. Lo que distingue es nada más que la suma de dinero de la cual dispone cada uno. Y todo es un rito religioso.

Esta beatería del mercado mejor la hace presente Hayek, que es el más importante Gurú del neoliberalismo cuando dice:

> "No existe en inglés o alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El término "trascendente", único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no solo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padre nuestro que reza: "hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo", y también en la cita evangélica: "No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca" (San Juan, 15:26).

> Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese animismo que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control."

Con Las últimas frases Hayek insiste de que la divinidad suprema del mercado no es un dios transcendente, sino –para decirlo con el lenguaje de Marx– un dios terrestre. Todo eso es la palabrería teologal, que quiere hacer ver el mercado como la más alta divinidad.

El criterio de verdad frente a los dioses terrestres.

La praxis humana puede ahora entrar en el centro del análisis por el hecho, de que esta crítica de los falsos dioses terrestres no se hace en nombre de algún otro dios que no sea un dios falso. No se enfrenta a los dioses falsos con un Dios verdadero. Se hace en nombre del ser humano y de los derechos humanos. Los dioses falsos son dioses que niegan la dignidad del ser humano. Por eso desemboca en la exigencia de una praxis humana, una praxis de liberación y emancipación. Con eso aparece el ser humano en el centro de la sociedad, sometiendo toda la sociedad a los criterios de su propia dignidad. Pero, al ser el ser humano un ser natural, esta dignidad humana no se puede afirmar sin afirmar a la vez la dignidad de la naturaleza entera y por tanto del mundo entero.

Haciendo esta crítica, un dios que no sea un dios falso puede solamente ser concebido como un dios, cuya voluntad es, que el ser humano esté en el centro del mundo. Cualquier otro dios sería un dios falso. Ya habíamos citado esta afirmación de parte de Marx, que dice, que la filosofía hace "su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema".

Esta autoconciencia la llama después el "ser supremo humano como ser supremo del ser humano". Es decir, todos los dioses que no reconocen al

ser humano como ser supremo para el ser humano, son dioses falsos. Sobre los dioses, que reconocen al ser humano como ser supremo del ser humano Marx no se pronuncia. Deja ver un lugar para ellos, pero lo deja vacío.

Es muy consecuente que Marx deja este lugar –este lugar vacío– abierto. Dentro de su crítica de la religión no lo puede negar. No sabemos si Marx tiene claridad sobre eso. Pero aunque se haya dado cuenta, evidentemente no le interesa sacar de su propia crítica de la religión, esta consecuencia de un lugar vacío. Sin embargo, Marx nunca abandonó esta estructura básica de su crítica de la religión, que podemos interpretar como "teología profana". Ningún teólogo ha descubierto esta teología profana. Es resultado crítico de las ciencias sociales, en cuanto toman en serio la crítica de la religión.

Este núcleo de una teología profana Marx lo elabora durante los años 40 del siglo XIX. Una vez desarrollado este núcleo, amplía el marco de su crítica y se dedica cada vez más a lo que él llama la crítica de la economía política. Eso es necesario para poder desarrollar una praxis en la línea del humanismo, cuya estructura básica ha desarrollado. Pero jamás abandona esta estructura de la teología profana, sino le da ahora el marco de las ciencias sociales que le permite pasar a desarrollar los instrumentos teóricos de una praxis de transformación. La ha expresado de una manera contundente: El imperativo categórico "de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". El sigue consciente que esta praxis exige seguir con la crítica de la religión frente a los dioses terrestres de la sociedad capitalista. La crítica de la religión no ha terminado, porque la religión que se critica, no ha terminado. Es el "capitalismo como religión", como después Walter Benjamin lo llama.

Siguen habiendo los dioses falsos, en nombre de los cuales se humilla, sojuzga, abandona y se desprecia el ser humano, que mueven esta misma sociedad capitalista. Dictan normas éticas, cuya norma superior es: explota al otro como puedas, pero hazlo dentro de los mecanismos del mercado y en nombre de este mismo mercado, con su ética. Aparecen dentro de esta teología profana lugares sagrados, donde se concentra el culto a los dioses del mercado. Son especialmente los bancos y grandes corporaciones y también muchos lugares eclesiásticos. Pero la línea de esta piedad es

siempre la misma. Es la línea dictada por los dioses del mercado. También aquí está la indoctrinación de la ética del mercado.

El canciller Schmidt en Alemania hablaba constantemente de las virtudes y de los vicios del mercado. Son las referencias éticas máximas. Tienen inclusive una teología expresa, que es la teología de la mano invisible del mercado. Se trata de una fuerza mágica, que según los teóricos del mercado asegura un funcionamiento perfecto del mercado, en el cual este se autocorrige y se autorregula de una manera tal que siempre asegura por el acto de su magia resultados óptimos, que ninguna intervención en los mercados podría alcanzar y menos superar. El mismo mercado se transforma en una instancia mágica.

Benjamin, sin embargo, se equivoca cuando sostiene, que el capitalismo como religión no tiene ninguna teología. El núcleo del capitalismo como religión es una teología, que es la teología profana de la mano invisible. Inclusive tiene una metafísica, es decir la metafísica del modelo del mercado perfecto de la teoría actual de la firma perfecta, que todavía hoy son materia básica para introducir a los estudiantes de economía en la teoría económica dominante hoy.

Por eso encontramos en el centro del análisis de la economía una teología profana, que sigue estando presente hoy en casi todos nuestros medios de comunicación. Se trata de la teología profana de la mano invisible. Se presenta como ciencia, sin embrago, es la tesis central de una teología del mercado, que sin duda tiene un núcleo mágico. La declaración de Santa Fe de 1979, que definió las líneas de gobierno de Reagan, lo expresó de la siguiente manera:

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

Pero ya antes el vicepresidente de EEUU bajo el gobierno de Nixon, Spiro Agnew, llegó en 1969 en el curso de un extenso viaje por América Latina a un resultado muy parecido. Declaró en su informe, que la teología de la liberación era una amenaza para la seguridad de EEUU.

Visto desde el punto de vista de la teología profana del mercado, la teología de liberación es efectivamente una herejía. Eso explica la enorme fuerza que ha tenido su persecución en América Latina de parte tanto del gobierno de EEU como sobre todo las Dictaduras de Seguridad Nacional, que ha tenido miles de víctimas. Las más conocidas son el Arzobispo Romero de San Salvador y un grupo de 6 jesuitas de la Universidad Centroamericana (UCA) de San Salvador, que es una universidad de los jesuitas.

La teología del mercado es una teología profana que declara herejías profanas. No pertenece a ninguna iglesia, aunque hay iglesias que se pueden hacer adherentes y que también lo son. El mercado contiene con necesidad esta teología profana, y donde el mercado se convierte en mercado generalizado y universal, esta teología se hace presente.

La crítica de esta teología profana es la inversión de la profana teología del mercado. La formulación clásica la ha dado Marx: "el ser humano es el ser supremo para el ser humano". Para la teología del mercado, el mercado (o el dinero o el capital) es el ser supremo para el ser humano. La respuesta por tanto solamente puede ser: "el ser humano es el ser supremo para el ser humano". Por tanto se trata de la humanización del ser humano en contra de exigencias como la transformación del ser humano en capital humano.

Aquí se trata de someter al mercado (y por tanto también el dinero y el capital) a las condiciones de la vida humana y por tanto de la vida de todos, lo que siempre tiene que incluir la vida de la propia naturaleza fuera del ser humano también. El capitalismo, como es ahora, es asesino, pero a la vez es suicida. La base no puede y no debe ser el mercado, a pesar de que el mercado es inevitable para hacer funcionar hoy la economía. Pero no puede y no debe ser el dios, como hoy nuestra dominante ideología con su teología profana lo ve e impone. Tenemos que verlo como una idolatría radical, que nos está destruyendo.

En cambio se trata de hacer valer al ser humano como ser supremo para el ser humano. Pero eso solamente es posible, si logramos subordinar el mercado a la vida humana, lo que solamente es posible si de nuevo lo intervenimos sistemáticamente. Lo hemos hecho en las primeras décadas después de la II. Guerra Mundial y hoy tenemos que continuarlo y

ampliarlo. Sin esta intervención sistemática del mercado, posiblemente la reconstrucción de Europa habría sido imposible. Hoy la sobrevivencia de la humanidad no es posible sin someter de nuevo la economía a una intervención sistemática.

Marx empieza su punto de vista de una teología profana de la humanización, que no pertenece a ninguna religión institucionalizada. Se trata a la vez de una crítica de la religión, que sin duda solamente es indirectamente dependiente de la crítica de la religión de Feuerbach. Los dioses del mercado, en contra de los cuales se dirige la crítica de Marx no dependen en su existencia de que los seres humos crean o no en su existencia. Frente a ellos no hay ateísmo. La posibilidad del ateísmo en cambio en la crítica de la religión de Feuerbach tiene pleno sentido.

Pero se nota ahora que Walter Benjamin se equivoca cuando sostiene, que el capitalismo es una religión sin teología. Su teología, es esta teología profana.

Sin embargo, cuanto más Marx se dedica a la crítica de la economía política, más introduce nuevas palabras para los polos de su teología profana. No habla más de los dioses terrestres falsos, sino habla ahora de fetiches y su culto lo llama fetichismo. Se trata de la piedad respecto a estos fetiches. También el criterio para juzgar sobre el carácter fetichista y en consecuencia el carácter idolátrico de estos fetichismos lo formula ahora de diferente modo. Ya no habla del ser humano como el ser supremo del ser humano, sino formula ahora lo que considera la sociedad lograda: se trataría de una sociedad, "en la cual el libre desarrollo de cada uno es condición para el libre desarrollo de todos." (Manifiesto comunista) Se ve en seguida, que los dos polos son de hecho idénticos. Por un lado los dioses falsos, por el otro el ser humano y su humanización. Se trata de una formulación de los criterios de la igualdad entre los seres humanos.

No ha cambiado la formulación excepto en palabras. Sigue siendo la negación de lo humano lo que transforma los mecanismos de los mercados, del dinero y del capital en fetiches, es decir, en dioses falsos. Y sigue siendo el ser humano el ser supremo para el ser humano. Pero ahora es parte de una concepción de la sociedad entera y puede formular caminos de la

praxis, sin pretender ser todavía una especie de programa de gobierno. Marx hace eso por medio de su "crítica" de la economía política.

Posteriormente Marx da otra formulación de este principio humano que subyace a su crítica. Marx ahora lo resume de la siguiente manera:

> "Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca:
> 'Un duro destino atormenta a los romanos, el crimen del asesinato del hermano.' (Horacio)"

Lo que dice Marx sobre este imperio británico, -"vieja reina del mar"-, se suele decir igualmente sobre Roma. Por eso puede citar a Horacio, el poeta romano del I siglo a.C., con su juicio sobre Roma, que para Marx es igualmente el juicio sobre el imperio británico de su tiempo. Hoy sería el juicio sobre la nueva, vieja reina del mar, que resulta ser EEUU.

Este juicio es un juicio condenatorio. La vieja reina del mar está condenada por sí misma. Es condenada a un duro destino por la maldición que lleva encima y que viene del asesinato del hermano, sobre el cual descansa su poder. Eso hace aparecer otras connotaciones: es Leviatán, el monstruo que surge del mar. Marx ve levantándose frente a este poder asesino del hermano la "joven república gigantesca". Es la república, que nace de la sociedad civil desde abajo, cuando logra hacerse democracia vigente.

Aquí aparece también la tarea de hoy, en la cual estamos empeñados con el movimiento que se enfrenta a la actual estrategia de globalización: recuperar la democracia, recuperar la libertad de opinión, recuperar la capacidad del ciudadano para controlar las burocracias privadas de las empresas trasnacionales para poner la economía al servicio de la vida humana y de toda la naturaleza. Es la tarea de la realización del bien común.

De esta manera Marx dice, citando a Horacio, que el fetichismo es la pantalla de un asesinato, que es el asesinato del hermano, que está inscrito en las lógicas del mercado, del dinero y del capital. Marx se inscribe con eso en una larga tradición judía del asesinato de Abel por Caín. Ya en esta tradición Caín es el fundador de las ciudades y como tal asesino de sus hermanos. Marx cita a Horacio, pero entre las líneas no hay duda, que él se

refiere al asesinato de Abel por Caín. En esta larga tradición judía la civilización se considera como fundada sobre el asesinato del hermano, -Caín es el fundador de las ciudades- y Marx ahora lanza eso en contra del imperio de Gran Britania como hoy lo lanzaría en contra de EEUU. Con eso concibe la transformación necesaria como una fundación de una civilización sin basarse en el asesinato del hermano. En este contexto el asesinato del hermano no es solamente el asesinato violento, sino igualmente el asesinato por el dejar morir. En el texto anterior lo ha denunciado como un asesinato también y lo hace citando a Shakespeare en "El Mercader de Venecia": *Me quitan la vida si me quitan los medios por los cuales vivo*.

La cita de Horacio Marx la pone en un lugar muy destacado de *El Capital*, que él publica. Está al terminar el capítulo XXIII. A este capítulo sigue solamente un capítulo –el capítulo XXIV– que de hecho es un anexo a *El Capital*. En este sentido, Marx pone la cita en el final de la edición como el resultado del libro entero. Considera el asesinato del hermano como una maldición que pesa sobre estos imperios.

Marx piensa, siguiendo la tradición judía, la historia humana a partir de un primer asesinato, que es el asesinato del hermano. Es al revés de lo que piensa Freud, para el cual la historia humana también se inicia con un asesinato. Pero se trata del asesinato del padre. Marx piensa correspondientemente la nueva sociedad, de la cual se trata, como una sociedad que no descansa sobre el asesinato del hermano. Es su específica imaginación de un reino mesiánico. Sobrevive hoy en el lema: *otro mundo es posible*. Freud no piensa en estos términos. No se imagina una sociedad que sería redención humana, por lo menos no la tematiza como tal. Por eso, cuando se dedica en su libro sobre el hombre Moisés al análisis de la tradición judía, busca un asesinato del padre que no encuentra. No duda como resultado, de sus convicciones, sino inventa un asesinato del padre: un pretendido asesinato de Moisés de parte del pueblo, que haya sido reprimido. Ve entonces en los salmos y en los profetas un retorno de este asesinato del padre, que retorna sin ser reconocido.

Al partir Marx de la negación o del asesinato del hermano, tiene que desembocar en su afirmación: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Para Freud el ser supremo es el padre, no el ser humano. En la

tradición judía hay otro padre: es el padre Abraham, que no sacrifica a su hijo Isaac. Al no sacrificarlo, tampoco su hijo Isaac lo asesina. Este padre Freud no puede reconocer. Por tanto, cuando Freud analiza el cristianismo, lo analiza como religión del hijo, que ha sido matado por el padre. Puede sostener eso cuando se apoya en la ortodoxia cristiana, en la cual Dios padre manda su hijo a sacrificarse y morir a manos de los seres humanos. El resultado, aunque metafórico, es, que el hijo, al resucitar, mata a su padre y funda el cristianismo como religión del hijo.

De esta manera se ve, cómo el humanismo de Marx desarrollado en los años 40 del siglo XIX le sigue toda su vida. Marx es humanista, pero como humanista es hombre de la praxis. Lo que él fomentó es un humanismo de la praxis en contra del humanismo de puras palabras tan en boga en nuestra sociedad. La famosa ruptura que construye sobre todo Althusser de una transición del Marx del humanismo, que sería el Marx joven, de la década del 40 al pensamiento de estructuras del posterior Marx maduro, no existe. También el Marx joven ha sido bastante maduro. Althusser es inclusive capaz de sostener que: "El marxismo no es un humanismo". Pero el cambio de Marx resulta sencillamente porque desarrolla la praxis de este humanismo. Para eso tenía que efectuar la crítica de la economía política. Por eso inclusive este humanismo de los años 40 ha sido ya un llamado a fomentar este humanismo como humanismo de la praxis y su análisis quiere explicar cómo a partir de las estructuras del capitalismo se produce este asesinato del hermano. Marx da a su humanismo un fundamento de praxis al desarrollar la crítica de la economía política.

Resulta entonces que la crítica de la religión de Marx pasa por toda su vida y obra. Sigue siempre siendo una crítica de la idolatría referida a los ídolos, que el capitalismo sustenta o crea. Siempre se refiere entonces a la crítica de la idolatría –o el fetichismo– del mercado, del dinero y del capital. Posteriormente y en el siglo XX habría incluido la crítica del fetichismo del Estado y el correspondiente fetichismo del crecimiento económico, que aparece con fuerza comparable tanto en el socialismo soviético como en el capitalismo, que hizo también del crecimiento económico un fetichismo económico-escatológico. Este carácter escatológico del capitalismo adquiere por su uso de la magia de la mano invisible en la orientación de la interpretación de la realidad empírica, como una realidad destinada a un crecimiento ilimitado e infinito.

De esta manera se ve, que Marx no es un ateo dogmático. Su problema fundamental en su crítica de la religión no tiene mucho que ver con el conflicto entre ateísmo y teísmo. Su problema fundamental son los dioses falsos, que entran en conflicto con el ser humano como ser supremo para el ser humano. Marx da cuenta del conflicto decisivo entre los falsos dioses terrestres y la dignidad humana. Una crítica de la religión de este tipo excluye un ateísmo dogmático. Hasta donde se puede imaginar, un dios para el cual también el ser humano es el ser supremo para el ser humano, no es su problema. Deja abierta esta pregunta. Con eso deja también abierto un lugar que permite, que alguna vez y en algún lugar será tratado este problema.

Pero de esta manera se ve claramente, que la crítica de la religión de Marx tiene una gran diferencia con la de Feuerbach y va mucho más allá de esta. Feuerbach deja desaparecer los dioses. Dejan de existir si el ser humano deja de creer en ellos. Los dioses de Feuerbach son trascendentes y no pertenecen al mundo concreto de la experiencia. En cambio, los dioses que critica Marx son dioses terrestres: *actúan en la realidad terrestre, aunque no se crea en ellos*. Siguen existiendo también aunque Marx los revela como dioses falsos, como fetiches. *Pertenecen al mundo concreto de la experiencia humana*. Estos dioses Feuerbach no conoce. Para Marx, en cambio, son los únicos dioses que le interesan después de la crítica de la religión de Feuerbach.

Por eso para Marx la pregunta si alguien es ateo o no, es irrelevante. La respuesta a esta pregunta es asunto privado. En cambio, la pregunta si existen "dioses terrestres" y si el ser humano se define en contra de ellos para ejercerles resistencia, es según Marx una pregunta sobre vida o muerte. La sobrevivencia de la humanidad no es solamente un problema técnico. Depende de que lo humano logre la primacía en el ser humano, que sea "emancipado" y derrote a los falsos dioses.

Marx y Kant

Marx deriva de su afirmación de que el ser humano es el ser supremo del ser humano una exigencia o un imperativo, que presenta como un imperativo categórico. Eso es evidentemente una alusión a Kant, que había

empezado a hablar de un imperativo categórico. Pero el imperativo categórico de Marx no es el kantiano. Es más bien su contrario y la respuesta a la formulación de Kant.

La forma más conocida del imperativo categórico de Kant es:

> «Obra sólo de forma que puedas desear que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal».

Son las normas universales que de esta manera definen el núcleo de la ética kantiana. Por eso las llama imperativo categórico. Son normas, cuyo cumplimiento nunca debe faltar sin consideraciones de la situación en la cual se aplican.

Sin embargo, Marx descubre la injusticia de esta ley universal, en cuanto es tratada como ley de cumplimiento. Es una ley que rige en nuestros mercados y estos, en cumplimiento de la ley, condenan a muerte y ejecutan. La leyes universales que Kant puede derivar, casi todas son leyes que conforman lo que Max Weber llama la ética del mercado. Son leyes en el marco de las cuales se lleva a cabo una lucha a muerte, en la cual los perdedores en gran parte mueren efectivamente. Algo así vivimos hoy con Grecia. Se cobra una deuda a precio de sangre humana. Esta política colinda con el genocidio. Pero se trata de un genocidio que no viola ninguna ley. Los tribunales y la policía colaboran con el genocidio, y la opinión pública lo aprueba o lo esconde. Marx descubre eso en relación a casi todo lo que él denuncia como explotación. Aunque se explote hasta la muerte, casi nunca la explotación del otro viola una ley. Los asesinos cumplen la ley, los asesinados al no pagar sus deudas la violan. Los asesinos, al cumplir la ley, tienen una conciencia completamente tranquila y por eso defienden la ley.

Marx no enfrenta esta situación con lo que en el lenguaje de Nietzsche se llama "moralina". Pero contesta con un argumento, que también Nietzsche despreciaría. Declara, como vimos, que aquí el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Denuncia estos crímenes que se cometen en nombre de leyes abstractas e instituciones que se basan en estas leyes y deriva de la situación su respuesta. Es según Marx una respuesta a los falsos dioses, los fetiches -que exigen sacrificios de vidas humanas. Según Marx estas instituciones y sobre todo la del mercado, son levantadas como el ser

supremo para el ser humano y en tal rol son dioses falsos. Pero, ninguna institución es ser supremo para el ser humano. Posteriormente Marx llama a estos dioses falsos; fetiches, y los analiza en sus varias teorías del fetichismo. De esta afirmación del ser humano como ser supremo para el ser humano Marx deriva lo que él postula como su imperativo categórico enfrentado a la formulación kantiana. Marx lo dice después de haber declarado que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, porque en esto desemboca:

> "Por consiguiente, es el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable."

La afirmación implica necesariamente este enfrentamiento con cualquiera explotación y desprecio hacia el ser humano. Hoy, evidentemente, incluiríamos aquí toda la naturaleza externa al ser humano también.

No hay duda, Marx supone que la ética kantiana es incompatible con la ética de humanización del ser humano, que necesariamente subyace a cualquier política de transformación. Por eso no se condena la ética de Kant, sino se la pone en un segundo lugar. Siempre que entra en conflicto con la humanización del ser humano, tiene que ser o suspendida o complementada por leyes del tipo de decretos, que limitan la validez universal de las normas derivadas por Kant. Así se puede crear un espacio, en el cual puede coincidir el uso de la ley, como la formula Kant, y su sometimiento a las necesidades de la vida humana como ser corporal.

Con eso Marx se inscribe en una tradición de crítica de la ley, que hasta cierto grado se ha desarrollado durante la Edad Media. Hay dos formulaciones que hacen ver eso:

> "*Fiat iustitia, pereat mundus*" y "*Summa lex, maxima iniustitia*".

Se nota que ha habido cierta conciencia de esta problemática de la ley. Pero no se la ha elaborado. Más presente es esta crítica de la ley en los análisis de las relaciones de endeudamiento que efectúa Jesús según los relatos de los Evangelios y con mucha precisión la crítica de la ley que hace Pablo de Tarsus.

Pero es Marx quien da a esta crítica un significado de transformación de nuestra sociedad por la praxis humana. Hoy muchos intentan evitar esta crítica a Kant. Se hace eso, citando otra formulación en la cual Kant expresa su imperativo categórico de otra manera. Kant dice entonces:

> "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio".

Se especula entonces con otros significados, que esta formulación podría tener una comparación con la formulación citada arriba. Pero Kant alude aquí simplemente al contrato, que se firma entre los actores. Si se ha firmado un contrato, según Kant, está siempre y necesariamente asegurado, que el otro asegurado, no está tratado como medio, sino siempre también como fin. Eso es para Kant lo mismo. Eso se ve también de manera muy llamativa en su definición del matrimonio, que también viene de la *Metafísica de las costumbres*. Según ésta el matrimonio es:

> "la unión entre dos adultos de sexo opuesto sobre el uso mutuo de sus órganos sexuales para la vida entera."

Ni esta postura de Kant frente al matrimonio viola el principio formulado por el mismo, según el cual el otro siempre tiene que ser tratado como fin y no exclusivamente como medio. Hay un contrato, que las dos partes han aceptado. Por tanto, el otro es tratado también como fin. Se ve también aquí, que Kant juzga sobre las relaciones intersubjetivas exclusivamente según normas abstractas. Se nota entonces la forma escandalosa, en la cual trata las relaciones sociales entre personas. Por lo menos eso vale desde el punto de vista de hoy.

La crítica de la idolatría según el Papa Franciscus

Para ver el espectro amplio de la crítica de la idolatría hoy, quiero analizarla como aparece en una determinada corriente de la teología de liberación, en la cual el cardenal Bergoglio participaba. Quiero ver ahora la posición de Franciscus en el campo de la ética social, viéndolo en este campo en relación a las posiciones de Marx resumidas arriba. Franciscus presenta sus

propias posiciones, según yo lo he visto, en dos lugares. Una vez en un discurso que hizo el día 16.05.13 frente a 4 nuevos embajadores al vaticano. Otra vez en su Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium del 24.11.13, en los capítulos 51 a 60. En gran parte los dos coinciden, pero hay algunas diferencias importantes. Una de estas diferencias se refiere a la introducción, que Franciscus presenta en el capítulo 53 de la exhortación.

La situación de partida

Esta introducción es una gran denuncia del sistema económico-social actual, como un sistema asesino:

> "Así como el mandamiento de «no matar» pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir 'no a una economía de la exclusión y la inequidad'. Esa economía mata." (Cap. 53)
> "No puede ser que no sea noticia que muere de frío un anciano en situación de calle y que sí lo sea una caída de dos puntos en la bolsa. Eso es exclusión. No se puede tolerar más que se tire comida cuando hay gente que pasa hambre. Eso es inequidad. Hoy todo entra dentro del juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil. Como consecuencia de esta situación, grandes masas de la población se ven excluidas y marginadas: sin trabajo, sin horizontes, sin salida…. Los excluidos no son «explotados» sino desechos, « sobrantes »". (Cap. 53)

Este matar es un asesinato en un sentido muy específico de la tradición judeo-cristiana. Aparece muy temprano en el eclesiástico del antiguo testamento:

> "Mata a su prójimo quien le arrebata su sustento, vierte sangre quien quita el jornal al jornalero." Eclesiástico, 34.22

El mismo Bartolomé de las Casas escoge su camino de apoyo a los indígenas de América en el siglo XVI leyendo este texto y meditándolo. Se da cuenta que el Eclesiástico se refiere a eso, lo que los conquistadores de

América están haciendo con aquellos. Por tanto los denuncia como asesinos del hermano.

Fines del siglo XVI Shakespeare asume esta denuncia y la pone en la boca de Shylock en su drama *El mercader de Venecia*, cuando le hace decir:

> "Me quitan la vida, si me quitan los medios por los cuales vivo".

Marx cita este texto en *El Capital* siguiendo esta misma tradición de denuncia como asesinato al interior del sistema económico de esta acción de dejar morir. También para Marx se trata de un asesinato del hermano.

Franciscus sigue:

> "La cultura del bienestar nos anestesia y perdemos la calma si el mercado ofrece algo que todavía no hemos comprado, mientras todas esas vidas truncadas por falta de posibilidades nos parecen un mero espectáculo que de ninguna manera nos altera." Cap. 54

Franciscus ve una situación de simple indiferencia que hace capaz de cometer los crímenes y genocidios más grandes sin siquiera un reacción mínima frente a eso.

En esta economía que mata hay un elemento, que hace falta exaltar. Aunque se provoque de parte del sistema financiero grandes genocidios económico-sociales, no aparece en nuestra opinión pública el reproche de alguna violación de alguna ley. Ni siquiera un genocidio viola la ley. Desde el punto de vista de la ley, nunca se trata de genocidios. Sin embargo, Pablo trata precisamente este punto, cuando afirma en 1 Cor 15,56;

> "La espina de la muerte es el pecado y la fuerza del pecado es la ley."

Se lo podría también traducir como:

> "La espina de la muerte es el crimen y la fuerza del crimen es la ley".

Si la ley encubre ciertos crímenes, entonces se transforma en la fuerza para otros y peores crímenes. No estamos acostumbrados a darnos siquiera

cuenta del problema. En la Edad Media había mayor conciencia para este problema, cuando se insistía en decir: *Summa lex, maxima iniustitia*. Quiero hacer ver el problema con una cita de Bertold Brecht. Dice en la Opera de los tres centavos:

> "¿Qué es el asalto a un banco comparado con la fundación de un banco?"

El asalto de un banco es simplemente una violación de la ley. Le ley protege frente a eso. La fundación de un banco en cambio da un poder, que posiblemente puede cometer grandes crímenes, inclusive genocidios. Inclusive Joseph Stiglitz, anterior economista jefe del Banco Mundial y premio Nobel en economía, habló en este contexto de las "armas financieras de destrucción masiva". Los peores genocidios se pueden cometer y se cometen, sin que sea violada ni siquiera una jota de la ley. El mismo Estado de derecho se transforma en un Estado, que apoya tales crímenes por medios legales. No nos protege de estos crímenes. La fuerza de estos crímenes es, como lo dice San Pablo, la propia ley.

Bertold Brecht llama la atención. Y Brecht sabe, que la opinión de Pablo es compartida por Marx. Marx le da la mano a Pablo. Pero ni el cristianismo ni el marxismo posterior a Marx han desarrollado esta problemática. En *El Capital* Marx alude a ella cuando habla de la "máscara característica" del capital y este tipo de análisis está presente en toda su obra.

La afirmación de Pablo en referencia a la ley vale para todas las leyes. Sin embargo, Pablo se refiere en especial a la ley judía y también a la ley romana de su tiempo. Pablo argumenta por medio del decálogo, pero más bien la parte segunda, del 6to. al 10mo. mandamiento. Cuando en la carta a los romanos cita la ley y sus normas, siempre menciona estos y no otros mandamientos. Sin embargo en Rom. 2,14-16 se refiere a una ley, que no se encuentra solamente en el decálogo, sino también en las leyes de otros pueblos. En este caso se trata de las leyes, que se encuentran también en la ley romana. Las leyes éstas regulan el intercambio de bienes y de seres humanos. En todos los casos vale, lo que Pablo afirma: La ley es la fuerza del crimen.

Los crímenes económico-sociales se cometen con tanta facilidad, porque las ideologías decisivas del poder esconden estos crímenes detrás de "inevitables" dictados de ahorro. Reconocidas personas como políticos cometen estos crímenes, pero se sienten sin culpa, porque todo lo que hacen es legal. Dejan correr cabezas y matan a granel, pero sus guantes blancos no están ensuciados por ninguna mancha de sangre. Son limpios como lo es el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, el banco central europeo o como los políticos europeos o norteamericanos. Con sus decisiones pronuncian "juicios" sobre vida y muerte. Condenan a seres humanos a la muerte y cumplen las condenas. De hecho, no se trata de "ahorrar", se trata de matar. Constantemente se cometen crímenes de este tipo, como por ejemplo, hoy en los países del sur de Europa -Grecia, Italia, España–, igual como en los años 80 del siglo pasado se cometieron en toda América Latina como consecuencia de la crisis de deudas de aquél tiempo. Pero nadie persigue estos crímenes, porque no violan ninguna ley. Al contrario, la ley da la fuerza para cometer estos crímenes. Como uno de los argumentos principales siempre se cita la magia del mercado, que se llama "mano invisible" o "fuerzas autorreguladoras del mercado". Todo este argumento es parte de la idolatría del mercado sin ninguna sustancia de seriedad.

La ley es la fuerza del crimen precisamente porque declara que es un crimen que no viola una ley. Lo que no está prohibido, es lícito. Precisamente por eso personas con una conciencia moral fina son capaces de cometer crímenes increíbles, sin sentir el más mínimo problema de conciencia moral. Se usa un lenguaje mentiroso correspondiente. Hablan de reformas, que son inevitables: reformas del sistema de salud, reformas de las leyes de trabajo, reformas del sistema de educación, reformas del Estado. Una gran parte de las reformas, que en tiempos anteriores se ha realizado por las luchas populares, por los movimientos sindicales y otros movimientos de masa del pueblo simplemente, son ahora abolidas. Pero esta abolición de las grandes reformas anteriores ahora también cínicamente se llama reforma. Las palabras solucionan el problema. Ya no se efectúa las preguntas más sencillas: ¿se puede abolir un sistema de salud pública sin condenar a muerte a muchas personas? Muchas veces ni nosotros mismos hacemos esta pregunta. En muchos lugares se repite este mismo problema. No saben lo que hacen. Pero tampoco saben lo que hacen, porque no quieren saber lo que hacen, para poder seguir con lo mismo sin entrar en conflictos con su

propia conciencia moral. El antiguo testamente habla en relación a esto, le llama el "endurecimiento de los corazones". El nuevo testamente habla del pecado en contra del espíritu santo. Hannah Arendt habla de la "banalidad del mal".

El pasaje a la crítica de la idolatría de parte de Franciscus

Por un lado hasta ahora hemos resumido el análisis que hace Franciscus de la economía actual; y por el otro hemos añadido algunas reflexiones nuestras. Desde este punto de partida el Papa Franciscus pasa al análisis de las causas, que le parecen importantes. Destaca por tanto la creación de nuevos ídolos que lleva consigo la negación de la primacía del ser humano:

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

Los ídolos que él destaca son el mercado y el dinero. Son ídolos porque están usados sobre la base de la negación de la primacía del ser humano. Se han transformado en fetiches en nombre de los cuales se impone una dictadura de una economía sin rostro. La negación de la primacía del ser humano transforma mercado y dinero en ídolos de un fetichismo despiadado que transforma la sociedad en una dictadura de una economía que ha perdido todo rostro (humano). Es inhumana:

> "El afán de poder y de tener no conoce límites. En este sistema, que tiende a fagocitarlo todo en orden a acrecentar beneficios, cualquier cosa que sea frágil, como el medio ambiente, queda indefensa ante los intereses del mercado divinizado, convertidos en regla absoluta." Capítulo 56

En esta idolatría el poder se diviniza, lo que resulta ahora una regla absoluta. Todo lo humano, también la naturaleza, queda sin defensa. Se quita al ser humano su dignidad y se pasa a los mecanismos por medio de los cuales se lo explota y degrada. Como resultado éstos resultan divinizados y la primacía del ser humano destrozado. En el capítulo 56 habla inclusive de una tiranía invisible que es resultado de la dictadura de la economía sin rostro.

Los ídolos esclavizan al ser humano, éstos tienen que reconocer la primacía del ser humano para dejar de ser ídolos. Esta constatación de Franciscus es muy tajante. Sin embargo, está en contradicción con la encíclica *Lumen fidei*, que es de Ratzinger, aunque Franciscus la firma también para que pueda salir como encíclica. Se trata de un acto de cortesía. Esta encíclica dice:

> "La fe, en cuanto asociada a la conversión, es lo opuesto a la idolatría; es separación de los ídolos para volver al Dios vivo, mediante un encuentro personal." *Lumen fidei* Nr.13

Lo que posteriormente dice Francisco es que, lo opuesto a la idolatría no es el Dios vivo y tampoco ningún Dios verdadero, sino el ser humano, como primacía frente a las obras humanas diosificadas (fetichizadas) como el mercado, el dinero y el capital. Esta diferencia es esencial. La *Encyclica Lumen fidei* sostiene, que se trata de un conflicto religioso entre dioses falsos y un dios verdadero. Esa era ya la opinión de aquellos que, como conquistadores de América asesinaron a la gran mayoría de la población para llevarlos al dios verdadero. Lo que tendrían que haber llevado era precisamente la exigencia de reconocer al ser humano como el ser supremo para el ser humano. Eso habría dificultado mucho este gran genocidio. En *Evangelii Gaudium* en cambio –muy parecido como en Marx– se trata de un conflicto entre dioses falsos y el primado del ser humano por relaciones justas.

Pero a partir de esta primacía del ser humano, Franciscus elabora un humanismo de la praxis:

> "Mientras las ganancias de unos pocos crecen exponencialmente, las de la mayoría se quedan cada vez más lejos del bienestar de esa minoría feliz. Este desequilibrio proviene de ideologías que defienden

> la autonomía absoluta de los mercados y la especulación financiera. De ahí que nieguen el derecho de control de los Estados, encargados de velar por el bien común. Se instaura una nueva tiranía invisible" Nr. 56.

Franciscus ve ahora toda la problemática como un problema del bien común. De esta manera por medio del bien común introduce el Estado en su análisis. Se trata del Estado como el encargado para el bien común en el mercado o en el ámbito del dinero. Deja bien claro, que el bien común no se puede asegurar sin que el Estado establezca un sistema de intervenciones en los mercados que ayudan y aseguran justicia en las relaciones humanas. No hay solución sin este ordenamiento y encauzamiento de los mercados.

Ahora, Franciscus no analiza el bien común como es corriente en la doctrina de la iglesia católica. Esta doctrina se refiere siempre a la tradición aristotélica-tomista y desprende por tanto sus exigencias del derecho natural correspondiente. Franciscus deja esta tradición de lado y concibe este bien común ahora en la línea del pensamiento de emancipación humana, como se desarrolló a partir de la revolución francesa durante el siglo XIX hasta hoy. Aquí se trata de los derechos humanos del ser humano en cuanto sujeto, que tiene derechos de resistencia legítima. Esta formulación es muy importante, aunque los contenidos pueden corresponder con lo que antes determinaba el derecho natural. El derecho natural en cambio no se dirigió al sujeto humano, sino a la autoridad. Si la autoridad no respondía, no daba derecho de resistencia. En el siglo XIX se trató especialmente de la emancipación de los esclavos, las mujeres y de los obreros que se amplió en el siglo XX hacia la emancipación del colonialismo y hacia la propia emancipación de la naturaleza externa al ser humano. Pero ocurre ahora por luchas de resistencia.

Para Francisco se trata de la constitución de la ética. Dice:

> "La ética suele ser mirada con cierto desprecio burlón. Se considera contraproducente, demasiado humana, porque relativiza el dinero y el poder. Se la siente como una amenaza, pues condena la manipulación y la degradación de la persona. En definitiva, la ética lleva a un Dios que espera una respuesta comprometida que está fuera de las categorías del mercado. Para éstas, si son absolutizadas, Dios es

> incontrolable, inmanejable, incluso peligroso, por llamar al ser humano a su plena realización y a la independencia de cualquier tipo de esclavitud." Nr. 57

Este Dios, que Franciscus concibe, llama al ser humano a la independencia de cualquier tipo de esclavitud. Con eso llama a la emancipación. Pero no da una ley de emancipación y no crea ninguna obligación legal hacia esta emancipación. Al contrario. Este Dios llama a la plena realización del propio ser humano y en este sentido a la autorealización. No se trata de una ética heterónoma, sino autónoma. Pero no se trata de una autorealización a la Nietzsche, sino totalmente lo contrario. Esta autorealización ocurre a través de la liberación de todos de cualquier tipo de esclavitud. Dios llama a eso, no lo ordena. Quiere despertar. Aparece una autorealización que resulta de la emancipación. El que tiene esclavos se autoemancipa al liberarlos. Los que tienen los esclavos, probablemente no van a interpretar la liberación de los esclavos como autoemancipación. Muy probablemente van a buscar su autorealización en la voluntad del poder a la Nietzsche. Pero la autorealización, como la concibe Franciscus, llama a entrar en este conflicto. Aparece un Dios en nombre de la primacía del ser humano.

De esta manera Francisco se inscribe en la concepción de la emancipación humana moderna y pone en lugar del Dios como déspota legítimo, con la legitimidad absoluta de imponer su propia voluntad, un Dios que él mismo llama al ser humano a actuar como la primicia del universo. Se trata de un Dios débil, pero de la debilidad de la cual Pablo dice: "en la debilidad está la fuerza." (1 Cor 1,27)

Esta reflexión la termina con comentarios muy válidos sobre la paz y la guerra, porque la máxima expresión del bien común sigue siendo la paz:

> "Hoy en muchas partes se reclama mayor seguridad. Pero hasta que no se reviertan la exclusión y la inequidad dentro de una sociedad y entre los distintos pueblos será imposible erradicar la violencia. Se acusa de la violencia a los pobres y a los pueblos pobres, pero, sin igualdad de oportunidades, las diversas formas de agresión y de guerra encontrarán un caldo de cultivo que tarde o temprano provocará su explosión." Nr 59.

La opinión, que Franciscus expresa, es, que el sistema, si no se recupera, cae en la disolución y en la muerte:

> "Esto no sucede solamente porque la inequidad provoca la reacción violenta de los excluidos del sistema, sino porque el sistema social y económico es injusto en su raíz. Así como el bien tiende a comunicarse, el mal consentido, que es la injusticia, tiende a expandir su potencia dañina y a socavar silenciosamente las bases de cualquier sistema político y social por más sólido que parezca. Si cada acción tiene consecuencias, un mal enquistado en las estructuras de una sociedad tiene siempre un potencial de disolución y de muerte." Nr. 59.

Franciscus considera esta construcción básica como una referencia imprescindible para lo que es su intención central: la evangelización. Esta evangelización la ve en estrecha cercanía con lo que es la promesa: el reino de Dios. Pero no promete la realización de este reino de Dios. Lo que espera como resultado, lo describe con las siguientes palabras:

> "Evangelizar es hacer presente en el mundo el Reino de Dios." Nr. 176.

Para él se trata de hacer presente este reino de Dios, que es una promesa completa. Pero Francisco la trata no como un reino por realizar, sino para hacerlo presente más bien en sentido de una idea regulativa. Como tal puede ser trasfondo de las trasformaciones necesarias.

Creo necesario que también el pensamiento marxista debe realizar reflexiones paralelas. Marx trabaja con el concepto de meta, que al comienzo llama comunismo y posteriormente más bien “reino de la libertad”. Aquí vale algo parecido como con la referencia al reino de Dios. Ambas imaginaciones se refieren a metas que no son realizables para la acción humana. Para Marx vale, que lo que el imagina como reino de la libertad no sería realizable sin una correspondiente abolición de las relaciones mercantiles y del Estado. Los dioses terrestres, a los cuales Marx se enfrenta críticamente, son abolidos sin problemas, si las relaciones mercantiles y el Estado son también abolidos. Sin embargo, la historia del socialismo ha comprobado, que esta abolición es imposible. Se puede

pensar sin contradicciones una sociedad sin mercado y Estado, pero no se puede realizarla. Por tanto, como seres humanos seguimos para siempre enfrentando los dioses terrestres –en el lenguaje de Marx: los fetiches– para ponerles límites por nuestra resistencia. Definitivamente no pueden ser abolidos. Por tanto, tendríamos también el reino de la libertad, como Marx lo entendía, como idea regulativa y tratarlo correspondientemente.

La imaginación de "ideas regulativas" viene de Kant, aunque tenga en nuestro contexto un significado diferente. En Kant se refiere al lenguaje. En nuestro contexto en cambio se trata de una regulación de nuestra acción. Para Kant un significado de este tipo no tendría sentido. Para Kant toda ética es limitada a la validez de normas abstractas y universales. En nuestro contexto se trata precisamente de la "regulación" de las éticas del tipo kantiano. Este problema aparece la primera vez en Pablo de Tarso y desde el siglo 19 es desarrollado por Marx.

Este problema del utopismo hoy es tan actual como raras veces fue anteriormente. Se trata de la utopía del neoliberalismo. La visión del mercado total destruye cualquier realismo de la política, como antes ha ocurrido con otros utopismos. Hoy este utopismo amenaza con la destrucción del mundo entero. Es evidentemente el utopismo más peligroso hasta ahora. Está en camino de desarrollar otro totalitarismo, que esta vez es el totalitarismo del mercado, que usa el totalitarismo del Estado total solamente como su instrumento. Este utopismo ya no se determina desde la política, sino desde los poderes del mercado, que pueden presentarse como poderes anónimos. Podría llegar el primer totalitarismo que es efectivamente casi total. Se está montando un poder total, que efectivamente está presente en cada momento en cada lugar. Todos los totalitarismos anteriores tenían fronteras que en Rusia se expresaron diciendo: Rusia es grande y el Zar está lejos. Ahora ya no es así. Ahora vale: Rusia es grande y el Zar está en todas partes omnipresente. Este Zar, es, el mercado que cubrió completamente el mundo, que está en todas partes y que domina hasta las almas. Y el poder promovido por este mercado, quiere dirigir el mundo entero y existe el peligro, que la resistencia se haga tan irracional como es este mercado utopisado. La resistencia cada vez más tiene carácter de esta irracionalidad, frente a la cual aparece. Eso ya está llevando a la guerra eterna, y este utopismo habla de la paz perpetua como

meta de la guerra eterna. Posiblemente no nos queda mucho tiempo antes de que esta jaula se cierre y quien sabe para cuanto tiempo.

El punto de vista del análisis.

Hemos visto hasta ahora sorprendentes paralelos entre la crítica de los ídolos o fetiches de Marx y de Franciscus. Pero no solamente paralelos y coincidencias, también diferencias profundas. Sin embargo, estas diferencias no constituyen contradicciones. Son diferencias, como dice esta palabra.

Con eso quiero volver a una cita de Marx, que ya he comentado al comienzo. Marx dice allí, que la filosofía hace

> "su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (posteriormente: el ser humano como ser supremo para el ser humano) como la divinidad suprema".

Dentro de la lógica de su argumentación no puede evitar esta restricción de la sentencia. La sentencia no cae sobre todos los dioses simplemente, sino sobre los dioses que no reconocen el ser humano como ser supremo para el ser humano. Con eso define un lugar vacío sin poder prohibir ocuparlo.

Franciscus imagina un Dios que ocupa este lugar. Presenta una imaginación de un Dios que llama al ser humano a autorealizarse independizándose a la vez de todas las esclavitudes humanas vigentes y por tanto, enfrentándolos. Lo hace declarando la primacía del ser humano, por tanto, que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Destituye el Dios del despotismo legítimo que dominaba la Edad Media. Es un Dios ahora que es colaborador, compañero, que apoya, que hasta es cómplice, pero también un Dios del imperativo categórico de Marx.

Habría que preguntar cuáles son las razones de estos paralelos y coincidencias. Se trata más bien de una manera de acceder a la realidad, que constituye y marca los resultados del análisis. Se trata del punto de vista desde la posición de los más postergados de nuestra sociedad. Tomando este punto de vista, sigue el análisis de la idolatría del mercado, dinero y

capital independientemente de quién lo hace, aunque lo haga Marx o el Papa Franciscus. Es el punto de vista del ser humano en cuanto que es un "ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Con este punto de vista de la realidad se llega a estos resultados.

El mismo Franciscus dice eso de la manera siguiente:

> "La palabra «solidaridad» está un poco desgastada y a veces se la interpreta mal, pero es mucho más que algunos actos esporádicos de generosidad. Supone crear una nueva mentalidad que piense en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos." (Nr.188)

Capítulo II.

El termidor del cristianismo como origen de la ortodoxia cristiana: las raíces cristianas del capitalismo y de la modernidad.

¿Qué es ortodoxia? Creo que hoy en día el fenómeno de la ortodoxia se entiende mejor a través de la definición que Marx da sobre el termidor. Tenemos que hacernos ésta pregunta porque el termidor vuelve a aparecer una y otra vez en casi todos los procesos revolucionarios. Marx utilizó este concepto para nombrar un proceso que se dio al interior de la Revolución Francesa. Trotsky habla también del termidor de la Revolución Rusa, el cual está vinculado con Stalin quien se apoya en la maquinaria de la planificación de la Unión Soviética. Posteriormente Crane Brinton en su libro *The Anatomy of Revolution* descubre las similitudes que hay entre las cuatro grandes revoluciones de la modernidad, como son la inglesa, la norteamericana, la francesa y la rusa. Todas ellas devienen en un proceso conservador al cual denominará el Termidor de dichas revoluciones.

En las tres primeras se trata de revoluciones populares que se transforman en revoluciones burguesas, en donde ciertos "intelectuales" redefinen el sentido de la revolución popular con base en ciertas absolutizaciones, que en nombre de la revolución, traicionan los principios fundamentales de la revolución. Esta redefinición de la revolución popular, se convierte en la nueva ortodoxia de la revolución, trasformando a la revolución popular en revolución burguesa. Las revoluciones que posteriormente siguieron, repiten en cierto grado este fenómeno.

Se trata efectivamente de la creación de la ortodoxia, la cual transformará y redefinirá las ideas de la revolución popular, en función de la legitimación e implementación del nuevo poder político. Este pensamiento legitimador que definirá el nuevo poder, es el pensamiento ortodoxo, cuya encarnación

es el termidor. En todos estos casos está este nuevo poder (la nueva clase dominadora) contra el pueblo que hizo la revolución.

La problemática del termidor es el resultado del hecho de que estas revoluciones indicadas trastocan las cimientes de la injusticia y la desigualdad y consideran en serio la construcción de la base de una igualdad general humana, aunque siempre en términos de una igualdad concreta. Esta igualdad fue expresada por primera vez en el mensaje cristiano como un universalismo práctico. Pero partir de una idea de igualdad nos fuerza inevitablemente a su posible institucionalización. Este problema se presentó por primera vez en el cristianismo. El pueblo se pudo cristianizar, pero no así el estado romano. Lo que llamamos Estado Cristiano del siglo IV, no es la cristianización del imperio, sino la imperialización, es decir, el Termidor del cristianismo. Por cierto, hoy en día se podría analizar la fundación del Estado de Israel como el termidor del judaísmo.

El universalismo concreto en el antiguo cristianismo

A continuación quisiera mostrar de la mano de algunos ejemplos lo que es este universalismo concreto:

1) La Teología de la deuda:

Consideraré como ejemplo del pago de la deuda lo que Jesús dice en el Padre Nuestro: "Perdónanos nuestras deudas, como también hemos perdonado (las deudas) de nuestros deudores". Este tipo de perdón de la deuda tiene sentido, por supuesto, cuando se trata de deudas impagables, así el deudor se arruinaría a través de la obligación del pago. Esto incluye en la antigüedad la venta de esclavos, aunque hoy en día esto es tan extremo como entonces. Jesús dice esto ayudándose de una parábola:

> "Por esto, sucede con el reino de los cielos como con un rey que quiso hacer cuentas con sus funcionarios. Estaba comenzando a hacerlas cuando le presentaron a uno que debía muchos millones. Como aquel funcionario no tenía con qué pagar, el rey ordenó que lo vendieran como esclavo, junto con su mujer, sus hijos y todo lo que tenía, para que quedara pagada la deuda. El funcionario se arrodilló

> delante del rey, y le rogó: "'Tenga usted paciencia conmigo y se lo pagaré todo". Y el rey tuvo compasión de él; así que le perdonó la deuda y lo puso en libertad.
> Pero al salir, este funcionario encontró a uno de sus compañeros que le debía una pequeña cantidad y, tomándolo del cuello comenzó a estrangularlo, diciéndole: 'Págame lo que me debes'. El compañero, arrodillándose delante de él, le rogó: 'Tenga paciencia conmigo y se lo pagaré todo'. Pero él no quiso, sino que lo hizo meter en la cárcel hasta que le pagara la deuda. Esto dolió mucho a los otros funcionarios, que fueron a contarle al rey todo lo que sucedió. Este lo mandó llamar y le dijo: '¡Malvado! Yo te perdoné toda aquella deuda porque me lo rogaste. Pues tú también debiste tener compasión de tu compañero, del mismo modo que yo tuve compasión de ti. Y tanto se enojó el rey que ordenó castigarlo hasta que pagara todo lo que debía.
> Jesús añadió: así hará también con ustedes mi Padre celestial, si cada uno de ustedes no perdonan de corazón a su hermano." (Mateo 18: 23-35).

En el Padre Nuestro el asunto se trata del pago de las deudas, la cual no es ningún pago, sino un anti-pago. El ser humano tiene deudas con Dios, mientras que otros hombres tienen deudas con él. Dios, sin embargo, no quiere ningún pago positivo de la deuda, y el ser humano tampoco podría pagarla. No existe, en realidad, ninguna moneda con la cual podría pagarse. El pago es totalmente otro. El hombre le paga a Dios, en tanto que él perdona las deudas de sus prójimos. Dios perdona las deudas, porque el hombre también las perdona. El pago no es ningún pago, sino una correspondencia.

Este legado de la deuda del creyente frente a su deudor es el legado de un quebranto a la ley. De acuerdo a la ley, que sea válida en todas partes después del paso hacia la cuenta del dinero, y la cual se deriva del mandamiento del "no robarás", las deudas son una obligación legal, y la autoridad está junto con la policía, los jueces y los verdugos, del lado de creyente. Lo que el padre nuestro exige es incluir este quebranto de la ley por parte del creyente. Dios lo exige. Sólo así puede el ser humano "pagar" sus deudas con Dios. En el judaísmo, en donde también vale la ley del "no robarás", significa lo siguiente: la ley de Dios tiene que ser quebrantada si el pago es imposible y esto es voluntad de Dios. Si no se quebranta, se hace el

creyente deudor ante Dios, pues Dios puede perdonarle sus deudas, siempre y cuando él perdone las deudas de sus deudores y lo declare, por ello, deudor.

Esto es una teología del pago por parte de Jesús, la cual se encuentra totalmente en la lógica de la historia judía y que está medianamente establecida en la orden institucional de los años del Sabbat y de los años del jubileo. Sólo ahora cada año, es año del Sabbat.

2. El pago del salario

Jesús ofrece una parábola que problematiza el propio pago de salario:

> "Sucede con el reino de los cielos como con el dueño de una finca que salió muy de madrugada a contratar trabajadores para su viñedo. Se arregló con ellos para pagarles el salario de un día, y los mandó a trabajar a su viñedo. Volvió a salir como a las nueve de la mañana, y vio a otros que estaban desocupados en la plaza, les dijo: 'Vayan ustedes también a mi viñedo, y les daré lo que sea justo'. Y ellos fueron. El dueño salió de nuevo a eso del mediodía, y otra vez a las tres de la tarde, e hizo lo mismo. Alrededor de las cinco de la tarde volvió a la plaza de nuevo, y encontró en ella a otros que estaban desocupados y les dijo: '¿Por qué están ustedes aquí todo el día sin trabajar? Le contestaron: 'Nadie nos ha contratado'. Entonces les dijo: 'Vayan también ustedes a mi viñedo'.
> Cuando llegó la noche, el dueño dijo al encargado del trabajo: 'Llama a los obreros, y págales comenzando por los últimos y terminando por los que entraron primero'. Se presentaron, pues, los que habían entrado a trabajar alrededor de las cinco de la tarde, y cada uno recibió el salario completo de un día. Llegaron después los primeros, creyendo que iban a recibir más, pero cada uno de ellos recibió también el salario de un día. Y al recibirlo, comenzaron a murmurar contra el dueño, diciendo: 'Estos últimos trabajaron nada más que una hora, y tú les das lo mismo que a nosotros, que hemos soportado el peso del trabajo y el calor de todo el día'. El dueño respondió a uno de ellos: 'Amigo, no te estoy haciendo ninguna injusticia. ¿Acaso no te arreglaste conmigo por el salario de un día? Pues toma tu paga y vete.

> Si yo quiero darle a este que entró a trabajar al final lo mismo que te doy a ti, es porque tengo el derecho de hacer lo que quiera con mi dinero ¿O es que te da envidia que yo sea bondadoso? De modo que los que ahora son los últimos, serán los primeros, y los que ahora son los primeros, serán los últimos" (Mateo 20: 1-16).

Lo determinante aquí es: prometiéndole a los trabajadores, el propietario les dice: "les daré lo que sea justo". El promete, así, lo que es justo. La respuesta del final no vale más. Sin embargo, nosotros tenemos que preguntar bajo qué punto de vista es justo lo que el propietario hace. Este punto de vista, bajo el cual justamente ello es justo, surge del propio contexto. Los trabajadores que llegan tarde no habían trabajado, porque no había trabajo. Si consideramos la condición que el pago de un salario (un denar) se encuentra en la línea de subsistencia, los trabajadores no pueden vivir con un salario correspondiente a la cantidad de trabajo. No obstante, ellos tienen o deben poder vivir. Así, todos, por razones de justicia, tienen que recibir, tal y como con los primeros trabajadores, el mismo salario. Desde este punto de vista, es justo lo que hace el propietario. Pero es entendible también que uno de los trabajadores sienta este pago como injusto. El quisiera ganar por lo que trabajó y, al igual que los demás, ganaría por lo que han trabajado. Es la justicia del mercado desde la cual él juzga; mientras que el propietario paga desde otra perspectiva: la justicia para la vida digna del trabajador. Se ven dos tipos de igualdad: por una parte, la igualdad ante el mercado, en el cual cada uno recibe lo que ha aportado, y por la otra, la igualdad de la vida de la dignidad humana, de acuerdo a la cual todos tienen que cubrir sus necesidades, y por ello, siempre y cuando el pago se encuentre cerca del mínimo para vivir, todos reciben el mismo pago independientemente de cuanto hayan trabajado, con el fin de que prevalezca la justicia. Marx formula esta justicia concreta de la vida humana mediante su definición de justicia que retoma de la tradición de la clase trabajadora de entonces, a saber: cada uno de acuerdo a sus capacidades, a cada uno de acuerdo a sus necesidades.

Ya no es necesario discutir si el propietario, si es que él lleva a cabo esta justicia, puede aprobar el mercado. En este caso surge desde esta idea de justicia concreta justo una crítica al mercado y su tipo de justicia. Esto sería, de nuevo, una crítica de la ley, por tanto: la crítica a la imprescindible libertad de contrato en la relación entre hombres como una ley de la

injusticia; o bien, como Pablo dice, como una ley del pecado, mientras que para Pablo el propietario habría pagado de acuerdo a la ley de la razón, y por tanto, de acuerdo a la ley de Dios.

La crítica de la ley de Pablo

Pablo tiene un concepto universal de la ley. En él se trata de dos leyes. Por un lado la ley de la Torá, y por el otro la ley romana. De esta forma, indica él:

> "En efecto, cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley" (Romanos 2: 14).

Cuando él dice que los paganos no tienen ninguna ley, es la Torá la ley a la cual él se refiere. Cuando ellos, sin embargo, cumplen los preceptos por naturaleza y son, por ello, ellos mismos la ley, ya no dependen de ningún Sinaí. Así, la ley no es exclusivamente la Torá. El caso que Pablo tiene en mente es la ley romana, naturalmente. Cuando él, entonces, en la Carta a los Romanos cita la ley, lo hace citando siempre los mandamientos, del sexto al décimo. Si se prescinde del décimo, se constata que todas esas normas existen en todos los códigos de leyes, justo también en el romano. Con el décimo mandamiento es diferente. No es ninguna norma formal como las otras. Sin embargo hay normas similares a este tipo en otras leyes, como por ejemplo, en aquello que Aristóteles llamaba crematística y que condena como innatural. Por esta ley llega Pablo, de forma muy general, al siguiente juicio:

> "La espina de la muerte es el pecado y el poder del pecado es la ley" (1 Corintios 15: 56). Dado que la palabra pecado ya está muy desgastada, prefiero la siguiente traducción:
>
> "La espina de la muerte es el crimen. El poder del crimen es la ley".

Porque lo que provoca la muerte es el crimen, la fuerza del crimen es la ley. No todos los pecados son crímenes, pero todos los crímenes son pecados, y en la discusión de la cual están hablando Jesús y Pablo no se trata

propiamente sobre pecados, sino sobre crímenes. Esto puede entenderse también si este problema lo relacionamos con nuestro tiempo.

De esta forma, dice Brecht en "La ópera de los tres centavos":

> "¿qué es un robo de un banco contra la fundación de un banco?"

Esto es una declaración muy general sobre cada ley, sea la romana, la judía, o cualquier otra. Se trata sobre el pecado. Sabbat y condonación de la deuda están necesariamente conectados, aun cuando no se lo mencione explícitamente.

Sin embargo, la afirmación de que la fuerza del crimen (el pecado) es la ley, vale para cada ley, incluso para la ley de Dios, es decir: la Torá. Este es el escándalo de la ley, de toda ley.

Quisiera ahora dar un ejemplo. Pablo dice:

> "Hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra antes que existiera el mundo; aquella que ninguno de los dominadores de este mundo alcanzó a conocer, porque si la hubieran conocido no habrían crucificado al Señor de la gloria" (1 Corintios 2: 7-8.).

Esto, me parece, que es para Pablo el escándalo de la ley de por sí. Los señores del mundo condenaron a Jesús y lo crucificaron. Estos señores del mundo son sin duda las autoridades judías y romanas, aunque no sólo las autoridades. Ellos cumplen la ley, en tanto que condenan a Jesús. Los romanos, la ley romana, los judíos, la ley judía. Ellos tienen la ley de su lado. La ley de Dios también condena a Jesús justamente. Este es justamente el núcleo del escándalo. Pero estas autoridades que cumplieron la ley cuando condenaron y ajusticiaron a Jesús, no reconocieron la sabiduría de Dios y, por ende, lo condenaron. Y este es precisamente el problema para Pablo.

Aquello que está en contra de la pena de muerte contra Jesús no es algo así como la verdadera ley de Dios, la cual no pudo ser quebrantada por medio de esta pena de muerte, sino la sabiduría de Dios, la cual no fue reconocida por los señores. La definición de la sabiduría de Dios que Pablo propone, se

encuentra en 1 Corintios 1: 27-29. Reconocer esta sabiduría es de lo que se trata. Además la afirmación de que los plebeyos y los despreciados son los elegidos de Dios es el centro de esta sabiduría.

Esto también tiene que ver con el pecado que a Pablo le concierne, pues él también lo había cometido y había perseguido a los cristianos. Este pecado no es algo así como una abstracción. Es, en realidad, lo más concreto que Pablo conoce. Se trata de lo que es la voluntad de Dios:

> "No tomen como modelo a este mundo. Por el contrario, transfórmense renovando su espíritu, a fin de que puedan discernir cuál es la voluntad de Dios: lo que es bueno, lo que le agrada, lo perfecto". (Romanos 12: 2.)

La voluntad de Dios no está escrita en ninguna parte, incluso tampoco en la Torá. Mucho menos si la Torá es la ley de Dios. Se la tiene que encontrar, en tanto que se evalúe lo que es la voluntad de Dios, en lo que es bueno, lo que le agrada, y en la perfección. El "criterio" es la sabiduría de Dios y no la ley. Se tiene que buscar y encontrar la voluntad de Dios en la realidad. Ni en la Biblia, ni en la ley se encuentra escrita para poder realizarla. Si se le busca ahí, deviene la ley, en la fuerza del pecado, aun cuando ella sea la ley de Dios. Esto no es de ningún modo totalmente extraño para la tradición judía. Para ella la voluntad de Dios no está tampoco, tal cual, en el texto, sino, en el texto interpretado.

En la siguiente cita se puede ver la idea que tiene Pablo sobre la ley:

> "pero observo que hay en mis miembros otra ley que lucha contra la ley de mi razón y me ata a la ley del pecado que está en mis miembros". (Romanos 7: 23)

Es una ley que ha encarcelado la verdad en la injusticia (Romanos 1: 18). Con ello hay dos leyes: la ley de la razón, que es también la ley de Dios, y a la cual sirve el sujeto con la razón; y la ley del pecado, la cual antepone la ley a la codicia y a la injusticia:

> "Yo en mi razón me someto a la ley de Dios, pero por lo que en mí es carnal, sirvo a la ley del pecado" (Romanos 7: 25).

Lo que llama la atención es que en Pablo ambas leyes tienen un texto perfectamente igual. Intentaré mostrar esto de la mano de una cita del padre de la iglesia, Juan Crisóstomo, que el Papa Francisco cita en su texto *Evangelii Gaudium*:

> "No compartir con los pobres los propios bienes, es robarles y quitarles la vida. No son nuestros los bienes que tenemos, sino suyos". 57

Por supuesto, aquellos de los cuales habla Crisóstomo, aquellos que han robado, pueden ir ante el tribunal y cada tribunal les puede confirmar que no robaron. Pero lo que dice Crisóstomo es que ellos robaron, y lo justifica cuando dice que los bienes que nos pertenecen no son nuestros, sino de ellos, los pobres. Acepto que esto significa que ellos tienen derecho de propiedad sobre los bienes de los otros y, en tanto que éstos no los concedan, entonces son robados. Lo que Crisóstomo señala como robo es lo que en la crítica al capitalismo del Siglo XIX se define como explotación y que será el punto de partida de las enseñanzas marxianas sobre el plusvalor.

Esto está claro. La norma "no robarás" tiene dos significados contrapuestos, aunque la formulación sea igual. Uno es el significado del mercado, en tanto que los bienes se intercambian. No robar significa aquí hacer contratos y respetarlos. El otro significado es aquel que Pablo señala como sabiduría de Dios (1 Corintios 1: 28) y de lo cual, por tanto, se sigue: la vida de todos es el derecho de todos. Eso se puede incluir fácilmente en el juego de la locura del cual Pablo habla en el primer capítulo de la primera Carta a los Corintios. Visto desde una de las interpretaciones de la ley parece ser de igual forma la otra, la vista como loca. Para Pablo (y para Crisóstomo) es además la ley de la razón, la cual él también llama ley de Dios que Crisóstomo exige. La ley de la injusticia, la cual Pablo llama ley del pecado, es, por el contrario, la ley del mercado. Esa es la inversión tal y como sigue vigente hoy en día en nuestra interpretación del mundo. Visto desde la ley de Dios, la ley del mercado está loca. Pero vista desde la ley del mercado, la ley de la razón, la cual Pablo llama ley de Dios, es la loca.

Crisóstomo camina por las huellas de Pablo, es decir, sobre la idea que aparece en el capítulo 7 de la Carta a los Romanos. Aunque, ya en los tiempos del Antiguo Testamento existen ya este tipo de ideas, por ejemplo en Jesús Sirach:

> "Un asesino de su prójimo es quien a él le arrebata el sustento y derrama sangre, quien le priva de su salario al trabajador" (Jesus Sirach 34: 22).

Este punto presupone ya el desdoble de la ley, como está señalado por Pablo. Aquí se habla sobre el asesinato, y no del robo. Pero se trata del mismo desdoblamiento de la ley.

Crisóstomo tenía un destino destacable. Él tenía una idea de futuro que se parece a lo que Heinrich Heine expresaba en el Siglo XIX: *queremos hacer el reino de los cielos ya en la tierra.* ("Wir wollen auf der Erde schon das Himmelreich errichten.")

Crisóstomo dice:

> "hay que considerar qué honor nos hizo Dios al encomendarnos tal tarea. Yo, dijo él de igual forma, he creado cielo y tierra. Yo te di también fuerza para crear; convierte la tierra en el cielo, tú puedes".

Por otro lado, me encuentro en Wikipedia con la siguiente descripción de vida de Crisóstomo:

"Este Padre de la Iglesia fue famoso por sus discursos públicos y por su denuncia de los abusos de las autoridades imperiales y de la vida licenciosa del clero bizantino. Su enfrentamiento con la corte del emperador Arcadio y de su esposa Elia Eudoxia resultó en su destierro. Reinstalado en su sede episcopal temporalmente, fue por último depuesto y exiliado hasta su muerte. Un siglo después, Juan de Constantinopla recibió el título por el que le conoce la posteridad: Juan Crisóstomo. Ese término proviene del griego, chrysóstomos (□□□□□□□□□□□□), y significa 'boca de oro' (chrysós, 'oro', stoma, 'boca') en razón de su extraordinaria elocuencia que lo consagró como el máximo orador entre los Padres griegos [...] Con el transcurso del tiempo Crisóstomo llegó a ser el sucesor de Flaviano I.

Durante su misión como obispo mostró gran preocupación por las necesidades espirituales y materiales de los pobres. También se pronunció en contra de los abusos de los poderosos y de la propiedad personal [...] Se puede decir que Crisóstomo se caracterizó por la falta de límites y temeridad al denunciar las ofensas de las instancias superiores y su actitud condujo a que se creara una alianza en su contra entre Eudoxia, Teófilo y el clero molesto quienes convocaron un sínodo en 403 y acusaron a Crisóstomo de favorecer las enseñanzas de Orígenes. El Sínodo de la Encina (Synodus ad quercum) se pronunció por la deposición de Crisóstomo. Sin embargo al poco tiempo fue restituido por Arcadio temeroso de la ira del pueblo y porque un incidente que ocurrió en el palacio la emperatriz lo atribuyó a la ira de Dios. Sin embargo la paz fue corta. Una estatua de plata que Eudoxia se hizo erigir frente a la catedral fue denunciada por Crisóstomo y una vez más fue suspendido y enviado a una región lejana en la frontera con Armenia. Cuando el papa Inocencio supo las circunstancias de la deposición de Crisóstomo presentó su protesta pero no fue escuchado. Crisóstomo continuó escribiendo cartas que resultaban de gran influencia dentro de Constantinopla y como su vida se prolongaba más de lo deseado por sus adversarios, se determinó desterrarlo a un extremo fronterizo cerca del Cáucaso. No obstante este nunca llegó a su nuevo destino porque murió en el viaje el 14 de septiembre de 404. Es probable que su muerte era intencional, porque se sabe en qué estado de salud quebrada se encontraba."

De acuerdo a lo citado parece que Crisóstomo fue un mártir, víctima de un emperador cristiano. Si se ven las dos anteriores citas, puede entonces entenderse ello. Pero también se verá el paralelismo con la muerte del cardenal Romero en San Salvador, quien también, por posiciones similares, fue asesinado por cristianos ultras. Algo similar sucedió con Martin Luther King. Se trata de la persecución de cristianos por propios cristianos. Es, respectivamente, el termidor del cristianismo que se expresa.

Crisóstomo vive en el mismo tiempo que San Agustín, y muere en el 407. Es el tiempo en el cual la ortodoxia del termidor del cristianismo se formula definitivamente por medio de San Agustín. Con ello se eliminará, o bien será calificado como herejía, el pensamiento crítico tal y como es elaborado por Pablo y que está presente en Crisóstomo; pero, resurge permanentemente.

Termidores de este tipo los experimentamos permanentemente de nuevo, y no sólo en el nivel de la historia mundial. El periodo de Juan Pablo II así como el de Benedicto XVI son el termidor del Concilio Vaticano II.

Este desdoblamiento de la ley de Pablo, retomado por Crisóstomo, lo expresa Pablo en la siguiente reflexión:

> "Con nadie tengáis otra deuda que la del mutuo amor. Pues el que ama al prójimo, ha cumplido la ley. En efecto, lo de: No adulterarás, no matarás, no robarás, no codiciarás y todos los demás preceptos, se resumen en esta fórmula: Amarás a tu prójimo tú mismo eres él. El amor no hace mal al prójimo. El amor es, por tanto, la ley en su plenitud" (Romanos 13: 8-10).

Él llama esto la plenitud de la ley, lo cual es en última instancia la única posible respuesta al desdoblamiento de la ley y que excluye el cumplimiento ciego de la ley. Cada cumplimiento de la ley se encuentra bajo una condición: ella tiene que ser compatible con la necesidad fáctica del amor al prójimo. Si ella no es compatible, la ley no debe cumplirse. Dejaría de ser una ley para la vida, transformándose más bien en una ley para la muerte. Antes ya, en el caso de la crucifixión de Jesús por las autoridades, había nombrado esta condición como la sabiduría divina, que él formula en 1 Corintios 27-28. Sin embargo, ambos criterios son idénticos en última instancia.

Pero aquí tenemos también un desdoblamiento de la plenitud de la ley. San Agustín dice lo mismo que Pablo, en la medida en que lo cita: "ya que quien ama al otro, cumple con la ley". Pero para San Agustín significa este enunciado exactamente lo contrario de lo que significa para Pablo. Él dice ahora: en tanto que la ley se cumple ciegamente, uno ama a su prójimo. Es lo contrario de lo que Pablo indica.

Este análisis del capítulo séptimo de la Carta a los Romanos bajo el punto de vista del desdoblamiento de la ley no es de ninguna forma usual. Pablo introduce, así, un criterio de la ley que desemboca finalmente en que la ley tiene que servir a la vida humana. Es un criterio que obviamente proviene de la Torá.

La Torá como ley es totalmente determinada por su relación con la vida. En el Deuteronomio significa eso así:

> "Y ahora, Israel, escucha los preceptos y las leyes que les he enseñado para que las pongan en práctica. Así ustedes vivirán [...]" (4, 1). "Hoy tomo por testigos contra ustedes al cielo y a la tierra; yo he puesto delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Elige la vida, y vivirás, tú y tus descendientes, con tal que ames al Señor, tu Dios, escuches su voz y le seas fiel. Porque de ello depende tu vida y tu larga permanencia en la tierra que el Señor juró dar a tus padres, a Abraham, a Isaac y a Jacob" (19-20).

Y cuando Dios les da los mandamientos, se presenta como el liberador:

> "Yo soy el Señor, tu Dios, que te hice salir de Egipto, de un lugar en esclavitud" (Éxodo 20: 2).

El derecho romano, y con ello nuestro código civil burgués, no tiene como punto de referencia la vida, sino la propiedad. La ley está para que se proteja la propiedad. Que la ley sea para que se pueda vivir no figura por supuesto en ella. Nuestros juristas ni siquiera lo llegan a discutir. Ello no vale como parte de las ciencias jurídicas, como tampoco vale como parte de las ciencias económicas. El derecho está ahí para proteger la propiedad privada y la economía para la protección de los intereses de la ganancia. Todo lo demás se considera no científico.

Comúnmente se interpreta el capítulo séptimo de la Carta a los Romanos desde el punto de vista de la consciencia del pecado y de las dificultades, sobre todo de tipo psicológico, en el cumplimiento de determinadas leyes, entre las cuales algunos preceptos sexuales tienen, normalmente, un significado especial. La dificultad parece ser aquella que Wolfgang Bierman canta en una canción: lo que está prohibido es justo lo que nos excita. (Was uns verboten ist das macht uns gerade scharf). Esta interpretación la encontramos también en □i□ek de modo que el análisis completo de Pablo, y en particular el análisis del capítulo séptimo de la Carta a los Romanos, se convierte en un capítulo y antecedente del psicoanálisis actual, tanto con Freud como con Lacan. De este modo nos dice □i□ek: "

> "O bien, se trata en el cristianismo, por el contrario, de romper con el círculo vicioso de la prohibición, el cual Pablo indica en el párrafo señalado de la Carta a los Romanos".

La referencia a la cual se remite □i□ ek es Romanos 7: 7.

La Carta a los Romanos, en particular el capítulo 7, parece ser aquí una forma antigua del psicoanálisis. De ahí que yo lo haya interpretado desde la cita de Chrisóstomo. Ella es, así, lo contrario de este psicoanálisis. Sostengo en que este significado sea probable, aunque no puede haber aquí, muy probablemente, ningún juicio definitivo.

Visto así, el sujeto cristiano de Pablo es un sujeto de la justicia. El sujeto, con el cual □i□ ek trabaja, es un sujeto de la pecaminosidad, es decir, de lo que Augustin llama la concupiscencia. No obstante, esto es producto del Siglo III y se consumará con San Agustín. El sujeto de la justicia es un sujeto junto con otros sujetos, y regirá tanto el mensaje de Jesús como los textos de Pablo. El sujeto de la pecaminosidad personal, por el contrario, es un sujeto que se conduce por sí. Es la interioridad del individuo. El sujeto de la justicia es, sin embargo, el sujeto que es parte de una relación con otros sujetos. Nos vemos, así, con un doble sujeto.

En Pablo encontramos un desdoble similar cuando define el universalismo:

> "Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en el Mesías Jesús" (Carta a los Gálatas 3: 28).

Lo determinante es que este universalismo unifica a todos, pero en el Mesías. Es un universalismo concreto. Aquí se reconoce la esclavitud y el patriarcado como ilegítimo, así como también la relación de dominación entre judíos y griegos. Esta ilegitimidad asume más un carácter de idea regulativa en Pablo. Por ello es la esclavitud ilegítima, pero a la vez vigente, como también el patriarcado. Sostengo que Pablo, en lo que respecta a la esclavitud, mantiene el recuerdo del levantamiento de Espartaco y el exterminio total de todos los esclavos que habían participado en él. Él no ve ninguna opción realista para una revolución. Él se rebela, pero no ve

ninguna posibilidad de levantamiento. De ahí que haya creado una idea de ilegitimidad en la cual lo ilegítimo se mantenga aún vigente, y como tal que tiene que respetarse. Creo que en este punto Pablo es simplemente realista. Como idea regulativa, sin embargo, este universalismo de Pablo continua siendo actual en nuestra historia, aunque esta posición valga normalmente como herejía o como sospechosa de ser hereje.

Cuando Pablo insiste que esta igualdad es una igualdad en el mesías, excluye justo la idea contraria de una igualdad abstracta. La igualdad abstracta es la igualdad que domina entre nosotros. Se trata de la igualdad ante el dinero, y no en el mesías. Quien tiene dinero, no está en peligro de ser hecho esclavo o reprimido. El dinero realiza milagros. En este contexto, Marx cita a Shakespeare:

> "¿Oro? ¿Oro cobrizo, brillante, precioso?...En profusión, habrá de tornar blanco al negro, hermoso al feo; lo falso verdadero; noble al ruin; mozo al viejo, y al cobarde valeroso. ¡Oh dioses! ¿Por qué es esto? Porque él apartará de vuestro lado sacerdotes y servidores; retirará la almohada de debajo de la cabeza de los hombres más robustos: este amarillo esclavo va a unir religiones y escindirlas, enaltecer a los malditos, hacer que se adore a la lepra blanquecina, sentar a los ladrones en los escaños del senado y otorgarles títulos, genuflexiones y beneplácitos; él es el que procura nuevas nupcias a la viuda achacosa...Vamos, tú, cieno maldito, puta común del género humano".

Esta es la universalidad abstracta en el dinero, la cual, como idolatría del mercado desde la ética del mercado (como ética formal), crea una ética de la explotación.

El presente de Pablo en la historia reciente

¿Cómo me encontré con esta posible interpretación? La primera vez fue en Chile, en donde viví cuando fue el golpe militar en1973. Pinochet y su mafia decían básicamente que la ley nuevamente se imponía. Me di cuenta rápido que ello significaba un asesinato masivo, el cual, por cierto, a mí me amenazó también. Aunque yo conocía apenas muy poco a Pablo, tenía claro

que la ley era la fuerza de este crimen. Esto fue lo mismo en todos los golpes militares subsecuentes de América Latina, y en 2009 en Honduras. El presidente hondureño puesto por el golpe declaró que finalmente el presidente traería bajo un brazo la Biblia y bajo el otro la constitución. Con ello, los seres humanos serían presos de la ley, y además en este caso también, la Biblia le daba la fuerza al crimen.

No sólo en el golpe militar, también en el Fondo Monetario Internacional (FMI). Lo que éste también hizo, lo realizó en nombre de la ley, la cual le da fuerza al crimen. Y cuando se trata de un asilo en alguna iglesia, aparece inmediatamente cualquier político, sobre todo cristiano, que declara que no habrá espacio alguno, sin ley. La Edad Media solía decir: *summa lex maxima injustitia*. Este no es más nuestro pensamiento de hoy. Si no lo retomamos de nuevo, llegaremos a un estado en el cual cada forma de totalitarismo, y precisamente como totalitarismo del mercado, será posible. Estado de derecho total, es, totalitarismo, y como tal, comparable con cualquier totalitarismo histórico.

Por otra parte, lidiamos hoy en día (de nuevo) con el enorme cobro de deudas. El máximo tribunal de Estados Unidos declaró que la deuda de Argentina, la cual fue ajustada de forma aceptable para Argentina, puede ser retomada y cobrada sin demora. Con ello lo que queda es nuevamente la ruina de un país, de lo cual puede resultar de nuevo un genocidio. Pero ninguna ley será violada, sino que de nuevo, la ley es la fuerza del crimen.

Después del golpe militar de Pinochet comencé a trabajar el pensamiento crítico de Pablo de Tarso. Para mí era evidente que en ella había una posible fuente importante de interpretación de Pablo, aunque no conocía mucho de Pablo. Con ello se me abrieron nuevos horizontes. Ya había desarrollado anteriormente algunas ideas sobre la crítica de Marx a la ley del valor en su elaboración básica, la cual se correspondía con la crítica paulina de la ley. Ahora, sin embargo, encuentro otros y nuevos accesos a Pablo. Cito solamente un texto ejemplar de Nietzsche:

> "San Pablo, el odio del chandala contra Roma y contra el mundo hecho carne, hecho genio; San Pablo, el judío errante por excelencia. Lo que él adivinó fue la manera de producir un incendio universal con ayuda de aquel exiguo movimiento sectario de los cristianos,

> separado del judaísmo; como mediante el símbolo Dios en la cruz, se podía reunir en una potencia enorme todo lo despreciable y secretamente rebelde, toda la herencia de las maniobras anarquistas en el imperio. 'La salvación viene de los judíos'".

Si se tiene en cuenta la exageración maliciosa de Nietzsche, entonces es la idea de Pablo que él difundió absolutamente correcta. Nietzsche ve la relación entre la crítica a la ley de Pablo y los movimientos revolucionarios de la antigüedad, así como también del Siglo XIX, sean anarquistas o marxistas. Por tanto cree él con mucho convencimiento que tiene que luchar contra Pablo, si quiere apagar el "incendio mundial" que Pablo ha prendido. Nietzsche conoce tan bien a Pablo de Tarso como Marx también. Pero lo toma como un cierto oponente cósmico, -aunque siempre como Pablo el judío- de cuya derrota dependerá la salvación del hombre, como lo entiende Nietzsche.

De esta forma Pablo se vuelve, en mi punto de vista, una figura muy presente en nuestro tiempo, por ello es que he tratado de analizarlo. Si no me equivoco, Walter Benjamin se acercó cada vez más a Pablo precisamente por su lectura de Nietzsche. Esta cercanía la destaca especialmente Giorgio Agamben.

Hay otro aspecto importante. Pablo se pronuncia contra la circuncisión, de lo cual sacará una consecuencia que en la literatura sobre Pablo casi no se detecta. Él dice al principio de la Primera Carta a los Corintios:

> "el mesías no me envió para bautizar" (Corintios 1: 17).

Así como él ya había dicho en la Carta a los Gálatas, yo no vine para circuncidar, dice ahora: yo no vine para bautizar. El añade para qué vino entonces:

> "el mesías no me envió para bautizar, sino para predicar la Buena Nueva".

Cuando los cristianos conquistaron América, llegaron exclusivamente a bautizar. El resultado fue uno de los grandes genocidios de nuestra historia.

En el Siglo XX se buscó sobre todo en Latinoamérica difundir la Buena Nueva. Así sucedió con la Teología de la Liberación. Sin embargo fue horriblemente perseguida. Había miles de mártires y una amplia enemistad de grandes iglesias cristianas, como también de la poderosa democracia de nuestro mundo contra esta teología. Eran conscientes que su poder estaba siendo tocado, que resultó del hecho de que se había venido simplemente para bautizar, esto es, para sostener su poder.

Sin embargo, el mensaje que difundió Pablo tenía una base bien diferente. Lo que este mensaje cristiano justifica, lo dice Pablo cuando habla sobre la sabiduría de Dios:

> "los elegidos de Dios son los plebeyos y los despreciados". (1 Corintios 1: 28)

No hay más pueblo elegido, sino elegidos de Dios que no son más un pueblo. Los bautizados no son tampoco el nuevo pueblo elegido. Los elegidos son los plebeyos y los despreciados de todos los países y todas las culturas. La teología de la liberación habló, sobre todo, desde los pobres. Estos elegidos viven en todos los pueblos y pertenecen a ellos. Ni siquiera los Estados Unidos es el pueblo elegido.

En un sentido paradójico insiste Pablo, por cierto, de que el pueblo judío es el pueblo elegido. Esta es aquella raíz que es el resultado de su historia, a saber: que los elegidos de Dios no son ningún pueblo, sino los plebeyos y los despreciados de todos los pueblos. Hacer esto presente en la historia es la elección del pueblo judío, según Pablo. (Ver Romanos 9: 11)

No se puede reducir la forma en que Pablo se relaciona con la ley a lo que suele llamarse justicia por obra. Eso podría valer siempre y cuando nos quedemos en la interpretación de la Carta a los Gálatas. Pero si se considera, sobre todo, tanto la primera Carta a los Corintios como la Carta a los Romanos, ya no se podría justificar esta reducción. En el centro de la crítica a la ley que hace Pablo no se encuentra la justicia por obra y tampoco especialmente la ley judía, sino el cumplimiento de la ley por excelencia, que se ve como norma. Pablo deja en claro en la Carta a los Romanos que se trata de estas normas. Él dice en Romanos 13: 9 que se trata de la segunda mitad de los diez mandamientos.

La ley como cárcel del cuerpo

Por lo anterior, no puede asombrarnos que Pablo interprete la ley como cárcel del cuerpo. Él vuelve con ello a una idea central de Platón, quien había dicho: el cuerpo es la cárcel del alma. Esta idea la tiene que conocer Pablo, pues ella es totalmente central en el naciente gnosticismo, pero llevada a cabo de forma muy radical. Podríamos incluso imaginarnos que se trata en Pablo de una respuesta a la gnosis: la cárcel no es el cuerpo, sino la ley, y ésta es dictada por el alma. Se trata de una crítica definitiva del platonismo por parte de Pablo. Pablo le da vuelta a Platón.

En la Carta a los Romanos (7: 9-11) señala:

> "Hubo un tiempo en que yo vivía sin ley. Pero cuando llegó el mandamiento, el pecado cobró nueva vida y a mí me acarreó la muerte. Se vio entonces que el mandamiento dado para la vida me había traído la muerte: el pecado había aprovechado la ocasión del mandamiento para engañarme. Y con el mismo mandamiento me había dado muerte".

Estos argumentos de Romanos 6-8 serán interpretados normalmente en el sentido psicoanalítico, como en Lacan y □ i□ ek, pero estos argumentos de Pablo no son considerados. Ellos implican por igual la crítica al pago de la deuda y la determinación del precio de mercado, y así a la amenaza de la vida, que resulta del cumplimiento de las leyes.

Esta idea de "la ley como prisión del cuerpo" es para Pablo totalmente central, ya que interpreta al mesías como el liberador del cuerpo frente a la ley. De esta forma, indica Pablo:

> "Antes que llegara la fe, estábamos cautivos bajo la custodia de la Ley, en espera de la fe que debía ser revelada" (Gálatas, 3: 23).

En la interpretación de Pablo, el mesías liberó a los hombres de esta ley, en tanto que él fue incluido en la comunidad mesiánica, así como, siguiéndose

de ello, en la comunidad de la justicia, cuyo análisis hemos aquí seguido. Pablo indica en la Carta a los Romanos (7 ,6):

> "pero ahora, muertos a todo aquello que nos tenía esclavizados, hemos sido liberados de la Ley, de manera que podamos servir a Dios con un espíritu nuevo y no según una letra envejecida".

En lo que nos mantenemos prisioneros es justo en la ley. La plenitud de esta libertad es para Pablo el contenido verdadero del reino de Dios:

> "sabemos que la creación entera, hasta el presente, gime y sufre dolores de parto. Y no sólo ella [la creación] sufre, sino también nosotros, que ya tenemos el Espíritu como anticipo de lo que vamos a recibir. Sufrimos profundamente, esperando el momento de ser adoptados como hijos de Dios, con lo cual serán liberados nuestros cuerpos" (Romanos 8: 22-23).

La propia salvación es, la salvación del cuerpo de la prisión de la ley. El sujeto humano tiene que ser soberano frente a la ley. El criterio de esta soberanía es el amor al prójimo, en la medida que este amor sea la confirmación de la vida como tal, es decir, a todos y cada uno.

El termidor del cristianismo

El termidor del cristianismo surge en el Siglo IV cuando el emperador Constantino profesa el cristianismo y posteriormente, San Agustín reinterpreta el mensaje cristiano en gran medida. Con ello comienza la era Constantina que posiblemente podría llegar a su final en nuestro tiempo.

El punto de partida de nuestra reflexión puede ser ahora la legitimidad absoluta de la esclavitud en Agustín. Él concibe el siguiente diálogo en Del libre albedrío:

> "Pregunta: Así que dime a ver si el siervo que mata al señor de quien teme graves tormentos, debe ser o no incluido, según tú, en el número de los que matan a un hombre en circunstancias tales, que de ningún modo debe dárseles el calificativo de homicidas [...]

> Respuesta: ¿Es posible que así te hayas convencido de que deba declararse impune un crimen tan grande antes de ver despacio si aquel siervo no deseaba verse libre del miedo a su señor, con el fin de saciar sus desordenados apetitos [concupiscencia]?"

Aquí la palabra "satisfacción de la concupiscencia" es todo lo contrario de lo que Pablo nombra como liberación corporal. Agustín lo expresa así, como si la satisfacción del placer fuera como tal un crimen o un pecado. La propia exigencia de la abolición de la esclavitud se ilegitima. En Pablo se trata, por el contrario, de poder satisfacer todos los placeres en la libertad del cuerpo, aunque Pablo no lo expresaría con estas palabras. Agustín extiende esta condena de la satisfacción del placer a toda la vida humana. Si el ser humano exige, en cambio, su libertad esto es, entonces, concupiscencia. En su confesión afirma incluso que el hecho de que un bebé llore por leche es concupiscencia.

Agustín le reprocha al esclavo esta concupiscencia. Nietzsche les adjudica resentimiento y envidia; Cícero, sin embargo, en sus Catilinarias incrimina los levantamientos de campesinos, que perdieron su tierra, la desperdiciaron por causa de la libido. Todos estos representantes de los intereses de la propiedad privada se diferencian en muchas cosas, pero en un punto no hay diferencias: ellos ven a las víctimas en la misma luz. El que uno le llame resentimiento y otro concupiscencia o libido, no hace la más mínima diferencia relevante.

En los Siglos III y IV entra el cristianismo a su alianza con el imperio. Con un cielo que es un banquete, al cual todos están invitados y que implica el anuncio de un año de gracia del señor (que incluyendo el perdón general de las deudas), se puede evangelizar al pueblo, pero no al emperador ni a su corte. Como consecuencia de ello Agustín ha abolido este cielo. Respecto a los anteriores cristianos, sobre todo los de Lyon, nos dice:

> "Pero como dicen que los que entonces resucitaren han de entretenerse en excesivos banquetes carnales en que habrá tanta abundancia de manjares y bebidas que no sólo no guardan moderación alguna, sino que exceden los límites de la misma incredulidad, por ningún motivo puede creer esto ninguno sino los carnales. Los que son espirituales, a los que dan crédito a tales

> ficciones, los llaman en griego Quiliastas, que interpretado a la letra significa Milenario".

Este cielo de los quiliastas es "carnal", después se dirá que es materialista, pero es el cielo de quienes escucharon de Jesús decir que el reino de los dioses es un banquete. Es el banquete de lo superfluo. De igual forma fue también la boda de Canaán una fiesta de lo superfluo. Cuando ya no había más vino, según el Evangelio de Juan, de cientos de litros de agua Jesús hizo el mejor de todos los vinos. Así no faltaba más vino. De ahí sigue luego en el siguiente capítulo del Evangelio un mundo exactamente al revés: el mundo del templo, el cual Jesús desaloja con violencia, y en donde expresa que del templo se ha hecho un supermercado. Un supermercado vive de la escasez. Un supermercado jamás puede ser la anticipación del reino de Dios, como lo era la boda de Canaán, aunque el supermercado sea algo inevitable.

El nuevo cielo que concibe Agustín significa:

> "Sin duda que donde quisiera el espíritu, allí luego estará el cuerpo [...]". "Así, pues, para que las almas sean bienaventuradas, no es necesario huir de todo lo que es cuerpo, sino recibir y tomar aquel cuerpo incorruptible".
> "[...] cuando venga lo que es perfecto, y cuando el cuerpo corruptible no agravará, ya no comprimirá el alma, sino que, siendo incorruptible, no estorbará, aquellos santos han de tener necesidad de ojos corpóreos para ver lo que hubieren menester".

El cuerpo real es aquí la cárcel de la ley. Como cuerpo ideal abstracto es el esclavo absoluto y perfecto del alma y su voluntad, que para él es ley. Con ello está la ley liberada, lo cual tiene que ser el fin de la libertad de la humanidad.

Mientras en el neoplatonismo, el gnosticismo, y el maniqueísmo de estos tiempos el cuerpo es el lugar del mal, y por tanto la cárcel del alma, así la salvación exige abandonar el cuerpo, aquí se origina una idea de la corporalidad, la cual somete al cuerpo y lo instrumentaliza en función del espíritu, de la voluntad y de la ley. De la vida humana no se origina ningún derecho, sino el cuerpo tiene que ser totalmente sometido a la voluntad y la

ley. Él tiene que ser servil al espíritu, y de alguna forma su esclavo legítimo. San Agustín señala esto de la siguiente forma:

> "Opina Porfirio que a fin de que el alma sea bienaventurada, debe huir de todo lo que es cuerpo. Luego no aprovecha lo que insinuamos, que había de ser incorruptible el cuerpo si el alma no ha de ser bienaventurada si no es huyendo de todo lo que es cuerpo. Así, pues, para que las almas sean bienaventuradas, no es necesario huir de todo lo que es cuerpo, sino recibir y tomar aquel cuerpo incorruptible [...]"

Este cristianismo no es anticorporal, sino quiere hacer del ser humano (en su corporalidad) el sirviente perfecto de la voluntad. El ser humano como ser corporal lo flexibilizan, y la voluntad como ley puede colocarse como absoluta. El cielo es la flexibilización total del ser humano frente a una voluntad que presenta la ley absoluta, la cual, a su vez, es el espíritu. El cuerpo debe dejar de ser la cárcel de la ley. La ley no es el problema, sino éste, que es el cuerpo. Se pueden conceder en todos los casos algunas debilidades a este viejo Adán, quien es el cuerpo. Pero el cuerpo se condena a la eficiencia más absoluta. Se trata de una corporalidad anticorporal que está destinada a transformar el cuerpo como la cárcel del alma y de la ley en la esclavitud absoluta de la ley como su señor.

Si se dice ahora "como en el cielo, así también en la tierra", así acontece entonces aquello que desde los Siglos III y IV sucede de hecho. Se desarrolla así un ascetismo en nombre del cuerpo, pero contra un cuerpo, cuya sensualidad y necesidades tienen derechos. Sensualidad y necesidades ya no son el punto de partida de la vida, sino obstáculos para el camino de esta corporalidad espiritual de una vida inmortal, la cual es la vida verdadera.

Es lo contrario de lo que Pablo decía al señalar que la ley es la cárcel del cuerpo, ante ello de lo que se trata es liberar al cuerpo. Justo para Agustín es al revés: el cuerpo es la cárcel de la ley. No es ningún regreso a Platón, para quien el cuerpo es la cárcel del alma. Ahora es el cuerpo la cárcel de la ley, y por ello de la voluntad. Esto contiene un dinamismo de la transformación del cuerpo realmente existente y de la búsqueda de un cuerpo abstracto que no puede ser más que la sombra de la ley. En este culto de la belleza

desaparece totalmente la belleza de la Mona Lisa, la cual jamás ganará una competencia de belleza, aunque ella es, como candidata, más bella que todas las candidatas de nuestra burocracia de belleza.

Agustín se volvió maniqueo antes de que él se convirtiera al cristianismo. Él transforma ahora el maniqueísmo para adecuarse al cristianismo. La idea que él tiene de la corporalidad real es la misma que aquella del maniqueísmo (o de la gnosis, o bien del neoplatonismo). Pero ahora el cuerpo se transforma en un ideal abstracto del sometimiento absoluto bajo criterios legales para ser transformado en corporeidad ideal y abstracta para ser ubicado en el interior de la vida humana. El dualismo, sin embargo, es el mismo. Con ello se convierte, no obstante, en una fuente de agresión contra la vida corporal. Se trata, así, de un dualismo del cuerpo abstracto y concreto, en donde el cuerpo concreto era el mal que recordaba tal y como en el dualismo maniqueísta también era el cuerpo concreto la cárcel de la cual se tiene que huir. Agustín coloca en su lugar ahora un cuerpo abstracto, y trasforma muy radicalmente al cristianismo. James Bond reproduce esta corporalidad totalmente abstracta de una forma moderna, justo como es la idea dominante de la reina de belleza, la cual es el resultado de un ascetismo corporal –inclusive anticorporal- extremo.

Hay una simbolización de este pasaje al nuevo cielo de Agustín. Se trata de dos tentaciones centrales, a saber, aquella de Jesús y la del santo Antonio en el Siglo III. Jesús será tentado por Satán, quien le ofrece el dominio sobre toda la tierra. Jesús rechaza esta tentación. Aquella de San Antonio es totalmente diferente. El diablo se le aparece en forma de una mujer desnuda, y él se resiste. Es una tentación por medio de la sensualidad corporal. De ahí que sea en toda la Edad Media la mujer la entrada al infierno. Con ella serán condenadas la sensualidad y las necesidades corporales como fuente de derechos. Pero cuando Antonio se resiste a la seducción, vuelve la tentación una y otra vez, y no para. Aunque él se resiste, tendrá sentimiento de culpa. Jesús, sin embargo, se resiste a la tentación sin tener sentimiento de culpa. Él simplemente no quiere el dominio que le ha ofrecido el demonio. Lo que cuenta como consciencia de culpa es el ser consciente de la responsabilidad por el otro. Esto desemboca, por tanto, en la opción por los pobres.

La consciencia de culpa de San Antonio no es cristiana como tal, aunque es necesaria para fortalecer el termidor del cristianismo y declarar al cristianismo original en herejía (excluyendo así la opción por los pobres, ya que es una opción del ser humano por sí mismo y el dominio sobre sí mismo), para poder dominar a otros. De ahí que el mandamiento de la vida pueda expresarse ahora como: ama a tu prójimo como a ti mismo. Después de este amor a sí mismo, para sí mismo, puede surgir todo lo demás. Pero amarse así mismo es lo primero. Ahora surge: para Jesús no serían las tentaciones de Antonio ninguna tentación, mientras que para Antonio no lo serían las de Jesús. Dado que, sin embargo, las tentaciones de San Antonio han determinado la historia del cristianismo y con ello también la modernidad, son aquellas tentaciones que están cuasi omnipresentes en el arte y la pintura, mientras que las tentaciones de Jesús no producen ningún interés.

Este ascetismo condujo hacia la histeria social verdadera, tal y como se expresó en los movimientos de la flagelación de la posterior Edad Media, a lo cual siguió igualmente la histeria por la persecución de las brujas. Esta antisensualidad de la corporalidad agustiniana es una de las fuentes principales de la modernidad que se desarrollará posteriormente, así como del capitalismo mismo. Es una especie de revolución cultural que preparó la modernidad. Es la forma adecuada a la corporalidad de una orientación por los puros fines. La mujer será transformada en fábrica, y por ello en una planta de producción de niños.

El cielo de Agustín es aún hoy el cielo de los dominadores de nuestros días, cuando exigen la flexibilización del ser humano como seres corporales, para que la ley de la estrategia de la globalización, este espíritu fantástico del capitalismo de hoy, pueda aplicarse de forma absoluta y sin flexibilidad. El ideal de la estrategia de la globalización es el cuerpo sometido absolutamente a la acumulación del capital como a la ley, es decir, el ser humano como capital humano.

Que San Antonio se haya resistido a la tentación, condujo a conquistar el mundo completo, y la tentación de Jesús nunca más se resiste. No rechazar la tentación de Jesús se convirtió en el principio del nuevo cielo de Agustín.

Este cielo del más allá necesita, no obstante, complementarse con un infierno opuesto. En este infierno se encuentran todos quienes rechazan esta lucha contra la sensualidad y necesidad del cuerpo. Para ellos se anticipa el infierno en la tierra. Esto acontece probablemente en una de las formas más horrendas con la persecución de las brujas. En el infierno había, así, abundancia de todo lo infernal.

San Anselmo: la aparente injusticia de la condenación de las deudas

La muerte de Jesús es considerada de parte de las autoridades (Pilatos y los sacerdotes) un sacrificio. Visto desde Pablo no es, sin embargo, un sacrificio. Ahí hay un escándalo: el escándalo de la ley. El inocente será asesinado, pero su asesino cumple con la ley. La ley ha declarado al inocente culpable. Esto no es, sin embargo, algo extraordinario, sino pertenece a la ley, cuando su cumplimiento aparentemente ha hecho justicia. Se vuelve en la fuerza de la ley. En el contexto de estos tiempos, se trata del pago de un rescate y, como tal, de un pago ilegítimo al demonio, quien oculta este secreto del escándalo de la ley. Por la muerte de Jesús fue descubierto este secreto. Fue descubierto a través de que se descubrió que la ley, vista como cumplimiento de la ley, es la fuerza del crimen. Se descubrió, así, el escándalo de la ley. En la teología de la liberación fue nombrado este escándalo de la ley con el nombre del "pecado estructural".

Esta interpretación de la muerte en el sentido de un rescate legítimo que será pagado al demonio como extorsionador, vale en toda la patrística, aunque pierde todo el contexto de la teología paulina. Mientras más se pierda este contexto, más se implementa una interpretación amiga del sacrificio, la cual tiene al sacrificio como algo fértil. En la teología de Pablo se desvela el sacrificio de Jesús, lo que la ley en verdad es, es decir el asesinato de un inocente. En la patrística el demonio posee el poder para exigir la sangre de Jesús como rescate por este descubrimiento. Esta teología funciona, pero desde la mirada que el cristianismo ha imperializado, y el imperio invierte esta crítica a la ley. Se entiende a través de otro símbolo: *in hoc signo vinces*.

En este contexto era inconcebible la idea de que Dios fuera un acreedor que cobra una deuda impagable. Hay apenas contadas excepciones de esta regla,

entre las cuales Aulén menciona a Tertuliano. Sin embargo, de lejos es dominante la consideración de que, por su muerte, Jesús paga un rescate al demonio. El demonio cobra un rescate, sin el cual no dejaría libre al hombre, y Jesús lo paga. El hombre tiene una deuda con Dios sólo en el sentido de que le debe su libertad perdida, por la cual el demonio cobra un rescate. El hombre tiene que pagar este rescate al demonio para estar de nuevo libre en su relación con Dios. Pero a Dios no hay que pagarle.

Orígenes discute a quién se paga el precio del rescate y niega directamente que éste pueda ser pagado a Dios. En Crisóstomo, "el demonio es comparado al acreedor, quien mete a la cárcel a aquellos que están en deuda con él". Es el demonio aquel que no perdona la deuda.

Con Anselmo de Canterbury aparece un Dios que cobra la deuda sin misericordia. Hay un juego de inversiones entre la visión patrística y la visión de Anselmo. En la patrística, el pago lo recibe el demonio; en Anselmo, lo recibe Dios. En la patrística, el hombre está amarrado con una deuda al demonio; en Anselmo, está amarrado con una deuda con Dios. Dios y el demonio cambian de lugar y se invierten. Dios, según Anselmo, ejerce el poder, y el demonio compite por este poder de Dios. El pecado del hombre es haberle quitado el poder legítimo a Dios. En la patrística, en cambio, el hombre está bajo el poder del demonio y Dios no exige este poder, sino la liberación del hombre, para que ya no esté bajo ningún poder. Dios no es instancia del poder, sino que libera del poder, mientras que en Anselmo se transforma en la instancia superior del poder. Dios y el demonio cambian de lugar en el mismo momento. Efectivamente, Dios y el demonio se invierten. El que cobraba, en el primer milenio del cristianismo, se llamaba demonio. En el segundo, se llama Dios. En el primero se habla del cobro de un rescate, que sería algo ilegítimo, en tanto que en el segundo se habla de una deuda, de la que se deriva un pago legítimo.

Mientras en el mensaje cristiano el hombre justo es aquél que perdona las deudas, ahora en Anselmo el hombre justo es aquél que paga todas sus deudas. Por ende, el hombre justo también es aquél que cobra todas las deudas, sin ninguna capacidad de perdonarlas. Pagar lo que se debe, cobrar lo que se adeuda, es ahora la justicia: "...injusto es el hombre que no da a otro hombre lo que le debe, con mucha más razón el que no da a Dios lo que le debe. "Injusto es el hombre que no da a Dios lo que le debe".

El cambio es obvio. Anteriormente, el hombre era justo si perdonaba las deudas que los otros le debían a él. Esta perspectiva la corta Anselmo. ¿Es conveniente que Dios perdone la deuda? Él se pregunta precisamente por aquello que el Padre Nuestro anuncia: "si conviene que Dios perdone los pecados sin la restitución del honor quitado, por su sola misericordia", o "Si conviene que Dios por pura misericordia perdone los pecados sin pago de la deuda". Rechaza tal posibilidad, en nombre de la justicia por cumplimiento de la ley: "si el pecado no es satisfecho ni castigado, no está sometido a la ley".

Lo injusto sería que no se cumpliera la ley. Sería premiada la injusticia, porque el justo que pagó, no ganaría nada, en tanto que el injusto que tiene que pagar, se llevaría un premio:

> "Entonces más a gusto está la injusticia, que se perdona con la sola misericordia, que la justicia, lo que parece inconveniente. Con este agravante, que hace semejante a Dios a la injusticia, porque, así como Dios no está sujeto a ninguna ley, así tampoco la injusticia".

Eso lo repite, porque es una preocupación central de su teología:

> "Que es un abuso intolerable en el orden de la creación, el que la criatura no dé el honor debido al Creador y no pague lo que debe". Dios "nada puede hacer más justo que conservar el honor de su dignidad".

Ley, orden, dignidad y el cumplimiento de exigencias normativas, son las referencias. En nombre de la ley y el orden se excluye el perdón de la deuda sin pago... sin satisfacción, es decir; "sin espontánea paga de la deuda, ni Dios puede dejar el pecado impune ni el pecador llegar a la bienaventuranza".

Esta es una mística del cumplimiento de la ley, en la cual la justicia impide el perdón de la deuda, esto es de las obligaciones. La oración del Padre Nuestro, referida al perdón de las deudas, se transforma en un llamado a la injusticia, sea del hombre, sea de Dios. Hay una referencia implícita evidente a la parábola de los trabajadores de la viña, y se rechaza la solución

que Jesús da a este mismo problema, como un llamado a la injusticia. Anselmo habla el lenguaje del poder, del imperio cristiano que está constituyéndose. El mensaje de Jesús y la teología de la ley de San Pablo, pasan a tomar un lugar demoníaco.

Sin embargo, al exigir la justicia por el cumplimiento de la ley, tiene que chocar con el problema de la impagabilidad de la deuda. Si exige que la ley se cumpla, tiene que exigir que se cumpla la condena de la ley para aquél que no puede pagar la deuda. Jesús, en el Padre Nuestro, pide el perdón de la deuda justamente en este caso de la impagabilidad. Anselmo rechaza el perdón, y tiene que decirnos cómo es la condena: "¿qué es lo que das a Dios que no lo debas, a quien debes, cuando manda, todo lo que eres, y lo que tienes, y lo que puedes?". El hombre es incapaz de pagar por el pecado, porque: "Si aun cuando no peco, y, so pena del pecado, le debo todo a Él, yo mismo y lo que poseo, no me queda nada con que satisfacerle por el pecado".

Anselmo describe la deuda como una deuda radicalmente impagable. Pero sin pago, nadie puede conceder perdón. Esa es la "justicia estricta". No hay perdón, "mientras él no devuelva a Dios lo que le quitó, para que, así como Dios perdió por él, así también por él se le restituya...". La deuda no es el resultado de un préstamo, sino de un robo o de una guerra del hombre contra Dios, que exige restitución y reparación. Si es de un préstamo, lo es a partir del momento en el cual resulta que el hombre no puede pagar, aunque debe pagar.

Injusticia es no pagar lo que se debe. Justicia es pagar lo que se debe, es decir, pagar todas las deudas. Por tanto, Anselmo se pregunta por el significado ético del pago de algo, que es imposible pagar: "Si puede y no paga, es realmente injusto; pero si no puede, ¿cómo es injusto?". Este es un problema muy presente en la moral medieval, que dice: Lo que no se puede, no se debe. De nuevo Anselmo invierte la relación:

> "Si no existe en él ninguna causa de impotencia, en cierto modo se le puede excusar; pero en él la impotencia es culpable, y como no disminuye el pecado, tampoco excusa al que no paga lo debido.
> "...el hombre, que se obligó espontáneamente a aquella deuda que no puede pagar, y por su culpa se creó esa impotencia, de suerte que ya

> ni puede pagar lo que debía antes del pecado, es decir, el no pecar, ni lo que debe por el pecado, siendo por tanto, inexcusable. Así esa misma impotencia es culpable, porque no debe tenerla, mejor dicho, debe no tenerla; pues así como es culpa el no tener lo que debe tener, así también es culpa el tener lo que no debe no tener".

En consecuencia, es justo el hombre que paga lo que debe, y que puede pagar lo que debe. Parte de lo justo es poder dar lo que se debe. Es justo no sólo porque paga lo que debe, sino también, y sobre todo, porque puede pagar lo que debe. No poder pagar lo que se debe, es culpa. El pobre es el culpable, no el predilecto. Ni la impagabilidad permite el perdón de las deudas. Anselmo compromete las mismas bienaventuranzas en esta su negación del perdón de las deudas: lo justo es pagar lo que se debe, lo injusto es, no pagarlo:

> "Y ningún injusto es admitido a la bienaventuranza, porque como la felicidad es una plenitud en que no cabe indigencia alguna, así, por lo mismo, no conviene a aquél en el que no hay una pureza absoluta y completa, de suerte que no haya en él ninguna injusticia ".

Las bienaventuranzas se refieren ahora a los ricos, que son justos al poder pagar las deudas, y no a los pobres, que son injustos al no poder pagarlas. Dios no puede perdonar la deuda sin pago, pues él es el Dios de la ley y el orden. Ahora bien, siendo un Dios de amor y no únicamente de justicia, ¿cómo puede solucionar esta situación? ¿Cómo es posible el perdón?

> "Pero si perdona lo que espontáneamente el hombre debe darle, porque no puede pagar, ¿qué significa sino que Dios perdona porque no puede por menos? Ahora bien, es irrisorio el atribuir a Dios tal misericordia. Y si perdona lo que contra su voluntad había de perdonar a causa de la impotencia de pagar lo que espontáneamente debía pagarse, perdona Dios una pena y hace feliz al hombre a causa del pecado, porque tiene lo que debía no tener, ya que no debía tener esa impotencia, y, por lo mismo, mientras la tiene y no satisface, peca; pero esta misericordia de Dios es demasiado contraria a su justicia, que no permite más que el perdón de la pena debida al pecado (y no de la deuda,. F. J. H.) ".

Dios, por justicia, no puede perdonar el pago de la deuda. No obstante, por amor quisiera perdonar al hombre "la pena debida al pecado". Aunque se pague la deuda, se mantiene esta pena referente al pecado, que consiste en haber caído en la deuda. Sin pago no puede tampoco perdonar esta pena. Sin embargo, pagada la deuda, Dios puede, por amor, perdonar la pena. ¿Es Dios impotente frente a esta encrucijada?: "Si quisiera y no puede, habría que decir que es impotente". Pero Dios es tan grande que no puede ser impotente: "¿Cómo pues se salvará el hombre si no satisface lo que debe o con qué cara nos atrevemos a afirmar que Dios, cuya misericordia sobrepuja toda inteligencia humana, no puede ejercitar esta misericordia? ".

Anselmo plantea su disyuntiva de la manera siguiente: "1. ...el hombre debía a Dios por el pecado lo que no podía pagar, y que, si no lo paga, no puede salvarse... 2. ...cómo Dios en su misericordia salva al hombre, siendo así que no le perdona el pecado mientras no pague lo que por él debe".

Dios es misericordioso, sólo que en el marco de la ley y del orden. Un cristianismo de los pobres y postergados se transforma en un cristianismo de los que tienen. Es un cristianismo del hombre en el poder. La ley y el orden exigen cumplimiento, por consiguiente, una ética de cumplimiento. Ellos no conocen el perdón, sino la imposición. Frente a ellos, el hombre no es nada. Si se reivindica a sí mismo, es egoísta. La misericordia es la fuerza para poder cumplir, no la superación de la ley de cumplimiento.

La solución de Anselmo consiste en sostener que Dios recibe el pago correspondiente de la deuda de parte de Cristo, al morir éste. El sacrificio de Cristo paga la deuda con sangre. Cristo es un hombre sin pecado y Dios a la vez.

> "¿Piensas que tan gran bien y tan amable puede bastar para pagar lo que se debe por los pecados de todo el mundo? Es suficiente sobreabundantemente y hasta lo infinito... Sí, pues, dar su vida es recibir la muerte, así como la entrega de esta vida vale más que todos los pecados de los hombres, así también la aceptación de la muerte".

Cristo, por ser hombre y Dios a la vez, puede pagar algo que para cualquier otro hombre es impagable. Sin embargo, no puede pagar sino con su

muerte, con su sangre. La deuda impagable se paga con sangre. Dios mismo exige esta sangre para que su justicia sea satisfecha.

Ciertamente, viene ahora la pregunta: ¿cómo puede la muerte de Cristo satisfacer la justicia, si esta muerte es injusta? Anselmo introduce la importancia de la muerte de Cristo, contemplando la gravedad del pecado que significa, matarlo. ¿Cómo el matar a Cristo puede significar la redención, si es el mayor pecado concebible?

> "Porque el pecado que se comete contra El personalmente, supera incomparablemente a todos aquellos que pueden pensarse fuera de su persona". "Cuán bueno no te parece que será El, cuando su muerte es tan criminal". "Pero ahora queda otra cuestión. Porque si tan criminal es matarle, cuanto es preciosa su vida, ¿cómo puede su muerte vencer y borrar los pecados de aquellos que lo mataron? .

Y responde:

> "Ningún hombre podría querer matar a Dios, por lo menos a sabiendas, y por eso los que le quitaron la vida por ignorancia no cayeron en ese pecado infinito, con el cual no se puede comparar ningún otro", "...los verdugos de Cristo pueden alcanzar el perdón de su pecado".

Puede ahora presentar a Cristo como el hombre-Dios, que viene al mundo para morir sacrificado por la deuda impagable que los hombres tienen con su Dios-Padre. Desaparece completamente la vida de Jesús y sus enseñanzas. Jesús no vino al mundo para vivir, sino para morir. Su muerte es el único sentido de su vida. Dios-Padre, en su amor, no podía redimir a la humanidad sino cobrando la deuda impagable que los hombres tienen con él. Su hijo, como hombre-Dios, tiene que pagarla con su sangre, porque las deudas impagables se pagan con sangre. El Dios-Padre lo manda para morir, abriendo así el paso para el perdón de las penas de los pecados del hombre.

Cristo viene voluntariamente. El "...ofreció a hacerse hombre para morir..." La redención del género humano "...no era posible más que pagando el hombre lo que debía por el pecado, deuda tan grande, que, no debiéndola

pagar más que el hombre como culpable, no podía hacerlo más que Dios, de suerte que el Redentor tenía que ser hombre y Dios al mismo tiempo, y, por lo mismo, era necesario que Dios asumiese la naturaleza humana en la unidad de su persona, y así, el que en su mera naturaleza debía, pero no podía pagar, subsistiese en una persona que tuviere poder ".

El sentido de la vida de Jesús es morir para pagar una deuda:

> "...no pudo no morir porque había de morir realmente, y había de morir realmente porque lo quiso espontánea e inmutablemente, síguese que no pudo no morir por la simple razón de que quiso morir con una voluntad inmutable".

Por ello, Anselmo pregunta:"¿por qué decimos a Dios: perdónanos nuestras deudas (Mt.6,12)?", y contesta: "El que no paga, dice inútilmente: perdóname; pero el que satisface suplica, porque esto mismo entra en el perdón, porque Dios a nadie debe nada, sino que todas las criaturas le deben a Él, y por eso no conviene que se hallen con Dios como un igual con otro igual ".

Ahora, Cristo pagó. Sin embargo, es un pago que constituye un tesoro en el cielo. Ese pago no elimina automáticamente la deuda que los hombres tienen con Dios. Ellos tienen que pagar recurriendo a este tesoro. Pero son ellos quienes pagan para redimirse de su deuda. Cristo pone a disposición de los hombres este tesoro, adquirido por su sangre, que puede efectivamente servir como medio eficaz de pago. Cristo no paga, sino que pone el tesoro a la disposición. Es decir, después de la muerte de Cristo los hombres siguen con la deuda, sólo que ésta ya no es impagable. La pueden pagar.

Pero tienen que hacerlo. Si no lo hacen, seguirán con la pena por no haber pagado. Y esta pena es eterna. El hombre, en cambio, se salva si recurre a este pago hecho por Cristo para solventar la deuda que tiene. No obstante, para tener a su disposición la capacidad de pago de Cristo, tiene que hacer méritos. Cristo no regala tampoco. Sin embargo, ahora los méritos humanos valen frente a Dios, porque al hacer participar al hombre en el tesoro adquirido por Jesús mediante su sangre, aquel tiene un medio de

pago de valor infinito que puede satisfacer a Dios. Este mérito que el hombre tiene que hacer frente a Cristo, es seguirle. Es la *imitatio Cristi*.

> "¿Y qué cosa más conveniente que diera ese fruto y recompensa de su muerte a aquellos por cuya salvación se hizo hombre, como demostramos con toda verdad, y a los cuales dio con su muerte, como dijimos, un gran ejemplo como se muere por la justicia, pues en vano serán sus imitadores si no son participantes de sus méritos? ¿Y a quiénes con más justicia hará herederos de su Crédito, del cual Él no necesita, y de la abundancia de su plenitud, sino a sus parientes y hermanos, a los que ve caídos en lo profundo de la miseria y consumirse en la carencia y necesidad de todo, para que se les perdone lo que deban por sus pecados y se les dé aquello de que carecen a causa de sus culpas?".

Ese es el lugar del esfuerzo propio. Antes de la muerte de Cristo era en vano. Pero ahora tiene el apoyo de Cristo, así que vale frente a Dios:

> "Y cómo haya de acercarse para la participación de tan gran gracia y cómo se ha de vivir con ella, nos lo enseña por doquiera la Sagrada Escritura... ".
> "Porque ¿qué puede pensarse de más misericordioso que a un pecador condenado a los tormentos eternos, y sin tener con que redimirse, Dios Padre le diga: "Recibe a mi Unigénito y ofrécele por ti", y el Hijo a su vez: "Tómame y redímete"? Esto vienen a decirnos cuando nos llaman a la fe cristiana y nos traen a ella. ¡Y qué cosa más justa que perdone toda deuda aquel a quien se da un precio mayor que toda deuda, si se da con el afecto debido!".

Dios recibe el pago y perdona la culpa. Cristo abre este crédito a aquellos que lo imitan, es decir, a los justos que pagan lo que deben. Hay que seguir a Cristo: *imitatio Cristi*. Cristo pagó, nosotros también pagamos. Cristo cumplió, nosotros cumplimos. El perdón de la deuda ya no cabe. Todo se paga, o en esta vida, o en la otra. Las deudas se pagan, y después de pagarlas, se perdona el pecado de haber caído en la impagabilidad de una deuda.

Sin embargo, esta gracia hay que ganarla. Al rechazarla, el hombre pierde con justicia todo: "Por consiguiente, el que quiera prestar atención a lo que vengo exponiendo, no dudará de que son justamente reprendidos aquellos que, por causa de su falta, no pueden recibir la palabra de Dios".

Esta es la contrapartida de la imposibilidad de pagar, que es el ser culpable. Ahora lo culpable consiste en la imposibilidad de recibir la gracia de Dios. No tiene redención, porque la deuda se paga por el hecho de haber escuchado la palabra de Dios y seguido a Cristo. El que no escucha, de una manera nueva es culpable del hecho de que no puede pagar su deuda con Dios.

Frente a esta visión de Dios y de la justicia, el pecado ya no puede ser sino violación de la ley. Toda violación de la ley es pecado, la justicia no puede jamás exigir la suspensión de la ley. No puede haber ningún pecado que se cometa cumpliendo la ley. Como Dios es la ley y la ley emana de él, el pecado por cumplimiento de la ley sería el pecado de Dios, por tanto, sostener su posibilidad sería una blasfemia. Toda moral es ahora una moral privada, y se reduce a una relación entre el individuo y Dios, entre el individuo y la ley. El cumplimiento y la defensa de la ley son la perfección humana. Observar la ley, es, el camino de Jesús.

Desde este punto de vista, la teología de la ley de San Pablo y la prédica de Jesús mismo, son una blasfemia. Ella exige un sujeto que en nombre de su vida, sea soberano frente a la ley para enjuiciar. Hacer eso se transforma en el pecado máximo. Hay pecados que son violación de la ley. No obstante, hay un pecado máximo, que es el pecado que consiste en que el sujeto se ponga por encima de la ley. En la teología de Jesús y de San Pablo, existen también los pecados por violación de la ley y un pecado máximo. Este pecado máximo es el que se comete al pretender la justicia por el cumplimiento de la ley. La teología de Anselmo establece como su pecado máximo, considerar al sujeto como soberano frente a la ley, y por tanto, el ver el pecado máximo como un pecado cometido cumpliendo la ley. Las posiciones se han invertido completamente. Lo que en una tradición es el pecado máximo, en la otra es la máxima exigencia de Dios.

Anselmo considera el pecado del orgullo precisamente como la exigencia de libertad frente a la ley. Él se preocupa sumamente de eso y dedica todo un

estudio a la caída del ángel malo: "*De casu diaboli*" (De la caída del demonio)". Allí desarrolla este concepto de la soberbia. La soberbia del ángel caído consiste en la violación de la ley, al querer ser como Dios.

Bernardo introduce para este ángel caído un nombre que antes sólo marginalmente recibía, y que Anselmo todavía no usa. Lo llama Lucifer: "¡Oh Lucifer!, que despuntabas como el alba. Ahora ya no eres lucífero; eres noctífero y mortífero".

Bernardo describe terminantemente el mundo que surge ahora. Lo describe en términos de la "ciudad que brilla en las colinas", y de aquellos que esta ciudad ha expulsado y condenado:

> "En aquella ciudad no hay tampoco lágrimas ni lamentos por los condenados al fuego eterno con el diablo y sus ángeles... Porque en las tiendas se disfruta el triunfo de la victoria, pero también se siente el fragor de la lucha y el peligro de la muerte. En aquella patria no hay lugar para el dolor y la tristeza, y así lo cantamos: "Están llenos de gozo todos los que habitan en ti". Y en otra parte: "Su alegría será eterna". Imposible recordar la misericordia donde sólo reina la justicia. Por eso, si ya no existe la miseria ni el tiempo de la misericordia, tampoco se dará el sentimiento de compasión".

La integración de la ley en el mercado: el amor al prójimo como norma burocrática

Hasta ahora he citado dos absolutizaciones significativas de la ley. La primera proviene de San Agustín, quien presenta al cuerpo como absolutamente dominado por la ley del alma. La segunda proviene de San Anselmo, quien interpreta la justicia como cumplimiento extremo de la ley. Él lo hace de la mano de la discusión del pago de la deuda. Las deudas no pueden perdonarse, ya que esto significaría una injusticia, y por tanto una violación de la ley. Las deudas impagables serán pagadas, sin embargo, con la sangre y la muerte. Ambas referencias, no obstante, se relacionan con el cielo. En el cielo y ante Dios esto es así, pero no se saca ninguna consecuencia explícita con respecto a lo que afecta a las cosas terrenales,

Anselmo mismo sigue siendo partidario de la prohibición del interés como toda la Edad Media.

Con la Modernidad vendrán, no obstante, a la tierra. Para ello, me parece que el centro es la deificación del mercado, en tanto que el mercado es concebido como "mano invisible" y como sistema autorregulado. Sin embargo llega el momento en el cual bajan a la tierra. El desarrollo se da a partir de la divinización de la autoridad, es decir, del rey, y se desarrolla durante toda la Edad Media, hasta que el mercado sustituye al rey y recibe ahora la dignidad de ser de la "gracia de Dios".

Agamben considera en su libro *Il Regno e la gloria* el versículo de Pablo sobre los "administradores de los secretos de Dios" en Corintios 1, 4: 1. Pero él no aborda la comprensión paulina de la administración de los secretos. Mi interés en el libro de Agamben tiene otra razón. Agamben muestra cómo se hablará hasta el siglo II sobre la administración de los secretos en conexión con Pablo. Esta palabra se invierte luego en su contrario: desde los Siglos III y IV se hablará de los secretos de la administración. El secreto de la administración será, sin embargo, la autoridad que participa en la glorificación de Dios. Así, en tanto que Dios es glorificado, será también la autoridad glorificada, y por tanto se da la bendición de la autoridad. Estas son además el rey y la liturgia del poder, las cuales serán festejadas junto con la liturgia de la glorificación de Dios. En los siglos XVII y XVIII entra en el lugar del rey la ley, la cual a la vez se convertirá en la ley del mercado. Es, por consiguiente, la ley del valor, y la mano invisible del mercado y su autorregulación serán celebradas como secreto de la administración. Esta deducción de Agamben es fascinante, y por otra parte muestra como aquí también el termidor se hace presente. Todo se cambia y es invertido hacia su contrario.

Adam Smith llega a la formulación clásica de este resultado:

> "Ninguno, por lo general se propone originariamente promover el interés público, y acaso ni aún conoce cómo lo fomenta cuando no abriga tal propósito. Cuando prefiere la industria doméstica a la extranjera, solo medita su propia seguridad, y cuando dirige la primera de forma que su producto sea del mayor valor posible, solo piensa en su ganancia propia, pero en este y en muchos otros casos es

> conducido, como por una mano invisible, a promover un fin que nunca tuvo parte en su intención. Para las naciones no es tampoco desafortunado el que no tenga este fin. Si siguiera su propio interés, lo promueve a la nación eficazmente, como si el tuviera la intención realmente de promoverlo".

Esto es ahora el mercado: una máquina mágica. Él transforma el amor propio, en amor al prójimo; egoísmo en altruismo; el cálculo del interés propio en pensamiento del bien común. Como mecanismo funcional es el mercado el secreto de la convivencia humana así como su solución. Esta máquina produce de acuerdo al amor al prójimo. Esto es también el cuento neoliberal.

Este tipo de pensamiento comienza con la Modernidad. Francisco de Vitória tenía ya desde el Siglo XVI ideas en esta dirección, y posterior a él las tendrán Thomas Hobbes y John Locke. Éste último conoce sin duda los escritos de Vitória. A principios del Siglo XVIII Mandeville ofrece formulaciones cercanas a aquellas hechas por Adam Smith. En su fábula sobre las abejas (1714) dice: vicio privado, virtud pública. Lo que se hace en el mercado es siempre el interés general. Adam Smith va más lejos y desarrolla esto en la idea de la mano invisible y la autorregulación del mercado. Esto continúa luego en el capitalismo de Manchester, el cual dominó ampliamente en el siglo XIX y regresó con un poder inaudito con el neoliberalismo de la estrategia de la globalización. Un autor como Hayek dice por ello también que este mercado es un milagro que no debe ser intervenido para que pueda continuar produciendo sus milagros.

En su interpretación de la mano invisible, Adam Smith deja cierto espacio para un intervencionismo en el mercado. El anti-intervencionismo ideologizado de hoy de cuño neoliberal es impuesto después de la Segunda Guerra Mundial como reacción al intervencionismo sistemático, el cual hace posible después del final de la segunda guerra mundial la reconstrucción europea occidental. Pero no se argumenta directamente contra el proyecto de esta reconstrucción, sino contra el intervencionismo sobre el cual el socialismo soviético se fundó. Además se condena sólo intervenciones en favor del ser humano. Intervenciones y subvenciones en favor del capital y de las empresas serán, por el contrario, ilimitadamente legítimas.

Aunque toda esta campaña estaba dirigida contra el intervencionismo en favor del ser humano, se hablaba apenas sobre este intervencionismo occidental posterior a la II. Guerra Mundial, que era exactamente lo contrario del proyecto neoliberal y que caracterizó al capitalismo de la posguerra. Este intervencionismo fue claro y ampliamente exitoso. Por tanto ya no se mencionaba.

El mercado total, cuya teoría había desarrollado el pensamiento neoliberal teniendo como central la Facultad de Economía de la Universidad de Chicago y en la sociedad Mont Pelerin, que fue fundada por Hayek, resultó cada vez más como la ideología que correspondía mejor a la estrategia de globalización. De ahí que encontró un apoyo en las burocracias privadas de las empresas transnacionales y de los grandes consorcios. Con ello recibió, sin embargo, ovaciones por todos los medios de comunicación y las facultades de economía en el mundo entero, las cuales eran dominadas ampliamente por estas burocracias. Cualquier otro pensamiento serio de la teoría económica sobre el significado de este paso hacia el mercado total, era posible sólo de manera aislada, y podía llegar sólo por la oposición política.

Así, se da con ello la base de legitimación para la nueva ideología del mercado total. Los gobiernos de Margaret Tatcher en Inglaterra y sobre todo con el de Ronald Reagan en EE.UU desde 1980, condujeron a la nueva política. El golpe militar en Chile en 1973, con su total sometimiento de la economía bajo las exigencias neoliberales, fue el laboratorio de lo que vendría. Era prácticamente imposible llevar a cabo una discusión objetiva sobre las intervenciones necesarias en el mercado. En principio, hoy en día vuelve una cierta libertad simplemente porque esta política de la globalización tiene ya consecuencias catastróficas para el mundo y está amenazando hasta la misma sobrevivencia del ser humano.

Este desarrollo del mercado se está conduciendo hacia una nueva forma de argumentación, la cual consiste en la casi total tautologización de los argumentos. Esto fue llevado a cabo especialmente por el Fondo Monetario Internacional, particularmente aquel de Camdessus, su director desde 1987 hasta el 2000. Esta argumentación es un intento de impedir cualquier discusión, simplemente por medio de la inmunización de todos los

argumentos. Una afirmación en una publicación del FMI de 1988 puede ejemplificar esto de forma sencilla.

> "El efecto de medidas impositivas, como aquellas medidas relacionadas con los impuestos sobre el ingreso, las cuales incrementan los pagos de impuesto para los grupos de ingreso más bajo, y, sin embargo, los disminuyen para los grupos de ingreso más alto, favorece a los estratos más pobres".

Una tal sinsentido se puede decir sólo, cuando se tiene el poder sobre los medios de comunicación y las facultades de economía. Se puede manipular caprichosamente, ya que las opiniones divergentes se difunden de forma muy limitada.

Camdessus como director del Fondo Monetario se desplaza así al terreno de la teología y copia puntos centrales de la teología de la liberación, sobre todo, la opción por los pobres. Así, compara el poder de este mundo con el poder de Dios y su rey, el cual, según Camdessus, se identifica con los pobres.

> "Uno se funda sobre el poder, el otro sobre el servicio al prójimo; uno, apoyado sobre la fuerza, se orienta a la posesión y al acaparamiento, el otro, a compartir; el uno exalta al príncipe y sus barones, el otro, al excluido y al débil; uno traza fronteras, el otro vínculos; uno se apoya sobre lo espectacular y lo mediato, el otro prefiere la discreta germinación del grano de mostaza. ¡Son los opuestos!, y en el corazón de estas diferencias está la que las condensa: el Rey se identifica con el Pobre".

Pero este rey, que ahora se identifica con el pobre, lo hace advirtiéndole a los pobres algo. Él habla ahora del peligro del populismo. En el lenguaje del FMI este término resume todas aquellas políticas y medidas que no asumen sus posiciones referentes a los ajustes estructurales. Camdessus se opone férreamente en contra de;

> "...todas estas formas de la demagogia populista que están en marcha y que sabemos a dónde llevan: a la hiperinflación y a través de ella –ya antes que el mercado ha cumplido con sus promesas- a la debacle

económica, al aumento de la miseria y al retorno de los regímenes totalitarios, o sea, al fin de las libertades".

Su resultado es que la opción por los pobres tiene que ser realista y por ello tiene que coincidir con la opción por el FMI y su ajuste estructural. Para Camdessus esto significa que el reino de Dios en esta tierra sólo puede aproximarse y que la única aproximación realista consiste en asumir la línea del FMI, la cual es la línea del anti-intervencionismo neoliberal completo. Cada intento de hacer algo serio en esta línea, sería el camino a la catástrofe. La idea de Camdessus es fuertemente apocalíptica.

Pero es de un totalitarismo del mercado más absoluto. Camdessus inclusive lo sacraliza: "en el mercado se revela, en el sentido de que podemos y debemos realizar el reino de Dios. La manera realista de acercarse al reino de Dios, es el mercado total. Por tanto, cualquier intento de intervenir el mercado total, es rebelión en contra de lo que es la voluntad de Dios". Se trata de una idolatría del mercado total.

En un mismo sentido Hugo Assman cita a Roberto Campos:

> "En rigor, nadie puede optar directamente por los pobres. La opción que se tiene que hacer es por el inversionista, quien crea empleo para los pobres".

Este argumento viene una y otra vez: la opción realista por los pobres es la opción por los ricos. Esto es hoy la armonía de la mano invisible. Con ello se le da al capitalismo el poder absoluto frente a un pueblo totalmente desempoderado. La democracia se convierte en una simple envoltura de un sistema que se está volviendo totalitario, el cual tiene como su centro el mercado total.

Cuando el ahora Papa Francisco en su texto *Evandelii Gaudium* hace un llamado a intervenir en el mercado, escribió Robert Grözinger en el periódico alemán *Frankfurter Allgemeine* (30/12/2013).

> "El problema fundamental con declaraciones como las del pontífice, es que no indica ningunas causas concretas para los llamados problemas estructurales de la economía mundial, sino descansa en

> una demanda vaga contra todo mercado libre, la cual devela desconocimiento. No es, a saber, de ningún modo la economía quien mata, si, como lo lamenta el Papa, "no se hiciera un escándalo, por el hecho de que un viejo, que está obligado a vivir en la calle se congela, mientras que en la bolsa de valores una caída de dos puntos crea grandes lamentos."
>
> "El culpable, si se quiere llamar a alguien culpable, es por mucho el Estado. Aquel, como podría serlo en Argentina, país de origen del Papa, que ahuyente inversionistas mediante políticas intervencionistas y amenazantes de los derechos a la propiedad, y conduzca la economía al estancamiento y a la debacle. Un Estado que fija salarios mínimos y con ello excluya a los débiles de la vida productiva, y los haga dependiente de una política de bienestar, que también el Estado regula y domina. Que fije el máximo de los alquileres y así limite al mercado de la vivienda. Un Estado que reglamente y cobre impuesto a las empresas, hasta que ellas emigren o cierren, y con ello provoque pérdidas sensibles de bienestar para los empleados y sus comunidades. Aquel que subvencione a las empresas improductivas para que los recursos sean utilizados improductivamente y el stock de capital de una nación se retraiga".

Es interesante que uno de los especuladores más conocidos del mercado financiero haya dado una notable respuesta a este tipo de disparate. En una entrevista a la revista alemana *Der Spiegel* (Spiegel Online, 05/03/2014), George Soros decía:

> "Pregunta: ¿Qué esperaba usted de Europa, cuando la Segunda Guerra Mundial finalmente terminó? ¿Podía creer que el continente alguna vez encontraría paz?
> Soros: Nuestra gran suerte después del final de la guerra fue el Plan Marshall. Sin este plan Europa no sería pensable. Fue para ella una partera. El plan fue probablemente el proyecto de ayuda para el desarrollo más exitoso en la historia mundial, y mostró, qué tipo de buenos hechos podían hacer los Estados Unidos, que en ese entonces era ampliamente dominante como ahora Alemania en Europa. Estados Unidos se concentró en la reconstrucción del continente, sobre la cual había conducido una guerra enconada. Esa es la gran

> diferencia con el comportamiento actual de Alemania: Estados Unidos estaba listo, tal vez no para olvidar los pecados del pasado, pero sí de perdonarlos. Alemania, por el contrario, parece que actúa sólo a través de sanciones y castigos, sin que el país ofrezca al resto de Europa una visión positiva similar a la que los estadounidenses ofrecieron también a los alemanes"

Ese Proyecto de postguerra fue de hecho un proyecto de desarrollo ampliamente exitoso. Si se lo analiza, se podrá observar que este proyecto implementó exactamente lo contrario que la ideología neoliberal actual dice. George Soros es plenamente consciente de ello. Si se busca una falsificación de todas estas tesis neoliberales, se encuentra en "el proyecto de ayuda para el desarrollo más exitoso en la historia mundial" después de la segunda guerra mundial. Sin embargo, nuestra opinión pública –para hablar de nuestra opinión publicada– hace prácticamente imposible hasta de discutir este problema.

Este proyecto de desarrollo, que era un proyecto de la reconstrucción, comenzó con una casi completa condonación de todas las deudas externas, que o fueron anuladas, o bien se les declaraba en moratoria de largo plazo. Además llegaban los planes de crédito Marshall, los cuales fueron dados a condiciones sumamente favorables. A los ingresos más altos, el capital y la propiedad de inmuebles se les puso impuestos extraordinariamente más altos que lo que es el caso en nuestros días. A la par fue desarrollado el Estado social como nunca antes: sistema de salud, sistema educativo y seguro de retiros públicos. Una comunidad europea de pago para la reconstrucción impidió la creación de situaciones de déficit o superávit unilaterales en el comercio exterior.

Además de ello, no se ofrecieron concesiones para televisión o radio privada. Eran públicas, pero autónomas. La razón era que se quería impedir en el futuro un abuso de estos medios formadores de opinión, como lo habían hecho los nazis con la empresa fílmica UFA. Recién en los años 80 se ha permitido de nuevo estos medios privados.

Soros romantiza sin embargo la postura de los Estados Unidos. En realidad, este intervencionismo sumamente racional de la posguerra era la condición para poder ganar la Guerra Fría. El capitalismo necesitaba un rostro

humano, si él quería ganar la guerra fría. Ahora se entiende lo que Soros imputa a la Alemania actual. Pero ella podría hacerlo sólo si eso sirviera para ganar alguna guerra. Esto parece que no lo entiende Soros. Nuestra muy cristiana sociedad occidental puede ser, sin embargo, sólo humana, si ella esto lo ve como un medio o una condición para cometer futuras atrocidades. Ser bueno simplemente porque sí, vale como ser totalmente irracional. Sería sin embargo lo necesario. Pero lo imprescindible es inútil, como lo llamaba Francis Picabia, el famosos dadaista.

Pero el neoliberalismo es el sometimiento del ser humano bajo una ley ciega que en cualquier caso es dominante. Se trata con ello, en particular, de la ley del mercado. Tiene dos niveles. Por un lado el nivel de la ética del mercado, la cual comprende algunas normas centrales como el "no robarás" o el "no mentirás". A este nivel, la ética del mercado abarca todas las normas que pueden deducirse desde el imperativo categórico de Kant. Pero estas leyes del mercado tienen otro nivel. Es el nivel de las leyes de la circulación del mercado como cuando, por ejemplo, los bienes disminuyen, el precio sube. Lo que el neoliberalismo explica es la validez absoluta de ambos tipos de leyes. Esto excluye todo tipo de intervenciones en el mercado, hasta donde ellas se argumenten desde las posibilidades de vida de los participantes del mercado. Otras intervenciones serían incluso exigidas. Se trata de las intervenciones y subvenciones en favor de las burocracias privadas de nuestras grandes empresas.

De estos desarrollos se sigue la eliminación actual absoluta del ser humano (como sujeto) que hoy en día se implementan en las ciencias económicas. Esta eliminación del sujeto es tan cínica como lo es toda la teoría económica dominante. Se reduce al ser humano a ser capital humano. Es decir: calcular todo su mundo y a él mismo como capital humano, y reducir al sujeto a un calculador de su cartera. Esto fue fundamentado por Gary Becker quien por ello recibió el Premio Nobel de Economía en 1992. Estoy convencido que con ello el pensamiento anti-humano alcanzó su forma probablemente más extrema, y con ello se elimina los últimos límites para el desarrollo del totalitarismo del mercado. Me parece que no hay todavía un pensamiento aún más extremo contra el ser humano. Esto significa que ahora todo es posible.

Antes se había justificado el no-intervencionismo declarando que las ciencias económicas no podían efectuar juicios de valor. Por tanto no tenían los instrumentos teóricos para denunciar inhumanidades producidas por la economía moderna. Por tanto se podían callar frente a cualquier inhumanidad que se cometía. Sin embargo, ahora se usa argumentos, pero en todos los casos son argumentos inmunizados. Se nos presenta ahora la economía del mercado como el mejor de los mundos posibles. Aunque sea muchas veces mala, siempre cualquier alternativa se considera peor. Por tanto, toda brutalidad que se produce, se defiende aduciendo, que las alternativas son peores. Eso se ha transformado en una argumentación generalizada, que permite justificar cualquier barbaridad que se puede hacer en nombre de la promesa de que cualquier alternativa será peor. El mercado siempre es lo mejor, aunque produzca todas las maldades del mundo.

Mediante la inmunización de los argumentos surge con ello un dogmatismo total como nunca antes existió. Éste tiene, sin embargo, la apariencia de una argumentación. Con ello se acabó simplemente toda la tradición humana, si se asume esta argumentación aparente. Nuestro mundo es el mejor de todos los mundos, y para la víctima no se puede hacer nada, pues el intento de hacerlo empeora sólo su situación. Quienes quieren, incluso, intentarlo, son utopistas peligrosos.

La reforma y el conflicto con la ortodoxia

Lo que hasta ahora hemos desarrollado no es la historia del cristianismo, sino el desarrollo de las categorías fundamentales desde las cuales el cristianismo fue interpretado o implementado. Eso que encontramos como ortodoxia no está presente desde el comienzo en el cristianismo, sino que surge en su historia, en su interpretación y en su aplicación. Se trata de categorías de la visión de la realidad, por tanto, de aquello que se percibe como verdadero o falso, como bueno o como malo. El termidor define la perspectiva desde la cual, eso que resulta en la lógica del poder, aparece como lo verdadero y lo bueno. Es aquello que Pablo llama la sabiduría del mundo.

Cada termidor surge desde la discusión con los pensamientos en cuyo nombre se rebela un pueblo. Nunca se rebelará en nombre de aquello de lo

que el termidor que sigue aducirá como la verdadera causa de la rebelión y de la revolución. Se trata siempre de una rebelión que critica los fundamentos del poder, y por los cuales lucha. La rebelión se dirige contra el poder que se disputará en su raíz y en su legitimidad. Por esta razón, es siempre democrática, mientras que la tarea del termidor es separarse, o inmunizarse, de esta raíz democrática, para que el antiguo poder adquiera una nueva vestimenta.

En el comienzo de la revolución nunca está la democracia definida. La revolución desemboca en la necesidad de definir las instituciones de la democracia a construir. Este es siempre el momento, en el cual nuevos bloques del poder pueden imponer sus intereses. Ellos se convierten en el viejo poder, pero con nueva vestimenta.

En el termidor cristiano, sobre todo del siglo IV, se puede percibir esta discusión ya muy claramente cuando el emperador Constantino asume totalmente una posición de líder en el concilio de Nicea que implementa esta institucionalización de la iglesia cristiana como iglesia imperial.

Constantino tenía el título de hijo de Dios como emperador romano. En el concilio de Nicea mantiene este título, y lo comparte ahora con Jesús Cristo como rey del cielo. Pablo había hablado en la Carta a los Romanos sobre Jesús como Hijo de Dios, en tanto que todos son hijos o hijas de Dios. Con ello explica Pablo la ilegitimidad del poder del rey. Hablando en el sentido de la legitimidad, elimina al rey. Por tanto, indica Jacob Taubes, que por ello Pablo habría escrito también su sentencia de muerte. En el lenguaje simbólico, Pablo habría quitado al rey.

Ahora se convierte Jesús Cristo en rey celestial. Él es ahora un hijo nacido de Dios. Dios tiene sólo un hijo. Si se habla posteriormente de otros como hijos de Dios (o niños de Dios), lo es ahora en un sentido análogo. Con ello el título de hijo de Dios ha perdido su contenido crítico. Es más, está invertido. Jesús como Jesús Cristo recibió un título central de rey, y es el rey mismo que es quien se lo atribuyó. Deja de cabalgar un burro para cabalgar ahora un caballo. Con ello se ha imperializado el cristianismo. Lo que con ello se eliminó es el mensaje central del evangelio de que, en tanto que Jesús es hijo de Dios, todos los hombres son hijos de Dios, y por tanto hijos e hijas de Dios. Lo que ha ocurrido, es la relativización de todas las

autoridades, pero también de todas las leyes. Ningún hombre está más ahí para el Sabbat, sino el Sabbat ahora es para el hombre.

En este tipo de pensamiento se confió en los primeros siglos. El bautizo declara al bautizado, sea un joven o una joven, "rey, sacerdote o profeta". Cada uno es rey, por tanto nadie es el rey, cada uno es sacerdote, por tanto nadie es sacerdote. Lo mismo vale para el hijo de Dios. Todos son hijos o hijas de Dios; nadie es un hijo único de Dios. Se postula una igualdad fundamental de todos los seres humanos, la cual vale para todo ser humano específico. Si entonces se mantienen inequidades, será siempre bajo el presupuesto de esta igualdad fundamental.

El termidor dejó esfumar esta igualdad.

El Credo de Nicea (del año 325) sigue vigente hasta ahora. Con ello debe simbolizarse que, en su esencia, no se transformó. Es la herencia Constantina, y reformula la época correspondiente. En esta posición se mantuvo todavía claramente el Papa Benedicto XVI, lo cual se puede ver en su discurso de Regensburg del 12 de Septiembre del 2006. En este discurso acentúa que "la herencia griega purificada crítica corresponde esencialmente a la creencia cristiana". Esta herencia griega es la base de la ortodoxia, pero de ninguna forma del cristianismo. Y, sobre todo, no es la base de Pablo. Éste considera, por supuesto, el pensamiento griego, pero se posiciona inmediatamente contra su continuidad. Este pensamiento de Pablo será sepultado y regresará recién hoy en la Modernidad.

Si se considera esta ortodoxia, entonces ella no podía interpretar de ninguna forma la historia del cristianismo en todo este periodo. La primera posición del reino de Dios, cuya contraparte interpreta el termidor desde el siglo IV, no deja de existir de ninguna manera, sino continua presente. Pero ella será vista como herejía, y por lo menos declarada sospechosa de ser herejía.

Esto desemboca en una colisión. Es la reforma que confronta esta ortodoxia del termidor. Esta confrontación no podía darse solamente dentro de la iglesia, porque el cristianismo de la Edad Media justamente no era sólo eclesial, sino que se había compenetrado en toda la cultura y la civilización, y perdió su estabilidad. Esto se ve en los movimientos reformatorios de los siglos XV y XVI, los cuales dejaron de lado toda la

ortodoxia, pero que se entienden dentro del cristianismo. En primer lugar, se trata de los movimientos del primer protestantismo radical, tal y como aconteció con la sublevación de los campesinos bajo el liderazgo de Thomas Müntzer, así como el levantamiento de los bautistas en Münster. En otros países de Europa hay desarrollos paralelos como el movimiento de Jan Hus, y algunos otros tanto en Francia como en Inglaterra. Al lado se encuentran los reformadores que se vinculan contra esta reforma radical, y piensan más en una reforma eclesiástica, como fue con Luthero y Calvino. En otro contexto aparecen en Sudamérica los predicadores opositores como fue Bartolomé de las Casas, entre otros. Ahora se piensa de una forma diferente.

Esto es la debacle de la ortodoxia, pero, por supuesto, no es su desaparición. Ahora surge una exigencia que recorre toda esta discusión. Es la exigencia: sola *scriptura*. Ella significa más de lo que ella misma dice directamente. Ella contiene ya totalmente lo que Kant definirá como emancipación. Se trata de la emancipación de la mente humana. Kant lo llama la "salida del hombre de su… minoría de edad" la cual para él es "la incapacidad de servirse de su razón sin la conducción por algún otro". De ahí el "*sapere aude*" (atrévete a pensar). Esto es, así, la raíz de todas las emancipaciones posteriores, como ellas se desarrollan desde el siglo XIX y para las cuales el pensamiento kantiano no puede dar las pautas.

La ortodoxia se resiste y puede resistirse. Pero ella es ahora ortodoxia religiosa, no una que propiamente fundamente la sociedad, como era la ortodoxia de la Edad Media. Benedicto XVI, cuyo nombre civil es Ratzinger, se entusiasma aún con poder reanimar una situación de este tipo medieval.

Pero este movimiento está ya en marcha con el curso de la reforma, pero va más lejos de ella. Pero es la reforma como movimiento que inaugura el lugar para todo aquello que se desarrolla como Modernidad. Hegel resume esto después de la Revolución francesa cuando dice: ninguna revolución sin reforma. En el Siglo XX esto se entendió frecuentemente en: ninguna revolución en la tierra, sin una revolución correspondiente en el cielo. Pero también es válido: ninguna contrarrevolución en la tierra, sin ninguna contrarrevolución en el cielo.

Esta reforma es el comienzo de la Modernidad, pero lo es en su contexto. En América Latina se ve el comienzo de la Modernidad en la conquista de América en 1492. Esto lo está desarrollando Enrique Dussel. Coincido totalmente con esto, pero tampoco no es ninguna casualidad que tanto la conquista de América como la reforma en Europa coincidieron temporalmente.

Capítulo III

La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke: los termidores de la modernidad

La guerra de Kósovo nos hizo presente la ambivalencia de los derechos humanos. Todo un país fue destruido en nombre de asegurar la vigencia de estos derechos. No solamente Kósovo, toda Serbia también. La guerra era una guerra sin combates de ningún tipo. Se aniquiló a Kósovo y a Serbia. La Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) puso en marcha una gran fábrica de muerte que llevó a cabo una acción de aniquilamiento. No había defensas posibles y la OTAN no tuvo muertes; todos los muertos fueron kosovares y serbios, y la mayoría de ellos civiles. Los pilotos actuaron como verdugos que ejecutan al culpable, quien no tenía defensas. Cuando volvían, decían que habían hecho un "buen trabajo". Era el buen trabajo del verdugo. La OTAN se jacta de haber producido apenas un mínimo de muertos. Lo que se destruyó fue la base real de la vida de la población. Se destruyeron la infraestructura económica con todas las fábricas importantes, las comunicaciones con todos los puentes significativos, la infraestructura de electricidad y de agua potable, escuelas y hospitales, y muchas viviendas. Todo eso son objetivos civiles, los cuales implican daños colaterales al poder militar. El ataque se dirigió no tanto en contra de las vidas humanas directamente, sino en contra de los medios de vida de un país entero. Es lo que ya dijera Shakespeare: "You take my life when you do take the means whereby I live". (Me quitas la vida, si me quitas los medios por los cuales vivo).

La OTAN no asumió ninguna responsabilidad por sus actos. Bill Clinton declaró que la responsabilidad por el aniquilamiento de Serbia era de los propios serbios. Toda la acción de la OTAN se acompañó por una propaganda referida a las violaciones de los derechos humanos que los serbios cometían en Kósovo. Cuanto más se presentaban estas violaciones, más la OTAN se sentía con el derecho, y hasta con la obligación moral, de

seguir con el aniquilamiento. Las violaciones de los derechos humanos de parte de los serbios fueron transformadas, por medio de esta propaganda, en un imperativo categórico para el aniquilamiento de Serbia. Fueron usadas como aceite para la fábrica de muerte. Por lo tanto, la guerra fue transformada en una "intervención humanitaria". Casi no se hablaba siquiera de guerra.

Los derechos humanos se transformaron en una agresividad humanitaria: violar los derechos humanos de aquellos que los violan. Detrás de esto hay otra convicción según la cual quien viola derechos humanos, no tiene derechos humanos. El violador de los derechos humanos es transformado en un monstruo, en una bestia salvaje que se puede eliminar sin que haya la más mínima cuestión de derechos humanos. Pierde hasta el carácter de ser humano. La relación es como aquella entre San Jorge y el dragón. La responsabilidad por el aniquilamiento la tiene quien es aniquilado. Quien aniquila, en cambio, tiene el poder e igualmente el honor de respetar los derechos humanos. Es el prócer de los derechos humanos, y la sangre que vierte, lo purifica.

Pero eso tiene otra consecuencia. Para poder aniquilar un país, únicamente hace falta comprobar que este país viola los derechos humanos. No es necesario mostrar o discutir otras razones. Hay que sostener que la situación de los derechos humanos en el país que es la meta, es insostenible. Se puede entonces de manera legítima amenazarlo con el aniquilamiento y, en el caso de rechazar el sometimiento, aniquilarlo efectivamente. Es obvio que este tipo de política de derechos humanos, sólo la puede hacer un país que tiene el poder para hacerla. En efecto, necesita tanto el poder militar correspondiente como el poder sobre los medios de comunicación. Teniendo estos poderes, la política de los derechos humanos y la imposición del poder se identifican. Todo lo que se le antoje al poderoso lo puede hacer, y todo eso será la imposición legítima de los derechos humanos a sus adversarios.

Esta es la inversión de los derechos humanos, en cuyo nombre se aniquila a los propios derechos humanos. Ella tiene una larga historia. De hecho, la historia de los derechos humanos modernos es a la vez la historia de su inversión, la cual transforma la violación de estos mismos derechos humanos en un imperativo categórico de la acción política. La conquista

española de América se basó en la denuncia de los sacrificios humanos que cometían las civilizaciones aborígenes americanas. Más tarde, la conquista de América del Norte se argumentó por las violaciones de los derechos humanos por parte de los aborígenes. La conquista de África por la denuncia de canibalismo, la conquista de India por la denuncia de la quema de las viudas, y la destrucción de China por las guerras del opio se basó igualmente en la denuncia de la violación de derechos humanos en China. El Occidente conquistó el mundo, destruyó culturas y civilizaciones, cometió genocidios nunca vistos, sin embargo todo eso lo hizo para salvar los derechos humanos.

Por eso, la sangre derramada por el Occidente no deja manchas. Lo transforma más bien en el gran garante de los derechos humanos en el mundo. Así, más de trescientos años de trabajo forzado de la población negra en EE. UU., dejaron manchados a los negros, pero quienes cometieron ese crimen tienen el alma blanca como la nieve. La gigantesca limpieza étnica que exterminó a la gran mayoría de la población indígena de Norteamérica dejó a lo que queda de esta población con la mancha, y todavía hoy son ofendidos y calumniados en las películas del Viejo Oeste, donde aparecen como los culpables de su propio exterminio. Todos los países del Tercer Mundo tienen que rendir cuentas de su situación de derechos humanos a aquellos países que, durante siglos, arrasaron con los derechos humanos en este mismo mundo. Estos países, que llevaron la tormenta de la colonización al mundo entero, no aceptan ninguna responsabilidad por lo ocurrido, sino que más bien cobran una deuda externa gigantesca y fraudulentamente producida a aquéllos. Es decir, las víctimas son culpables y deudores, y tienen que confesarse como malvados y pagar incluso con sangre a sus victimarios.

Hay un método que ha guiado esta inversión del mundo como resultado de la cual las víctimas son los culpables, y los victimarios los inocentes que se arrogan ser los jueces del mundo. Hay autores clásicos que lo desarrollaron. El más importante entre ellos es con seguridad John Locke, quien en un momento clave del proceso de la colonización del mundo elaboró conceptualmente esta interpretación de los derechos humanos, la cual hasta hoy está presente en la política del imperio y que impulsó también la guerra de Kósovo. Por esta razón, quiero analizar en lo que sigue la postura de John Locke frente a los derechos humanos.

I. El mundo de John Locke

El libro en el cual John Locke expresa su pensamiento sobre la democracia y los derechos humanos, es el Segundo ensayo sobre el gobierno civil, el cual publicó en Inglaterra en el año 1690. El libro es un texto fundante sobre todo para la tradición anglosajona, y define hasta la actualidad la política imperial, primero de Inglaterra, y posteriormente de EE. UU.

El libro aparece en un momento histórico decisivo. Había ocurrido una revolución burguesa victoriosa, la cual desembocó en la *Glorious Revolution* de 1688. Era, de hecho, una segunda revolución después de la de 1648-49 que había decapitado al rey. La revolución gloriosa era el Termidor de esta primera, y transformó la revolución popular de los inicios en una nítidamente burguesa. Ella ahora declaró ciertos derechos fundamentales, sobre todo el Hábeas corpus (1679) y la *Bill of rights* (1689). Con eso estaba declarada, de hecho, la igualdad humana frente a la ley, en cuyo centro se encontraba la garantía del parlamento como representante del pueblo y de la propiedad privada. John Locke formuló entonces la teoría política correspondiente a hechos que ya habían ocurrido.

Esta teoría era necesaria porque, desde el punto de vista de la burguesía, esta declaración de igualdad ofrecía algunos problemas, problemas para las cuales Locke ofrecía la solución. Inglaterra se hallaba en el período fundante de su imperio. Como poder imperial estaba en plena expansión, y por consiguiente en conflicto con los imperios imperiales ya constituidos. Estos eran principalmente España y Holanda. El conflicto más directo en este tiempo era con Holanda, y fue provocado por la *Navigation Act* de Cromwell (1651). Pero la expansión se dirigía de modo especial hacia territorios fuera de Europa. América del Norte era su principal objetivo, y los emigrantes ingleses estaban conquistándola. No obstante se notaba ya una expansión inglesa creciente hacia el Lejano Oriente, donde se dirigía hacia India, entrando en conflicto con Francia. Por otro lado, Inglaterra buscaba el monopolio del comercio más lucrativo de los siglos XVII y XVIII, que era el comercio de esclavos, cuyo monopolio todavía lo tenía España. El mismo John Locke había invertido su fortuna en este comercio, como posteriormente lo haría también Voltaire.

Estas líneas de expansión están ya claramente dibujadas en el tiempo de Locke. Ellas determinan el próximo siglo, en el cual Inglaterra consigue, mediante la paz de Utrecht de 1713, el monopolio del comercio de esclavos entre África y la América española, sigue conquistando América del Norte y derrota a los franceses en la India para establecer a partir de mediados del siglo XVIII su dominio sobre ésta.

Tomando en cuenta esta situación imperial, la urgencia de una nueva teoría política era evidente. Anteriormente, la expansión se justificaba por el derecho divino de los reyes, y más antes aún, como en el caso de España y Portugal, por la asignación papal de las tierras por conquistar. Pero después de la revolución burguesa, que había suprimido este derecho divino de los reyes reduciendo al rey a un rey constitucional nombrado por el Parlamento, esta legitimación de la expansión imperial había perdido su vigencia.

Se trata de un conflicto que también había aparecido en España tras la conquista de América. Ginés de Sepúlveda justificó ésta mediante el derecho divino otorgado por el Papa, del cual derivaba un derecho universal al dominio de parte de las autoridades cristianas. Frente a eso, Francisco de Vitoria expuso la primera teoría política de conquista de corte liberal. Esta teoría de Vitoria está muy presente en la que elabora Locke, quien prácticamente coincide con Vitoria, aunque lleva el pensamiento de éste a extremos mucho más exagerados. En el tiempo de Locke, la posición del derecho divino de los reyes había sido defendida en Inglaterra por Robert Filmer, en contra del cual Locke escribe su Primer ensayo sobre el gobierno civil.

El problema de legitimidad que apareció en tiempos de Locke, es fácilmente visible. El *Hábeas corpus* y la *Bill of rights* habían establecido derechos humanos de tipo liberal a los cuales la burguesía no podía renunciar. Era su repuesta al derecho divino de los reyes, que no podía ser otra. Esos derechos garantizaban la vida física del ser humano y sus propiedades, y convertían la autoridad en un poder al servicio de ellos. Esta igualdad excluía, interpretada al pie de letra, el trabajo forzado por esclavitud y la expropiación forzada de las tierras de los indígenas en América del Norte. En consecuencia, entraba en conflicto con las posiciones de la propia

burguesía en su afán de establecer el imperio. Esta interpretación, además, correspondía a la primera revolución inglesa de 1648-49 hasta la disolución del Parlamento de los Santos en 1655, y era adecuada para la posición de la fuerza revolucionaria principal, los independentistas, y su ala más radical, los levellers.

El resultado fue la disyuntiva entre la declaración de la igualdad humana frente a la ley y el poder de la burguesía. Locke, sin embargo, ofreció una salida a esta situación. La encontró en un verdadero golpe de fuerza. El no buscaba ninguna solución a medias, que habría brindado razones de excepción para casos determinados. En vez de eso, invirtió por completo el concepto mismo del derecho humano tal como había estado presente en la primera revolución inglesa. Eso lo llevó a un resultado que rápidamente fue aceptado por la burguesía inglesa, y más tarde por la burguesía mundial. Este resultado se puede resumir en términos de una paradoja muy fiel al pensamiento de John Locke. Él dice "que todos los hombres son iguales por naturaleza", lo que implica

> ...el derecho igual que todos los hombres tienen a su libertad natural, sin estar ninguno sometido a la voluntad o a la autoridad de otro hombre (§54).

El golpe de sorpresa es que de eso concluye: por tanto, la esclavitud es legítima. Y añade: por tanto, se puede expropiar a los pueblos indígenas de América del Norte. También: por tanto, se puede colonizar a la India por la fuerza. Todas estas violencias Locke las considera legítimas, porque resultan de la aplicación fiel de la igualdad entre los hombres, como él la entiende. Esas violencias no violan los derechos humanos, sino que son la consecuencia de su aplicación fiel. Decir igualdad, es lo mismo que decir que la esclavitud es legítima. Garantizar la propiedad privada, significa poder expropiar sin límites a los pueblos indígenas de América del Norte. Se entiende, entonces, por qué la burguesía aceptó con tanto fervor la teoría política de Locke. Luego, el que la libertad es esclavitud, no es un invento de Georges Orwell. Lo inventó John Locke.

Ese es realmente un golpe de fuerza. De él nace el concepto de la inversión de los derechos humanos, la cual pasa por toda la interpretación liberal de esos derechos.

II. El argumento central de Locke

Locke desarrolla el prototipo de su argumentación en su discusión del estado natural. Este estado natural es el trasfondo de toda vida social. El estado civil no es más que la confirmación por medio de una autoridad, la cual esencialmente es juez y asegura lo que ya está presente como exigencia en el estado natural. Por ende, el estado natural y el estado civil no se contraponen, como en Hobbes, donde el estado natural es un estado de guerra de todos contra todos, mientras que el estado civil recién asegura la vida humana. En Locke, en cambio, el estado civil es una perfección del estado natural.

El estado natural subyace por consiguiente al estado civil, pero existe también allí donde no se ha constituido todavía el estado civil. De este modo, Locke sostiene que en América (del Norte) no se ha constituido aún un estado civil, mientras que en Asia ya existe.

El estado natural es un estado de igualdad y de libertad. "Pero, aunque ese estado natural sea un estado de libertad, no lo es de licencia" (§6). Existe una ética del estado natural:

> ...de la misma manera que cada uno de nosotros está obligado a su propia conservación y a no abandonar voluntariamente el puesto que ocupa, lo está así mismo, cuando no está en juego su propia conservación, a mirar por la de los demás seres humanos y a no quitarles la vida, a no dañar ésta, ni todo cuanto tiende a la conservación de la vida, de la libertad, de la salud, de los miembros o de los bienes de otro, a menos que se trate de hacer justicia en un culpable (§6).
>
> Esta es la "ley de la Naturaleza, que busca la paz y la conservación de todo género humano" (§7).

Esta ley de la naturaleza descansa por tanto en el respeto de la integridad física del ser humano y en el respeto de sus propiedades. En Locke, ése es un simple presupuesto que él considera evidente. Por eso lo desarrolla en términos muy breves. Lo que desarrollo largamente es un derecho derivado

de esta ley de la naturaleza. Es el derecho de ser juez sobre esta misma ley de la naturaleza. Locke afirma que:

> ...ha sido puesta en manos de todos los hombres, dentro de ese estado [natural], la ejecución de la ley natural; por eso tiene cualquiera el derecho de castigar a los transgresores de esa ley con un castigo que impida su violación (§7).

Se trata de un "estado de igualdad perfecta" en el cual

> ...cualquier hombre tiene el derecho de castigar a un culpable, haciéndose ejecutor de la ley natural (§8).

Por eso, juez no es simplemente la víctima, sino que todo ser humano puede decidir hacerse juez. De esa forma aparece en el centro del análisis la figura del culpable, frente al cual cada uno es juez. Este culpable es transformado en un verdadero monstruo:

> El culpable, por el hecho de transgredir la ley natural, viene a manifestar que con él no rige la ley de la razón y de la equidad común, que es la medida que Dios estableció para los actos de los hombres, mirando por su seguridad mutua: al hacerlo, se convierte en un peligro para el género humano... comete un atropello contra la especie toda y contra la paz y seguridad de la misma que la ley natural proporciona (§8).
>
> El crimen de violar las leyes y de apartarse de la regla de la justa razón (califica) a un hombre de degenerado y hace que se declare apartado de los principios de la naturaleza humana y que se convierta en un ser dañino (§10).

Más aún, al renunciar

> ...a la razón, regla común y medida que Dios ha dado al género humano, ha declarado la guerra a ese género humano con aquella violencia injusta y aquella muerte violenta de que ha hecho objeto a otro: puede en ese caso el matador ser destruido lo mismo que se

> mata un león o un tigre, o cualquiera de las fieras con las que el hombre no puede vivir en sociedad ni sentirse seguro (§11).

Por lo tanto, el culpable debe ser destruido toda vez que es un "peligro para el género humano", es un "degenerado", un "ser dañino" que ha atropellado "la especie toda" y debe ser tratado como una fiera salvaje. El se ha levantado en contra del género humano. Inclusive ha dejado de ser un ser humano, puesto que ha manifestado que "con él no rige la ley de la razón". Al cometer el crimen, ha renunciado hasta a sus derechos humanos. Es, en fin, un ser por aniquilar.

Locke se preocupa asimismo de las propiedades del culpable. Hay derecho a aniquilarlo sin consideración, pero jamás hay derecho al pillaje. Anteriormente el vencedor se adjudicaba el derecho al pillaje de las propiedades del vencido. Locke no puede aceptar un derecho de este tipo, no obstante él también quiere para el vencedor las propiedades del vencido. Sin embargo las quiere de una manera legal. Por eso sostiene que quien ha recibido un daño "tiene el derecho especial de exigir reparación a quien se lo ha causado" (§10).

> La persona que ha sufrido el daño tiene derecho a pedir reparación en su propio nombre, y solo ella puede condonarla. El perjudicado tiene la facultad de apropiarse los bienes o los servicios del culpable en virtud del derecho a la propia conservación... (§11).

Así pues, al culpable ahora no se le ha robado nada, aunque lo haya perdido todo, sino que se le ha cobrado lo justo que es la reparación de los daños. Aquí aparece ya la dimensión de la esclavitud legítima como resultado de la vigencia de los derechos humanos. Locke dice que el perjudicado puede "apropiarse los bienes o los servicios del culpable". Si le exige los servicios, lo esclaviza legítimamente.

Este estado natural de Locke ya no es un estado de paz, sino un estado de amenazas de parte de culpables potenciales, los cuales son todos fieras y monstruos. Locke, en nombre de la paz, está haciendo guerra. Esta guerra es el resultado de que hay enemigos que quieren violar la integridad física y las propiedades.

Sin embargo, cuando Locke habla de este estado de naturaleza, no está hablando de ningún pasado, sino del presente. Habla de América, a la cual constantemente se refiere en el texto para insistir en que allí existe todavía el estado natural sin ningún estado civil o político. Pero habla asimismo de las sociedades con estado civil, tanto en Inglaterra como en otras partes del mundo, inclusive la India, cuando se refiere en otra parte a Ceilán (Sri Lanka). Como para Locke el estado civil es una sociedad con una autoridad que asegura la ley de la Naturaleza en términos de una autoridad política, también allí sigue vigente la referencia al estado natural como orden fundamental a partir del cual esta sociedad tiene que organizarse. El enemigo, del cual habla como culpable en este capítulo sobre el estado natural, es toda oposición que la burguesía pueda encontrar en su camino de expansión. A todos Locke los ve como bestias salvajes, seres dañinos, levantados en contra del género humano, que por este levantamiento han perdido todo derecho humano y no son más que objetos por aniquilar. Con base en su teoría del estado natural, Locke se ve a sí mismo y a la burguesía en una guerra sin cuartel en contra de enemigos que se levantan en contra del género humano al resistir a las transformaciones burguesas.

Por eso sigue ahora definiendo el estado de guerra como resultado del estado natural.

III. El estado de guerra

Luego, el estado de guerra es de hecho el estado principal en el cual la humanidad de Locke se encuentra. Locke ve el estado natural como una bandera de lucha. Donde hay estado natural, hay que civilizarlo para transformarlo en estado civil o estado político. Donde hay un estado civil, hay que someterlo a la ley de la naturaleza del estado natural. Así, lo que planteó en relación al crimen en el estado natural lo amplía ahora hacia un conflicto general con el mundo entero, con el cual Locke se ve en estado de guerra. La construcción del estado natural, sin embargo, tiene una importancia clave. Ella le permite transformar toda resistencia a la burguesía en una guerra de agresión, frente a la cual la burguesía enarbola el lema de la paz y de la defensa legítima. La burguesía hace la guerra de la paz contra la agresión que surge por todos lados. No hay conflicto para esta burguesía en el que la parte contraria no sea malvada, dañina, a nivel de la bestia salvaje

levantada frente al género humano y la razón, y por tanto contra Dios. Toda guerra de la burguesía es ahora una guerra santa, una cruzada. Los adversarios, no obstante, han renunciado ellos mismos, al resistir a los propósitos de la burguesía, a sus propios derechos humanos. La guerra de la burguesía es ahora a priori una guerra justa, una guerra de defensa del género humano, y sus adversarios realizan también a priori una guerra injusta en contra del género humano. Con todas las razones del mundo se los puede aniquilar. Es el derecho humano mismo el que los aniquila.

Esto lo desarrolla Locke cuando habla del estado de guerra (capítulo III). Para construir este concepto del estado de guerra él hace una pura imaginación por proyecciones. Parte de un "nosotros" enfrentados a todos los otros. Los nosotros son pacíficos, mientras los otros muestran un propósito contra "nuestras" vidas:

> El estado de guerra es un estado de odio y de destrucción; en su consecuencia, manifestar de palabra o por medio de actos un propósito preconcebido y calculado contra la vida de otro hombre... nos coloca en un estado de guerra con aquel contra quien hemos declarado semejante propósito... se puede destruir a un hombre que nos hace la guerra o que ha manifestado odio contra nosotros, por la misma razón que podemos matar a un lobo o a un león. Esa clase de hombres no se someten a los lazos de la ley común de la razón ni tienen otra regla que la de la fuerza y la violencia; por ello pueden ser tratados como fieras, es decir, como criaturas peligrosas y dañinas que acabarán seguramente con nosotros, si caemos en su poder (§16).*

Los otros han "manifestado odio", por consiguiente son tratables como fieras salvajes. ¿Qué es entonces este "propósito preconcebido" contra la vida de otro ser humano?

> De ahí se deduce que quien trata de colocar a otro hombre bajo su poder absoluto se coloca con respecto a éste en un estado de guerra; porque ese propósito debe interpretarse como una declaración de designios contrarios a su vida. En efecto, tengo razones para llegar a esta conclusión de que quien pretende someterme a su poder sin consentimiento mío me tratará como a él se le antoje una vez que me tenga sometido, y acabará también con mi vida, si ése es su capricho;

> porque nadie puede desear tenerme sometido a su poder absoluto si no es para obligarme por la fuerza a algo que va contra el derecho de mi libertad, es decir, para hacerme esclavo... quien trata de esclavizarme se coloca a sí mismo en estado de guerra conmigo (§17).

Así pues, quien se coloca ahora en estado de guerra es "quien pretende someterme a su poder sin consentimiento mío". La pregunta es: ¿quiénes son esos? Para Locke se trata, por un lado, de las monarquías absolutas de su tiempo. Se puede referir a ciertas tendencias en Inglaterra, con la posible vuelta del derecho divino de los reyes. Pero se refiere igualmente a las monarquías absolutas del continente europeo, e incluso a "Ceilán", que él menciona de manera expresa, y a la India. Todos ellos se han colocado en estado de guerra con el "nosotros" de Locke, aunque no lo sepan. Por otro lado, se refiere a aquellos que viven en el estado natural y se resisten a la transformación en estado civil. Esto remite a los pueblos indígenas de América del Norte, los cuales también se han colocado en estado de guerra, por más que tampoco lo sepan. En todos ellos Locke proyecta ahora la voluntad de esclavizarlo tanto a él y como a sus "nosotros". En realidad, por supuesto, ninguno de ellos quiere esclavizar a nadie.

¿Y quiénes son los "nosotros" de Locke? No son los ingleses ni la burguesía inglesa. Son todos aquellos que defienden el género humano, la ley de la razón que Dios ha puesto en el corazón humano; en fin, son aquellos que imponen la ley de la naturaleza. Y esos sí son Locke y la burguesía inglesa. Ellos encarnan eso, pero no como grupo preestablecido, sino como misioneros de este género humano. Son ellos quienes descubren que todo el mundo está levantado en contra del género humano, excepto ellos quienes lo defienden.

Se trata de un verdadero estado de guerra, pues no hay juez entre los bandos. Sin embargo, donde no hay juez entonces cada uno es juez. La guerra decide ahora sobre el resultado, y esta guerra es la anticipación del último juicio:

> ...cuando se plantea en estos litigios la cuestión de quién ha de ser el juez, no puede querer designarse quién habrá de decidir la controversia: todo el mundo sabe lo que Jefté quiere decirnos, a saber, que el Señor, el Juez juzgará. Cuando no existe un juez en la

> tierra, el recurso se dirige al Dios del cielo. Tampoco se trata de preguntar, cuando otro se ha colocado en estado de guerra conmigo, quién va a juzgar, y si puedo yo, como Jefté, apelar al cielo. Soy el único juez dentro de mi propia conciencia, porque soy quien habrá de responder en el gran día al Juez Supremo de todos los hombres (§20, ver también §176).

El estado de guerra implica para el lado justo, que es el lado que defiende al género humano, un derecho de guerra. No es necesario que haga la guerra, no obstante el derecho a la guerra lo tiene a priori y será necesariamente una guerra justa de defensa del género humano. Esto implica el derecho a la revolución burguesa en el estado civil:

> De la misma manera, quien en el estado de sociedad arrebata la libertad que pertenece a esa sociedad o estado civil, dará lugar a que se suponga que abriga el propósito de arrebatar a quienes la componen todo lo demás que tienen, debiendo por ello mirársele como si se estuviese en estado de guerra con él (§17).

Y pese a que en el estado civil existen jueces, persiste el derecho de guerra ya que los jueces pueden estar al servicio de las fuerzas que luchan contra el género humano. No hay ni ley ni constitución que puedan impedir este derecho:

> Más aún: cuando queda en derecho la posibilidad de intentar una acción ante jueces competentes, pero que resulta en realidad imposible llevarla a cabo a consecuencia de la corrupción evidente de la justicia y de la manifiesta alteración de las leyes, calculadas para encubrir y proteger la violencia y las injusticias de algunos individuos o de alguna facción, solo sería posible ver en una situación de esa clase un estado de guerra (§20).

También el estado civil se halla regido por el estado natural y su ley de la naturaleza. Si el estado civil no se guía por la ley de la naturaleza, se coloca en estado de guerra con "nosotros". Por ende, entre nosotros y el estado civil rige el estado natural. El estado civil está ahora en estado de guerra con "nosotros". No hay juez, por tanto cada uno es juez. Se mantiene el derecho de intervenir. No obstante este derecho no lo tienen únicamente

los súbditos del estado civil, sino cualquier ser humano en cualquier parte del mundo, en cuanto defiende el género humano. En consecuencia, también puede intervenir la burguesía inglesa, a condición de que imponga la ley de la naturaleza.

Locke de esta manera imputa a todo el mundo no burgués, el haberse puesto en estado de guerra contra el género humano. Se siente por consiguiente llamado a hacer la guerra de defensa del género humano en contra de un mundo levantado, aunque no tiene idea de que se ha levantado. Esta su guerra es guerra justa. Puede entonces conquistar a todos, pero todas sus conquistas las hará por guerras justas. Por eso puede además exigir legítimamente a los conquistados reparaciones para compensar sus gastos de guerra, en vista de que todos, al defenderse, hacen una guerra injusta. Por eso, por tanto, adquiere con justicia los bienes de todo el mundo. Es decir, puede conquistar el mundo, puede adjudicarse las riquezas del mundo, y sin embargo no habrá llevado a cabo jamás una guerra injusta ni habrá robado nunca nada.

Locke quiere pues la guerra de parte de la burguesía para conquistar el mundo entero y adjudicarse todas las riquezas de éste. No obstante quiere asimismo que ésta sea una guerra justa y que la conquista de las riquezas sea legítima y sin ningún robo. Por eso imputa a todo el mundo la voluntad de hacerle la guerra a ella, para de esta forma poder hacer una guerra justa contra ellos. Imputa a todo el mundo el querer esclavizar a la burguesía, para que ésta pueda esclavizar al mundo. Imputa a todo el mundo querer quitarle sus propiedades a la burguesía, para que ella pueda quitarle sus riquezas a todo el mundo. Todo el mundo, si se resiste, no son más que fieras salvajes por aniquilar en nombre del género humano. El aniquilamiento se transforma entonces en una consecuencia de la imposición de los derechos humanos.

Que Dios sea el último juez, no es nada más que transformar a la burguesía en el último juez, la cual en nombre de la anticipación del último juicio condena y castiga al mundo en nombre de la ley de la naturaleza, que es género humano y ley de la razón a la vez.

De esta manera Locke formula el prototipo clásico de la inversión de los derechos humanos, que sigue siendo hasta hoy el marco categorial bajo el

cual el imperio liberal ve su imposición del poder a todo el mundo. Hasta hoy, en efecto, todas las guerras hechas por el imperio son consideradas guerras justas. Guerras tan justas, que el adversario no puede reclamar ningún derecho humano. No existen derechos humanos del adversario, y quien los reclama, también se coloca en estado de guerra contra el género humano.

En la guerra de Vietnam, las tropas estadounidenses combatieron en su propio país a los vietnamitas. EE. UU., sin embargo, desde el punto de vista lockiano no agredió a Vietnam, sino que los vietnamitas hicieron una guerra de agresión contra EE. UU. Desde este punto de vista, EE. UU. hizo una guerra justa y Vietnam una guerra injusta. La razón consiste en que los vietnamitas estaban levantados contra la ley de la naturaleza, y por tanto contra el género humano. Como en una situación tal cada uno es juez, EE. UU. tenía el derecho a la guerra para defender al género humano. Por ende, la suya era una guerra justa y de defensa, mientras que la de los vietnamitas era una guerra injusta y de agresión. En consecuencia, se podía quemarlos vivos con napalm sin interferir con ningún derecho humano, pues quien se levanta en contra del género humano, por propia voluntad ha renunciado de hecho a los derechos humanos y puede ser eliminado como una fiera salvaje.

Esta fue la justificación que usó en realidad el gobierno de EE. UU., la cual es una derivación directa de la teoría política de Locke, quien hasta hoy es considerado el padre de la patria y de los derechos humanos desde el punto de vista estadounidense.

Una argumentación parecida se utilizó en la guerra en contra de los sandinistas en Nicaragua. EE. UU. declaró su derecho y obligación de intervenir militarmente en razón de esta misma ley de la naturaleza de Locke. Los sandinistas se habían levantado contra el género humano, por consiguiente EE. UU. tenía el derecho de intervenir. (4) Tampoco concedió ningún derecho humano a los sandinistas. Ronald Reagan habló de extirpar un cáncer, lo que implicaba la reivindicación de su aniquilamiento y la negación de derechos humanos en relación con ellos. La guerra de la contra, alimentada por el gobierno de EE. UU., era una guerra terrorista solamente comparable con la guerra terrorista de Sendero Luminoso en Perú. Cuando el Tribunal Internacional de La Haya condenó a EE. UU. por agresión a

Nicaragua, EE. UU. no acató la condena, desautorizó al tribunal y renunció a su membresía. De igual manera se justifica el bloqueo contra Cuba. Hoy, hay una caza de defensores de los derechos humanos en América Latina, que en este momento es extrema en Colombia. El mismo esquematismo la justifica y el mismo gobierno de EE. UU. la ha apoyado muchas veces . (5) Por la misma razón, ese gobierno no ha ratificado la declaración de derechos humanos de la ONU ni la correspondiente convención. Y es que en efecto, ella es incompatible con la tradición lockiana de los derechos humanos.

John Locke es el clásico de esta inversión de los derechos humanos, que en nombre de éstos anula precisamente los derechos humanos de todos aquellos que ejercen resistencia frente a la sociedad burguesa y su lógica. En los medios de comunicación de la actualidad, esta inversión ocupa en gran medida las posiciones dominantes. Locke sigue siendo el pensador que determina, hasta hoy, las categorías de interpretación de los derechos humanos por parte del imperio liberal. (6)

Con esto tenemos el esquematismo central del argumento de Locke. Este es tautológico. La pregunta por quién es agresor en un conflicto y quién no, no es el resultado de un juicio acerca de la realidad, sino de un juicio deductivo. La razón la tiene aquel que tiene la razón; así se puede resumir esta tautología. Es a la vez un esquematismo apocalíptico. La guerra de aquel que a priori tiene la razón, es una guerra de anticipación del último juicio. El "apocalipsis now" empieza con John Locke. Al mismo tiempo es un pensamiento que disuelve los derechos humanos en nombre precisamente de esos derechos. Estos no son más que derechos de la burguesía y de aquellos a los cuales la burguesía los concede. Sin embargo, esto Locke lo argumenta en nombre de los derechos humanos.

Este es el esquematismo general. Locke lo especifica luego para dos situaciones determinadas de su época. Una es su legitimación del trabajo forzado en forma de esclavitud, la otra es la legitimación de la expropiación de los pueblos indígenas de América del Norte por los conquistadores europeos. Estas legitimaciones las busca igualmente dentro de la vigencia de los derechos humanos. Ambas igualmente se basan en el análisis hecho sobre el estado de guerra.

IV. La legitimación del trabajo forzado por esclavitud

La legitimación del trabajo forzoso Locke la deriva en términos muy sencillos de su propio análisis del estado de guerra y de su declaración de que el adversario que lucha en una guerra injusta, pierde todos sus derechos humanos como resultado de su propia decisión de levantarse en contra del género humano. O sea, nadie le quita sus derechos humanos, sino que él mismo es quien se los quita.

Locke comienza con el derecho humano de no poder ser jamás esclavo de nadie:

> Este verse libre de un poder absoluto y arbitrario es tan necesario para la salvaguardia del hombre, y se halla tan estrechamente vinculado a ella, que el hombre no puede renunciar al mismo sino renunciando con ello a su salvaguardia y a su vida al mismo tiempo. El hombre, que no tiene poder sobre su propia vida, no puede hacerse esclavo de otro por un contrato o por su propio consentimiento, ni puede tampoco someterse al poder absoluto y arbitrario de otro que le arrebatará la vida cuando le plazca. Nadie puede dar una cantidad de poder superior a la que él tiene, y quien no dispone del poder de acabar con su propia vida no puede dar a otra persona poder para hacerlo (§22).

El ser humano no solamente es libre, sino que está obligado a serlo. No puede renunciar a su libertad. No obstante es esta libertad, según Locke, la que legitima el trabajo forzoso. Porque se puede perderla, aunque nadie puede renunciar a ella. Se la pierde en el caso de entablar una guerra injusta, por tanto, en una guerra contra el género humano. Se la pierde por una negación de hecho implícita a la guerra injusta. En consecuencia, Locke puede proseguir:

> Sin duda alguna que quien ha perdido, por su propia culpa y mediante algún acto merecedor de la pena de muerte, el derecho a su propia vida, puede encontrarse con que aquel que puede disponer de esa vida retrase, por algún tiempo, el quitársela cuando ya lo tiene en poder suyo, sirviéndose de él para su propia conveniencia; y con ello no le

> causa perjuicio alguno. Si alguna vez cree que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea con solo que se niegue a obedecer las voluntades de su señor (§22).

La conclusión parece lógica. Si el derrotado, que ha realizado una guerra injusta, pierde toda su humanidad, entonces el vencedor adquiere un poder absolutamente arbitrario sobre él. Puede legítimamente matarlo, pero también puede retrasar su muerte para aprovecharse de su trabajo en términos de un trabajo forzado, y "con ello no le causa perjuicio alguno". Si no lo quiere, mantiene la libertad de suicidarse. Locke sostiene este cinismo. Insiste repetidas veces en esto como un hecho. Locke llama a este poder un "poder despótico". Empieza declarando de nuevo que la naturaleza no otorga este poder bajo ninguna circunstancia:

> ...poder despótico es el absoluto y arbitrario que permite a un hombre atentar contra la vida de otro cuando así le agrade. Es este un poder que la Naturaleza no otorga; la Naturaleza no establece entre los hombres semejantes distinciones, y ningún pacto puede establecerlas. Nadie dispone de un poder arbitrario sobre su propia vida, y, por tanto, no puede transferir semejante poder a otro (§172).

Sin embargo, y como consecuencia de este derecho humano, se da exactamente lo contrario, es decir, un poder despótico legítimo:

> Este (poder despótico) existe en realidad cuando un agresor se ha salido de la ley de la razón que Dios estableció como regla para las relaciones entre los hombres y de los recursos pacíficos que esa regla enseña, recurriendo a la fuerza para imponer sus pretensiones injustas y carentes de derecho; al hacerlo, se ha expuesto a que su adversario acabe con él, tal como lo haría con cualquier animal dañino y violento que amenace con quitarle la vida. Por esa razón, los prisioneros capturados en una guerra justa y legítima, y solamente ellos, se encuentran sometidos a un poder despótico que no nace ni puede nacer de un pacto, sino que es en el fondo una prolongación del estado de guerra. ¿Qué pacto puede hacerse con un hombre que no es dueño de su propia vida? (§172).

Y añade:

> ...el poder que un conquistador adquiere sobre aquellos a quienes vence en una guerra justa es totalmente despótico (§180).

Ellos ya no son dueños de su propia vida, pese a que, como prisioneros de esta guerra, siguen todavía vivos. No obstante, por haberse levantado contra el género humano han perdido su libertad y todos sus derechos humanos:

> Por último, el secuestro o pérdida de la libertad otorga... el poder despótico, a los amos, para su propio beneficio sobre aquellos que se encuentran privados de toda propiedad (§173).

Son ahora legítimamente esclavos, si el vencedor lo quiere:

> Se trata de cautivos hechos en una guerra justa, por el derecho natural, y sometidos al dominio absoluto y al poder arbitrario de sus amos. Como estos hombres, según yo afirmo, perdieron el derecho a la vida y a sus libertades al mismo tiempo que sus bienes, y como su condición de esclavos los hace incapaces de poseer ninguna propiedad, no pueden ser considerados, dentro de ese estado, como partes de una sociedad civil, ya que la finalidad primordial de ésta es la defensa de la propiedad (§85).

Locke insiste mucho en esta arbitrariedad absoluta que tienen los vencedores frente a sus cautivos. El poder despótico que resulta lo llama "la auténtica condición de la esclavitud" (§23), la cual "no es sino la prolongación de un estado de guerra entre un vencedor legítimo y un cautivo" (§23).

Esta arbitrariedad legítima incluye, para Locke, los derechos de matarlo, de usarlo como esclavo, de mutilarlo y de torturarlo por placer suyo. Lo argumenta frente a hechos históricos:

> Reconozco que entre los israelitas, lo mismo que entre otras naciones, había hombres que se vendían a sí mismos; pero es evidente que no se vendían como esclavos, sino para ejercer trabajos penosos; porque

> es evidente que la persona vendida no quedaba bajo un poder absoluto, arbitrario y despótico, ya que el amo no tenía en ningún momento poder para quitarle la vida... lejos de tener el amo de esa clase de servidores un poder arbitrario sobre sus vidas, ni siquiera podía mutilarlos por placer suyo, bastando la pérdida de un ojo o de un diente para que quedase en libertad (Éxodo v. XXI) (§23).

Locke, sin embargo, sí reconoce este poder despótico de la auténtica esclavitud a los vencedores en una guerra justa frente a los vencidos. De nuevo Locke se preocupa también de los bienes de los vencidos.

> Si esos hijos no tomaron parte en la guerra, por sus pocos años o porque no quisieron hacerlo, no han hecho nada que les haga perder sus bienes, ni tiene el conquistador derecho alguno a arrebatárselos basándose en el simple título de que ha vencido a aquel que trató de destruirlo por la fuerza; aunque quizás puede alegar cierto derecho a ello para indemnizarse de los daños que han sufrido por la guerra y por los que han originado la defensa de sus propios derechos (§182).
>
> El vencedor, si ha hecho la guerra por una causa justa, posee un derecho despótico sobre las personas de cuantos efectivamente han ayudado a la guerra contra él, o han tomado parte en la misma, y lo posee también a indemnizarse de los perjuicios recibidos y del costo de la guerra, incautándose del trabajo y de los bienes de los vencidos, siempre que no perjudique los derechos de terceros (§196).
>
> Quien por conquista tiene un derecho sobre la persona de determinados hombres, pudiendo acabar con éstos si le place, no tiene por ello derecho de apropiarse sus bienes y disfrutar de ellos... Lo único que le otorga título sobre bienes de otro hombre es el daño que éste le ha infligido (§182).

Sin embargo, de las propiedades hay que financiar "las pérdidas sufridas por el conquistador" (§183). El conquistador no roba, sino que cobra los costos en los que ha incurrido por conquistar. Como los conquistados realizaron un guerra injusta, este cobro es totalmente justo. Todo es legal, y todo le pertenece al conquistador. El esclavizado tiene que financiar incluso los costos que ha tenido el esclavizador al esclavizarlo.

De esta manera, Locke puede considerar la esclavitud como legítima más allá de cualquier límite. Con eso la esclavitud de hecho, que se estaba imponiendo en toda América y en el tiempo de Locke con mucha fuerza en América del Norte, tenía su buena conciencia. El "todos los hombres son iguales por naturaleza", era ahora aceptable para los conquistadores por el simple hecho de que implicaba la legitimidad del trabajo forzoso por esclavitud de los conquistados.

Locke defiende la esclavitud en términos más extremos que cualquier escritor anterior. La justificación aristotélica de la esclavitud parece paternal al lado de la legitimidad absoluta de la arbitrariedad defendida por Locke. Asimismo supera de lejos a Hobbes, quien vio la esclavitud como una situación de hecho, la cual no tenía ninguna legitimidad de por sí. En Hobbes el pacto social no incluía a los esclavos, con el resultado de que entre la sociedad y los esclavos persistía el estado guerra anterior al pacto. Por consiguiente, consideraba la esclavitud como ilegítima y el esclavo tenía el derecho a levantarse. Locke cambia eso. También él insiste en que el pacto social no incluía a los esclavos, no obstante, de acuerdo con Locke, la ley de la naturaleza había condenado legítimamente al esclavo al estado en que se encuentra.

La posición de Locke es infame. Pero él la elabora en términos tan extremos, para que cualquier tratamiento que los conquistadores liberales den a los vencidos, parezca poca cosa en relación a lo que legítimamente podrían hacer. La brutalidad puede ser tan grande como sea, que nunca alcanza el grado de brutalidad al cual aquéllos tienen derecho legítimamente. Parecen entonces "moderados". (7)

V. La expropiación legítima de los pueblos indígenas de América del Norte

El argumento de Locke comienza otra vez con el estado natural, en el cual nadie es esclavo y no existe ningún poder despótico legítimo. Ahora dirá que en este estado natural toda la tierra es común a los hombres:

> …..Dios, que dio la tierra en común a los hombres, les dio también la razón para que se sirvan de ella de la manera más ventajosa para la vida y más conveniente para todos. La tierra, y todo lo que ella contiene, se le dio al hombre para el sustento y el bienestar suyos. Aunque todos los frutos que esa tierra produce naturalmente y todos los animales que en ella se sustentan, pertenecen en común al género humano en cuanto que son producidos por la mano espontánea de la Naturaleza, y nadie tiene originalmente un dominio particular en ninguno de ellos con exclusión de los demás hombres, ya que se encuentran de ese modo en su estado natural, sin embargo, al entregarlos para que los hombres se sirvan de ellos, por fuerza tendrá que haber algún medio de que cualquier hombre se los apropie o se beneficie de ellos (§25).

Locke no dice que la tierra "pertenece" en común a todos los hombres, sino que pertenece en común al "género humano". Busca entonces los mecanismos de apropiación legítima de esta tierra por seres humanos particulares.

En el estado natural cada uno puede tomar las tierras que quiera. No obstante no puede tomar la cantidad de tierra que quiera, sino solo aquella extensión de tierra que efectivamente trabaja y no según su capricho. Se trata de un estado de cosas en el cual no es posible acumular, ya que todo producto de la tierra es perecedero. Acumular productos no tendría sentido por la razón de que los productos sobrantes se desperdiciarían. Eso cambia recién con el uso del dinero, que se puede acumular de modo indefinido porque no es perecedero. Por tanto, en el estado natural sin dinero el trabajo efectivo de la tierra da la medida de la apropiación privada de la tierra y cada uno puede apenas ocupar una parte pequeña de ésta. Toda la otra tierra sigue siendo una tierra que pertenece en común al género humano.

> ...la hierba que mi caballo ha pastado, el forraje que mi criado cortó, el mineral que he excavado en algún terreno que tengo en común con otros, se convierte en propiedad mía sin el señalamiento ni la conformidad de nadie. El trabajo que me pertenecía, es decir, el sacarlos del estado común en que se encontraban, dejó marcada en ellos mi propiedad (§27).

Quien cultiva la tierra, es quien la tiene. No le interesa a Locke si el trabajo es un trabajo individual. Sí le interesa que la propiedad sea ahora individual. Por eso también se adquiere propiedad por el "forraje que mi criado cortó". Pero esta propiedad está limitada:

> El hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder. Todo aquello que excede a ese límite no le corresponde al hombre, y constituye la parte de los demás. Dios no creó nada con objeto de que el hombre lo eche a perder o lo destruya (§30).

La conclusión para Locke es muy sencilla. Los pueblos de América del Norte no tienen propiedad sobre todas sus tierras, sino solo sobre aquella parte que ellos efectivamente cultivan. Todo lo demás es común y pertenece al género humano. Por ende, el europeo o el inglés o quien quiera puede ir y tomársela, y los indígenas no tienen el más mínimo derecho de impedírselo. Quien la tome, la tiene:

> Así, pues, en las épocas primeras el trabajo creaba el derecho de propiedad, siempre que alguien gustaba de aplicarlo a bienes que eran comunes (§45).
>
> Pues bien: en los tiempos primitivos todo el mundo era una especie de América, en condiciones todavía más extremadas que las que ésta ofrece ahora (§49)

Esto tiene una consecuencia dentro del esquematismo del argumento de Locke. Si estos pueblos ahora defienden sus terrenos, están levantados en contra de la ley de la naturaleza y del género humano. Por tanto, realizan una guerra injusta contra los invasores. Estos, por el contrario, al hacer una guerra justa, los pueden matar como fieras salvajes, someterlos a su poder despótico y esclavizarlos. Pueden además cobrarles el costo de la guerra como reparaciones por "las pérdidas sufridas por el conquistador" (§183). Vistos desde el punto de vista de Locke, los pueblos indígenas han perdido todos sus derechos y sus propiedades.

Esto explica por qué Locke analiza con tanto detalle lo que tiene validez en este estado natural antes de que se forme un estado civil o político. Según él, aún no existía tal estado civil en América. Sin embargo, Locke quiere mucho más que eso.

De acuerdo con lo que ha dicho hasta ahora, los conquistadores tienen el mismo derecho a la tierra que los indígenas. Aquellos entran en un estado natural en el cual cada uno puede ocupar la tierra que efectivamente trabaja para sus necesidades, pero las tierras no se pueden acumular más allá de este límite. No obstante eso no sirve para la conquista. Locke necesita un argumento según el cual a partir de este momento de la conquista se pueda acumular tierras infinitamente.

Locke no puede recurrir al argumento del pasaje a un estado civil que se hace mediante un contrato social. No puede suponer tal tipo de contrato. Construye entonces un pacto diferente. Para ello parte de la siguiente afirmación:

> Dios ha dado el mundo a los hombres en común; pero puesto que se lo dio para beneficio suyo y para que sacasen del mismo la mayor cantidad posible de ventajas para su vida, no es posible suponer que Dios se propusiese que ese mundo permaneciera siempre como una propiedad común y sin cultivar. Dios lo dio para que el hombre trabajador y racional se sirviese del mismo (y su trabajo habría de ser su título de posesión): no lo dio para el capricho de la avaricia de los individuos peleadores y disputadores (§33).

Busca ahora un pacto que asegure que esta "mayor cantidad posible de ventajas" sea asegurada de manera efectiva. De acuerdo con Locke, la propiedad común no puede lograr eso y el trabajo en el estado natural tampoco:

> La parte mayor de los artículos realmente útiles para la vida del hombre, aquellos que la necesidad de subsistir hizo imperativo que buscasen los primeros hombres —como los buscan hoy los americanos—, son, por lo general, de corta duración, y se alteran o se echan a perder por sí mismos si no son consumidos (§46).

> Demostración palmaria de ello es que varias naciones de América que abundan en tierras, escasean, en cambio, en todas las comodidades de la vida (§41).
>
> Un acre de tierra que en nuestro país produce veinte bushels de trigo y otro acre de tierra en América, que mediante idéntico laboreo, produciría esa misma cantidad, tienen sin duda alguna, idéntico valor natural, intrínseco. Sin embargo, el beneficio que el género humano recibe durante un año de uno de esos acres es de cinco libras, mientras que el que recibe del otro quizá ni un penique... (§43).

Construye, por tanto, un acuerdo común humano que va más allá de "toda sociedad y de pacto". Es el acuerdo sobre el uso del dinero y la propiedad privada, del que se sigue el derecho de la acumulación ilimitada de la tierra:

> Es evidente, por ello mismo, que los hombres estuvieron de acuerdo en que la propiedad de la tierra se repartiese de una manera desproporcionada y desigual; es decir, independientemente de sociedad y de pacto; porque allí donde existen gobiernos, son las leyes las que reglamentan esa posesión. Por un acuerdo común, los hombres encontraron y aprobaron una manera de poseer legítimamente y sin daño para nadie mayores extensiones de tierras de las que cada cual puede servirse para sí, mediante el arbitrio de recibir oro y plata, metales que pueden permanecer largo tiempo en manos del hombre sin que se eche a perder el excedente... (§50).

Ahora los conquistadores pueden ocupar la tierra sin que los pueblos indígenas tengan derecho a defenderla, a la vez que aquéllos salen del estrecho límite de la posesión en el estado natural para poder acumular la tierra sin límites:

> Pueden, a pesar de todo, encontrarse aún grandes extensiones de tierras cuyos habitantes no se unieron al resto del género humano en el acuerdo para el empleo del dinero común, y que permanecen incultas; esos habitantes no las utilizan ni pueden utilizarlas, y por eso siguen perteneciendo a todos en común. Esta situación apenas podría darse entre aquella parte del género humano que ha aceptado el uso del dinero (§45).

Este acuerdo sobre el uso de dinero une para Locke la propiedad privada, el desarrollo superior de las fuerzas productivas y el afán de acumulación. Este acuerdo "expreso o tácito" (§45) rompe el marco del estado natural, aun cuando no se haya formado un sociedad civil, y tiene un alcance universal. Le permite a Locke, por un lado, argumentar el derecho del conquistador derivado del estado natural —toda tierra pertenece al género humano— con el otro derecho de romper los límites de este mismo estado natural. Por el estado natural, todo es común. Sin embargo, una vez ocupada la tierra, deja de serlo gracias a este acuerdo acerca del uso del dinero. El conquistador puede aprovechar el estado natural, pero no está limitado por él, aunque no se haya formado un estado civil. Y los indígenas no pueden rechazar este acuerdo. En cuanto aceptan dinero, aceptan tácitamente este acuerdo y están ahora sometidos a él. Si no se someten, estarán otra vez levantados en contra del género humano y serán tratados como fieras salvajes. Es decir, se hallan atrapados sin salida.

No sorprende, por tanto, que casi toda la población indígena de América del Norte fuera exterminada en el curso de la aplicación de la estrategia que John Locke delineaba.

VI. El método de derivación de los derechos humanos en Locke y su crítica

Locke no brinda un listado de los derechos humanos, sino que más bien da principios de orientación que establecen un marco de derivación de todos los derechos humanos posibles. Expresamente menciona cuatro orientaciones básicas:

1) "Todos los hombres son iguales por naturaleza" (§54).
2) "El hombre, que no tiene poder sobre su propia vida, no puede hacerse esclavo de otro" (§22).
3) Sobre el poder despótico: "La Naturaleza no establece entre los hombres semejantes distinciones, y ningún pacto puede establecerlas" (§172).
4) Dios "dio la tierra en común a los hombres" (§25).

Locke parte de hecho del marco de derivación que estas cuatro orientaciones básicas proporcionan. No hay duda de que tales orientaciones básicas no son inventos de Locke. Provienen de la primera revolución inglesa de los años 1648-49. Se las encuentra en aquel tiempo entre los independentistas, y sobre todo entre los levellers. Son la bandera de esta revolución, cuya máxima expresión es la igualdad. Esta se dirige contra el despotismo del rey y de la aristocracia. Rechaza la esclavitud, que en ese tiempo todavía no era exclusivamente racista en contra de los negros, sino de todos los colores, inclusive los blancos. La exclusividad de la esclavitud de los negros se da recién en la primera mitad del siglo XVII. Pero el rechazo de la esclavitud se dirige igualmente contra la servidumbre de la gleba. Los independentistas y levellers insisten en que la tierra ha sido dada en común a los seres humanos, para exigir el acceso del campesino a la tierra y la liberación de los artesanos del régimen de las organizaciones de los artesanos urbanos que restringían el acceso al artesano independiente. Su utopía era una sociedad de pequeños productores, en la cual cada uno tendría acceso a la propiedad independiente. Por eso en el centro de su reivindicación de la igualdad estaba el ser humano concreto y necesitado, que aspiraba a una sociedad en la cual todos pudieran vivir dignamente y satisfacer sus necesidades por igual, basándose en el derecho de propiedad privada. No se trataba de un igualitarismo radical, sino más bien de una tendencia igualitaria pensada a partir de grupos excluidos de las libertades políticas y económicas.

Locke tenía que partir del marco de los derechos humanos presente en la primera revolución. En el desarrollo posterior hasta la revolución gloriosa, estos elementos habían sido marginados. La revolución gloriosa era la victoria definitiva de una sociedad burguesa con vocación imperial. No obstante, una victoria de hecho nunca es suficiente. Ella necesita su legitimación. Y la teoría política de Locke la brindaba. El suyo no es un libro sobre política, sino un libro que hace política. Proporciona el marco de legitimidad a la revolución burguesa ocurrida, y con eso la estabiliza.

Para realizar eso, Locke efectúa la inversión de aquel marco de derechos humanos. Lo hace mediante un cambio del sujeto de los derechos humanos. Sustituye el sujeto corporal viviente, que es un sujeto de necesidades, por un sujeto abstracto, que es el propietario. El propietario es visto ahora como el soporte de la propiedad. Con eso, el derecho humano

como dignificación de la persona humana como sujeto concreto de necesidades es sustituido por la dignificación de la propiedad. Pero no de cualquier propiedad, sino de la propiedad como sistema de competencia y eficiencia. Los enemigos que Locke ve, también defienden su propiedad. Los indígenas de América del Norte defienden sus tierras como propiedad. Sin embargo se trata de otra propiedad desde el punto de vista de Locke. Es una propiedad vista desde una manera de vivir de personas concretas. De esta misma manera es concebida la propiedad por parte de los campesinos y pequeños artesanos urbanos ingleses. Locke invierte la relación para constituir personas cuya manera de vivir está constituida por la lógica de la propiedad, que es la lógica de la acumulación. Esta es la propiedad que él afirma. Desde su punto de vista, aquella otra propiedad es ilegítima y es negación de la propiedad que él sustenta. Locke afirma la propiedad del individualismo posesivo, como lo llama Macpherson.

Entre la primera revolución inglesa y la revolución gloriosa legitimada por Locke aparece este choque de concepciones contrarias de la propiedad, y por ende de los derechos humanos. De hecho, Locke sustituye los derechos humanos mismos por derechos de un sistema social, para el cual los seres humanos no son más que soportes. Esto en cuanto los seres humanos pierden todos sus derechos y pueden únicamente reclamar derechos emanados de la propia lógica del sistema social, que ahora es el sistema social burgués.

Locke lleva este punto de vista al extremo. Cuando habla del estado natural, todavía habla de dos derechos fundamentales, el derecho a la integridad corporal del ser humano y el derecho a la propiedad. Pero en el curso de su ensayo cambia esto y sostiene un solo derecho fundamental, que es la propiedad. La integridad corporal de la persona humana también es transformada en un derecho de propiedad, que en este caso es el derecho de propiedad sobre el propio cuerpo. Esto es, la propia integridad física de la persona humana la ve como un simple derivado del sistema de propiedad y su lógica. No queda ni rastro de la dignidad de la persona humana anterior a cualquier sistema de propiedad. Locke dice ahora que "la finalidad primordial (de una sociedad civil) es la defensa de la propiedad" (§85), y puede entonces concluir que el poder despótico lo tienen los amos "para su propio beneficio sobre aquellos que se encuentran privados de toda propiedad" (§173). Este poder es despótico porque al ser privados de toda

propiedad, están privados igualmente de la propiedad sobre su propio cuerpo. No mantienen ningún derecho a la integridad física en cuanto personas humanas. Por eso, al ser privados de toda propiedad, el poder de los amos es absolutamente arbitrario e incluye el derecho de matar, torturar, mutilar y esclavizar. Todo eso es consecuencia de su concepto de propiedad, siendo la propiedad el sujeto de los derechos humanos y no la persona.

La inversión de los derechos humanos que efectúa Locke, se puede resumir en una fórmula que él aún no usa, pero que expresa bien su punto de vista: ninguna propiedad para los enemigos de la propiedad. Esta fórmula puede sintetizar todas las inversiones de los derechos humanos que Locke efectúa. Es la fórmula que legitima el terrorismo del sistema burgués. Aparece ya en la revolución francesa en los términos: ninguna libertad para los enemigos de la libertad, como lo expresa Saint-Just. Esta misma fórmula la asume Karl Popper, quien afirma: ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia. No sorprende entonces que Popper haya sido el filósofo de la corte de las dictaduras totalitarias de Seguridad Nacional, sobre todo en Uruguay y Chile. No obstante la misma fórmula aparece en las purgas estalinianas en los discursos del fiscal Wyschinski, adaptada desde luego a ese sistema. Así pues, esta es la fórmula mediante la cual la modernidad en todos sus sistemas, en cuanto sostiene los derechos humanos, legitima la violación de estos derechos justamente en nombre de ellos mismos.

Esta fórmula legitima ese "poder despótico" del cual habla Locke, y siempre ha sido utilizada para constituirlo. Ella borra los derechos humanos de la persona humana, que son anteriores a cualquier sistema social, y los sustituye por derechos del sistema que son declarados derechos humanos. La fórmula es universal y se puede adaptar a todas las circunstancias cambiantes que aparecen en la historia de la modernidad. Así, de modo visible la actual estrategia de globalización se apoya en esta misma fórmula y ha cambiado de nuevo todos los derechos humanos de la dignidad de la persona humana concreta, para invertirlos en términos de un derecho del sistema globalizado por encima de todos los derechos humanos, argumentando en nombre de estos mismos derechos humanos. De esta manera, las burocracias privadas de las grandes empresas son presentadas como sujetos de la "ley de la razón" y los verdaderos depositarios de los derechos humanos. Con eso han adquirido ese "poder despótico"

constituido por John Locke. La forma como fue llevada la guerra de Kósovo muestra de nuevo un caso ejemplar de este uso de los derechos humanos. Aparece otra vez ese "poder despótico" legítimo, que ahora, en nombre de los derechos humanos, destruye todo un país.

El método se repite, solo cambian las palabras. Pero siempre aparecen esa "ley de la razón y de la equidad común, que es la medida que Dios estableció para los actos de los hombres" (§10), ese "atropello contra la especie toda y contra la paz y seguridad de la misma que la ley natural proporciona" (§10), así como la acusación de que el enemigo "ha declarado la guerra a ese género humano" (§11). El enemigo es entonces una "fiera salvaje" frente a la cual surge el "poder despótico" legítimo que lo puede destruir a su antojo. El método asegura que frente a aquél, al cual se interpreta como violador, no valen los derechos humanos, siendo que la defensa de sus derechos humanos resulta ser otro atropello contra esa ley de la razón e implica a quien los defiende en el crimen por perseguir.

Locke derivó la esclavitud, el exterminio de los pueblos indígenas y la colonización del mundo como exigencia de los propios derechos humanos. Su ley de la razón era la acumulación ilimitada dentro del sistema de propiedad privada. Cuando desde fines del siglo XIX se dejó de hablar de la propiedad privada como ley natural, ésta fue sustituida por la eficiencia y la competitividad según las leyes del mercado. En pos de éstas, los derechos humanos son negados de la misma forma como lo inició Locke, sin que el formalismo cambie, y una vez más la misma lógica del sistema toma el lugar de los derechos humanos, expropiándoselos a los seres humanos. Ahora bien, mucho antes que Locke aparece algo parecido a este formalismo en el patriarcado. El varón, en su masculinidad, se presenta como la encarnación del género humano, la ley de la razón que Dios estableció para los actos de los seres humanos, transformando a la mujer en fiera salvaje potencial por domar y, en caso de que no se deje domar, por destruir. Después de Locke, aparece con el racismo a partir del siglo XVIII. Allí el hombre blanco toma esta posición de la ley de la razón, de representante del género humano frente a los pueblos considerados de color.

Por otra parte, ya en Locke la inversión de los derechos humanos se vincula con el utopismo. Se trata en él del utopismo del progreso técnico. Este progreso sustituye el servicio al ser humano concreto. Por otro lado, las

promesas de este progreso parecen tan infinitas, que a su lado el irrespeto a los derechos humanos parece de muy poco significado. (8) La perspectiva del progreso aplasta la posibilidad de insistir en derechos humanos concretos, en cuanto aparentemente obstaculizan la marcha sin distorsiones de la acumulación que asegura este progreso. Este utopismo acompaña toda la historia del capitalismo hasta hoy, y surgió con consecuencias similares en el estalinismo soviético. En ningún caso el problema es la utopía de por sí, sino la transformación de la utopía en motor de la inversión de los derechos humanos.

Este utopismo puede tener hasta apariencias de cálculo de utilidades, cuando por ejemplo Hayek dice:

> "Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato".

El cálculo es aparente y engañoso, porque presupone que se sabe lo que resultará en el futuro. Pero se muestra como un instrumento eficaz para la negación de los derechos humanos. Estos denuncian este "sacrificar vidas individuales" como violaciones de los derechos humanos. El "cálculo de vidas", en cambio, denuncia ahora la defensa de los derechos humanos como un estorbo peligroso que impide "preservar un número mayor de otras vidas". De esta manera resulta fácil incriminar a los defensores de los derechos humanos. De nuevo el "género humano" aplasta a los derechos humanos de la dignidad de la persona. (10) El aniquilamiento de países enteros y el exterminio de poblaciones son transformados en un posible servicio a la humanidad y a los derechos humanos, con lo cual los propios derechos humanos se desvanecen, quedando simplemente un mito. (11)

La crítica de esta inversión de los derechos humanos y su transformación en una gigantesca legitimación de la violación de los derechos humanos que llega hasta su transformación en imperativo categórico de su violación, tiene historia. Basándose en la crítica de la moral de Nietzsche, Carl Schmitt hace análisis brillantes de algunos aspectos del fenómeno, sobre todo en su libro

acerca del concepto de lo político. Sin embargo se trata de una crítica que de ningún modo recupera los derechos humanos. Al contrario, los culpa a ellos mismos de la inversión que se hace de ellos. Por tanto, resulta una crítica que desemboca directamente en la ideología fascista de los años treinta. Schmitt hace ver cómo por medio de los derechos humanos se construyen enemigos absolutos por aniquilar. Al culpar a los propios derechos humanos del problema, se lanza contra ellos. El no disuelve la inversión de los derechos humanos, sino que la desdobla. Pretende una humanización de los conflictos por la superación de esta creación de enemigos absolutos, para que la relación conflictual pueda ser una relación entre enemigos reales que no absolutizan mutuamente su enemistad. Pero esta solución implica la abolición de los derechos humanos mismos. Crea así un enemigo absoluto, más absoluto todavía de lo que ocurre en el caso de la inversión de los derechos humanos. Estos enemigos absolutos son ahora quienes siguen afirmando los derechos humanos, y que tienen que ser eliminados antes de que se pase a la situación prometida de conflictos apaciguados entre enemigos reales. (12) Estas reflexiones cumplen un importante papel en el fascismo, y ellas explican por qué éste considera al comunismo y al liberalismo juntos, como su enemigo absoluto. Resulta pues un remedio peor aún que la enfermedad. (13)

A la inversión de los derechos humanos únicamente se puede responder recuperando los derechos humanos del ser humano concreto. Para ello, quiero partir aquí de una cita de Albert Camus, tomada de *El hombre rebelde*:

> ¿El fin justifica los medios? Es posible. ¿Pero quién justifica el fin? A esta cuestión, que el pensamiento histórico deja pendiente, la rebelión responde: los medios.

En efecto, los derechos humanos no son fines. La inversión de los derechos humanos se hace siempre transformándolos en el resultado de una acción medio-fin, en la cual se buscan los medios calculables para realizar el fin. Para que ellos sean un fin hay que objetivarlos. Sin embargo, como fines objetivados se transforman en instituciones. La institución se puede imponer y, en consecuencia, se puede realizar por medios calculables adecuados. La institución se identifica ahora con los derechos humanos y llega a ser democracia, mercado, competencia, eficiencia institucionalizada. Tomadas estas instituciones como fines, se buscan los medios para

imponerlas. Solo que al imponerlas, hay que violar los derechos humanos en nombre de los cuales precisamente se actúa. De modo que los derechos humanos como fines, devoran a los derechos humanos del ser humano concreto que están en el origen. Ocurre así la inversión de los derechos humanos, los cuales actúan ahora como un imperativo categórico para violar a los propios derechos humanos.

Camus entonces hace la pregunta por los medios. Cuando se imponen derechos humanos como fines, los medios contradicen a estos derechos. De esta forma, los medios revelan el verdadero fin. No son los derechos humanos, sino la imposición de una determinada institucionalidad, que implica la imposición de una dominación. Los medios revelan el fin, no la declaración de las finalidades de la acción. Los medios hablan su propio lenguaje, que es el lenguaje de la realidad. El lenguaje de los medios revela hasta qué grado la declaración de las finalidades es falsa.

La historia del Occidente es una historia de aniquilaciones de países y del exterminio de poblaciones y culturas. Eso es lo que dice el lenguaje de los medios. El lenguaje de las finalidades, en cambio, es completamente diferente y habla de la carga del hombre blanco para civilizar el mundo y llevarle los derechos humanos. La historia del Occidente es una historia de infiernos. En el infierno, no obstante, los diablos que maltratan a los condenados no son a su vez maltratados. Creen incluso que están en el cielo, y hablan en voz alta de sus derechos humanos.

A eso se contrapone el lenguaje de los medios, el cual desmiente constantemente el lenguaje de las finalidades declaradas. Solo a partir de este lenguaje de los medios se pueden recuperar los derechos humanos. Ellos no son fines, sino que son interpelación de los medios que se usan para lograr fines. La discusión acerca de los derechos humanos debe ser una discusión sobre la compatibilidad de los medios respecto a estos derechos. Los derechos humanos, por consiguiente, juzgan sobre los medios.

En este sentido, el reclamo de derechos humanos es, como lo dice Camus, una rebelión. Es la rebelión del ser humano como sujeto viviente que se rebela en contra de su transformación en objeto. Se rebela igualmente en contra de ser transformado en objeto de derechos humanos tratados como fines.

VII. El esquematismo de Locke y la posmodernidad

Locke, de hecho, desarrolla un esquematismo de la inversión de los derechos humanos que ha hecho historia hasta hoy. Este esquematismo es para la modernidad lo que, siguiendo a Lyotard, se podría llamar el metarrelato de legitimidad. Hace presente la estructura de toda la modernidad que sigue, y constantemente es adaptado a nuevas situaciones históricas. En él se funda la modernidad.

Sin embargo, llama la atención el hecho de que Lyotard, cuando habla de los metarrelatos de la modernidad, no menciona éste. Menciona otros dos grandes metarrelatos. Son los que se derivan tanto del pensamiento de Rousseau como del de Marx. No obstante esconde el metarrelato anterior a estos dos, metarrelato que les precede y en relación al cual aparecen los pensamientos de Rousseau y de Marx. Además, estos dos pensamientos no son comprensibles sin el esquematismo que nos presenta por primera vez John Locke. Rousseau y Marx son críticos de este esquematismo básico. Rousseau hace su crítica a partir del concepto de ciudadano y Marx a partir del ser humano como ser necesitado. Pero ambos enfrentan el esquematismo que se deriva de Locke.

En Lyotard, en cambio, Rousseau y Marx aparecen como los fundadores de la modernidad. Por tanto concluye que hay postmodernidad en el grado en el cual estos relatos críticos de la modernidad pierden su vigencia. En Lyotard, sin embargo, los nombres de Rousseau y Marx aparecen en la función de designar todos los grandes movimientos de emancipación que en la historia de los siglos XIX y XX se enfrentaron a la avalancha desenfrenada de esta modernidad, de la cual Locke revela primero su esquematismo subyacente. Se trata de los grandes movimientos de emancipación de los esclavos, que llevaron a la abolición de la esclavitud durante el siglo XIX, la emancipación judía de finales del siglo XVIII, el movimiento de la emancipación de los obreros, la emancipación de la mujer, el movimiento pacifista, las emancipaciones de las culturas del mundo colonizado y de las culturas indígenas, y la independencia de los países colonizados.

Cuando se pasa revista a estos grandes movimientos de emancipación humana, llama la atención el hecho de que incluyen la reivindicación de todos aquellos grupos humanos que en el esquematismo de John Locke son denunciados como "peligro para el género humano", como "degenerados", "seres dañinos", como gente que ha atropellado "la especie toda" y que, según Locke, tienen que ser tratados como "fieras salvajes". Los que luchan en los siglos XIX y XX por su emancipación, son precisamente las "fieras salvajes" del relato básico de legitimidad de la modernidad como se deriva de John Locke.

Son ellos quienes reclaman los derechos humanos que esta modernidad les niega. Locke no reconoce derechos humanos y los niega expresamente, aunque lo haga en nombre de los derechos humanos. El no concede ningún derecho humano a las culturas no burguesas, a los pueblos que se resisten a la colonización y la conquista. Todos ellos no son más que "fieras salvajes" que el burgués puede eliminar como bestias. Las fuerzas que introducen los derechos humanos en la propia modernidad son los movimientos de emancipación. En efecto, con estos movimientos aparece el ser humano como sujeto de derechos, los cuales no se derivan de alguna propiedad, sino justo del hecho de ser un ser humano. Ellos aparecen en el siglo XX hasta en las declaraciones de los derechos humanos. No obstante, la declaración de EE. UU. de 1776 de los derechos humanos, sólo tiene el nombre de derechos humanos. Los derechos allí enunciados son derechos pensados en los términos de la filosofía política de Locke, quien es el verdadero padre de esta declaración. Esto explica por qué el exterminio de la población indígena de Norteamérica se lleva a cabo después de esta declaración. E igualmente por qué el trabajo forzado por esclavitud mantiene plena vigencia casi cien años después de ella. Tomando en cuenta que la declaración de 1776 era lockiana, no había la más mínima contradicción. En el sentido de esta declaración, la libertad es esclavitud, la libertad es exterminio.

Los grandes movimientos de emancipación introdujeron los derechos humanos en la modernidad. Por eso, la declaración de los derechos humanos de las Naciones Unidas al término de la II Guerra Mundial los incluye. Sin embargo, el gobierno de EE. UU. nunca la ha ratificado. Eso atestigua que el conflicto sigue pendiente.

Si ahora Lyotard identifica la modernidad con estos movimientos de emancipación y con los pensamientos de Rousseau y de Marx, la declaración de la pérdida de vigencia de estos pensamientos como "metarrelatos de legitimación" adquiere una connotación especial. Lo que él ahora anuncia como postmodernidad desemboca simplemente en la declaración de una modernidad in extremis, la cual rechaza cualquier legitimidad de la emancipación humana y vuelve a disolver los derechos humanos tal como habían sido formados a partir de estos movimientos de emancipación humana. Retorna una modernidad desnuda, que considera ahora toda emancipación humana y toda resistencia al sistema como "fiera salvaje" por eliminar.

Se nota entonces, que este pensamiento de Locke no presenta una teoría sobre la realidad. Es algo muy diferente. Constituye un marco categorial para constituir la realidad misma. Constituye la realidad, y por consiguiente jamás es refutable. Si se asume este marco categorial, la realidad es del modo que Locke dice. No se puede mostrar otra, a no ser que se efectúe una crítica de este pensamiento como marco categorial. Pero esta crítica nunca puede mostrar una realidad diferente de la que ve alguien que asume este marco categorial como constituyente de la realidad misma.

Sin embargo es un marco categorial que no constituye simplemente la sociedad burguesa, sino toda modernidad. En cuanto la sociedad moderna se totaliza, aparece este marco categorial en su nitidez. Locke ya lo formula en forma de una sociedad burguesa total, y ésta no se puede interpretar sino en términos del esquematismo que Locke desarrolla por primera vez. Por eso no es un invento teórico de Locke, sino un descubrimiento. El descubre y formula el marco categorial correspondiente a esta totalización de la sociedad burguesa. El socialismo staliniano, al totalizarse, desarrolla a partir de la propiedad socialista un esquematismo análogo, el cual repite en términos transformados el esquematismo revelado por Locke. También en este caso cumple un papel de marco categorial, que constituye la realidad y es igualmente irrefutable. Con el fascismo ocurre algo parecido. Si al esquematismo de Locke se le quita su referencia a la "especie humana" y a la "ley de la razón", por medio de la cual Locke efectúa la inversión de los derechos humanos, y se le pone en vez de eso la "voluntad al poder", aparece el esquematismo lockiano ahora en términos fascistas. Se ve pues que toda modernidad, al totalizarse al expulsar los derechos humanos como

derechos de emancipación humana, constituye su realidad en términos del esquematismo de Locke. Este esquematismo se revela por ende como marco categorial de toda modernidad, apareciendo un marco de variación que Locke todavía no previó.

Si hubiera una sociedad más allá de la modernidad, tendría que ser una sociedad más allá de este esquematismo fundante de toda modernidad. Muchos hoy tienen conciencia de que eso es necesario. No obstante, nuestra sociedad actual por el contrario, mediante la estrategia de globalización ha vuelto a producir una nueva totalización basada en este marco categorial descubierto y desarrollado por primera vez por Locke. Él tiene esta totalización solamente como proyecto, nuestra sociedad, en cambio, tiene los medios para imponerla de una vez.

Capítulo IV

El vaciamiento de los derechos humanos en la estrategia de globalización (La perspectiva de una alternativa)

Creo, que es necesario hoy, volver a discutir las propias bases de los derechos humanos en el mundo. Ha habido un cambio profundo de la visión de los derechos humanos de parte de los poderes tanto económicos como políticos, al iniciarse la tal llamada estrategia de la globalización bajo el gobierno de Reagan en EEUU. En Latinoamérica no había mucha respuesta, por el hecho de que las dictaduras de Seguridad Nacional impuestos con el apoyo de EEUU, estaban todavía haciendo imposible una respuesta significante. Eso ciertamente cambió después y especialmente desde fines del siglo pasado apareció un movimiento anti-globalización. También aparecen ahora movimientos amplios de reformulación de la política y con ello de la relación con los derechos humanos, que inclusive tomaron el poder político. Los más fuertes aparecieron en Venezuela, Bolivia y Ecuador.

Pero a la vez hay una respuesta, en la cual se vota hasta con los pies. Los movimientos de refugiados, sin casi ninguna organización, van en aumento. Desde hace mucho tiempo, también entre América Latina y EEUU, pero cada vez más desde el cercano oriente y África hacia Europa, empujados todavía más por el surgimiento de organizaciones terroristas y guerras cada vez más amplias. Los movimientos de los indignados aparecieron en el norte de África y encontraron rápidamente repercusión muy amplia en España y en varios países de América Latina.

Pero lo que hoy más se nota, es el movimiento de refugiados de los países del medio oriente y de África del norte. Ciertamente, las guerras los empujan. Pero de ninguna manera son la única razón. En el fondo de todo están las consecuencias de la estrategia de globalización, que arrasa con los

países que no logran integrarse en el movimiento general. Las poblaciones pierden su arraigo en su propia tierra, no ven ningún futuro esperanzado y entonces están dispuestos a lanzarse aunque corran el riesgo de muerte. Son tantos que se mueven, que la pura acción violenta frente a ellos parece ya imposible. Tendría que ser tanta violencia en contra de estos refugiados, que ninguna opinión pública se pueda formar para apoyarla. Además hay una gran sorpresa, que los Estados afectados tienen que enfrentar: las poblaciones europeas apoyan muchas veces en sus mayorías una recepción humana de estos refugiados. Toda la brutalización de las relaciones humanas, que fue cultivada por los estrategas de la globalización, no ha logrado brutalizar suficientemente a estas mayorías. La mayoría de los gobiernos se ven en la necesidad de respetar eso.

El período después de la II. Guerra Mundial y la reconstrucción de Europa occidental.

Tenemos que preguntarnos, por tanto, cuál fue la razón para implementar esta estrategia de globalización, que de hecho es una simple estrategia del mercado total, por tanto hasta se podría hablar de un totalitarismo del mercado.

La estrategia de globalización se desarrolló en los años 70 del siglo pasado. Empezó con el golpe militar chileno y su dictadura de Seguridad Nacional en 1973. A esta estrategia le siguió Margaret Thatcher como primera ministra de Inglaterra a partir de 1979 y ha subido a la presidencia de EEUU con Reagan en 1980. Ellos terminaron con el período anterior, que empezó con el fin de la II. Guerra Mundial.

Tenemos que enfocar precisamente este período de reconstrucción de Europa Occidental y sus extensiones mundiales para poder evaluar lo que es esta estrategia de globalización. Es interesante hacer esto, porque los responsables de la estrategia de globalización han puesto más bien, un gran manto de silencio sobre lo que ha sido eso. Por ello, nuestros medios de comunicación no nos informan casi nada.

Se trata primero del período de la misma reconstrucción de Europa después de la catástrofe de la II Guerra Mundial. Pero esta reconstrucción se efectúa

en condiciones políticas dadas muy especiales. EEUU se enfrenta en Europa con la Unión Soviética, que era uno de los Aliados que habían ganado la guerra. Pero luego EEUU la consideró como un enemigo peligroso, sobre todo por razones ideológicas. Era un país socialista, que trató llevar a su población a una situación de satisfacción de necesidades en un grado alto y suficiente para todos. Los partidos comunistas en Europa occidental eran partidos con poderes muy significativos, sobre todo en Francia e Italia. EEUU por eso no necesitaba cualquier reconstrucción de los países de Europa Occidental. Tenía que ser una reconstrucción que mostrara hacia afuera un "capitalismo con rostro humano". Para un mundo capitalista se trataba de una meta inaudita. Pero el enfrentamiento con los esfuerzos del socialismo de la Unión Soviética era inevitable.

Solamente eso explica la disposición del mundo capitalista de lanzarse a construir una sociedad de pretensión humanitaria. Efectivamente se hizo eso en un grado significativo. Seguía siendo una sociedad capitalista, pero de un capitalismo sumamente relativizado por un notable cumplimiento con los derechos humanos y la constitución sistemática de un Estado social y con una planificación económica eficiente, de apoyo a las metas generales del Estado social, pero entendiendo esta planificación de tipo indicativo. Era pensada desde la teoría económica de Keynes. Elementos claves de este Estado social son:

1. La anulación prácticamente general de todas las deudas de estos países. Parte de las deudas son regaladas, y en parte se da una moratoria de las deudas sin pagar intereses por este período de postergación

2. Se dan nuevos créditos del llamado plan Marshall, en parte sin devolución y por otra parte, con tasas de interés muy bajas. Este plan Marshall tenía su gran importancia para la reconstrucción exclusivamente por el hecho, de que toda deuda anterior había sido anulada. En caso contrario el dinero del plan Marshall habría servido exclusivamente para financiar el pago de la deuda anterior, sin ningún apoyo para la reconstrucción. Muchas veces se olvida mencionar eso como recientemente en el caso del tal llamado apoyo financiero para Grecia. En Grecia se trataba de un apoyo para las bancas extranjeras frente a las cuales Grecia estaba endeudado. Pero nuestro lenguaje hipócrita habla de ayuda para Grecia.

3. Impuestos especialmente altos para ingresos altos y para el capital, por eso de fuerte carácter progresivo, igualmente impuestos altos de herencia y sobre propiedades. El impuesto de ingreso de los ingresos altos era en Alemania de 65%.

4. La constitución del Estado social en cuanto a un sistema público de salud, un sistema público de educación, un sistema público de seguro de renta, una política de fomento de la construcción de viviendas populares. Se conserva el carácter público del correo, del ferrocarril, del agua, de buena parte de la electricidad.

5. La Unión Europea de Pagos, que tenía que evitar la posibilidad de la formación de una deuda externa a partir de la balanza de pagos. La convicción era, que el hecho de superávits es tan dañino como el de los déficits. Ambos, los países con superávit y los países con déficit son responsables en común, lo que inclusive implicaba la posibilidad de obligar a financiar los déficits por superávits sin posibilidad de cobrar intereses.

6. Se impuso a la vez el principio de asegurar un aumento regular de todos los ingresos con el ritmo de las tasas de crecimiento de la economía para evitar una concentración acumulativa de los ingresos altos. Se trataba de evitar posibles aumentos de la concentración de ingresos.

7. Fomento sistemático de organizaciones populares, sobre todo en el caso de los sindicatos.

8. Fomento de medios de comunicación –especialmente radio y televisión– de propiedad pública, que son organizadas de manera autónoma. Tienen la función de asegurar informaciones objetivas frente al riesgo de la distorsión de las informaciones por los medios privados. El modelo ha sido la BBC inglesa. Ha sido llamativo la *Radiotelevisione Italiana* RAI, que tenía uno de los pocos canales de televisión en oposición a Berlusconi y la casi totalidad de los otros canales en manos del propio Berlusconi. La ley protegía la autonomía de los medios públicos, aunque molestara a Berlusconi. En Alemania estaba prohibida hasta los años 80 la radio y la televisión privada.

Se trataba de un proyecto estratégico que tuvo un éxito extraordinario. Empezó con Europa, pero marcó hasta la política del desarrollo mundial del mundo occidental. La política de desarrollo se inspiraba en estas mismas ideas.

Ciertamente, para EEUU era un proyecto de guerra, aunque sea de guerra fría. Efectivamente, sobre la base de este proyecto EEUU ganó la guerra fría y derrotó el bloque soviético. Esta derrota se hizo obvia en el curso de los años 70 del siglo pasado, aunque todavía no se trataba del derrumbe.

Como era un proyecto de guerra en contra de la Unión Soviética, por supuesto no la incluyó, aunque haya sido su aliado durante la II. Guerra Mundial. Les había dado un crédito de diez mil millones de dólares, pero ahora exigió pago de este crédito. Cuando la Unión Soviética lo rechazo, EEUU la denunció. No tomó en cuenta ni siquiera el hecho de que la Unión Soviética entera se movía al borde del hambre.

George Soros, el gran especulador financiero, decía en una entrevista sobre este proyecto:

> "Pregunta: ¿Qué esperaba usted de Europa, cuando la Segunda Guerra Mundial finalmente terminó? ¿Podía creer que el continente alguna vez encontraría paz?
> Soros: Nuestra gran suerte después del final de la guerra fue el Plan Marshall. Sin este plan Europa no sería pensable. Fue para ella una partera. El plan fue probablemente el proyecto de ayuda para el desarrollo más exitoso en la historia mundial, y mostró, qué tipo de buenos hechos podían hacer los Estados Unidos, que en ese entonces era ampliamente dominante como ahora Alemania en Europa. Estados Unidos se concentró en la reconstrucción del continente, sobre la cual había conducido una guerra enconada. Esa es la gran diferencia con el comportamiento actual de Alemania: Estados Unidos estaba listo, tal vez no para olvidar los pecados del pasado, pero sí de perdonarlos. Alemania, por el contrario, parece que actúa sólo a través de sanciones y castigos, sin que el país ofrezca al resto de Europa una visión positiva similar a la que los estadounidenses ofrecieron también a los alemanes"[1]

[1] Spiegel Online, 05/03/2014

El problema de toda esta política es, que Soros no discute el hecho de que este proyecto muy eficiente era un proyecto de guerra fría y no para la paz. Por eso ha tenido una cierta perversidad.

Si miramos esta estrategia de política económica de la post-guerra, nos damos cuenta en seguida, que se trata de lo contrario de la estrategia de globalización introducida a partir de los años 80 del siglo pasado. Sin embargo, es la estrategia económica más exitosa que cualquier otro proyecto en el capitalismo occidental. Además logra combinar una estrategia muy dinámica de altas tasas de crecimiento con un desarrollo también único del Estado social, y por tanto, también de la democracia. Lo que más llama la atención es, que ahora la política del Estado social es artificialmente debilitada y aparece por todos lados el intento de una política para eliminarlo lo más posible y sustituirlo por un Estado de seguridad, que tiene como el centro el aparato militar y los servicios secretos de seguridad. Es más notable hasta ahora en EEUU. Pero toda esta política encuentra mucha resistencia de parte de la población, lo que hace que ha resultado mejor en los países con Dictaduras de Seguridad Nacional. Las sociedades europeas nunca después han logrado una dinámica ni comparable con este período de algo más de 30 años.

Sin embargo, la agresividad en contra del Estado social no ha disminuido a pesar de la resistencia popular. De hecho se trata de un gran ataque en contra de todo lo que podríamos llamar los derechos humanos de la vida humana, como habían surgido a partir de la revolución francesa. Son grupos del poder económico que hacen el ataque, basándose en el hecho de que dominan prácticamente todos los medios de comunicación y los mecanismos de financiamiento de las elecciones e inclusive de determinados partidos políticos. Se trata de un gigantesco poder frente al cual no existe ningún control democrático. Es más bien el poder que controla prácticamente muchos de los mecanismos democráticos de control del poder.

Hoy con seguridad se trata de recuperar aquello que esta economía y sociedad había alcanzado en el tiempo después de la guerra. En ese tiempo la base de todo era insistir en la legitimidad de intervenciones en el mercado. Estas intervenciones tenían la tarea de enfrentar las distorsiones

que amenazan desde el mercado la vida humana siempre y cuando este mercado no es regulado bajo el punto de vista de su humanización. Una tal política la llamaban en este tiempo neoliberal y el economista que había elaborado teorías correspondientes se llamaba Walter Eucken. Los políticos que impusieron esta política eran sobre todo Ludwig Erhard, el ministro de economía y Müller Armack, su viceministro, ambos bajo el canciller Adenauer. Esta política se dirigió bajo su punto de vista teórico en contra del intento de una planificación económica como se estaba impulsando en los países socialistas. El argumento era: el mercado es demasiado complejo como para poder planificarlo en esta forma. Se sustituyó, por tanto, esta planificación general por la intervención en el mercado. Pero se hacía la siguiente conclusión: como el mercado es complejo, también la solución de los problemas con el mercado tenían que ser complejos. Por eso se subrayó generalmente la necesidad de intervenciones en el mercado. Las posiciones, que se asumieron, son, si hoy se asumen, denunciados como izquierda extrema. Seguramente es extraño, si se piensa a Adenauer y Erhard como izquierda extrema, o a Pepe Figueres de Costa Rica.

En contra de estas posiciones se dirigía aquél neoliberalismo, que fue repetido como catecismo en Chicago con un primitivismo sorprendente. Este sostenía firmemente, que el mercado es una relación humana compleja, pero se sostenía a la vez, que la solución de los problemas del mercado es absolutamente sencilla de manera tal, que nos parecen más bien primitivas. El mercado es complejo, decía Hayek, por tanto la solución es sumamente sencilla, nada compleja, sino se presenta como afirmación de la propiedad privada y del cumplimiento de contratos. En eso Milton Friedman le sigue perfectamente. Hablan de complejidad, pero no aceptan la complejidad de las relaciones humanas, sobre todo del mercado. Cualquier niño chico puede solucionar los problemas del mercado, diciendo: Propiedad privada y cumplimiento de contratos. Y este molino de oraciones funciona día y noche en nuestros medios de comunicación.

Frente a este primitivismo tenemos que exigir la vuelta a la legitimidad de las intervenciones en el mercado para poder corresponder de alguna manera a la complejidad del mercado. Para eso las experiencias del tiempo después de la II. Guerra Mundial y su manera de hacer la economía es de enorme importancia. Sin embargo, a la vez, tenemos que tener conciencia, que este proceso no se puede reducir a copiar simplemente los que se había hecho

antes también. No se debe hacer necesariamente lo mismo, sino se tiene que desarrollar las formas de acción anteriores correspondiente a nuevos tiempos. Pero todo eso presupone la conciencia de que, solamente se puede ordenar el mercado, si se introducen conscientemente los derechos humanos, para lo cual hace falta seguir desarrollando el Estado social.

Pero no solamente eso. Hoy tenemos conciencia de nuevos problemas del mercado, que en el tiempo después de la guerra casi nadie tenía presente. Las distorsiones que el mercado produce hoy, también se hacen visibles precisamente en el hecho de una crisis ecológica amenazante, que de todas maneras tenemos que enfrentar. Ha resultado una nueva dimensión de intervenciones en el mercado, que posiblemente la primera vez que se hizo ampliamente consciente, fue por el informe del Club de Roma del año 1972. Se trata de un problema igual de complejo como ya lo habíamos visto para el caso de los derechos humanos en el mercado. Por supuesto el primitivismo que domina a los teóricos neoliberales y muchos políticos prácticos y a muchos dirigentes empresariales es el mismo. Eso se vio ya claramente en el caso de la reunión de la cumbre sobre el clima en Kopenhagen 2009 y está amenazando nuestro desarrollo futuro, si no logramos por fin considerar las intervenciones correspondientes en el mercado como intervenciones completamente legítimas, y por tanto desarrollar por fin un intervencionismo sistemático frente a estos problemas frente al mercado.

De esta manera resulta un choque entre el mercado y el Estado social, pero a la vez con el necesario desarrollo de una intervención sistemática en los mercados en los dos lugares mencionados, el de los derechos humanos y de las necesidades ecológicas en cuanto a la naturaleza. Para entender mejor este choque, vamos a dar una interpretación breve de la revolución francesa, en la cual y a partir de la cual se mostró por primera vez en nuestra historia, este choque.

La revolución francesa

La revolución francesa es resultado del siglo de la ilustración (siglo XVIII). Es el siglo de una determinada emancipación humana, y a la vez el siglo de la formación de un completo mercado mundial con sociedades, cuyo centro

de poder es el mercado frente al cual el Estado es más bien una instancia de acompañamiento del mercado. Esto es preparado tanto por John Locke como por Adam Smith.

La revolución francesa empieza como revolución popular, que se define progresivamente como revolución nítidamente burguesa, en especial a partir del tal llamado termidor, que desemboca en la subida de Napoleón como emperador. Una de sus obras poco mencionadas pero de gran significación es el Code Napoleón, el primer Código civil moderno y que marca la transformación de la revolución popular francesa en revolución burguesa.

Quiero mencionar 3 elementos claves de la revolución francesa para nuestra argumentación:

1. La revolución francesa asume la emancipación humana promovida por el siglo de ilustración. Kant la formula de la siguiente manera:

> "La ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad... Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡*Sapere aude*! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración. "(1783)[2]

Se trata de la emancipación del ser humano en cuanto ser consciente de sí mismo, que por tanto exige la libertad de pensar, de pronunciarse etc. Es emancipación del ser humano como sujeto, aunque el centro es todavía la libertad de opinión. Es una emancipación que marca todo el tiempo posterior hasta hoy, y lo va a hacer en el futuro.

2. La propiedad privada como derecho fundamental, que instala el mercado como la institución central de la sociedad moderna.

3. La creación de la institución del ciudadano, a partir del cual se formulan todas las leyes y la propia democracia. El derecho democrático del control

[2] http://kant.idoneos.com/index.php/310434

democrático ejercen los ciudadanos. Pero esta función empieza con una gran limitación: ciudadanos son solamente los hombres blancos.

Sin embargo, ya en el interior de la revolución francesa aparecen nuevas emancipaciones y la lucha por éstas, que siempre por supuesto presupone la vigencia de la emancipación del sujeto de la ilustración, marca el desarrollo de la sociedad moderna a partir de la revolución francesa.

Pero la propia revolución francesa en su paso a convertirse en revolución burguesa, enfrenta violentamente los primeros signos de estas nuevas emancipaciones. Se trata primero de la emancipación de los esclavos, de las mujeres y de la clase obrera. La profundidad del conflicto se puede simbolizar por 3 grandes asesinatos. Se trata del asesinato de Olympe de Goughes, que representó el derecho de la mujer a la política y a ser ciudadana. Se la mandó a la Guillotina. Una suerte parecida le tocó a Babeuf, que representaba el derecho de asociación y de huelga de la clase obrera. Se lo mandó a la Guillotina también. El líder de la liberación de los esclavos de Haití, Toussaint Louverture fue tomado preso y mantenido bajo condiciones carcelarias tan extremas, que murió como consecuencia de ello. Esta muerte ocurrió bajo el emperador Napoleón.

Estas exigencias de emancipación eran producto de la revolución francesa, pero esta se puso en contra de ellas en el grado en el cual se definía como revolución estrechamente burguesa. Más tarde vienen otras exigencias de emancipación; sea la emancipación de las colonias, de las culturas y de la propia naturaleza.

Pero lo notable es que estas emancipaciones son diferentes de las del tiempo de la ilustración.

Las emancipaciones desde el siglo XIX ocurren frente a discriminaciones que resultan por la aplicación de las leyes que la propia revolución defendía y que después son formuladas por el Code Napoleón. Se trata de injusticias, muchas veces crímenes, que no violan la ley, sino que la cumplen. Las leyes, frente a las cuales se reivindican las emancipaciones, son leyes del propio Estado de derecho. El propio Estado de derecho, muchas veces se cumple negando el cumplimiento de derechos humanos, y los movimientos para reivindicarlos a la fuerza, tienen que violar estas leyes que discriminan.

Aparecen al comenzar el siglo XIX dos tipos de emancipaciones. Al primero pertenecen la emancipación de los esclavos y de las mujeres. Son emancipaciones del ser humano como sujeto de la ley. Se les niega ser sujeto de la ley. Son solamente su objeto. Tienen que cumplirla pero no pueden reivindicarla. El esclavo no puede tener propiedad, sino que, es propiedad. Por tanto, no es ciudadano, pero tampoco propietario. Puede ser matado, maltratado etc. La mujer puede ser propietaria, pero no lo es en pleno ejercicio. Muchas veces no puede firmar cheques sin el acuerdo del marido, aunque sea su dinero. Tampoco es ciudadana. No puede ni votar ni puede ser elegida.

La emancipación obrera es algo diferente. El obrero es ciudadano, aunque tenga ciertas limitaciones. Puede votar, aunque su voto muchas veces vale menos que el voto de un propietario, o se opone otros obstáculos. Pero la diferencia decisiva es otra. La emancipación obrera implica una intervención en la ley, en este núcleo de la ley formal, que a la vez es la legalidad del mercado. (Max Weber habla de una ética del mercado). Aparece una emancipación intervencionista. La emancipación ahora tiene el carácter de intervención de la ley del mercado, desde el sujeto de la vida (a diferencia del sujeto de la ley)

Precisamente este último caso muestra el nuevo tipo de derechos humanos que se reclaman en las emancipaciones posteriores a la revolución francesa. Se trata ahora de derechos humanos que surgen a partir de la vida humana efectivamente vivida y no de ningún orden institucional. Enfrentan más bien la propia institucionalidad.

Una vez lograda la ciudadanía, también para los que habían sido esclavos y para las mujeres, aparece una nueva emancipación que de hecho continúa estas luchas: por un lado el racismo sigue después de la abolición de la esclavitud formal y por el otro la discriminación de la mujer sigue más allá de los logros de la ciudadanía. Inclusive se amplía ese espacio de las nuevas emancipaciones. Todas ellas ahora, son derechos humanos derivados de la propia vida de cada ser humano.

Hoy el problema de la ciudadanía se ha transformado más bien en un problema de seres humanos desplazados, que inmigran muchas veces

ilegalmente y que solo excepcionalmente tienen acceso a la ciudanía del país en el cual viven.

Este esfuerzo de asegurar los derechos humanos de la vida, es constante y va descubriendo los derechos humanos por pronunciar y desarrollar. No hay un catálogo definitivo de derechos humanos, que ahora se aplican, sino un proceso continuo de emancipación frente a las distorsiones que el mercado o también otras instituciones originan y que las personas sufren. Son estas distorsiones que llevan a estas personas a descubrir y formular los derechos humanos para asumirlos y desarrollarlos. Esto es a su vez un proceso constante de intervenciones en el mercado, en el grado de que la realización de estos derechos humanos lo exige. Este proceso implica también constantemente violaciones de la ley en función de la liberación humana y sus derechos humanos. El Estado social que surge, es por eso a la vez, un Estado que lleva a cabo un constante proceso de intervenciones en el mercado, para cumplir con los derechos humanos afirmados.

El caso del día festivo del 1 de mayo es un caso de desarrollo de un derecho humano. El Estado lo niega, y manda a matar a los obreros que se asociaron y que violaron una ley que prohibía precisamente eso. Son matados cumpliendo esta ley.

Pero posteriormente no se discutió el problema mismo. Se decía de parte del Estado, que los jueces se habían equivocado. No se equivocaron. Los derechos humanos se descubren, se desarrollan y se incluyen al final en las leyes del Estado de derecho. Pero los jueces no se habían equivocado. Los acusados y después ejecutados tenían razón, porque defendieron un derecho humano nuevo.

Estamos hoy frente a un caso obviamente parecido. Es el caso del reconocimiento de una diversidad sexual. Estaba prohibida, pero esta ley se violaba. Y los violadores tenían el derecho humano por su lado, aunque todavía no eran parte del Estado de derecho. Constantemente se descubren derechos humanos y se viola la ley en función de este descubrimiento. Pero esta violación es legítima, aunque siempre se hacen presente posiciones que niegan esta legitimidad. Pero el fondo del cual se nutren estas violaciones legítimas es la reivindicación de la dignidad humana y ningún listado de derechos humanos apriorístico. Esta dignidad humana es a la vez la

presencia del bien común, que tampoco tiene un listado apriorístico. Es otra forma de afirmar la dignidad humana.

Por eso, desde la revolución francesa hasta hoy, la emancipación humana no es posible, sino desarrollando intervenciones en el mercado (y otras instituciones sociales), para defender al ser humano frente a las distorsiones provocadas por estas mismas instituciones.

Este desarrollo del Estado social llegó a lo que es hasta hoy su cúspide y la alcanza en las décadas posteriores de la II. Guerra Mundial, que son a la vez las décadas de la reconstrucción de Europa Occidental después de la guerra.

La estrategia de la globalización y la meta de la eliminación de los derechos humanos de la vida humana

Habíamos visto que todo el proyecto de reconstrucción de la Europa post-guerra era de hecho una medida de guerra en contra del socialismo soviético. En la década de los 70, sin embargo, era visible el hecho de que EEUU y sus aliados europeos habían ganado la guerra fría que habían promovido desde el final de la II. Guerra Mundial.

Gastar dinero para promover una política de derechos humanos y el correspondiente desarrollo de un Estado social, aparentemente ya no valía la pena. El rostro humano del capitalismo había sido un arma de la guerra fría que ahora sobraba. Toda política de este tipo se declaraba rápidamente el enemigo de la libertad que había que derrotar. Esto empezó con el golpe militar chileno y su dictadura de Seguridad Nacional, con la subida al gobierno de Margaret Thatcher en Inglaterra y posteriormente de Reagan en EEUU. Se bajaba ahora los impuestos sobre los ingresos altos, y se financiaba el déficit resultante por una disolución progresiva del Estado social. Las dictaduras de Seguridad Nacional tenían la estructura ideal para imponer cambios de este tipo, por medio de la pura represión policial. A esta represión policial se daba ahora el nombre libertad; hasta el régimen de Pinochet era el régimen de una sociedad que por fin era libre. Sin embargo, en Inglaterra y EEUU se formaron mayorías de tendencia neoliberal a partir de los grupos de poder económico.

Todo eso se podía hacer solamente promoviendo una visión completamente contraria a la anterior y para ello se tenía ahora el poder sobre los medios correspondiente. Como base ideológica sirvió, sin embargo, una teoría económica y una ideología correspondiente basada en el neoliberalismo como se había ya formado sobre todo en EEUU, y allí en la escuela de Chicago.

El fundador de este pensamiento es Ludwig von Mises que dice con toda brutalidad de lo que se trata:

> "Se parte siempre de un error grave, pero muy extendido: de que la naturaleza concedió a cada uno ciertos derechos inalienables, por el solo derecho de haber nacido."[3]

De un golpe trata de borrar todo el desarrollo de los derechos humanos y toda emancipación humana posterior a la revolución francesa y todo desarrollo del Estado social para su promoción. Lo declara ahora para todo el mundo:

> "Si asiáticos y africanos no permitieron, por las razones que fuere, la aparición de un capitalismo autóctono allá ellos; ése es su problema. Occidente no tiene la culpa de nada; ya hizo bastante procurando, durante repetidas décadas, alumbrar la correcta vía".[4] Mises op.cit. p.80

Al mercado lo declara ahora institución perfecta que no se debe intervenir o adaptar bajo ninguna condición. Es la utopía fatal del neoliberalismo y una de las utopías más absolutamente destructoras. Solamente hay:

> "Para el alivio de tales males, sólo tienen una vía franca: la implantación, sin reservas, del laissez faire capitalista. Lo que estos

---

[3]Mises, Ludwig von: La mentalidad anticapitalista. (primera edición 1956) Madrid, Unión Editorial. 2011 p.78/79
"The worst of all these delusions is that idea that "nature" has bestowed upon every man certain rights. According to this doctrine nature is openhanded toward every child born." Mises, Ludwig von: The anti-capitalistic mentality. The Ludwig von Mises Institute. Auborn, Alabama, 2008.(1956) p.80

[4] Mises op.cit. p.80

> pueblos precisan es iniciativa privada y acumulación de nuevos capitales, o sea, ahorradores y empresarios." [5]

La ley del mercado es declarada ley absoluta y el mercado es ahora transformado en mercado total. A la vez toda acción humana, si es posible, tiene que ser privatizada, para que esté también penetrada por este laissez faire total. Lo que aparece es un llamado al totalitarismo del mercado.

Es interesante el desarrollo de este argumento por Hayek durante su visita a Chile bajo la dictadura de Seguridad Nacional vigente allí en este tiempo:

> "Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato". Friedrich von Hayek, Entrevista Mercurio Santiago de Chile 19.4.81

A los muertos resultantes de esta política, los hace ver de la manera siguiente:

> "Al igual de los ancestros que habitaban cavernas, el hombre contemporáneo debe aceptar el control demográfico tradicional: hambrunas, pestes, mortalidad infantil, etcétera."[6]

Pero este mismo pensamiento se introdujo masivamente en los movimientos socialdemócratas. Del candidato socialdemócrata Peer Steinbrück de las últimas elecciones alemanas para el parlamento se consta:

> Peer Steinbrück enseña en su nuevo libro "Futuro postergado" a los socialdemócratas. Su consejo: Váyanse al centro. Con la elaboración del Estado de bienestar el partido hoy no está a la altura del tiempo.[7]

---

[5] Mises, op.cit. p. 80

[6] según Hayek, Friedrich (1981) revista Realidad. Santiago, Nr.24 año 2, citado según Biagini, Hugo E. Fernández Peychaux, Diego. *El neuroliberalismo y la ética del más fuerte*. Editorial Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 2015 p.172. Las citas correspondientes de Milton Friedman están en mi libro: Hinkelammert, Franz: *Las armas ideológicas de la muerte*. DEI. San José, Costa Rica, 1981 capítulo I,2,2: *El fetichismo feliz de Milton Friedman*, p.101-128

Estado de bienestar aquí tiene el mismo significado que Estado social. El líder socialdemócrata abandona toda la tradición de derechos humanos, en la cual habían participado mucho precisamente los socialdemócratas de antes.

Además, para Steinbrück el extremismo del mercado total es el medio, para pasar al centro. Si eso es así, ¿qué es entonces estar a la derecha del centro? Es el uso de lenguajes fraudulentos.

Lo que aquí se dice en nombre del neoliberalismo, lo encontramos ya en Primo de Rivera, el fundador de la Falange española: Si escucho la palabra humanidad, tengo ganas de sacar la pistola. Cuando los fascistas ocuparon durante la guerra civil española en 1936 la universidad de Salamanca, el general que dirigía la operación, gritaba: ¡Muera la inteligencia! ¡Viva la Muerte! En el neoliberalismo escuchamos lo mismo, pero en otras palabras. En Heidegger el ser humano, es un ser para la muerte. El neoliberalismo es el descendiente legítimo del pensamiento fascista. No es fascista, sino que comparte la misma espiritualidad.

Parecía que esta abolición de todo humanismo y de todos los derechos humanos de la vida humana ya era total. Sin embargo, eso no es cierto y por eso ahora aparece un conflicto muy violento. Se hace visible en el actual conflicto en Inglaterra y en el partido labour party.

Con Corbyn aparece de repente un líder del partido laborista más bien de la izquierda, elegido por las bases del partido. Pero la burocracia del partido y sobre todo Blair se ponen violentamente en su contra. Con eso hacen un frente común con Cameron, el primer ministro conservador de Inglaterra.

Sin embargo, el conflicto de Cameron con Corbyn tuvo su lado sumamente interesante. Las perspectivas de las cuales habla Corbyn son perspectivas del reformismo de la postguerra. Pero en su primer pronunciamiento después de su elección hizo una declaración, que llama la atención. Dice:

> "Nuestra tarea es demostrar, que la economía y nuestra sociedad pueden ser formados de una manera tal, para que sirvan para todos.

[7] https://www.google.com/search?q=vertagte+Zukunft+Steinbr%C3%BCck&ie=utf-8&oe=utf-8

> Eso significa, asegurar, que nos levantemos en contra de cualquier injusticia, donde la encontremos y de luchar por un futuro más honesto (fair) y más democrático, que satisface lo necesario para todos".[8]

Lo que Corbyn desarrolla aquí, es la perspectiva que vale para todas las medidas que quiere tomar. Hace ver, lo que Corbyn entiende como el sentido de toda su acción. Es interesante, que se base en dos fuentes. Cuando dice, que "nos levantemos en contra de cualquier injusticia, donde la encontremos" cita a Marx, con lo que Marx llama su imperativo categórico. Lo hace en su artículo "La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" del año 1844.[9] La otra fuente aparece, cuando Corbyn dice: "luchar por un futuro más honesto (fair) y más democrático, que satisface lo necesario para todos". La fuente es, lo que dicen los zapatistas de México, es decir, se trata de "un mundo en el cual todos y todas tienen lugar" (y la naturaleza también).

Se nota que Corbyn expresa una espiritualidad.

Me parece eso muy esencial, porque para cualquier izquierda es esencial, poner en el comienzo de su auto-interpretación esta perspectiva de toda su acción y con eso el sentido de esta acción.

Pero seguramente Corbyn tenía también presente los resultados sobre todo en América Latina de los gobiernos rebeldes que no aceptaron su sumisión a las ideologías neoliberales y que volvieron a una perspectiva de basar el desarrollo económico, sobre el desarrollo ampliado del Estado social y sus políticas. Se trata de una experiencia de recuperación de un tipo de desarrollo, que se había iniciado después de la II. Guerra Mundial a partir de la reconstrucción de las economías de Europa occidental. Sin embargo, esta vez se trataba de un proyecto de paz, no de una guerra, aunque esta era

---

[8] Our job is to show that the economy and our society can be made to work for everyone. That means ensuring we stand up against injustice wherever we find it and we fight for a fairer and more democratic future that meets the needs of all. The Guardian,13.9.2015 online

[9] Marx dice allí:
"La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo (no, la esencia suprema) para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable." Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). FCE. México, 1964p.230

una guerra fría. El capitalismo parece completamente incapaz para una acción de este tipo. Emir Sader sintetiza esta experiencia:

> "Después de sufrir duramente los efectos de esa corriente (neoliberal), algunos gobiernos se han rebelado en contra de ella y empezado a poner en práctica políticas que contradicen frontalmente la onda neoliberal. Los resultados no han podido ser mejores: mientras aumenta la desigualdad, la pobreza, la miseria, la exclusión social en el mundo, un país como Brasil, que era el país más desigual del continente más desigual, ha tenido avances espectaculares en este campo a tal punto de proyectar a Lula como líder mundial de la lucha en contra del hambre. La Bolivia de Evo Morales, ubicado antes como uno de los países más pobres del continente, junto a Haití y Honduras, ha pasado a ser un modelo de crecimiento económico y de promoción de la justicia social. Los gobiernos de los Kirchner han logrado rescatar Argentina de la peor crisis de su historia, producida por el neoliberalismo, y hacer con que el país vuelva a crecer y a distribuir la renta. Ecuador se ha vuelto uno de los países latinoamericanos que más crece, con algunos de los mejores índices sociales".[10]

Se trata del proyecto de basar el desarrollo económico no en la privatización de todo, sino en la ampliación del Estado social. Con eso se recupera una manera de hacer la economía, que mostró ya en la postguerra su alta capacidad de desarrollo integral de los países. Esta política también ahora resulta altamente eficaz. La política del mercado total limita extraordinariamente la capacidad de los países de promover su desarrollo.

Hasta para China, que económicamente se ha desarrollado muy rápidamente, hoy aparecen los límites que probablemente ya no se pueden superar, sino basar por fin su desarrollo económico en un mucho mayor desarrollo del Estado social. Haber buscado su desarrollo en una política muy cercana al neoliberalismo va a significar un obstáculo para su desarrollo para un futuro muy largo. El mismo desarrollo económico se agota cuando no basa su estabilidad en la ampliación de un Estado social.

---

[10] Sader, Emir: El lobby mediático en contra de América Latina. http://www.alainet.org/es/articulo/172814 según http://www.rebelion.org/noticias/2015/10/204140.pdf del 7.10.2015

La realidad económica confirma eso. A la larga no hay desarrollo económico sin desarrollo del Estado social y sus políticas. Además, la falta de hacer eso produce en gran parte la actual incapacidad de reaccionar al problema ecológico. Porque el Estado social es necesariamente un Estado, que interviene constantemente en el mercado. También se necesita hoy este Estado intervencionista, si se quiere enfrentar la crisis ecológica hoy. Por ello hoy el neoliberalismo revela su carácter suicidal.

La reacción en contra era absolutamente condenatoria. Decía el ministro de defensa:

> "Ya sea debilitando nuestra defensa, subiendo impuestos, endeudándonos y gastando más o encareciendo el costo de vida a base de imprimir más dinero, el Partido Laborista de Jeremy Corbyn perjudicará a la gente trabajadora", dijo Fallon. (Ministro de defensa) El País, 13.9.2015

Pero Cameron dio el golpe más sucio:

> "El Partido Laborista es ahora una amenaza a nuestra seguridad nacional, a nuestra seguridad económica y a la seguridad de vuestras familias". El País, 13.9.2015

Cameron usa el lenguaje de los años 80 del siglo pasado, cuando los gobiernos totalitarios de América Latina se llamaron dictaduras de Seguridad Nacional. Lo que dice de hecho, es, que Corbyn es un peligro tan grande que frente al cual puede ser necesario levantar un nuevo Pinochet. Actúa siguiendo la línea de Margaret Thatcher. Cuando en el tiempo de su gobierno Pinochet estaba en prisión preventiva en Londres, ella lo visitó demostrativamente y lo llamó públicamente amigo de Gran Bretaña. En este contexto hoy un programa político de Corbyn completamente legítimo es diabolizado por Cameron y amenazado. Cameron transforma el conflicto en un conflicto total y transforma la ideología del mercado en la ideología de un Mercado totalitario. Declara una Guerra civil, aunque una Guerra del tipo de la Guerra fría. Lo que comprueba precisamente es que un capitalismo neoliberal no se puede sostener a lo largo plazo, sino como un sistema de mercado total sostenido por ideologías de Seguridad Nacional. No tiene argumentos válidos. Repite lo que estaba en sus comienzos: el primer país que aplicó a fondo el programa neoliberal, ha sido Chile,

cuando era dictadura de Seguridad Nacional bajo Pinochet. Si se quiere sostener el neoliberalismo, tiene que volver a basarse en tales dictaduras. Volver a las fuentes. El mismo Cameron se ha dado cuenta y lo fomenta. Amenaza a su adversario político con un nuevo Pinochet.

La recuperación de los esfuerzos de emancipación humana

Desde hace tiempo en América Latina está surgiendo un nuevo proyecto de sociedad alternativa, que responde directamente al totalitarismo del Mercado que fomenta el neoliberalismo. El proyecto de Corbyn, que hemos citado antes, se inscribe obviamente en esta tradición. Su base es, lo que presentaron en México los Zapatistas como su perspectiva y que fue desarrollada después en toda América Latina: una sociedad en la que quepan todos y todas, y la naturaleza también.

Esta es la visión alternativa en su forma objetiva. A la vez que es elaborada en su forma subjetiva y aparece en diferentes formulaciones. Una es la que se elaboró en algunos países latinoamericanos a partir de una larga tradición indígena, como en Bolivia y Ecuador. En Bolivia se llama *Suma Qamaña* o *Sumak Kawsay*, lo que se puede traducir como buen vivir. No se trata del vivir bien aristotélico, que parte del individuo. Se trata más bien de una convivencia, sin la cual no se puede vivir bien. Es algo que en África del Sur se llama: yo soy, si tú eres, o yo soy si vosotros son, o variaciones correspondientes. En África se llama el humanismo Ubuntu y tiene una larga tradición en muchas culturas africanas.

Las dos formulaciones coinciden. Una dice, lo que esta sociedad de la cual se trata, es cuando la miramos desde afuera. La otra dice, lo que son los sujetos de esta sociedad, que son su soporte. Se trata de una exigencia y referencia de orientación en cada momento y en cada lugar. Es la perspectiva del ser humano como ser viviente. Es lo que está implícito al buen vivir boliviano. De hecho es la respuesta al proyecto neoliberal de una sociedad sin derechos humanos que tiene solamente derechos del Mercado, es decir, derechos que se pueden deducir del derecho de propiedad privada. Es la perspectiva del ser humano como capital humano, en relación al cual todos los que no sirven como capital humano, o no quieren funcionar de esta manera, o son considerados basura humana.

Hoy este proyecto de un mundo en el cual quepan todos y todas entra en muchas discusiones. Entra también en las discusiones sobre la descolonización de la propia cultura. Como proyección puede precisamente definir lo que está ausente y hace falta en toda relación del ser humano con su ser cultural en todas sus relaciones con otros. Es decir, de lo que se trata como meta, en el proceso de la descolonización de la propia cultura.

Capítulo V.

Los mecanismos de funcionamiento, la eficiencia y la banalización del mundo

Eso nos lleva a la discusión del cálculo de utilidad propia. Hace falta ampliar este concepto. No se trata de algo que se puede simplemente interpretar como egoísmo en el sentido de alguna moralidad. No se trata de un reproche en nombre de moralina, como lo llama Nietzsche.

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

La generalización del cálculo de interés propio

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

El momento histórico en el cual aparece es el Renacimiento, entre los siglos XIV y XVI. No quiero mostrarlo a partir de la filosofía del Renacimiento, sino a partir de una técnica social que va a revolucionar todo y que es básica para toda evolución posterior de la sociedad moderna. Esta técnica social aparece con la llamada contabilidad italiana, a partir del siglo XV, sobre todo en las ciudades de Venecia y Florencia. Aparece el balance de la empresa con "debe" y "haber" y su correspondiente cálculo de ingresos,

gastos, pérdidas y beneficios. Posteriormente y hasta hoy recibe el nombre de contabilidad por partida doble. Goethe habla de esta contabilidad italiana diciendo que hay dos grandes inventos en la historia humana: el primero es el invento de la rueda, el segundo el invento de la contabilidad italiana.

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

Aparece en la empresa y su cálculo de costos y beneficios. La empresa, para producir, compra los insumos que constituyen sus gastos. Por otro lado, produce productos que vende y que constituyen sus ingresos. La ganancia (o la pérdida) surge de la diferencia entre costos e ingresos. Se trata de un circuito. Las ventas originan los ingresos que hacen posible pagar los insumos que originan los productos por vender. Si no hay insumos, no hay productos, si no hay productos no hay insumos. Es el circuito insumo-producto, también desplegado como circuito medio-fin.

La empresa es ahora un mecanismo de funcionamiento en un mercado que es la condición para que las empresas puedan funcionar y en este sentido, el mercado es un mecanismo de funcionamiento de segundo orden, al lado del cual ocurre una transformación del Estado como garante de todo este funcionamiento.

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

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

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

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

Para ver lo que ha pasado hay que ver cuál es esta visión del mundo. Su mejor expresión está en el cálculo de costos y beneficios de la nueva empresa capitalista. En este cálculo, que necesariamente es cálculo en dinero, se borran todas las diferencias cualitativas entre los seres humanos y entre los elementos de la naturaleza exteriores a la empresa. Todo aparece en pie de una igualdad cuantitativa y, por tanto, como igual disponibilidad para su uso como insumo calculado cuantitativamente. A eso corresponde que el momento histórico en el cual aparece este cálculo coincide con la declaración de la absoluta disponibilidad de todos los elementos del mundo para la acción humana dentro de tales mecanismos de funcionamiento.

En este cálculo de costos y beneficios todos los insumos (y sus costos) están en un nivel de igualdad cuantitativa: tanto los insumos materiales como el tiempo de trabajo. Se pueden sustituir ilimitadamente unos por otros. Además, se engloba todo el trabajo, no solamente el trabajo de los asalariados. Aparece también el sueldo del empresario como un costo al lado de los salarios, y todas las retribuciones al trabajo humano en pie de igualdad con cualquier pieza de madera, los animales de carga, el agua (en caso de tener un costo monetario), los minerales como el cobre o el hierro etc. Todo es igual y también igualmente disponible. Por otro lado aparecen

los ingresos de la empresa, también en dinero. Según la composición de los insumos y técnicas correspondientes cambian. Por eso es posible hacer un cálculo de maximización. La máquina puede ahora sustituir al trabajo humano sin límites cualitativos. El mismo trabajo del empresario aparece en pie de igualdad con los salarios de los obreros, aunque su remuneración sea cuantitativamente mucho mayor. Pero la diferencia es solo cuantitativa. Todos son medios para el fin de la maximización y toda ganancia es medio para acumular en el proceso de maximización del correspondiente mecanismo de funcionamiento. Aparece una dinámica inaudita.

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

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

Lo que explica, entonces, el cambio que se ha producido desde el período de la Edad Media es el cambio a este respecto. Con el cristianismo, precisamente en su forma ortodoxa desde Agustín, se desarrolla esta nueva visión del mundo que permite el paso a la modernidad en el renacimiento

de los siglos XIV a XVII. Efectivamente, en la teología de Agustín encontramos la primera formulación de un mecanismo de funcionamiento perfecto, que es la que Agustín describe como lo que es la vida humana en el cielo post mortem. El anticorporalismo cristiano resultante de hecho no es ningún anticorporalismo de por sí, sino una condena al cuerpo real en nombre de un cuerpo ideal, que es un mecanismo de funcionamiento perfecto para el alma. El cuerpo ideal es un cuerpo que obedece perfectamente a la voluntad del alma y con eso a la ley. Se trata ya de un mecanismo de funcionamiento. Pero se lo concibe en el cielo. Demoró caso mil años para que este ideal sea el ideal de mecanismos de funcionamiento terrestres.

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

Estos mecanismos de funcionamiento adquieren una subjetividad propia. La empresa es el sujeto que paga por sus obligaciones. Aunque la empresa sea de propiedad personal, el propietario del capital recibe sus ingresos de la empresa. El firma la orden de pago con su nombre, pero no lo paga él, sino la empresa. En caso de empresas de capital como sociedades anónimas eso es mucho más visible. Siempre el sujeto que paga es un mecanismo de funcionamiento llamado, en este caso, empresa, aunque siempre sea un sujeto humano el que firma la orden de pago. La empresa paga y tiene por eso, personalidad jurídica.

El cálculo de utilidad del empresario es, en este caso, el cálculo de eficiencia de la empresa que él dirige, sea como ejecutivo o como propietario. Pero el sujeto del cálculo se desdobla. Hay un sujeto humano que calcula su utilidad

propia, pero lo hace por mediación del cálculo de la eficiencia de la empresa que dirige, siendo él mismo aquel quien realiza este cálculo de eficiencia. Pero siempre lo hace en nombre de este sujeto, que es el mecanismo de funcionamiento.

El empresario, por tanto, es el soporte de la empresa al servicio de la empresa y su eficiencia, que maximiza su utilidad al maximizar la eficiencia de la empresa a la cual sirve y cuyo soporte es. Aunque sea empresario, no es dueño. Es servidor de la empresa con su cálculo de eficiencia. A través de este cálculo, la empresa da órdenes a su propietario y el propietario obedece. El cálculo de utilidad se ha transformado en una ley dictada por la empresa que subordina a todos, al propietario incluido.

Quiero ver ahora esta visión del mundo, como aparece en la filosofía. Voy a citar primero a Wittgenstein, con su famosa *Conferencia sobre la ética* del año 1929/1930:

> "Supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro: tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que implicara lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones verdaderas que pueden formularse. Pero tanto todos los hechos descritos como todas las proposiciones estarían al mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales...
>
> Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra."

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

Si se ve el mundo de esta manera, tampoco hay ninguna diferencia entre un campo de exterminio como Auschwitz y una escuela, entre un tanque de guerra y un silo de trigo, entre un asesinato y la caída de una piedra. Toda, inclusive la filosofía analítica, se reduce a una simple banalidad. Ciertamente, el mal banal presupone un mundo como mundo banal y una filosofía banal también.

Heidegger hace un análisis en el mismo sentido, pero mezclado con el horror que siente:

> "La agricultura hoy es industria motorizada de alimentación, en su esencia lo mismo como la fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de exterminio, lo mismo como el bloqueo y provocación del hambre en países, lo mismo como la producción de bombas de hidrógeno."

A diferencia de Wittgenstein, Heidegger lo dice con cierto horror. Tiene hasta un concepto que se acerca a nuestro concepto de mecanismo de funcionamiento. Pero lo restringe más bien a tecnologías de ingeniería. Es el concepto de "Gestell". Pero dice lo mismo que Wittgenstein. Para Wittgenstein se trata de la verdad del mundo. Desde su torre de marfil no se da cuenta siquiera de lo que dice.

A Heidegger muchas veces se le ha criticado por estas palabras. Sin embargo, nunca he visto una crítica a Wittgenstein cuando dice, de hecho, lo mismo. El positivismo jurídico apunta en la misma línea. Lo que no está prohibido, es lícito, por tanto no es algo malo. Que algo sea considerado malo, es decisión humana arbitraria.

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

El punto de vista desde la realidad banal no excluye de por sí la ética. Pero se trata de la ética implícita en los mecanismos de funcionamiento. No hay cálculo de utilidad y de la eficiencia sin relaciones mercantiles. Pero no hay mercado sin ética del mercado. Todo mecanismo de funcionamiento desarrolla en su interior una burocracia. Sin embargo, toda burocracia se basa en una ética de la burocracia. Max Weber, por tanto, acepta estas dos éticas, de las cuales habla expresamente, como parte imprescindible de la realidad. Pero nunca desarrolla la problemática relacionada con eso y su metodología de las ciencias. Pero estas éticas son de funcionamiento y por tanto no pueden juzgar sobre los imperativos resultantes del cálculo de eficiencia y sus resultados. Son éticas del tipo de la ética de la banda de ladrones, de la cual habla Platón.

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

Cuando Hannah Arendt asiste al proceso de Eichmann en Jerusalén en 1962, habla del "mal banal". Eichmann no resulta ser un malvado genial ni una bestia. Es un burócrata que atendió un mecanismo de funcionamiento e hizo bien su trabajo. Todo resultaba banal, inclusive su ejecución. No llega a analizar como lo hace Baumann la banalidad de un mundo visto desde el

punto de vista del cálculo de eficiencia de un mecanismo de funcionamiento. Pero implícitamente está presente.

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

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

La razón, al soñar, produce monstruos

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

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

diferentes a la caída de una piedra, pero son los asesinatos que cometen ellos, los declarados enemigos.

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

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

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

Lo único racional frente a eso jamás se les ocurre: sería flexibilizar la ley de la estrategia de globalización para atender las necesidades de las poblaciones

excluidas y maltratadas. Pero eso presupone una intervención sistemática en los mercados a todos los niveles.

La cárcel de la poesía: la banalización del lenguaje

Podemos explicitar lo que implica este enfrentamiento con la maldición que pesa sobre la ley a partir de la expresión de otro dadaísta. También es del tiempo de la primera guerra mundial, se trata de Hugo Ball, cuando dice: "El lenguaje es la cárcel de la poesía". Con eso dice lo contrario que posteriormente va a decir Heidegger, cuando afirma que el leguaje es "la casa del ser".

Después de la primera guerra mundial, Karl Krauss argumenta en la misma línea que Hugo Ball. Hablando del deterioro del lenguaje durante la primera guerra mundial y su transformación en lenguaje de slogan y de producción de la guerra como mecanismo de funcionamiento con pretensión de perfección, escribe su drama: *Los últimos días de la humanidad* (Die letzten Tage der Menschheit). El lenguaje se ha transformado en un simple portador de afirmaciones vacías de producción de monstruos, un fenómeno que después va mucho más allá de este lenguaje de la guerra, Por un lado, la reducción del lenguaje en simple transmisor de informaciones buscando un lenguaje unívoco y por el otro lado el lenguaje público determinado por lo que es el lenguaje de toda propaganda y especialmente de la propaganda comercial. Se trata ahora de un lenguaje totalizado, por un lado, a la información desnuda y, por el otro, hacia la simple incitación vinculada con promesas mágicas o amenazas monstruosas diabólicas. Es un lenguaje que realmente es lo contrario de un lenguaje como "casa del ser".

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

En realidad se ha transformado la relación con el lenguaje. Precisamente desde finales del siglo XIX, cuando todo el mundo se había banalizado desde la perspectiva de los mecanismos de funcionamiento y el

sometimiento de todo al cálculo de su eficiencia, el cambio tocó al propio lenguaje. Es transformado también en mecanismo de funcionamiento de segundo orden como antes el mercado y el Estado. Visto como mecanismo de funcionamiento, el lenguaje no es más que el portador de informaciones y para este lenguaje la poesía no es más que "ruido". El lenguaje perfecto es un lenguaje que permite transferir informaciones de manera unívoca y sin ambigüedades. Es el lenguaje del funcionamiento de todo. La poesía, según esto, es el lenguaje más imperfecto que se puede imaginar. No dice nada. Algo parecido vale para el lenguaje común, aunque la construcción del lenguaje más perfecto posible no puede renunciar el lenguaje común. Todo es imperfecto en este mundo.

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

¿Qué pasa con la belleza? Aparece una crisis de las artes en general. Viene un arte que ve de manera distinta el mundo para poder verlo todavía como un mundo humano.

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

Su vehículo central es la propaganda comercial, que se somete en buena parte a lo que es la vida cultural de la industria cultural. Es estética, es poética, pone a su servicio todas las artes y penetra los acontecimientos culturales de casi todos los tipos: los festivales y hasta el fútbol. La propaganda comercial presenta diariamente la alucinación de la felicidad: la "chispa de la vida"; "lo imposible es posible"; "Adán y Eva nos expulsaron

del paraíso, nosotros los llevamos de vuelta a Ustedes", etc. Se trata de la otra cara de la producción de monstruos.

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

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

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

Pero como alma de los mecanismos de funcionamiento, les da su categoría. Es el núcleo místico de toda reducción de la vida al funcionamiento de los mecanismos de funcionamiento. Es la mística del mundo banal. Mirando el mundo con esta mística, el mundo resulta banal.

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

El mundo banal es un mundo interpretado y no un mundo de los hechos desnudos, como cree Wittgenstein. Como hemos visto es la interpretación del mundo que resulta banal. Es la interpretación desde el cálculo de utilidad propia y de la maximización de la eficiencia de los mecanismos de

funcionamiento, en cuanto el mismo mundo es interpretado como un gigantesco mecanismo de funcionamiento. Y este mundo tiene alma y corazón que es parte de la interpretación. En el salmo del oro citado antes late este corazón.

La razón mítica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En este sentido la referencia mítica a la madre tierra es un argumento. Sostiene, que hace falta ver y tratar la tierra y la naturaleza como sujeto, reconocerlas como tal.

Pero la razón mítica del empirismo es la razón de los problemas que tenemos que solucionar y que este movimiento boliviano intenta solucionar. La posición de Harvey resulta contradictoria; pero no solamente contradictoria, también ilusoria. Recurrir a la razón de la madre Tierra es la posición realista, no la de Harvey. Lo es, aunque todo el mundo hoy, y sobre todo el mundo que se considera científico, vive la ilusión de los hechos desnudos.

¿O es acaso más mítico recurrir a la madre Tierra que recurrir al mito del progreso infinito? Más bien es una respuesta. La pregunta es más bien: ¿cuál mito lleva a la razón? Llevamos adentro un lavado de cerebro de siglos y posiblemente de milenios, que nos hace pensar que el mito del progreso infinito es algo realista y el de la madre Tierra no lo es.

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

Lo que vivimos como realidad es subjetivo, lo cual es un hecho objetivo. Por eso vale: si no somos capaces de desarrollar un nuevo sujeto para una nueva relación con la naturaleza, no hay solución. Pero no se trata solamente de la relación con la tierra. Lo mismo vale para la relación con los otros seres humanos. En esta realidad subjetiva no hay uno sin lo otro. Lo podemos resumir en la exigencia: yo soy, si tú eres. Vale en relación al otro ser humano como también con la naturaleza. Es la exigencia, ser realista.

Hablar desde este ángulo de la realidad, significa, hablar en términos realistas.

Capítulo V.

La rebelión de los límites, la crisis de la deuda, el vaciamiento de la democracia, el actual genocidio económico-social y el horizonte actual de posibles alternativas

Vivimos en una economía que depende del crecimiento, pero cada vez se hace más obvio que el crecimiento está llegando a sus límites.

Las amenazas globales

Estamos enfrentados a tres grandes amenazas globales concretas: la exclusión de la población, la subversión de las relaciones sociales y la amenaza a la naturaleza. Sin embargo, la mayor amenaza es otra: es la inflexibilidad absoluta de la estrategia de globalización. Es, de hecho, la verdadera amenaza. Lo es porque esta amenaza hace imposible enfrentar las otras amenazas mencionadas.

Se trata de una estrategia que de ninguna manera es un producto necesario de un mundo hecho global. En realidad, la estrategia de globalización es completamente incompatible con el hecho de que el mundo ha llegado a ser

un mundo global. Ese es el verdadero problema. La estrategia de globalización destruye un mundo hecho global y es incompatible con la existencia de este mundo.

El mercado no es un sistema autoregulado. Las tal llamadas fuerzas de autoregulación del mercado no existen. Lo que hay es una determinada autoregulación de mercados particulares, no del mercado en su conjunto. El mercado como conjunto no tiene la más mínima tendencia al equilibrio, sino tiende siempre de nuevo y sistemáticamente a desequilibrios. El mercado es pura voluntad del poder.

Las mencionadas amenazas globales concretas son desequilibrios del mercado. A favor de ciertos equilibrios financieros estas amenazas globales son sistemáticamente aumentadas. La política del crecimiento económico muestra todavía otro lado: cuanto más se insiste en una ciega política de crecimiento, tanto más son aumentadas las amenazas globales y, como consecuencia, se sacrifica cualquier política que intenta enfrentarlas. Esa es la lógica de la estrategia de globalización.

La estrategia de globalización se presenta a sí misma como política de crecimiento, pero no es simplemente eso. Hay que recordar solamente las características de esta estrategia para mostrar lo que es. Es la comercialización de todas las relaciones sociales, es la privatización como política, que obedece solamente a principios sin consideración mayor de la propia realidad. Por eso ni pregunta dónde la privatización sería la solución más adecuada y dónde precisamente la propiedad pública resulta la mejor solución. El hecho de que la privatización del Metro en Berlín (S-Bahn) arruinó este metro, no es ningún argumento en contra de su privatización. No hay argumentos en contra de determinadas privatizaciones porque solamente hay artículos de fe. Según esta fe, todas las esferas de la vida tienen que ser sometidas al mercado, lo que significa usarlas para inversiones del capital. No solamente cualquiera de los servicios públicos, también las cárceles y los ejércitos. Por supuesto, igualmente el sistema de educación, el sistema de salud y del seguro de vida. Eso se presenta como si fuera política de crecimiento, pero es obvio que es principalmente una política de acumulación total de capital.

En nuestro idioma orwelliano todo es lo mismo: la globalidad del mundo, la estrategia de globalización y la totalización del mercado y de la acumulación del capital. Con esto, también el sometimiento de todas las decisiones bajo el cálculo de costos y utilidades. Lo que no se puede percibir, es la contradicción fundamental de nuestra sociedad actual: se trata de la contradicción entre un mundo hecho global y la universalización de esta estrategia de globalización.

Esta política de maximización del crecimiento ha llegado hoy a sus límites. Lo que anunciaba el informe del Club de Roma en 1972 bajo el título "los límites del crecimiento", se ha hecho real hoy. La crisis de 2008 no es simplemente una crisis del sistema financiero, sino el comienzo de una crisis producida por los límites del crecimiento que se hacen notar constantemente y que no tiene remedio. Lo que se da es la rebelión de los límites.

La crisis de 2008 estalló después de un extraordinario aumento del precio del petróleo. Eso llevaba a dificultades de pago, que obligaron a la venta de títulos financieros, los cuales resultan ahora no tener casi valor en el mercado. Eso llevó a una crisis financiera en la cual colapsó la burbuja financiera del sistema financiero. Los límites del crecimiento llevaron a esta crisis financiera, que se reforzó a sí misma por el hecho de que todo el sistema financiero resultó corrupto porque se basaba en títulos financieros sin ningún valor.

Dese 1987 hasta 2007 el consumo de petróleo aumentó aproximadamente un tercio. Se trata de un aumento de alrededor de 1.5% con un crecimiento económico de alrededor del 5%. Este crecimiento no habría sido posible sin el correspondiente aumento del consumo de petróleo y, por eso, sin un aumento correspondiente de la producción de petróleo. Volver a un crecimiento parecido del consumo de petróleo en los próximos 20 años parece más bien imposible. En cuanto que todavía no hay un sustituto importante para el petróleo, parece entonces también imposible un crecimiento del producto social mundial de este tamaño.

No solamente el petróleo marca límites. En todos los sectores de la economía aparecen productos imprescindibles para un proceso de crecimiento comparable que se ponen escasos sin que se encuentren

sustitutos adecuados con la velocidad necesaria. Igualmente cambia la situación mundial de partida. La crisis del clima definirá cada vez más límites de este proceso de crecimiento, que en algún momento tendrán que ser tomados en cuenta.

La búsqueda de sustitutos para el petróleo tiene inclusive consecuencias perversas. Hoy la producción agraria todavía aumenta, pero la producción de alimentos tiende más bien a la baja. Maíz, soya, aceite de palma, azúcar y muchos otros productos son transformados en combustible para automóviles. En los Estados Unidos es el caso de más de un tercio de la producción del maíz. En el siglo XVI se decía en Inglaterra: las ovejas devoran a la gente. Esta situación llevó a un terror tal frente a la población expulsada del campo, que el robo de una gallina fue castigado con la pena capital. Hoy tendríamos que decir nosotros: los automóviles devoran a la gente. Lo autos tienen altos ingresos, los hambrientos en cambio no tienen ningún poder de compra. Lo que hoy se entiende por acción racional esque los autos en nombre de la acción racional tienen que tener preferencia. El concepto de racionalidad de nuestra vigente teoría de la acción racional es perfectamente perverso.

Por esta razón parece difícilmente posible mantener un nivel de crecimiento como en las décadas pasadas. Lo que se puede esperar son aumentos del crecimiento a plazos más bien cortos que pronto volverán a colapsar: una especie de decadencia del sistema. Esto tienen que tomar en cuenta todos los planes de una reactivación del crecimiento.

Hemos derribado todos los límites y llegamos hoy a nuevos límites, cuya existencia la humanidad antes ni sospechaba. El ser humano resulta ser un ser infinito atravesado por la finitud. Se trata de la finitud del ser humano, que ha descubierto que es infinito y que precisamente por eso choca de nuevo con la finitud. Pero no es la finitud del pensamiento anterior, como por ejemplo del pensamiento griego.

Las crisis de la deuda.

Hasta ahora hemos hablado de desequilibrios provocados e inauditamente reforzados por el mercado de mercancías: la exclusión de la población, la

subversión de las relaciones sociales y la amenaza a la naturaleza. Se trata de desequilibrios de la vida real. Pero también aparecen desequilibrios en relación al mercado mismo que refuerzan de manera inaudita los desequilibrios de la vida real mencionados. El desequilibrio más importante en este sentido resulta de los procesos de endeudamiento.

Hoy nos encontramos de nuevo en uno de estos procesos de endeudamiento que esta vez se refiere sobre todo a los países europeos. El endeudamiento llega a un tamaño tal que se hace impagable para los países más endeudados. Este hecho de que la deuda se hace impagable es precisamente uno de los negocios de los bancos. Para las burocracias privadas de las empresas grandes y de los bancos se trata de la gran chance. Los países endeudados ahora son pillados sin la más mínima posibilidad de defenderse. Todo lo que resulta interesante para el capital ahora es vendido a precios mínimos. Sin embargo, las deudas no bajan, sino que muchas veces aumentan. Los económicamente más potentes de los países afectados tienen participación en este negocio, aunque sea solamente como socios menores. El país que no puede pagar, tiene que pagar por lo menos lo que puede perdiendo así su independencia. Si se da un límite al endeudamiento, este límite aparece porque se puede pillar solamente lo que hay. Se hace el cálculo de la mafia cuando calcula el "*protection money*". Sacará lo más que se puede, pero tampoco demasiado para que se pueda seguir robando en el futuro. Los países endeudados pierden su autonomía y los bancos maximizan -como actores "racionales" que son– su *protection money*.

Hemos tenido una situación de endeudamiento parecido en los años ochenta en América Latina. Los ajustes estructurales que se impuso a estos países, llevaron al pillaje de todo un continente. El estado social fue disuelto en gran parte y se privatizó lo que se podía privatizar. Se produjo una inaudita miseria de las poblaciones y una destrucción de la naturaleza más grandes que en cualquier época histórica anterior. El endeudamiento era la palanca que hizo posible someter toda América Latina a la estrategia de globalización, que es ciega y jamás da razones.

Los mismos ajustes estructurales son hoy impuestos a los países endeudados de Europa, pero los imponen esta vez los propios Estados de Europa, que lo hacen porque el capital tiene el poder de imponer esta política a estos mismos Estados. Las crisis de la deuda se transforman en

gigantescos procesos de expropiación, que conforman una especie de acumulación originaria que acompaña toda la historia del capitalismo.

No quiero intentar presentar lo que podría ser la solución. Quiero más bien presentar el hecho de que en nuestra historia hay un caso, en el cual se solucionó una crisis de endeudamiento de una manera tal que se evitaba desatar estos procesos de destrucción. Eso ocurrió en el caso de la crisis de endeudamiento que resultó al fin de la II Guerra Mundial. Una crisis de la deuda comparable había ocurrido después de la I Guerra Mundial. Sin embargo, en este caso no se buscaba una solución, sino que se impuso sencillamente pagos máximos sin considerar siquiera las consecuencias destructivas resultantes. Esta ceguera dogmática ha sido una de las razones principales para el posterior éxito del Nazismo en Alemania, que llevó a la II Guerra Mundial. Ya Keynes, que había participado en las negociaciones de paz de Versalles en 1919 advirtió sobre el peligro de un desarrollo de este tipo como consecuencia de la actitud de los ganadores en su libro sobre estas negociaciones en Versalles.

El tratamiento de la crisis de la deuda después de la II Guerra Mundial ha sido muy diferente. Hasta se puede decir que era muy razonable y acertado. Quiero brevemente sintetizar esta política, para discutir posteriormente por qué ha sido posible después de la II Guerra Mundial y por qué hoy no se saca ningún aprendizaje de esta experiencia. Al contrario, ni se menciona esta experiencia.

En su esencia se trataba de las siguientes medidas que se aplicaban coordinadamente:

1. Se partía de una anulación casi completa de todas las deudas de Europa Occidental, inclusive Alemania. Se la dio en parte como moratoria de largo plazo. Durante el tiempo de estas moratorias sobre las deudas no pagadas no se calculaba intereses. Eso se fijó en el acuerdo de Londres sobre las deudas en 1953.

2. Encima de esta postergación del pago se dieron nuevos créditos sin intereses y sin devolución a largo plazo. Se trata de los créditos del plan Marshall. Se transformaron en los países receptores en *revolving fonds*.

3. Se fundó una Unión Europea de Pago para evitar el surgimiento de nuevas relaciones de endeudamiento entre los países europeos incluidos. Los desequilibrios de la balanza comercial entre estos países no fueron financiados por créditos comerciales. Los saldos positivos de los países más exitosos financiaron los déficit de los otros países sin cobrar intereses.

4. Altos impuestos sobre los ingresos de capital y los altos ingresos en general. Impuesto de herencia, de las propiedades.

5. Se fundó el Estado social. Aumentaron significativamente los gastos sociales en lo que se llamó después el Estado de bienestar. Eso después también se llamaba el rostro humano del capitalismo.

6. Se impuso a la vez el principio de asegurar un aumento regular de los ingresos con el ritmo de las tasas de crecimiento de la productividad de la economía para evitar una concentración acumulativa de los ingresos altos. Se trataba de evitar posibles aumentos de la concentración de ingresos.

7 Se estableció como posible límite superior de los pagos de la deuda el 3% de los ingresos por las exportaciones.

Ese es el núcleo de esta política muy razonable que ha tenido un éxito considerable. Sin esta política, la recuperación económica de Europa habría demorado mucho más.

La pregunta que tenemos que hacernos es la siguiente: ¿por qué era posible esta política después de la II Guerra Mundial y no después de la I Guerra Mundial? Y la otra pregunta: ¿por qué era posible esta política después de la II Guerra Mundial, sin embargo, es imposible frente a la actual crisis de la deuda y no era posible tampoco en los años 80 en América Latina?

La razón debe ser clara. Estaba empezando la guerra fría en relación con la Unión Soviética y había partidos comunistas muy fuertes sobre todo en Francia e Italia. El sistema capitalista parecía amenazado en su propia existencia.

El sistema percibió el peligro y por eso reaccionó como un sistema global. Eso llevó a medidas completamente incomprensibles desde el punto de

vista de la lógica del capitalismo, pero se hacen comprensibles como medidas de guerra en la guerra fría. En este sentido se trataba de una economía de guerra que interrumpió la lógica del capitalismo en el interior mismo de este capitalismo. Inclusive los altos gastos sociales desde el punto de vista del poder económico eran gastos de guerra, en el fondo, dinero botado que había que gastarlo sencillamente por la razón de que había que ganar una guerra.

El hecho de que se trata efectivamente de costos de guerra se ve también en que los Estados Unidos renunció al pago de las deudas de la guerra en relación con los países de Europa occidental, pero no al pago de las altas deudas de guerra de la Unión Soviética del *Lend-Lease-Act* de 1941 – alrededor de 10 mil millones de dólares. Se quería hacer negocio "as usual". Cuando la Unión Soviética rechazó esta exigencia, se la denunció por incumplimiento de contrato.

Estas medidas tomadas limitaron extraordinariamente el poder de la banca y su negocio con la miseria de las poblaciones. Efectivamente renunciaron y hasta participaron en la planificación de estas medidas para salvar el sistema. No lo hicieron para tomar en cuenta las necesidades de la población. Efectivamente, sin estas medidas habría resultado algo posiblemente inclusive peor de lo que pasó después de la I Guerra Mundial.

Eso demuestra muy bien que los banqueros, pero también los políticos, saben muy bien la catástrofe perfectamente innecesaria que origina su política de cobro ciego de la deuda y que igualmente saben muy bien cuál sería la efectiva y además humana solución de una crisis de la deuda. Escogen conscientemente el crimen implicado en la imposición del pago indiscriminado.

Sin embargo, hoy no ven ninguna razón para medidas de este tipo, porque no hay una resistencia correspondiente. Tampoco vieron ninguna razón para tales medidas durante la crisis de la deuda de los años 80 en América Latina y en el tercer mundo. En el tiempo de Reagan se decía eso en los Estados Unidos muy abiertamente: ¿para qué seguir votando el dinero y botar las perlas a los chanchos, si el peligro para el sistema ya pasó? Y nuestros medios de comunicación nos presentan eso todos los días.

Los banqueros y los políticos saben hoy igualmente muy bien las catástrofes sociales que están produciendo, pero no ven la más mínima razón para limitar el negocio que se está haciendo con la miseria de las poblaciones y de la naturaleza. La prueba para el hecho que todo eso también se ve hoy, está en el hecho de que se veía eso perfectamente después de la II Guerra Mundial, pero casi nadie habla. Sacrificamos vidas humanas y realizamos grandes genocidios económicos-sociales y lo sabemos en nuestro subconsciente. Los economistas inventan cualquier cosa para tener pretextos y para eso son pagados. Todos saben, pero casi todos respetan el tabú tan bien guardado alrededor de estos genocidios.

Lo que ha sido la solución después de la II Guerra Mundial, es en la historia del capitalismo absolutamente único. Las crisis de la deuda son un negocio demasiado bueno para renunciar a él, a no ser que resulte inevitable renunciar a este negocio para asegurar la propia existencia del sistema. Cuanto peor la crisis de la deuda, mejor el negocio que ofrece cuando resulta que un país ya no puede pagar. En este caso, al prestamista le pertenece todo lo que hay en el país. Lo podemos ver hoy en Grecia, donde está en camino un genocidio económico de este tipo. Eso se va a extender a muchos países más. Al final llega hasta a los países dominantes, porque el poder económico quiere también un pillaje del propio país de la misma manera como antes en países extranjeros. Estados Unidos ha progresado más en este sentido, pero también Alemania tendrá exactamente lo mismo después de haber acabado con los otros países de Europa.

Si todo eso no es suficiente, los gobiernos de los países poco endeudados tienen que respaldar las deudas de los otros para que no quiebre la banca y pueda seguir haciendo su aporte para el "progreso". Sin embargo, nos acercamos a un nivel donde de repente ni la totalidad de todos los gobiernos puede respaldar estas deudas. Cuando se puede pagar las deudas solamente con nuevas deudas, la deuda total crece sin ningún límite con la velocidad de la progresión del interés compuesto. Devoran todo. Inclusive los Estados Unidos se encuentran hoy en un automatismo tal de la deuda cuyo final nadie puede prever.

Sin embargo, las medidas que se están tomando son exactamente lo contrario de lo que se hizo frente a la crisis de la deuda después de la II Guerra Mundial, pero ni se discute este hecho. Proponer hoy reaccionar a la

actual crisis de la deuda de la manera como se lo hizo después de la II Guerra Mundial – por supuesto, sin copiar mecánicamente – es considerado algo de locos, además de extremista. Quien rechaza estos genocidios económicos es considerado extremista, y quien los apoya, es moderado y realista en nuestra sociedad hipócrita.

Para nosotros desde el punto de vista de esta nuestra sociedad hoy está claro: el capitalismo ya no necesita un rostro humano y por eso todos los gastos sociales y todas las consideraciones de una humanización de la sociedad significan dinero botado.

El vaciamiento de la democracia

Hemos indicado dos elementos decisivos de la actual crisis. Por un lado, la estrategia de globalización llegó a ser el obstáculo decisivo para lograr una respuesta frente a las grandes amenazas para nuestro mundo: la exclusión de partes cada vez mayores de la población mundial, la disolución interna de las relaciones sociales y la cada vez más visible destrucción de la naturaleza. Por el otro lado, la total subordinación de la política bajo el automatismo de la deuda se transformó en el motor de este proceso destructivo.

Son los países democráticos, es decir, aquellos países que arrogantemente se presentan como las democracias modelo, que imponen esta política al mundo entero. Estos países hasta ahora tienen mayorías internas para esta política y declaran a todos los gobiernos que no aceptan incondicionalmente esta política, como no-democráticos. Si se someten a esta política, son democráticos, aunque sus presidentes se llamen Pinochet o Mubarak. Por lo menos son democráticos en su esencia, aunque no en su apariencia. Este criterio es el de las democracias modelo, sobre todo de los Estados Unidos y de Europa. Con este criterio democratizan el mundo.

Pero ¿por qué hay mayorías a favor de esta deficiencia mental? Brecht decía: solamente los terneros más grandes y tontos eligen ellos mismos sus carniceros (Nur die allergrössten Kälber wählen ihre Schlächter selber). Pero se sigue eligiéndolos. Aunque a veces no.

Se trata de lo que se llama la soberanía popular, que pretendidamente vale en las democracias modelo: todo poder sale del pueblo. Sin embargo, esta soberanía popular tiene un punto problemático. Hoy consiste en que el pueblo declara soberanamente que el poder económico y, por tanto, el Capital, es el soberano. La canciller Angela Merkel en Alemania lo dice: "la democracia tiene que ser conforme al mercado". Eso se dice en un lenguaje muy específico. Se dice que el mercado es un ser autorregulado que no debe ser intervenido por ninguna voluntad humana y por tanto tampoco por la voluntad expresada en la elecciones del soberano popular. La Unión Europea entiende eso como el contenido central de su constitución.

Esa precisamente es la afirmación según la cual el Capital es el soberano que tiene que ser confirmado por la soberanía popular. Según nuestros apologetas de la soberanía del Capital, la soberanía popular deja de ser democrática si no afirma esta soberanía del Capital. En el lenguaje de Rousseau eso significa -aunque no corresponde completamente a lo que Rousseau dice-, que la voluntad general (*volonté general*) es esta decisión de la soberanía popular que declara y asume la soberanía del Capital y que esta no puede ser cambiada por la voluntad de todos (*volonté de tous*). Por tanto, la soberanía popular que no afirma la soberanía del Capital es antidemocrática, inclusive totalitaria. Sin embargo, Pinochet y Mubarak son democráticos por el hecho de que imponen la voluntad general (*volonté general*), aunque no sean elegidos. Son conformes al mercado, como lo dice Frau Merkel.

Ese es el vaciamiento de la democracia, como ha tenido lugar en las democracias modelo. El pueblo renuncia a su soberanía y la entrega al poder económico, que se hace presente como Capital. Los métodos para lograr esto, son muchos. Solamente quiero mencionar dos, que tienen un carácter central: la creación de la opinión publica en el sentido de una opinión publicada y la amplia determinación de la política por el financiamiento de las elecciones.

El dominio sobre los medios de comunicación hoy está casi totalmente en las manos de sociedades de capital, que son sus propietarias. Estos medios de comunicación se basan en la libertad de prensa, que es la libertad de los propietarios de los medios de comunicación. Estos se financian por una especie de subvenciones en la forma de propaganda comercial pagada, que son pagadas por otras sociedades de capital principalmente. Cuanto más

presuponen los medios de comunicación grandes capitales, se transforman en instancias de control de la opinión pública y, por tanto, de la libertad de opinión. Para estos medios de comunicación no hay otra libertad de opinión que la libertad particular de sus propietarios y sus fuentes de financiamiento. Esta la garantiza la libertad de prensa.

El derecho humano no es la libertad de prensa, sino la libertad de opinión de todos y por tanto universal, pero al hacer de la libertad de prensa el único criterio para los derechos de la opinión en los medios de comunicación, la libertad de prensa se ha transformado en un instrumento sumamente eficaz para el control de la libertad de opinión universal. Este es limitado, aunque solamente en cierto grado, por los medios de comunicación públicas, en cuanto tengan una autonomía efectiva. Berlusconi como propietario de la gran mayoría de medios de comunicación en Italia podía expresar hasta con trompetas su opinión sin casi ninguna contestación. Sin embargo, uno de los canales de televisión que le hizo la oposición más dura, era un canal de la televisión pública RAI. No lo podía intervenir, porque tenía una autonomía asegurada por el derecho. Por otro lado, el presidente Reagan aseguró su poder en buena parte por su indiscriminada política de privatización de los medios de comunicación, inclusive con un conflicto durísimo con la UNESCO, a la cual retiró su financiamiento. Con eso aseguró un dominio incontestado sobre el derecho humano de la libertad de opinión en los Estados Unidos.

Para los políticos se trata de un límite serio porque necesitan medios de comunicación para hacerse presentes ellos y también sus posiciones políticas. Pero la condición para este acceso para ellos es reconocer el poder económico, por tanto, el capital como el soberano de hecho.

Una muy parecida situación se da en casi todos los procesos de elección. Un participante importante y muchas veces decisivo en las elecciones es el poder económico como el verdadero soberano. Siempre está, pero su presencia es invisible y la podemos solamente derivar. Este gran otro está presente hasta cuando él mismo ni lo sabe. Está presente en las elecciones de los candidatos, en los discursos y en los medios de comunicación.

Con eso la política recibe una nueva y muy importante función. Para tener éxito, casi siempre tiene que representar este gran otro frente a los electores

a los cuales aparentemente siempre representa. Tiene que hacer eso en una forma en la que aparentemente los ciudadanos deciden ellos mismos por su propia voluntad que este gran otro es el soberano real. El político exitoso es entonces aquel cuya representación del gran otro es vivida por los ciudadanos como la propia decisión de ellos mismos.

Los indignados en España se dieron cuenta de este carácter de la democracia vaciada que los dominaba y les quita cualquier posibilidad de participación. Por eso exigieron "democracia real ya" frente a un sistema que se presenta, inclusive por medio de la policía, como la democracia verdadera.

La soberanía popular por eso no deja de ser algo real y efectivo. Que los ciudadanos tomen conciencia de la soberanía popular, es el gran peligro para esta democracia de las democracias modelo. La soberanía popular no es el resultado de una ley que la reconoce, sino muy al contrario, la ley que la reconoce parte del hecho de que un pueblo que se sabe soberano y que actúa correspondientemente, es efectivamente soberano, haya ley o no. Se trata de esta soberanía popular que nuestras democracias tienen que transformar en soberanía del mercado y del Capital; pero con eso pueden fracasar, y eso temen cuando empiezan levantamientos populares democráticos.

Estos levantamientos están hoy en curso y otros se anuncian. Empezaron en 2001 en Argentina. Paralelamente a eso aparecieron gobiernos de izquierda como en Venezuela, Bolivia y Ecuador, que rechazan poner la soberanía del mercado y del Capital en el lugar de la soberanía popular. En la opinión pública publicada de las democracias occidentales por eso son considerados no-democráticos.

Sin embargo, con una fuerza muy especial, aparecieron estos movimientos populares en el año 2011 en los países árabes, sobre todo de África del norte. Eso llevó entonces al movimiento de los indignados en España del mismo año.

En las democracias occidentales apareció la voz de alarma. Si se mostraba entusiasmo, casi siempre no era sino simple palabrería. Sin embargo, tenían que aceptar la democratización en algunos países árabes. En seguida se

ofreció apoyo, pero este apoyo siempre hizo lo mismo: fundar democracias que ponen la soberanía del mercado y del Capital en el lugar de la soberanía popular. Quieren "democracias verdaderas". Eso parece ser más fácil cuando la rebelión de los movimientos populares se dirige en contra de regímenes dictatoriales, a pesar de que estos regímenes dictatoriales siempre han tenido anteriormente el apoyo casi absoluto de nuestras democracias modelo. Amigos de la libertad como Mubarak y Kadhafi por eso fueron declarados de un día para otro como monstruos. Antes eran buenos, ahora resultan malos. Sin embargo, detrás había solamente la preocupación de crear también en estos países democracias vaciadas como lo son hoy las democracias occidentales. Se trata de democracias como ya se han creado en Irak y Afganistán. Y está claro: los movimientos democráticos rebeldes no quieren para nada democracias modelo como las creadas en Irak y Afganistán.

A eso siguieron los levantamientos democráticos en España y, por consiguiente, en el interior de una de estas democracias modelo occidental. También este movimiento quiere democracia. Dejan bien claro que se enfrentan a una democracia, en la cual los políticos –se trata de casi todos los políticos– hacen la política de los poderes del mercado y del capital y se hacen los representantes de estos como los poderes soberanos. En Argentina 2001 estos rebeldes gritaron: que se vayan todos.

El nombre que se dio este movimiento en España y que antes ya llevaron algunos movimientos árabes significa algo. Se llaman indignados. Eso significa que se sienten como seres humanos cuya dignidad ha sido despreciada y pisada. El mismo sistema dominante se transformó en un sistema de negación de la dignidad humana.

Este movimiento se ha ampliado cada vez con nuevas ampliaciones de su contenido, manteniendo, sin embargo, su identidad. Eso ocurrió con las protestas en Chile en contra de la comercialización del sistema de educación y de salud. Lo mismo ocurrió al mismo tiempo en Estados Unidos con el movimiento "*Ocupy Wall Street*" y que se está ampliando al mundo entero. Uno de sus lemas era: *stop trading with our future*. Pone otra vez la exigencia del reconocimiento de la dignidad humana en el centro.

Sin embargo, a la vez presentan sus intereses, pero los presentan desde un punto de vista: de la dignidad humana. Eso está también en el fondo de los movimientos democráticos árabes. Seres humanos protestan y se rebelan porque son violados en su dignidad humana. Y quieren otra democracia porque la violación de su dignidad humana es un producto de la propia lógica de la democracia vaciada. Estas democracias occidentales solamente pueden reírse al escuchar las palabras dignidad humana. Nada de eso existe, ese es el núcleo de esta nuestra democracia vaciada. El lugar de la dignidad humana lo ha ocupado la consideración del ser humano como capital humano, porque se cree que eso es "realista". Sin embargo, nos hace comprender de qué manera el Occidente vació muy democráticamente la dignidad humana y la hizo desaparecer. Se trata de la transformación del ser humano en capital humano y su total subordinación bajo el cálculo de utilidad. Ciertamente, capital humano no tiene dignidad humana, es máximo nihilismo.

De eso se trata la rebelión en nombre de la dignidad humana. Y no solamente de la dignidad humana, también de la dignidad de la naturaleza. Los seres humanos no son capital humano y la naturaleza no es capital natural. Hay algo como la dignidad. Las democracias occidentales han olvidado eso desde mucho tiempo. Sin embargo, se trata de la recuperación de la dignidad humana: el tratamiento digno del ser humano, del otro ser humano, de sí mismo y de la naturaleza también.

Los indignados no hablan en nombre de intereses y de la utilidad por realizar. Hablan en nombre de su dignidad humana encima de la cual no puede haber ningún cálculo de utilidad. Seguramente, comer da utilidad. Pero no tener comida no es una baja de utilidad, sino una violación de la dignidad humana. Eso no puede cambiar ningún cálculo de la utilidad. Sin embargo, nuestra sociedad es tan deshumanizada, que este horizonte de dignidad humana casi ha desaparecido con el resultado de que casi todos se interpretan o se dejan interpretar como capital humano. Lo que tenemos que hacer con la persona humana, eso nos lo indica el mercado. Y el mercado dice lo que dicen nuestros banqueros. Y los políticos dicen lo que antes han dicho los banqueros. Por eso, si el mercado lo indica como útil, en cualquier momento puede empezar el genocidio. El mercado entonces se transforma en lo que Stiglitz llamó; las armas financieras de destrucción masiva, que hoy hacen su trabajo en Grecia y en España.

El poder económico deja morir, el poder político ejecuta. Ambos matan, aunque con medios diferentes. Por eso el poder político tiene que justificar el matar mientras el poder económico tiene que justificar por qué deja morir y no interviene en el genocidio dictado por el mercado. La que sea la justificación, ambos son asesinos. Ninguna de estas justificaciones es más que la simple ideología de obsesionados.

Pero nuestra sociedad actual ha perdido mucho de su capacidad para enfrentar estos llamados a la inhumanidad.

El asesinato por medio del dejar morir

La denuncia del asesinato ordenado por el poder económico tiene historia. En la biblia judía está expresamente denunciado:

> Mata a su prójimo quien le arrebata su sustento, vierte sangre quien quita el jornal al jornalero. (Eclesiástico, 34, 22)

Bartolomé de las Casas se decide a ser uno de los defensores de los indígenas de América basándose en este texto que lee y medita y a través del cual se convierte. Resulta que son los indígenas quienes son víctimas de asesinatos de este tipo. El eclesiástico denuncia igualmente este asesinato.

Al final del mismo siglo XVI asume Shakespeare este tipo de denuncia y la pone en la boca de Shylock, el personaje del Mercader de Venecia:

> "Me quitan la vida si me quitan los medios por los cuales vivo".

Esta problemática aparece de nuevo en los siglos XVIII y XIX. Se comienza a hablar sobre el laissez faire: *Laissez faire, laissez passer*. Los críticos lo tomaron irónicamente: *Laissez faire, laissez mourir*. Pero especialmente importante es Malthus que insiste en: *laissez mourir* en vez de *laissez faire*. Adam Smith dice eso mismo de la manera siguiente:

> "En una sociedad civil, sólo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación

> de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios... Así es, como la escasez de hombres, al modo que las mercaderías, regulan necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solicitud y busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo: en la América Septentrional, en la Europa y en la China." (Smith, 1983: 124)

En Adam Smith este dejar morir es ahora ley del mercado, lo que no es en Malthus. Según Smith, los mercados siempre dejan morir a aquellos que en el interior de las leyes del mercado no tienen posibilidad de vivir y así debe ser. Es parte de la ley del mercado. El equilibrio de la mano invisible se realiza dejando morir a aquellos que caen en la miseria. Si volvemos a la cita del eclesiástico, eso significa que el equilibrio se logra por el asesinato de los sobrantes.

Es claro que para Mathus y Smith la tesis de Eclesiástico, según la cual se trata de un asesinato, no es aceptable. Sin embargo, Marx insiste en eso y cita en el Tomo I de *El Capital* la tesis correspondiente de Shakespeare, pero de esta manera también al eclesiástico, del cual Shakespeare reproduce lo que dice. Por eso también Marx sostiene que las afirmaciones citadas de Malthus y Smith desembocan en el asesinato.

Es interesante el hecho de que Smith presenta este dejar morir como consecuencia de una ley del mercado. Por tanto hay un legislador que condena a la muerte y este es el mercado.

En esta forma, es decir, como ley, todo eso sigue válido hoy y lo vivimos precisamente ahora con la condena del pueblo griego a la miseria a la cual han seguido otras condenas y seguirán muchas más. El poder económico condena a la muerte por medio del mercado y ejecuta. Es la ley, es decir, la ley del mercado, que ordena estas condenas. Con eso da el permiso para matar y los portadores del poder económico resultan agentes 007.

Esta ley del mercado tiene dos dimensiones. Una es la de la ética del mercado, de la cual habla Max Weber. Hayek la sintetiza: garantía de la propiedad privada y cumplimiento de los contratos. El cumplimiento de los contratos implica el pago de las deudas. Esta ética del mercado es ética de cumplimiento ciego: no hay razones para someter sus normas, que todas son normas formales, a un criterio de juicio y de evaluación. Como dice Milton Friedman, valen por fe en el mercado. Vale un rigorismo ético absoluto.

Al lado de esta ética del mercado se trata de leyes del mercado del tipo del dejar morir a los seres humanos sobrantes, es decir, los que no tienen cabida en el mercado, según la cita de Smith. Leyes del mercado de este tipo constantemente son inventadas. Hoy toda la estrategia de globalización se considera ley del mercado que hay que cumplir ciegamente. Eso vale especialmente para el sometimiento de todas las relaciones sociales bajo las relaciones del mercado y la privatización en lo posible de todas las instituciones de la sociedad.

Ambas dimensiones de las leyes del mercado están íntimamente relacionadas. Una no existe sin la otra. Tienen en común su destructividad para la conveniencia humana, sea con los otros seres humanos, sea con la naturaleza entera. Se declara entonces esta destrucción resultante de destrucción creativa, de la cual hablaba Schumpeter, usando la expresión destrucción creativa de Bakunin sin citarlo obviamente. No se puede negar que existe esta destrucción, pero se la hace tolerable por ser pretendidamente creativa. No pesa sobre la conciencia moral, tanto más cuanto más ciegamente toda destructividad es declarada creativa. Quien no puede pagar con dinero, tiene que pagar con sangre. Ese es el principio del Fondo Monetario y de los bancos.

El caso mayor de estos genocidios de las últimas décadas ocurrió en Rusia. Dice un autor, basándose en un análisis de eso en la revista inglesa *The Lancet*:

> "Observando que la población "perdió aproximadamente cinco años de esperanza de vida entre 1991 y 1994" los autores sostienen que semejante degradación de las condiciones de vida es consecuencia directa de las "estrategias económicas implementadas para pasar del

> comunismo al capitalismo". Las que habían sugerido, junto con otros, los *money doctors* franceses."

Se habían producido millones de muertes. Pero todo con muy buena conciencia. Tan buena conciencia, que los medios de comunicación casi no mencionaron este gran genocidio.

Según un periódico alemán Wladimir Putin, en estos años segundo alcalde de St. Petersburgo declaró que consideraba una dictadura militar según el ejemplo chileno como algo deseable. Distinguía entre violencia "necesaria" y violencia "criminal". Consideraba la violencia política criminal en el caso de que apuntaba a la abolición de las condiciones del mercado. La declaraba necesaria, siempre y cuando promovía o protegía inversiones privadas de capital.

Igualmente declaraba que apoyaba eventuales preparativos de parte del presidente Boris Yeltzin y de los militares rusos para imponer una dictadura militar según el modelo de Pinochet. Los genocidios que se anuncian con el plan para Grecia posiblemente llegan a resultados parecidos. Tampoco se van a publicar mayormente. La misma ley, en nuestro caso hoy, la ley del mercado, es transformada en la fuerza del crimen que se comete. Eso me recuerda a una afirmación de San Pablo:

> "La espina de la muerte es el crimen, la fuerza del crimen es la ley". (1 Cor. 15,56)

La ley se transforma en la fuerza del crimen y activa la espina de la muerte. La ley soluciona todos los problemas de una posible mala conciencia de aquellos que cometen el crimen. Están cumpliendo una ley y por tanto no cometen ningún crimen. Precisamente eso ha ocurrido ahora con Grecia. El Fondo Monetario, el banco central europeo, el consejo europeo y los gobiernos de Merkel y Sarkozy son declarados inocentes del crimen que efectivamente cometen en nombre de una ley que la propia sociedad burguesa ha promovido. Se trata del corazón de piedra que tiene que ser cultivado en nuestros ejecutivos para ser capaces de hacer lo que hacen.

Si se actúa de esta manera, la conciencia moral se da vuelta y se invierte. Se tiene ahora mala consciencia si no se comete los crímenes. Son ahora un deber en el cumplimiento de la ley.

Eso dificulta mucho toda crítica de las violaciones de derechos humanos. Cuando Pinochet estaba prisionero en Londres por la sospecha de genocidio y de muchas otras violaciones de los derechos humanos, Margaret Thatcher lo visitó demostrativamente. Según la opinión de ella, Pinochet había cumplido con la ley al perseguir violadores de la ley. Toda crítica de las violaciones de los derechos humanos de esta manera puede ser inmunizada.

Se da inclusive la posición al revés. Aquel que comete estas violaciones de los derechos humanos, se siente tan libre de cualquier crimen, que goza de manera sádica los sufrimientos de aquellos que está persiguiendo. Goza aquello que él considera como la justicia. De esta manera el ejercicio del poder llega a ser goce del poder y, al final, goce del sufrimiento de los otros.

En el año 1991, el jefe de Nestle, Maucher escribió un artículo en la revista de los empresarios alemanes, en el cual declaró que necesitaba en su empresa managers con "Killerinstinkt", es decir, con el instinto para matar. No solamente Nestle necesita "Killerinstinkt" para que resulten sus chocolates deliciosos, todo servicio secreto también lo necesita. No tendrían torturadores si no tuvieran personas con "Killerinstinkt". Killerinstinkt es el instinto de torturadores que viven en su acción su goce sádico. También la formación de las tal llamadas tropas de élite es la formación del "Killerinstinkt" en sus miembros. Se han desarrollado inclusive técnicas para fomentar este instinto. Este Killerinstinkt es necesario para la fomentación, tanto de la violencia directa, como de la violencia del dejar morir en nombre del mercado.

Se trata del goce de la desgracia y del dolor del otro. Se trata de sadismo. El sadismo es el aceite de la máquina del poder. Este hecho está visible por todos lados, pero casi todo el mundo se cuida mucho de analizarlo o denunciarlo. Es un secreto a voces.

La alternativa

Este asesinato ordenado por el mercado jamás es la única alternativa, aunque siempre es interpretada por los medios de comunicación como tal. Siempre existe la alternativa de la regulación y canalización de los mercados, como lo era posible después de la II Guerra Mundial, pero necesariamente es la intervención en los privilegios de aquellos que tienen el poder económico. Sin embargo, nuestra sociedad vive una tal idolatría del poder, que esa alternativa no es considerada con el resultado de que toda la sociedad se ha transformado en asesina y criminal.

Hoy la tarea es desarrollar una sociedad capaz de regular y canalizar el mercado en un grado tal, que ya no puede pronunciar condenas de muerte. Esa es la sociedad de la cual se trata.

Consideraciones finales

Para lo anterior me he apoyado en un reciente extraordinario discurso de Theodorakis como también en posiciones de Jean Ziegler. Posiciones de este tipo en nuestros medios de comunicación son al unísono caracterizadas como extremismo. Participar en estos genocidios económicos es considerado realismo. Rechazarlo es extremismo. Así tiene que ser en una sociedad organizada por los responsables de estos genocidios.

Theodorakis estuvo presente en el tiempo de la ocupación militar de Grecia por las tropas alemanes durante la II Guerra mundial, en la cual se realizó un pillaje de todo el país y el asesinato de alrededor de un millón de personas. Fue miembro de la resistencia griega y conoció personalmente las cárceles de la Gestapo. Después de la guerra, Alemania, que era responsable, no tenía ninguna deuda con Grecia. De todas maneras, estas deudas eran impagables y, por tanto, fueron anuladas. Sin embargo, hoy Grecia debe a Alemania también sumas absolutamente impagables, pero Alemania no anula las deudas, sino exige su pago hasta el último peso. Otra vez Alemania hará en nombre de esta deuda un completo pillaje de este país y realizará un genocidio económico sin piedad. Y en Alemania apenas aparece resistencia frente este escándalo. Una de las pocas excepciones es Günter Grass, que, sin embargo, fue maltratado por casi todos los medios

de comunicación. Alemania, que una vez se autollamaba el país de los poetas y los pensadores, destruye sus raíces. Y una de estas raíces es Grecia.

Theodorakis dice en su discurso que ahora está todo el campo libre para la privatización hasta de la Acrópolis. No tengo duda de que el capital alemán con gusto es capaz de comprarla y declararla propiedad de algún banco alemán. Y los filósofos alemanes, ¿van a celebrar este fabuloso éxito? Y ¿qué dirá Hölderlin?

Capítulo VII.

Plenitud y escasez:
Quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno.

Plenitud y escasez como orientaciones de la acción.

El tema "plenitud y escasez" se refiere a conductas sociales, no a situaciones. Se trata de orientaciones de la acción ancladas en la sociedad. Aunque lo digamos en forma provisional, podemos hablar del conflicto entre la orientación por el bien común y por el cálculo individual de la utilidad. No se trata tampoco de polos dualistas de tipo maniqueo, entre los cuales existe un conflicto total en el cual un polo tiene que destruir al otro. Sin embargo, se trata de un conflicto, que debe ser reconocido y que solamente puede ser solucionado por medio de mediaciones. Pero de todas maneras se trata de un conflicto y quiero intentar de presentar sus elementos.

Hay una escena, que aparece en todos los evangelios y que podemos tomar como punto de partida. Se trata de aquella escena, que comúnmente llamamos la multiplicación milagrosa de los panes. Esta multiplicación de los panes evidentemente no es un acto mágico, por el cual Jesús produce por magia un montón cuantitativo de panes, de los cuales cada uno puede tomar lo que quiere. No se trata de una multiplicación cuantitativa de panes. En cambio, ocurre que un a multitud de escuchas de las palabras de Jesús se constituye como comunidad y consume en común todo lo que han llevado de comida. El resultado es una plenitud de panes. Todos pueden comer y todos tienen suficiente, por el hecho de comer en común. La plenitud no es cuantitativa, sino resulta del hecho de que todos se compartan de una manera tal, que hay suficiente para todos.

El mismo Gandhi se refiere a esta plenitud, cuando dice: La India tiene suficiente para que todos puedan vivir; pero no tiene lo suficiente para satisfacer la codicia de unos pocos. Plenitud es posible, porque es posible que todos tengan lo suficiente. Amartya Sen constata, que ninguna hambruna jamás puede ser explicada por alguna escasez física. Siempre la explicación está en el hecho de que aquellos grupos, que disponen todavía de víveres, rechazan comerlos en común.[11] Se destruye la plenitud posible y el cálculo de utilidad - el cálculo de escasez - convierte escasez en catástrofe. En la gran hambruna de Bengala, que se produjo después de la colonización de Bengala por los ingleses en la segunda mitad del siglo XVIII y en la cual murieron alrededor de 10 Millones de personas, Bengala exportaba todavía arroz y trigo.

Ciertamente, en relación a eso podemos hablar con razón de un problema de solidaridad. Pero la referencia a la solidaridad también puede oscurecer el problema. En el fondo, el problema del cual se trata, no es la solidaridad, aunque no es posible solucionarlo sin solidaridad. En última instancia, solidaridad es un valor formal. Sin embargo, a valores formales siempre les subyace un contenido - una materialidad - que decide sobre su significado. También hay una solidaridad de los gángsters y en el siglo XIX se hablaba en los EE.UU. de una solidaridad de la "pro-slavery-rebellio" (rebelión en favor de la esclavitud), es decir de una solidaridad de aquellos que defendieron el trabajo forzado de la esclavitud. La solidaridad no se orienta necesariamente por la plenitud. Hay también la solidaridad de aquellos, que quieren destruir cualquier orientación hacia la plenitud o, para decirlo así, hacia el bien común.

Se trata del núcleo de contenido, que hace posible, orientar la solidaridad hacia la plenitud. Quiero intentar, sacar a luz este núcleo de contenido.

A este núcleo Jesús se refiere con las palabras "reino de Dios" o "reino de los cielos". Este reino de Dios no conforma un "más allá", sino el núcleo de lo terrenal. Por eso puede decir: "…el reino de Dios ya está entre vosotros" (Lc 17,21) Sin embargo añade: hay que agarrarlo. No está simplemente allí y allá, sino está presente como ausencia, que hay que transformar en presencia positiva. Si una de las figuras del drama de Sartre "Los cautivos de Altona" dice: "el infierno -eso son los otros", no dice lo contrario de lo que dice Jesús, sino lo confirma. Si no se agarra el reino de Dios, que está entre nosotros, entonces el otro se transforma en el infierno, que está entre nosotros. Si no queremos, que entre nosotros esté el infierno, entonces hay que agarrar el reino de Dios -el reino de

[11] vertambién Amartya Sen: La vida y la muerte como indicadores económicos.

los cielos-, que está entre nosotros. El reino de Dios resulta ser el núcleo de lo terrestre.

El cielo en la tierra y su realización.

Crisóstomo, uno de los padres de la iglesia, decía en el siglo IV:

> ¡Hay que considerar, qué honor nos hizo Dios al darnos esta tarea! ¡Yo, él dice, he creado el cielo y la tierra; también a ti te doy poder creador: haz de la tierra un cielo! ¡Tú lo puedes![12]

Se trata del problema del reino de Dios como el núcleo de lo terrenal. Lo es realmente y por eso este problema está presente en toda modernidad a pesar de toda su secularización. Hasta se puede decir, que todo el pensamiento de la modernidad da vuelta alrededor de este problema. La razón está en el hecho de que la sociedad con la modernidad es considerada un objeto de una transformación.

Eso empieza con el pensamiento liberal. Ya al comienzo del siglo XVIII Mandeville da los acentos decisivos para los conceptos de armonía en referencia al mercado. Mandeville resume este punto de vista: vicios privados - virtudes públicas. Adam Smith transforma eso en el proyecto de la sociedad burguesa y le da un color celeste. Habla de la "mano invisible". La expresión ya aparece en Newton, que la usa en relación al orden del sistema planetario guiado por Dios por medio de las leyes naturales. Es de raíz estoica. Con Smith este concepto de orden es aplicado al mercado, cuya armonía es realizada por medio de la ley del valor. Esta idea de una armonía preestablecida domina hasta hoy el pensamiento burgués.

Sin embargo, esta idea no conserva su univocidad. En el Fausto de Goethe es Mefistófeles, el diablo, que se presenta en nombre de esta armonía, es decir como "parte de aquella fuerza, que siempre quiere el mal y siempre produce el bien". Se trata evidentemente de una referencia a Mandeville y a la mano invisible de Adam Smith. Pero ahora ya no lo dice Dios, sino Mefistófeles, el mentiroso. Fausto cree haber creado por medio de su alianza con Mefistófeles el "paraíso" en la tierra. Pero al final los elementos de la naturaleza devoran la obra en aquél momento, en el cual Fausto cree hacer logrado esta meta. Fausto, ya ciego, escucha el ruido

[12] De: Johannes Chrysostomus: Homilien über den ersten Brief an Timotheus, über-setzt von J. Wimmer. Bibliothek der Kirchenväter, Sechster Band, Kempten München 1880, S. 209 Agradezco la cita a Norbert Arntz.

de palas y cree, que la obra de construcción sigue. No sabe, que el ruido que escucha viene de aquellos, que están cavando su tumba.

En relación a esta mística del mercado surge en el curso del siglo XIX un nuevo humanismo de la praxis. Surge también en el espacio mítico de la creación de una nueva sociedad por medio de la praxis, sin embargo, se dirige en contra de la mística del mercado, que pinta el mercado como un lugar celeste. En forma irónica expresa eso el poeta Heinrich Heine, cuando dice en un poema: "Ya en la tierra queremos construir el reino de los cielos". Este poema es una de las creaciones poéticas más conocidas por los trabajadores socialdemócratas alemanes del siglo XIX.

No se trata de lo mismo de lo que decía Crisóstomo en el texto citado anteriormente. Porque Heine añade en su poema: "El cielo lo abandonamos para los ángeles y los gorriones". Cielo y tierra ahora están separados y el orden en la tierra hace que la referencia al cielo sobre. El cielo se transforma en lo terrenal y ya no hay un reino de Dios, que estaría entre nosotros.

Marx seguramente no describiría su humanismo con las mismas palabras que Heine, hasta lo rechaza. Sin embargo, lo que el poeta dice con palabras poéticas, circunscribe también el humanismo de la praxis, que Marx lo visualiza de una manera más diferenciada:

> "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".[13]

Marx es diferenciado. Busca el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión. No quiere construir el cielo en la tierra, sino entender a partir de este núcleo terrenal sus formas divinizadas. Pero la meta sigue siendo: cambiar este núcleo terrenal de una manera tal, que ya no hagan falta estas imágenes nebulosas de la religión. El cielo sigue siendo el lugar que está abandonado para los ángeles y los gorriones. Cielo y tierra se contradicen. Quien afirma la tierra, tiene que abandonar el cielo.

En contra de este humanismo de la praxis aparece un pensamiento nuevo y extremo sobre la sociedad burguesa. Comienza con Nietzsche, atraviesa el

[13] K. Marx, *El capital* I. México 1966, 303, nota 4.

Nazismo y el fascismo y marca desde el comienzo de la guerra fría toda la sociedad burguesa. Es el pensamiento del nihilismo, que ahora se extiende. La formulación, que le da Popper, hizo historia:

> La hibris, que nos lleva a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a convertir nuestra buena tierra en un infierno -un infierno, que solamente seres humanos pueden realizar para otros seres humanos.[14]

Aquí ahora se denuncia cualquier esperanza, cualquier utopía, cualquier humanismo, cualquier solidaridad de los oprimidos. Todo eso ahora es visto como Lucifer, el ángel de la luz convertido en demonio. Todo lo que trascienda la sociedad capitalista-burguesa es diabolizado. Se trata de un pensamiento, que hoy es dominante. Se desarrolló a través del nazismo y fascismo, para recibir por el antiutopismo actual la forma hoy dominante. No se trata de algo obvio. Todavía Max Weber rechaza tales propuestas:

> "Es exacto -si se lo entiende correctamente- que la política exitosa es siempre 'el arte de lo posible'. Pero no es menos cierto que muy a menudo lo posible solo se obtuvo porque se procuró lo imposible que está más allá de él".[15]

Inclusive Max Weber todavía tiene consciencia del hecho, de que restringirse a metas pretendidamente realistas no es para nada realista. Un realismo tiene que incluir la consciencia de que se trata muy a menudo de hacer posible lo imposible. Quién no apunta hacia lo imposible, jamás va a descubrir lo que es posible. Ernst Bloch dice: "...apuntar más allá de la meta para dar en el blanco". Lo utópico no es lo irrealista, sino condición de posibilidad de la propia acción realista.

La denuncia de la "ética de San Martín"

El antihumanismo en su formulación popperiana en su consecuencia dio al sistema de mercado un carácter celeste tan pronunciado como ni Adam Smith se habría podido imaginar. Lo logró por la denunciación de toda intervención en el mercado y en su lógica. En los años 90 se inventó en Alemania una palabra destinada a resumir todo aquello que se trataba de denunciar. Esta palabra era

---

[14] Popper, Karl: Das Elend des Historizismus. Tübingen l974, Vorwort,

[15] Weber, Max: La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social. (1904) en Weber, Max: Ensayos sobre metodología sociológica. Amorrortu. Buenos Aires, 1958. p.244

"ética de San Martín".[16] Se refería a una antigua leyenda sobre San Martín. San Martín era un caballero, que en un invierno duro estaba a caballo en su camino. Al lado del camino encontró a un pobre hombre, que estaba muriéndose de frío y que le pedía ayuda. San Martín tomó su abrigo y lo cortó con su espada en dos partes y dio una de las partes al pobre. Siguió su camino, pero percibió detrás de sí una brillante luz. Dándose vuelta, el pobre se había convertido en Cristo quien lo saludó.

En Alemania se enseña tradicionalmente esta leyenda a los niños y en el día de San Martín los niños realizan grandes procesiones llevando luces y cantando a San Martín. Celebran la ética del compartir.

En los años 90 se orquestaba campañas que se dirigieron en contra de lo que se llamaba "ética de San Martín". Fueron orquestadas por las burocracias empresariales y sus representantes. Con la palabra "ética de San Martín" se referían a este cielo, del cual se sostenía, que el intento de realizarlo lleva el infierno a la tierra:

> "El mundo industrializado fue impregnado por siglos por la ética cristiana del compartir. Eso ha arrasado con la ética del producir, que es lógica y temporalmente anterior...
> Así el empresario tiene un ethos específico, al cual tiene que seguir si quiere corresponder a su función social y a su tarea. Su mayor "responsabilidad social" está en ofrecer bienes y servicios de la manera más eficiente. Su imperativo como empresario es: ¡Produzca! ¡Sea útil para tu cliente! Sea exitoso! Entre lo exigido económicamente y lo moralmente correcto para él no hay ninguna contradicción: Ambos coinciden. Hacer en el marco de su razón empresarial todo lo necesario para mantener "fit" a la empresa, aunque eso signifique medidas dolorosas para sus colaboradores particulares, no contradice a la moral, sino constituye un deber ético".[17]

Gerhard Schwarz, redactor de la Neue Züricher Zeitung, saca la siguiente conclusión:

---

[16] Ëtica de San Martín es otra palabra para lo que Max Weber llama la ética de convicción. Max Weber denuncia la ética de convicción de una manera similar como se lo hace en los años 90 con la tal llamada ëtica de San Martín. En ambos casos se trata de una simple totalizaciön de la ética del mercado, que queda como ética única.

[17] (NZZ, 12./13. Sept.93 S.13) Beitrag von Dr. Gerd Habermann, Arbeitsgemeinschaft selbständiger Unternehmer (ASU) und Lehrbeauftragter an der Universität Bonn.
Titel: "Teilen oder produzieren? Bemerkungen zum Ethos des Unternehmers."

> "Una ética de San Martín y del compartir como base del orden económico llevará a la postre a la pobreza de todos, a pesar de que el viejo imperativo cristiano de la solidaridad sigue siendo un valor central, al cual debería seguir el cristiano. Pero cada uno en su lugar".[18]

La solución que se ofrece es:

> "En vez de compartir solamente solidariamente según el ideal de Martín el abrigo con el mendigo, se puede asumir la producción en masa de abrigos con el resultado, de que sean accesibles a todos y que muchos mal vestidos tengan pan y trabajo. Según toda experiencia histórica la máxima de la acción empresarial ha logrado mucho más en favor de los necesitados que la ética del compartir. Porque con esta última la pobreza casi nunca es superada. Y la herencia de abrigos compartidos lleva, cuando se lo hace masivamente, a sociedades frías. Un frío social muy especial se extiende en ellas..."[19]

Mandeville y Adam Smith han vuelto, pero están ahora unidos a un antihumanismo extremo, que promete como su resultado un mercado que implica la promesa del cielo en la tierra. Se trata del cielo que se promete como resultado para el caso, que ya nadie quiere realizar el cielo.

Dietrich Bonhoeffer ya dijo sobre eso:

> "Que el Mal aparezca en forma de la luz, de la bondad... de la justicia social, es para aquél que piensa en términos simples, una clara confirmación de su maldad abismática".[20]

En una conferencia de homenaje a Mandeville, que es de hecho el fundador del pensamiento de la mano invisible, Keynes también asume la posición de Mandeville. Pero no le da el color celeste, que nuestros ideólogos le dan:

> "Por lo menos para cien años todavía, de eso nos debemos convencer, lo bueno es lo malo y lo malo es lo bueno: porque lo malo es útil y lo bueno no lo es."[21]

---

[18] Schwarz, Gerhard: Katholische Kirche (und ihr Verhältnis zur Marktwirtschaft), In: Marktwirtschaft Teufelswerk? Die Weltreligionen und die Wirtschaft. Informedia-Stiftung. Köln, 1992. S.83-99. Hier: S.83 (Schwarz ist Redakteur bei der NZZ)

[19] (FAZ, 24.12.93)
"Das Teilen und die Moral der Märkte." von Wolfram Weiner.

[20] Dietrich Bonhoeffer, Bonhoeffer- Auswahl, 4 Bände, ed. Otto Dudzus. Gütersloh 1982. Bd.4,S.81

Sin transformar el mercado en un cielo, Keynes expresa el punto de vista del mercado y de su cálculo de utilidad. Pero con eso tenemos la formulación de nuestro problema: lo malo es útil y lo bueno es inútil. Sin embargo, Keynes no se refiere al mal como a un bien, como lo hace la denunciación de la ética de San Martín. Sigue siendo lo malo. Pero es útil. Lo bueno sigue siendo lo bueno, pero es considerado inútil. Eso parece la respuesta a nuestro tema "plenitud y escasez" o "bien común y cálculo de utilidad". En lo que se refiere a la "plenitud" y al "bien común", aparentemente podemos cantar solamente un *requiem aeternam Deo*.

Si queremos creer a Popper y a nuestra burocracias empresariales, entonces lo bueno es precisamente lo peligroso que produce el infierno en la tierra, mientras lo malo es lo bueno. Lo bueno lleva al infierno y lo malo lleva al cielo del progreso. Si según San Pablo la raíz de todos los males es el amor al dinero, según las burocracias empresariales la raíz de todos los males es el amor al prójimo, el compartir, lo bueno. Nietzsche ahora puede decir que Dios murió a consecuencia de su compasión. Nos transformamos en lobos de estepa. El infierno, eso son los otros.

La paradoja de las utilidades.

Eso nos lleva a la necesidad de hablar sobre la utilidad. Ciertamente, si la relación con la plenitud, con lo bueno, con la ética no es útil, todo eso es inútil. Pero ¿qué es la utilidad? Frente a esta pregunta resultan concepciones contrarias de la utilidad, que corresponden a los polos de plenitud y escasez, bien común y cálculo individual de la utilidad.

Quiero presentar este desdoblamiento de la utilidad por medio de algunos textos que vienen de la Edad Media europea y por tanto del inicio de la modernidad. Se trata de textos de Hildegard de Bingen, gran mística y abatiza del siglo XIII. Por un lado, ella sostiene, que toda la creación está orientada hacia la utilidad de los seres humanos:

> "Toda la naturaleza debería estar a disposición del ser humano, para que actúe junto con ella, porque el ser humano no puede sin ella ni vivir ni existir".[22]

---

[21] según Dupuy, Jean-Pierre: Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme. Seuil. Paris 1990. p.167

[22] [22] Riedel, Ingrid: Hildegard von Bingen. Prophetin der kosmischen Weisheit. Kreuz-Verlag. Stuttgart, 1994. p.125

> "Toda la creación, que Dios formó en sus alturas y sus profundidades, la conduce hacia la **utilidad** para el ser humano".[23]

La naturaleza está conducida "a disposición" y a la "utilidad del ser humano". Sin embargo, esta destinación de la naturaleza excluye precisamente para Hildegard su sometimiento irrestricto al cálculo de utilidad. Las fuerzas del cosmos

> "compelen al ser humano para el bien de él, tomarlos en consideración, porque necesita a ellas para no hundirse".[24]
> "Si el ser humano abusa de su posición para cometer acciones malas, el juicio de Dios conduce a las criaturas a castigarlo..."[25]

Este "juicio de Dios" está en el interior de la realidad. No es Dios quien castiga, sino que Dios encarga a sus criaturas a castigar al ser humano:

> "Y vi, que el fuego superior del firmamento derrama grandes lluvias llenas de suciedad y basura sobre la tierra, que provocaron en los seres humanos, pero también en plantas y animales, grandes úlceras y llagas. Además vi, como caía del círculo negro de fuego una especie de neblina, que secó el verde y los frutos de la tierra".[26]

Estas reflexiones de Hildegard recuerdan las famosas palabras del jefe indio Seattle, que este pronunció en el año 1855 frente a representantes del gobierno de los EE.UU. en un momento, en el cual el genocidio de la población original del norte de América estaba plenamente en curso y cuando estaba previsible su resultado:

> "Nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al hombre. El hombre pertenece a la tierra. Nosotros sabemos, esto: Todas las cosas están relacionadas, como la sangre que une a una familia. Todas las cosas están interrelacionadas entre sí. Todo lo que sucede a la tierra, sucede a los hijos de la tierra, sucede a los hijos de ella. El hombre no trama el tejido de la vida. Él es, sencillamente, una pausa en ella. Lo que él hace a ese tejido, lo hace a sí mismo."[27]

Hay una utilidad, pero no es la utilidad del cálculo del mercado. El cálculo de

---

[23] p.133
[24] p. 145
[25] según Riedel, Ingrid: Hildegard von Bingen. Prophetin der kosmischen Weisheit. Kreuz-Verlag. Stuttgart, 1994. p.133
[26] p.133
[27] ver Diálogo Social. Panamá, Año XVI, Nr 154. Marzo, 1983.

utilidad ha ocupado hoy un lugar exclusivo para determinar el significado de la palabra "utilidad". La utilidad, como la entiende aquí Hildegard, revela, en cambio, el peligro del cálculo de utilidad para todo aquello, que es útil para el ser humano. Es útil para el ser humano, respetar la naturaleza y reconocerla. Es útil no someterse al cálculo de utilidad y al cálculo del mercado. Este es la ley destructora, que, según San Pablo, lleva a la muerte, si se busca la salvación en su cumplimiento. Desde el punto de vista del cálculo individual de utilidad, todo eso, sin embargo, es inútil.

Hildegard de Bingen conoce también este cálculo de utilidad. Lo hace al presentar un diálogo entre la dureza del corazón y la misericordia:

Según Hildegard la dureza del corazón dice sobre sí misma:

> Yo no he creado nada y tampoco he puesto en existencia a nadie. ¿Para qué me voy a esforzar o preocuparme de algo? Eso no voy a hacer jamás. No voy a hacer en favor de nadie más de lo que él me puede ser **útil** a mí. ¡Dios, quien ha creado todo eso, debe preocuparse de su creación y por el universo! ¿Qué vida tendría que llevar si quisiera da respuesta a todas las voces de alegría y de tristeza. ¡Yo solamente sé de mi propia existencia![28]

Hildegard hace contestar la misericordia:

> ¡Oh! ser hecho de piedra...

Aquí se trata de la utilidad del cálculo individual de utilidad como cálculo del mercado. Sin embargo, según Hildegard se expresa como extremo egoísmo, como corresponde a la sociedad medieval de su tiempo. La dureza del corazón habla un lenguaje más mentiroso en una sociedad como la burguesa, que ha totalizado el cálculo de utilidad. Dice ahora: vicios privados son virtudes públicas. Del corazón de piedra, de la dureza de corazón, ha resultado lo que Bonhoeffer llama la "maldad abismática". Lo útil y la utilidad del cálculo están enfrentados y se encuentran en conflicto.

Precisamente por eso la crítica al cálculo de utilidad no se reduce a simple moral. Lo que se afirma es, que el cálculo de utilidad en su lógica abstracta amenaza los fundamentos de la vida humana y de la naturaleza. La misma naturaleza se rebela

---

[28] según Sölle, Dorothee: O Grün des Fingers Gottes. Die Meditationen der Hildegard von Bingen. Hammer Verlag. Wuppertal, 1989. p.12

en contra de esta amenaza y las catástrofes que resultan son un "juicio de Dios" que habla desde el interior de la vida terrestre.

No puede haber duda de que aquello, que Hildegard de Bingen ve en el inicio de la modernidad, es hoy en un nivel aplastantemente superior a nuestra experiencia. La globalización del cálculo de utilidad produce efectos indirectos, que hoy se hacen presentes como amenazas globales: la exclusión de grandes partes de la población mundial, la disolución interna de las relaciones humanas y la destrucción de la naturaleza. Se hacen presentes como fuerzas compulsivas de los hechos, que inevitablemente acompañan la totalización del cálculo de utilidad. Hacen presente el juicio de la realidad sobre aquello que ocurre.

Podemos ahora volver a las palabras de Keynes ya citadas, según las cuales " lo malo es útil y lo bueno no lo es". Ahora es claro que esta utilidad del mal es un producto del cálculo de utilidad en el caso de que es totalizado. Pero, ¿qué es lo bueno? También es visible hoy, que lo bueno es todo aquello que es necesario para enfrentar las amenazas globales.

Pero entonces lo bueno es útil, estando en el conflicto con el cálculo de la utilidad. Lo que Keynes dice y que hoy todavía es opinión dominante, resulta falso. Lo bueno no es solamente útil, también es necesario, porque es el fundamento de la propia posibilidad de la sobrevivencia humana. La humanidad no podrá sobrevivir si no logra disolver la totalización del cálculo de utilidad. Es útil, asignar al cálculo de utilidad un lugar de segundo orden. El cálculo de utilidad lleva a la tala de los bosques del Amazónico, pero es útil -y bueno a la vez- no talarlos.

Pero este bueno -que también podemos llamar bien común- trasciende toda calculabilidad y, por eso, también la tal llamada calculabilidad a largo plazo. Se trata de una ética, que no es solamente útil, sino que es condición de nuestra sobrevivencia. Al no ser calculable su utilidad mientras su necesidad es comprensible, se trata de una ética del reconocimiento del otro, sea el otro el otro ser humano o la naturaleza externa al ser humano como ser natural.

Quien ama la vida, la pierde: el núcleo celeste de lo terrestre.

Aquí se trata de lo que es la plenitud en los Evangelios. En el Evangelio de Juan esta plenitud se llama "vida eterna". No se trata de un más allá, sino del núcleo interno del más acá. Cuando Jesús dice en el Evangelio de Juan: "Yo he venido

para que tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn 10,10), se trata de la plenitud, que en otros lugares le llama vida eterna.

Según el Evangelio de Juan Jesús expresa el conflicto de las utilidades -entre el cálculo de utilidad y la orientación por la plenitud- en términos de una paradoja:

> El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guardará para una vida eterna. (Jn 12,25)

Esta paradoja aparece con variaciones en todos los Evangelios.[29]

"El que ama su vida, la pierde". Se trata de la vida guiada por un cálculo de utilidad, si este determina toda la vida. "El que odia su vida en este mundo". Lo que se odia es esta vida limitada al cálculo de utilidad, que se pierde, si uno la ama. Y "la vida eterna" es la plenitud de esta vida, que desde esta vida irradia más allá de la muerte. No es un más allá abstracto.

Tomando en cuenta eso, podemos formular esta paradoja en nuestro lenguaje actual y estoy convencido, que eso expresa un sentido de estas palabras de Jesús:

> "Quien determina su vida por el cálculo de utilidad, la perderá. Sin embargo, quien no ama, sino odia esta vida bajo el dominio del cálculo de utilidad, ganará la plenitud de la vida".

Se trata del punto fijo de Arquímedes, que Arquímedes no encontró. A eso también se refiere Jesús en dos parábolas cortas:

> El Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, vuelve a esconderlo y, por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel. (Mt 13,44)
> También es semejante el Reino de los Cielos a un mercader que anda buscando perlas finas, y que, al encontrar una perla de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra. (Mt 13,45)

Anthony de Mello cuenta una pequeña anécdota, que nos puede ayudar a interpretar estas parábolas:

---

[29] Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, ese la salvará. (Lc 9,24)
Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, la encontrará. (Mt 16,25)
Porque quién quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí y por el Evangelio, la salvará. (Mc 8,35)

> Un monje de la India, que vive de lo que la gente le regala como limosna, un día encuentra en su camino una linda y brillante joya. Como le gusta mucho, la levanta y la mete en su bolsa, en la cual guarda lo que la gente le regala y sigue con su vida. Un día, otro monje le pide ayuda, porque no consiguió limosna y estaba pasando hambre. El monje abrió su bolsa y le dio del arroz que le quedaba. En este momento el otro monje vio la joya y se lo pidió. El monje la sacó, la miró y se la pasó. El otro monje le agradeció y se fue feliz, pensando que ahora por toda la vida podía vivir en abundancia. Sin embargo, el otro día volvió donde el primer monje, se le acercó, sacó la joya y se la devolvió. A la pregunta ¿por qué? respondió: Quiero que me des algo, que tiene más valor que esta joya. Pero el primer monje le insistió que no tenía más y preguntó: ¿Qué entonces quieres de mí? Contestó el otro monje: Quiero que me regales *aquello* que te hizo posible regalar la joya a mí. [30]

Este "*aquello*" es el tesoro en el campo de la parábola. Es el punto fijo que Arquímedes buscaba. Es el punto de partida del reino de Dios, que está entre nosotros. Sin embargo, no es la sociedad justa. Este aquello nos empuja para hacer justa la sociedad.

La crítica de la religión, como se la ha efectuado en nuestra sociedad desde el siglo XVIII, siempre buscaba el núcleo terrestre del cielo. Por eso vive de la imaginación de que el cielo se hace superfluo en el grado en el cual se reconoce su núcleo interno terrestre y se guía la praxis humana desde este núcleo terrestre como punto de partida. Nos encontramos hoy frente a los escombros de una modernidad, que se orienta de esta manera.

Pero eso también es el momento para descubrir, que en el origen cristiano de la modernidad occidental no se trata de algún cielo, cuyo núcleo terrestre estaría por descubrir. Se trata, en cambio, desde los orígenes del núcleo celeste de lo terrenal. Pero hoy también podemos descubrir, que no hay sobrevivencia de la humanidad, si no volvemos a descubrir este núcleo celeste de lo terrenal para orientar nuestra acción a partir de él. Este núcleo celeste de lo terrenal es la plenitud. Si no lo volvemos a descubrir, el otro se transforma en el infierno y la realidad terrestre se transforma en lugar del juicio.

---

[30] Según Carlos G. Vallés: *Ligero de equipaje. Tony de Mello. Un profeta para nuestro tiempo*. Sal Terrae. Santander, 1987. p.58

Este núcleo celeste de lo terrenal no es un fenómeno religioso, aunque todas las religiones lo contiene como punto de referencia. Es fácil ver, que este reino de Dios como núcleo terrestre de lo terrenal tiene parentesco con el Tao de Laotse o el Nirvana de Buda así como hay un parentesco visible entre la vida, que se pierde si se vive según el cálculo de utilidad y el karma del budismo. Pero eso no se puede reducir a relaciones religiosas en el sentido de que no le atañe a alguien que no viva en el interior de tales religiones. Lo que aparece allí en términos de una dimensión religiosa, es un conocimiento objetivo de la realidad, que tiene validez para todo ser humano independientemente que comparta algunas de estas religiones o no. Se trata de algo, que une la propia realidad desde adentro. Se trata de un punto de referencia, que es transversal al cálculo de utilidad y que desde el interior de este cálculo no se puede apuntar. Por eso aparece también en el humanismo ateo. Marx le da la siguiente formulación:

> "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable".[31]

Este imperativo categórico proviene del núcleo celeste de lo terrestre. No lo inventamos, sino lo excavamos. Está, pero nadie puede disponer de él. Su empuje hace falta asumir. Haciéndolo, el ser humano se hace sujeto.

Pascal expresa esta paradoja de la utilidad en su apuesta. En la apuesta de Pascal no se trata de si Dios existe o no. Las posiciones de la apuesta son la vida determinada por un cálculo de utilidad y una vida, que se orienta por el núcleo celeste de lo terrenal. Esta última es la vida eterna en sentido del Evangelio de Juan. La paradoja de esta apuesta es la paradoja de la utilidad expresada por Jesús.

La libertad frente al cálculo de utilidad.

No se puede vivir, ni como ser humano particular ni como humanidad, sin liberarse frente al mundo del cálculo de utilidad. Estoy convencido, que hoy la humanidad no puede asegurar su sobrevivencia sin liberarse frente al cálculo de utilidad. Sin embargo, la modernidad destruyó esta libertad de una manera tan completa, que ni tenemos una palabra para referirnos a ella. Se trata de la libertad frente a la compulsión por el cálculo de utilidad. Lo que más la puede expresar es

[31] Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*. (Karl Marx: *Manuscritos económico-filosóficos*). FCE. Mexico, 1964. p.230. (De: *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Crítica de la religión.)

la palabra gratuidad. Pero también al significado de esta palabra le falta la relación con lo útil en el sentido del bien común. La libertad frente al cálculo de utilidad es útil, sin embargo, se trate de un "útil" que el cálculo de utilidad destruye al ser totalizado.

En referencia a eso, recurro a un texto de Lévinas, que se refiere a la traducción del "Ama a tu prójimo como a ti mismo":

> "¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a ti mismo' ¿no significa eso, que uno se ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por Ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico 'kamokha' del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo'; 'ama a tu prójimo; tú mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tú mismo eres'."[32]

Yo creo, que esta traducción de Lévinas puede otra vez interpretar la paradoja de las utilidades expuesta por Jesús. La vida que se pierde si se la quiere ganar es precisamente el tipo de vida, que niega que el prójimo es uno mismo.

Eso tiene consecuencias para el concepto de la autorealización del ser humano. Hay el intento de buscar la autorealización en la línea del cálculo de utilidad. Normalmente eso es lo que hoy se quiere decir cuando se habla de autorealización. Sin embargo, esta autorealización es un proceso destructivo de mala infinitud. En última instancia el asesinato del otro es transformado en el núcleo de la autorealización. La autorealización que se quiere realizar como individuo, se transforma en acto de desesperación de un lobo de estepas, que no puede sino terminar en el suicidio.

La autorealización solamente es posible en el otro y junto a él. Pero eso presupone una utilidad, que está en conflicto con el cálculo de utilidad. Esta utilidad no es calculable porque rompe el cálculo de utilidad totalizado. Se trata de la utilidad que está en la afirmación del otro -en última instancia el otro es la humanidad y el cosmos- del cual soy parte al ser yo en el otro y el otro en mí. No se trata de efectuar algún sacrificio en favor del otro, para que pueda vivir también. Que el otro viva, es condición de la posibilidad de mi vida. Al afirmar

[32] Lévinas, Emmanuel: De Dieu qui vient a l'idée. Paris, 1986. p. 144

yo esta relación, me autorealizo. Implica excluir el asesinato como medio de la autorealización. Aparece un principio de la autorealización, que sigue de un postulado de la razón práctica, que sostiene: asesinato es suicidio.

Estamos hoy enfrentados a una pregunta de este tipo. Surge a partir del hecho de que hoy el occidente entrega todo un continente -es decir: África- a la destrucción por exclusión. Por largos siglos África era para los países europeos y después también para EE.UU., una región de caza de esclavos, que los abastecía con trabajo forzado que ellos ocupaban. Posteriormente en el curso del siglo XIX fue conquistado como colonia y expoliada. Después de su independencia a partir de la II. Guerra Mundial fue obligado a integrarse en el sistema mundial capitalista y llegó hoy al borde de una incapacidad de vivir. El occidente ahora lo entrega a su suerte, pero sigue con el pillaje. Eso es un asesinato de largo alcance, posiblemente el peor que el occidente ha cometido. La destrucción de África es el resultado de acciones del occidente rígidamente orientadas por un cálculo de utilidad. El postulado de la razón práctica sostiene: también este asesinato es suicidio. Pero ningún cálculo puede comprobar eso. Todos los cálculos del occidente suponen, que este asesinato no es suicidio. Pero el postulado de la razón práctica sostiene que sí lo es. El occidente se destruye a si mismo al destruir de esta manera a los otros. Esta relación circular recibe hoy por la progresiva globalización del mundo solamente una expresión más urgente.

No se puede derivar calculablemente este postulado de la razón práctica. Pero su inversión tampoco puede ser derivada en términos calculables, aunque sea la base de la reducción de la vida humana a la calculabilidad del cálculo de utilidad. Eso siempre nos va a llevar a un raciocinio análogo a la apuesta de Pascal. Sin embargo, el postulado de la razón práctica "asesinato es suicidio" hace una afirmación sobre la realidad y sus características. Por tanto, tiene la forma de un juicio de experiencia, que dice algo sobre lo que es la realidad. Pero va más allá de la calculabilidad. Si se lo invierte, se llega a un juicio de experiencia contrario: asesinato no es suicidio. Sigue siendo un juicio de experiencia, que permite, reducir la realidad al cálculo de utilidad y que, por tanto, subyace a cualquier totalización del cálculo de utilidad. La pregunta será; ¿cuál de estos dos juicios contrarios es falso?

Sin embargo, ¿no es suicidio esta totalización del cálculo de utilidad? Efectivamente es el suicidio en el cual está nuestra sociedad actual. Si eso es cierto, entonces el juicio: asesinato no es suicidio, es falso y contiene una apología del suicidio. Entonces ¿cuál de los dos juicios contrarios de experiencia es correcto? No hay sino una respuesta: asesinato es suicidio. Si se sostiene lo

contrario solamente se afirma eso como postulado de la razón práctica. Eso, sin embargo, es análogo a la apuesta de Pascal, que llega al mismo resultado.

Pero en cuanto que el postulado de la razón práctica expresa un juicio de experiencia, no es un juicio ético. Solamente si excluimos el suicidio, sigue una ética en forma de la necesidad de un deber: no matarás. No sigue analíticamente del juicio de experiencia por el hecho, de que no se puede excluir el suicidio por medio de un juicio analítico.

Eso nos hace volver al núcleo celeste de lo terrenal. Lo que se expresa, es la vida, que enfrenta al cálculo de utilidad para subordinarlo. Se trata del bien común, que es el bien de todos y por eso el bien de cada uno. Pero no se puede expresar por medio del cálculo de utilidad de cada individuo, con el cual está constantemente en conflicto. Resulta un conflicto que es tanto interno al sujeto humano como a la sociedad. Este bien común tampoco es comprensible como cálculo de utilidad de grupos o Estados. No es utilidad pública, que siempre es un cálculo de utilidad de grupos. También lo que se llama *Realpolitik* no es más que un cálculo de utilidad desde el punto de vista de los Estados. En el caso extremo ni el cálculo de utilidad de la humanidad entera resulta ser este bien común. Inclusive la utilidad calculada de la humanidad puede entrar en conflicto con el bien común.

Los cálculos de utilidad de grupos también constituyen solidaridades. Eso comprueba precisamente, que la solidaridad es un valor formal y no puede constituir el bien común. Sin embargo, solamente en el interior de solidaridades se puede hacer presente el bien común. Sin embargo, se trata entonces de solidaridades especificadas por el bien común.

De esta manera resulta a partir del postulado de la razón práctica un acceso a la ética. No se trata de una ética normativa y absoluta, sino del principio de generación de la ética, en cuanto ética necesaria. Ésta tiene como sus presupuestos:

1. el postulado de la razón práctica: asesinato es suicidio
2. el sujeto que se afirma como sujeto concreto vivo.

Dado el postulado, de la afirmación del sujeto sigue una ética. Esta no consiste de un conjunto de normas, sino una historia de la producción de normas. Las normas se descubren como normas que corresponden al principio de la generación de la ética. Por eso esta ética puede ser histórica. En cada momento histórico hay que decidir de nuevo, cual es la ética que corresponde a la situación. Pero nunca se trata de normas como deber de cumplimiento, sino de normas

como mediación entre el sujeto y una realidad, en la cual asesinato es suicidio. Pero no se trata solamente de un principio de la generación de la ética, sino de la generación de la religión, incluido el ateísmo también. Por esta misma razón, el reino de Dios no es una sociedad más justa ni su anticipación, sino la realidad trascendente que empuja desde el interior de la realidad empírica, hacia la constitución de sociedades justas. Escuchar el llamado que viene de esta realidad trascendente es condición de la posibilidad de la propia realidad empírica.

El resultado es que; quien no quiere el cielo en la tierra, deja el infierno en la tierra. Es el infierno que estamos viviendo. Lo han producido los que denunciaron a todos aquellos, que apuntaron a crear el cielo en la tierra.

Anexo:

Resulta entonces un problema trascendental: Si pudiéramos calcular con exactitud absoluta, entonces tendría que coincidir la utilidad calculada con la utilidad para todos. Inclusive creo que eso es cierto. Bajo esta perspectiva -trascendental- la acción solidaria y la acción egocéntrica llegarían exactamente al mismo resultado. Sin embargo, este conocimiento no ayuda para nada a la acción real y concreta, aunque ayude a la reflexión sobre esta acción. Se podría estar tentado de concluir lo siguiente: "Cuanto mejor cada uno calcula su utilidad y en cuanto todos hacen eso, tanto más nos acercamos a la utilidad para todos". Se trataría de una ilusión trascendental en la forma de una aproximación asintótica. Creo, que esta ilusión trascendental es el corazón de la modernidad. Pero salta por encima de la *conditio humana*, que es un límite cualitativo que no puede ser puesto de lado por ninguna aproximación asintótica. El intento más conocido de realización de esta ilusión trascendental es la identificación del interés propio e interés general, que hace Adam Smith y que llama la "mano invisible". Pero la idea soviética de la transición del socialismo al comunismo hace algo análogo

Sin embargo, solamente se puede llegar a una ética, si nos liberamos de esta ilusión (lo que significa, reconocer esta imposibilidad de la ilusión trascendental como *conditio humana*).

Creo que hoy no puede haber ninguna constitución de una ética sin solución de este problema trascendental. Pero la ética que resulta es la ética de la solidaridad. Pero esta solidaridad misma no puede ser el valor central de esta ética. Tiene que ser más bien una "ética de la vida". Con ella aparecen los valores, que solamente pueden ser realizados por una acción solidaria y que por tanto implican a la solidaridad. Se puede respetar al otro y a la naturaleza externa al ser humano,

solamente en el marco de una acción solidaria. Eso por la razón de que estos valores sobrepasan al cálculo de utilidad y son destruidas en el caso de que la vida sea irrestrictamente sometida al cálculo de utilidad. Pero en cuanto estos valores sobrepasan el cálculo de utilidad, siguen siendo útiles, a pesar de que no son accesibles a un cálculo de utilidad, sino solamente a la acción solidaria. Creo que esta reflexión es necesaria para demostrar, que la solidaridad tampoco es el valor último. El valor último es siempre el sujeto humano como sujeto concreto.

Pero eso lleva a la conclusión de que el cálculo de utilidad y la utilidad para todos, que sobrepasa este cálculo de utilidad (utilidad para todos incluye a la propia naturaleza) no se pueden sustituir uno al otro. Si me dejo llevar por las coordenadas de mis intereses directos según un principio de inercia calculada, caigo en el cálculo de utilidad, del cual se originan las fuerzas compulsivas de los hechos. Pero, efectivamente, no me puedo comportar siquiera sin esta relación con mis coordenadas de intereses directos. Se imponen a mi actuación. Por eso tengo siempre un punto de partida egocéntrico, lo que no significa necesariamente un punto de vista egoísta. Yo juzgo a partir de mí, con lo cual se imponen a la consideración mis intereses calculados. Pero, en el mismo acto descubro, que mis intereses calculados se tornan en contra de mí mismo. Este descubrimiento implica a la vez el descubrimiento de que: "yo soy el otro y el otro soy yo". Esta división entre intereses calculados y los intereses de bien común llevan a la conciencia de que yo no puedo ser solamente este ser egocéntrico de los intereses calculados. Ambos polos no son polos maniqueos, sino atestiguan una división, que constantemente tiene que ser disuelta.

Eso lleva a una concepción determinada en referencia al antropocentrismo. Si antropocentrismo significa, que el ser humano se encuentra en el centro, eso mismo tiene que ser visto en esta perspectiva. El ser humano, que se pone en el centro, tiene que descubrir en este mismo acto, que él es el otro, y que por tanto, él es el mundo. Si destruye al mundo, se destruye a sí mismo. No solamente: "ama a tu prójimo; tú mismo eres él", sino su extensión al mundo y a la naturaleza externa del ser humano: "ama al mundo (naturaleza); tú mismo eres él". Por supuesto, ahora necesito nuevos criterios: amar a un perro no es lo mismo que amar al prójimo. Pero otra vez se trataría de poner al cálculo de utilidad en una posición secundaria, aunque esté siempre ya en el punto de partida.

Nuestra sociedad de hoy en cambio transforma al cálculo de utilidad en un principio metafísico. Juzgado bajo este principio, lo egocéntrico parece ser lo natural, la solidaridad lo artificial, lo egocéntrico lo original, la solidaridad lo derivado. Así el niño parece ser un ser egocéntrico original, un participante ideal

del mercado, el cual es distorsionado por la enseñanza posterior de la solidaridad. Pero yo creo, que en realidad el niño aprende la división de lo útil entre el cálculo de utilidad y la utilidad del bien común de todos, mientras parte de la unidad de ambos.

Capítulo VIII

El asesinato del hermano como asesinato fundante

La crítica de la religión como dimensión imprescindible de la crítica de la ideología

Crítica de la religión y crítica de la ideología

Marx no hace primero su crítica de la religión para pasar después a la crítica de la ideología. Marx pasa desde la primera crítica de la religión a la crítica del capitalismo como religión. Es algo, que después Walter Benjamin vuelve a asumir.

Y esta religión, que el capitalismo es, Marx la desarrolla y critica en su teoría del fetichismo. Sin embargo, el capítulo sobre fetichismo en el primer tomo de El Capital, es solamente una pequeña parte de lo que es la teoría del fetichismo del capital. Esta teoría pasa por todo El Capital y los otros escritos de Marx. Yo la hice presente en la primera parte de mi libro: *Las armas ideológicas de la muerte*. Esta crítica del capitalismo como religión está siempre presente en la crítica de la ideología de Marx, como toda crítica de la religión en Marx, contiene a la vez una crítica de la ideología.

"Der Warengott ist der wahre Gott" (el dios mercancía es el Dios verdadero. En alemán la palabra que se utiliza para "Dios mercancía" es casi la misma palabra que se usa para "Dios verdadero"[33]). Este Dios verdadero, que es el dios del mercado, es a la vez el dios dinero. Los autores citados lo confiesan abiertamente. Pero esa no es la regla. La regla es; aplicar esta fe sin confesarla. Distribuyen huevos de kuckuk. Pero sigue la religión a pesar de eso.

---

[33] Bolz, Norbert/ Bosshart, David: Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes. Econ. Düsseldorf, 1995. p. 248

Walter Benjamin asumió la crítica de Marx y volvió a darle a la crítica de la religión su lugar en la crítica de la ideología. Algo parecido hizo Rosa Luxemburgo. Combinaba constantemente crítica de la religión con la crítica de la ideología. Así hizo en sus artículos sobre el cristianismo. Pero ello son más bien excepciones.

Althusser declaró en cambio, que la teoría del fetichismo es ideología. Pero de hecho no lo es, sino que, siendo crítica de la religión, es a la vez, crítica de la ideología y por tanto un elemento central para la crítica del capitalismo. Esto hoy de nuevo se ha hecho visible. Se trata de una fe.

Resulta entonces, que la crítica del fetichismo es a la vez una crítica de la idolatría. En cuanto crítica de la idolatría es la continuación de la crítica de la religión del temprano Marx. En cuanto es ello, es crítica de los dioses falsos. Pero no critica en nombre de algún Dios verdadero. Critica en nombre de su constatación, de que: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Partiendo de este criterio, todo dios resulta un dios falso, sino no acepta, que el ser humano, es el ser supremo para el ser humano. En cambio, si un dios lo acepta, no es dios falso, no es fetiche. Marx no desarrolla este argumento, porque está convencido, que la religión va a morir en cuanto se acepte, que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Se ve entonces, que la crítica de la religión de Marx puede criticar dioses falsos, pero que no contiene según su propia lógica algún ateísmo dogmático. El ateísmo, si está afirmado, es simplemente hipotético. Por eso, el ateísmo de Marx no es agresivo y no puede serlo. La conclusión sorprendente es, que la posición del actual Papa expresada en su carta apostólica *evangelii gaudium* es compatible con la crítica de la religión de Marx. Aunque no lo diga con las mismas palabras, también sostiene, que el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

1. El asesinato del hermano en la tradición judía.

En la tradición judía el asesinato fundante es un asesinato del hermano. (Caín, que asesina a Abel) Pero al considerar que todos son hermanos, se trata de un mito fundante de alcance universal. Es un conflicto entre Caín, que es el fundador de las ciudades y las civilizaciones, y Abel, que es

miembro de la sociedad de nómades en el desierto. Caín sacrifica frutas, Abel carne.

Al preferir Dios el sacrificio de Abel, optó por la cultura más simple, pero más humana. Es opción por el pobre, por el amenazado y perseguido. La base de la cultura de Caín, que es cultura de ciudades y civilizaciones, es el asesinato del hermano. Es asesinato instituido, no ocasional. Es explotación.

En el texto original de la Biblia judía este asesinato es el primer pecado, que comete un ser humano. Cuando comen del árbol prohibido, el texto no habla ni una sola vez de "pecado", pero frente a Caín sí lo hace.

El texto dice:

> "Yahveh dijo a Caín: "¿Dónde está tu hermano Abel?" Contestó: "No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?" Replicó Yahve: "¿Qué has hecho? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mí desde el suelo. Pues bien: maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano. Aunque labres el suelo, no te dará más su fruto. Vagabundo y errante serás en la tierra." Entones dijo Caín a Yahveh: "Mi culpa es demasiado grande para soportarla. Es decir que hoy me echas de este suelo y he de esconderme de tu presencia, convertido en vagabundo errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará." Respondiole Yahveh: "Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces." Y Yahveh puso una señal a Caín para que nadie que le encontrase le atacara. Caín salió de la presencia de Yahveh, y se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén". (Gen 4, 9-16)

Con eso se establece un pecado –es decir: un crimen– sin que haya ley. Cuando Caín mata a su hermano, no hay todavía ninguna ley, y Dios, cuando considera a Caín un criminal y asesino, no lo puede hacer y no lo hace en nombre de ninguna violación de ninguna ley. Este Dios todavía no es autoridad en sentido de que haga las leyes. El asesinato es crimen sin que haya ley que lo prohíba. Dios respeta eso. Él maldice a Caín, pero no lo condena. "Vagabundo y errante serás." La ley posterior dirá: el asesino recibe como castigo la pena capital, es decir, que es matado como

consecuencia de la violación de la ley que prohíbe el asesinato. Pero aquí no puede ser. Caín no violó ninguna ley, porque todavía no había una ley que prohíba el asesinato, pero cometió un crimen y en consecuencia es transformado en vagabundo errante, sin lugar propio. Pero, quien lo mate, es castigado por Dios siete veces. Y Dios le pone una señal para advertir a cualquiera. Con eso el mismo Dios establece el asesinato del hermano como el asesinato fundante, que posteriormente obliga que se pronunciara una ley.

Este crimen de parte de Caín es algo muy diferente de la violación de una orden de Dios a Adán y Eva de no comer del árbol prohibido. Una orden no es ley, y su violación no es crimen. El mismo texto por eso no habla de un pecado. Según el texto, el primer pecado humano es el asesinato de parte de Caín. El comer del árbol prohibido no constituye pecado. Pero tiene una consecuencia: implica la expulsión del paraíso. Este no es castigo, sino su consecuencia. Si se quiere; es causa del darse cuenta que no viven en un paraíso. En este sentido es liberación de una ilusión. Esta interpretación también la tiene Hegel, cuando dice: "En el paraíso solamente animales podían quedarse".

El primer pecado el texto lo describe del siguiente modo:

> "Yahveh dijo a Caín:... "Mas si no obras bien, a la puerta está el pecado acechando como fiera que te codicia, y a quien tienes que dominar." Caín dijo a su hermano Abel: "Vamos afuera." Y cuando estaban en el campo, se lanzó Caín contra su hermano y lo mató". Gen 4, 6-8

Ese es el asesinato fundante de la tradición judía. Este asesinato fundante precisamente no es un asesinato del padre, que se transforma en asesinato fundante de las otras sociedades. El problema del asesinato del padre para esta tradición judía es un problema posterior, que no es fundante. No le dan importancia decisiva. Toda esta historia es mito fundante de la tradición judía.

2. La crítica del judaísmo de parte de Freud

Quisiera presentar unas citas de Freud referente a la fundación y la historia del cristianismo:

> "Es notable la manera en que la nueva religión enfrentó la vieja ambivalencia contenida en la relación paterno-filial. Si bien es cierto que su contenido esencial era la reconciliación con Dios Padre, la expiación del crimen que en él se había cometido, no es menos cierto que la otra faz de la relación afectiva se manifestó en que el Hijo, el que había asumido la expiación, convirtiose a su vez en Dios junto al Padre, y, en realidad, en lugar del padre. Surgido como una religión del Padre, el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. No pudo eludir, pues, el aciago (unheilvolle) destino de tener que eliminar al Padre".[34]

[...]

> Sólo una parte del pueblo judío aceptó la nueva doctrina. Quienes la rechazaron siguen llamándose, todavía hoy, judíos, y por esa decisión se han separado del resto de la humanidad aún más agudamente que antes. Tuvieron que sufrir de la nueva comunidad religiosa –que además de los judíos incorporó a los egipcios, griegos, sirios, romanos, y, finalmente, también a los germanos– el reproche de haber asesinado a Dios. En su versión completa, este reproche se expresaría así: "No quieren admitir que han matado a Dios, mientras que nosotros lo admitimos, y hemos sido redimidos de esta culpa."[35]
>
> [...]
>
> Adviértase entonces cuánta verdad se oculta tras este reproche. Por qué a los judíos fue imposible participar en el progreso implícito en dicha confesión del asesinato de Dios, a pesar de todas las distorsiones, es un problema que bien podría constituir el tema de un estudio especial. Con ello, en cierto modo, los judíos han tomado sobre sus hombros una culpa trágica que se les ha hecho expiar con la mayor severidad".[36]

---

[34] Sigmund Freud: *Moisés y la religión monoteísta*. En: *Obras Completas*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, tomo III, p. 3323. El título exacto sería: "El hombre Moisés y la religión monoteísta". En alemán: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*.

[35] *Ibidem*, p. 3324.

[36] *Ibidem*.

La posición de Freud es completamente trágica. El texto viene de una publicación de 1939 (*Moisés y la religión monoteísta*). Freud está desde 1938 prácticamente asilado en Londres. Se trata del último libro escrito por Freud y las citas se encuentran en la última página de este libro. Se pudo salvar de la persecución. Sin embargo, es incapaz de criticar a sus propios perseguidores. Tendría que criticar su propia psicología. Pero no está dispuesto, posiblemente tampoco es capaz. El complejo de Edipo, en la interpretación de Freud, adquiere una dimensión tremenda.

Freud da una –aunque sea más bien mítica– legitimación del antisemitismo, que él mismo está sufriendo. Sin embargo, su argumento es correcto siempre y cuando lo miramos tomando como criterio el propio pensamiento de Freud. En eso Freud es admirablemente consecuente. Él no esconde nada y afirma lo que sigue efectivamente. En eso sigue a la ética científica que ha tenido toda su vida admirablemente presente. Pero cuando más vemos eso, nos queda la gran pregunta: ¿por qué un resultado así no lo lleva a dudar de sus propias teorías?

Pero todavía más. ¿No tendría que haber llevado un resultado así a una discusión seria entre los mismos freudianos? No he encontrado en ninguna parte ni una mención del problema. Como ya dije, el texto aparece en un lugar muy especial, es decir, en la última página de su último libro. Por eso, hay que concluir que el mismo Freud lo considera un resultado fundamental, algo como un testamento. Freud se condena a sí mismo en la lógica expresa de su propio pensamiento. Da razón a sus perseguidores. Esto personalmente es para mí completamente incomprensible.

Freud parte visiblemente del asesinato fundante como asesinato del padre. Es su concepción del superyó social. Tiene dos ejemplos: su propia construcción del asesinato del padre original de la primera horda de hombres. Y la figura de Jesús, en *El malestar en la cultura*.

3. El asesinato fundante como asesinato del padre: Freud

Freud tiene otro asesinato fundante. No es el asesinato del hermano, sino el asesinato del padre. Conviene discutirlo, porque Freud critica la tradición judía desde un punto de vista determinado por una visión de la sociedad

humana bajo el aspecto de un asesinato del padre, cometido por todos los hermanos juntos. Freud desarrolla eso en su libro *Tótem y Tabú*. El crea allí un mito que desarrolla el asesinato del padre como asesinato fundante de toda la sociedad humana. Es en nombre de este mito que Freud después critica toda la tradición judía.

Freud construye el concepto de una horda original humana dominada por el padre, que es un déspota legítimo. Excluye a todos inclusive de relaciones sexuales, que él las monopoliza. Sus hijos dominados se levantan, lo matan y se lo comen. Pero eso los lleva a sentir este acto como un acto que implica una culpabilidad de parte de ellos. En consecuencia, se arrepienten. Y renuncian a lo que estaban ganando por su acción, en cuanto renuncian también a las mujeres ahora disponibles; con eso resultó la prohibición del incesto y la exogamia. Pero siempre es ley del padre, resultado de una expiación del asesinato del padre original.

Aparece la sociedad humana y con ello la ley en el sentido más amplio, inclusive las leyes de la participación en el producto común. De hecho, el asesinato del padre no implica ninguna violación de ninguna ley por el simple hecho de que no hay leyes todavía. Ahora vuelve el padre, pero representa ahora la ley de la sociedad humana. Es ahora producto de la expiación del crimen del asesinato del padre. La ley que resulta es una ley que afirma la autoridad, esta vez por vía legal. Es ahora la autoridad del superyó, tanto el superyó social como el individual. Esta imagen del padre incluye a la vez lo que será la imagen de Dios. Asesinato del padre y asesinato de Dios van unidos, por lo menos en lo que Freud supone en su libro sobre Moisés.

4. De nuevo: Freud y su juicio sobre los judíos

En todo eso se trata del marco categorial que subyace a la manera de ver la realidad humana y social. Como ya vimos, la tradición judía ve desde el comienzo con Caín el asesinato del hermano como asesinato fundante. Freud, en cambio, desde el asesinato del padre como asesinato fundante. Ni discute el asesinato del hermano, y busca por todos lados un asesinato del padre.

Por tanto, Freud sospecha que en la Biblia en las escenas en el paraíso se esconde un asesinato del padre. Después descubre posibles indicios de un asesinato del padre en el caso de Moisés. Hay lugares de la escritura, donde hay efectivamente indicios, aunque no una afirmación abierta. Pero eso no elimina el asesinato del hermano como el punto de vista categorial. Freud, en cambio, no ve eso y no lo comenta. Pero eso es lo específico de la cultura judía. Inclusive la problemática del asesinato del padre se interpreta a partir del asesinato del hermano.

Freud decía del antisemitismo:

> "En su versión completa, este reproche se expresaría así: "No quieren admitir que han matado a Dios, mientras que nosotros lo admitimos, y hemos sido redimidos de esta culpa... Adviértase entonces cuánta verdad se oculta tras este reproche. Por qué a los judíos fue imposible participar en el progreso implícito en dicha confesión del asesinato de Dios, a pesar de todas las distorsiones, es un problema que bien podría constituir el tema de un estudio especial. Con ello, en cierto modo, los judíos han tomado sobre sus hombros una culpa trágica que se les ha hecho expiar con la mayor severidad".[37]

Pero lo que se reprochaba por el antisemitismo del siglo XX (y los otros de alguna manera) era precisamente, haber puesto en el lugar central de su visión de la sociedad humana el asesinato del hermano. Eso es su culpa no solamente en la mira del antisemitismo, sino en general de la visión burguesa de la sociedad moderna. Y esa es la visión de Freud. Tomar este punto de vista del asesinato del hermano, es el pecado mortal que persigue la ideología burguesa en los judíos. Es la exigencia de una sociedad diferente, de otro mundo en la propia tierra ésta.

5. El asesinato del hermano como asesinato fundante

Lo que Freud no toma en cuenta, es el asesinato del hermano, que da lugar a la visión judía del mundo. Freud no menciona siquiera a Caín, pero tampoco a Abraham. Cuando habla del "pecado" del paraíso que según él también consiste en haber comido del árbol prohibido, supone que se trata

[37] *Ibidem*. P. 3324

de un asesinato del padre escondido y callado. Ni toma en cuenta que el texto del Génesis no habla de un pecado en el paraíso. Según este texto el primer pecado del ser humano es el asesinato del hermano Abel de parte de Caín. Después en la lectura del texto sobre la vida de Moisés encuentra indicios de que posiblemente Moisés fue efectivamente asesinado y este asesinato podría ser efectivamente un asesinato del padre, que fue escondido. Pero aunque, como creo, Freud en este caso puede tener razón, ya no le sirve como argumento frente al asesinato del hermano. De todas maneras sigue en primer lugar el asesinato del hermano, que posteriormente puede llevar a un asesinato del padre. Pero este padre es un padre posterior. El gran padre de los judíos es Abraham, y este no asesinó a su hijo a pesar de que Dios (este Dios que pidió el asesinato del hijo de Abraham en el texto bíblico no se llama Yahvé. Tiene el nombre de Dios, está abierto de qué Dios se trata. Puede ser también el Dios Baal, o el Dios Mamón o cualquier otro que lo pidió). En el mismo cuento del Génesis, Dios mismo le da la razón al padre Abraham por no haber matado a su hijo.[38] Abraham no se transforma en asesino. Después de no haber matado a su hijo y por tanto violado la orden de Dios, el mismo Dios Yahvé aparece y le hace un reconocimiento y su promesa. Como resultado, el hijo no tiene ninguna razón para asesinar este su padre. Freud no sabe cómo ubicar a este padre que es Abraham en su historia de Moisés y por tanto lo deja afuera. Esto mismo confirma Jesús:

> "Si sois hijos de Abraham, haced las obras de Abraham. Pero tratáis de matarme, a mí que os he dicho la verdad que oí de Dios. Eso no lo hizo Abraham". (Juan, 8, 39 – 40)

Es el no-matar que cuenta para el evangelista Juan. Frente a este no-matar del hermano, inclusive padre e hijo, Abraham e Isaac, son hermanos. Su no-matar es el no-matar del hermano a la vez.

Lo que dice Jesús, es, que Abraham no mató. No dice lo que muchas veces la tradición le imputa a Abraham. Le imputa que estaba decidido y dispuesto a matar a su hijo, pero que Dios estaba contento con esta su "buena voluntad" y le ordenó por medio de un ángel no llevar a cabo este sacrificio.

---

[38] Hinkelammert, Franz: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. Ed. DEI. San José. 2000

Sin mayor duda, este ángel, que aparece en el mito, es la propia conciencia de Abraham. Si hubiera aparecido un ángel que le ordenara matar a su hijo, Abraham lo habría mandado de vuelta, porque sabía que eso no puede ser la voluntad del Dios. Por eso al final de este mito del no-sacrificio al fin de este mito aparece ahora el Dios con el nombre Yahvé. Al comienzo, el dios que le ordena sacrificar a su hijo, no se llamaba Yahvé, sino solamente dios, lo que puede ser cualquier dios, como ya habíamos visto.

Lo que muestra el mito del no-sacrificio de parte de Abraham es, que nunca es válida una decisión por la pura razón de que Dios ha hablado y dado la orden correspondiente. Soy responsable yo por mis actos, aunque haya escuchado la voz de Dios que me lo ordenó. Cuando Bush dice, que Dios lo dio la orden para agredir al Irak y hacer la guerra de Irak, sigue siendo responsable él y ningún Dios. Somos responsables nosotros por aquél que consideramos voluntad de Dios. Eso es. Al comienzo asume la voluntad de Dios que le expresa sacrificarle su hijo. Está por sacrificarlo, cuando se da cuenta, que eso es un crimen. Y si es un crimen, no puede ser voluntad de Dios, por lo menos no legítima. Jamás un crimen deja de ser un crimen por la simple creencia, que Dios lo encarga. De eso se convenció Abraham y por eso no sacrificó. Que le dice un ángel eso, no cambia nada. Un ángel, que hubiera dicho lo contrario, Abraham no lo habría respetado. Chiste alemán: Alemania tiene un Dios, según cuya voluntad todo lo que pertenece a sus vecinos, pertenece legítimamente a los alemanes. Si los alemanes siguen a esta voz como voz de Dios, son ladrones. Una opinión como esta ni se debe discutir, preguntando si es Dios cuya voluntad hacen los alemanes cuando conquistan a sus vecinos. Cuando un Dios dice algo así, es un Dios falso.

Por eso, nunca una orden o ley es legítima solamente porque se supone que Dios los haya pronunciado. Él que cumple una orden tal de su Dios, siempre sigue siendo responsable él y no su Dios en cuanto a lo que hace. Eso es Feuerbach y asumido por Marx. En el caso del anuncio mesiánico: el que lo hace, pronuncia la voluntad de Dios, pero no porque tenga determinada unción, sino porque lo que exige este anuncio es algo divino, es decir, algo que humaniza al ser humano, porque dice algo que corresponde a lo que el ser humano es: el ser supremo para el ser humano. Si Isaías o Jesús quieren decir eso, cuando dicen hablar como ungidos de

Dios, tienen razón. Pero no porque sean Isaías o Jesús, sino porque dicen lo que es lo humano que hace falta decir. Lo que dicen Isaías o Jesús no vale, porque ellos lo dicen, sino puede valer si el que los escucha, se convence, que es lo que hay que decir en este momento dado.

Eso ahora nos permite ver, lo que Freud quiere decir, cuando habla del padre y lo que dice la tradición judía.

Freud desarrolla una imagen del padre, que según Freud mismo ya está presente en la historia anterior. Una de las referencias históricas es el Rey Edipo de Sófocles. Lo voy a usar para precisar algunos niveles.

1. El padre mata a su hijo, aunque este se escapa sin que su padre se diera cuenta.
2. El hijo mata a su padre.
3. El hijo se transforma en rey, y como rey representa la ley. Esta ley según Freud empieza básicamente con la prohibición del incesto y la exogamia. Eso lleva a la constitución de la sociedad amplia. Por tanto lleva a la constitución de sistemas legales. Uno es por ejemplo el decálogo judío, otro la ley romana.
4. Los hijos de este padre entran en conflicto y los hijos Eteocles y Plinices se asesinan uno al otro.

Se trata de toda una dinámica de asesinatos entre padre e hijos. Se trata de una relación padre-hijo, que aparece con mucha regularidad. El mismo Zeus llega a ser el primero del Olimpo, porque asesina a su padre Cronos. Zeus de su parte nació sin conocimiento de parte de su padre, porque se sabía, que este lo habría matado por miedo de que le fuera a matar a él etc. En toda la visión de esta figura del padre siempre padre e hijo están por matar uno al otro y siempre porque suponen que el otro va a matar a él. Pero el padre, cuando se impone, es el portador de la ley y el asesinato del padre es la negación de la ley. Este padre ocupa el superyó, pero es a la vez todo el sistema legal fuera del individuo. Ocupa el lugar del superyó social, del cual Freud habla en el Malestar en la cultura. (Freud allí mencionaba como superyó mensual su padre original de su mito de los primeros hombres y a Jesús. Pero ve Jesús como Dios legislador.)

Esta es la figura del padre de la tradición griego-romana, de la cual parte Freud. Se trata a la vez de la tradición en la cual el asesinato del padre es el asesinato fundante, cuya negación constituye el individuo humano y la propia sociedad humana derivada de ella. Sin embargo, el padre presentado por Abraham es muy diferente. Podemos ver los puntos claves de la figura del padre arriba presentados, pero verlo ahora desde el punto de vista de Abraham, que los judíos consideraron su padre.
Hay los siguientes resultados:

1. Abraham como padre no mata a su hijo
2. El hijo de Abraham no mata a su padre
3. Abraham como padre no dicta ninguna ley, tampoco entrega ninguna ley de Dios.
4. Los hijos Abraham. Abraham tiene un solo hijo Isaac. Pero Isaac tiene dos hijos, Jacobo y Esaú. Entran en un conflicto, que podría haber sido un conflicto a muerte, pero Esaú perdona a Jacobo y ambos se abrazan. Jacobo tiene 12 hijos. 11 de estos 12 hijos venden al otro, que se llama José, a extranjeros que pasan. Pero cuando lo vuelven a encontrar por una pura casualidad, teniendo él un gran poder, los abrazo a todos ellos y les perdona.

Resulta que Abraham como padre es lo estrictamente contrario del padre en la visión de la tradición griego-romana, que asume Freud. Por tanto, Freud en su análisis de Moisés presenta a Moisés como padre del pueblo judío, sabiendo obviamente, que para la tradición judía el padre es Abraham. Freud no menciona a Abraham y, como me parece, en ninguna parte justifica este hecho de intervenir de esta manera extrema la tradición judía. Sin embargo, desde su punto de vista, precisamente Moisés y no Abraham, tiene un gran parecido a la imaginación del padre en la tradición griego-romana. Moisés es efectivamente un padre que impone una ley, que Moisés considera la ley de Dios. Cuando está por entregar esta ley, el pueblo judío en el desierto crea otro dios que no es el Dios de Moisés, y cuya ley es completamente otra que la ley de Dios que trae Moisés. Entonces Moisés impone su ley a sangre y fuego. Llama a los "hijos de Leví" a matar unos 3000 judíos que habían venerado el becerro de oro.[39] (Éxodo 32, 25 – 29)

[39] El número 3.000 parece un número mágico. Vuelve en el cuento de Sansón. Este reventó el palacio de los filisteos una noche de gran fiesta, y, según el texto, mató – con ayuda de Dios – 3000

Si se toma a Moisés como padre, eso es su asesinato del hijo. Por tanto Freud sostiene y lo hace con alguna probabilidad, que posteriormente este pueblo va a asesinar este su padre que es Moisés.

Sin embargo, los judíos siguen considerando a Abraham como su padre y se olvidan de esta catástrofe paternal con Moisés. Pero de todas maneras asumen ahora la ley, que Moisés les trajo y la asumen como ley de Dios, del Dios Yahvé. No eliminan la ley, pero no la ven como ley del padre, aunque sea de Dios. Es decir, no eliminan el Dios de la ley, pero erigen a su lado y en un lugar preferencial el padre Abraham y su Dios.

Si partimos de la figura del padre Abraham, llama muy pronto al atención el hecho, de que este padre Abraham no puede sustituir sin más el padre de la tradición griego-romana. La imagen del padre Abraham es una imagen crítica. No dice lo que es, sino lo que debería ser. Inclusive es posible decir, que es una figura utópica. Siempre este padre Abraham es alguien por reclamar, nunca está como figura realizada. El Dios griego-romano, en cambia, es como el Dios mortal de Hobbes. Es matado, pero siempre enseguida es recuperado, resucitado.

Hobbes presenta este Dios mortal en un momento en el cual está muerto en la figura del rey decapitado. Pero poco después ya resucita, aunque algo cambiado, en Cromwell y John Locke. En la tradición de Marx esta forma de continuidad recibe el nombre de "termidor". El termidor es constante igualmente como el levantamiento en contra del Dios mortal como padre.

El padre Abraham nunca está, pero su ausencia está siempre presente, algunas veces más y algunas veces menos. Es la referencia crítica al otro padre, en nombre de la crítica del asesinato del hermano. No es el padre de la autoridad y de la ley sino el padre que enfrenta el asesinato del hermano. El padre como Dios mortal es el Dios de la lucha de clases desde arriba. El padre Abraham da una respuesta a esta lucha de clases desde abajo. Es el padre de la crítica del poder, del superyó individual y del superyó social. Es el padre del pensamiento crítico, que se identifica con el hermano asesinado, que muchas veces es precisamente la madre.

---

filisteos. (Jueces, 16, 27) El 11 de septiembre 2001 había un ataque a las Torres de New York, donde también se mató a 3000 mil personas. Casualidades que pueden extrañar.

Este pensamiento crítico es el pensamiento frente al asesinato del hermano, del cual hace el asesinato fundante en el sentido, de que frente a él se constituye el pensamiento como pensamiento crítico. Lo que es el asesinato del hermano, del cual se trata siempre de nuevo, lo describe Bertold Brecht:

> "Hay muchas maneras de matar. Se puede pinchar la guata de alguien con un cuchillo, se puede quitar a alguien el pan, se puede a alguien no ayudar en el caso de una enfermedad, se puede alguien poner en una vivienda mala, se le puede matar por medio de un trabajo malo e insoportable, se puede a alguien amenazar hasta que se suicide, se puede hacer una guerra etc. Muy poco de eso está prohibido en nuestro Estado." Me-Ti. Buch der Wendungen

Se trata de eso: "Muy poco de eso está prohibido en nuestro Estado." Para el pensamiento crítico se trata de las matanzas, que la ley no prohíbe y muchas veces no puede prohibir, pero que la ley legaliza.

Quiero mencionar sobre todo dos principios de justicia, que tienen una larga historia y que recuperan hoy de nuevo gran actualidad. Ambos tienen raíces en la tradición cultural judía de la crítica del asesinato del hermano.

1. El perdón de las deudas impagables. Se trata de un principio central de la enseñanza de Jesús y se encuentra en el rezo padrenuestro. Evidentemente, la ley pura del pago de la deuda permite cobrar la deuda sin ninguna consideración. De esta manera la deuda es transformada en un arma de destrucción masiva, un arma al servicio del asesinato del hermano. La decisión de realizar esta matanza la tomó el ministro de hacienda alemán, miembro de un partido que se llama cristiana, al condenar a Grecia al pago destructor de una deuda impagable. Alemania que abolió la pena capital por los tribunales de la ley, la abolió solamente para los tribunales. No abolió la aplicación de la pena capital al ministro de hacienda, tampoco a los bancos. Hoy Grecia es una semi-colonia alemana.

2. Principio de la justicia del salario. Este principio de justicia estipula, que ningún salario es justo, si al asalariado quien lo recibe, no le permite vivir dignamente. Jesús lo enseña en la parábola de los obreros de la viña, contenida en Mateo, 20, 1 - 16. Según esta parábola un dueño de una viña contrata obreros para el trabajo de la viña. El primer obrero trabaja todo el

día, pero el señor también contrata posteriormente más obreros, al último una hora antes de terminar el día. Les dijo al contratarlos, que les va a pagar un salario justo. Al final pagó a todos el salario del día entero, también al último que solamente trabajó una hora. Lo consideró pago justo. Sin embargo, solamente es pago justo, si se toma en cuenta, que este día todos necesitaban un salario suficiente para vivir el día entero. Entonces aparece una justicia, que posteriormente Marx la llamó justicia del comunismo: Cada uno según sus capacidades, a cada uno para sus necesidades.

Es un juicio sobre el ingreso por el trabajo. Su justicia no se mide por el cumplimiento de alguna ley, sino por la capacidad del asalariado de vivir dignamente. En ambos casos se trata de un conflicto entre el cumplimiento de la ley y la justicia del salario. La justicia que se pide es la justicia desde el punto de vista de la posibilidad de evitar el asesinato del hermano.

El asesinato fundante es el asesinato del hermano. Por tanto, evitarlo, está por encima de cualquier cumplimiento de la ley. San Pablo afirma precisamente este principio cuando dice:

> "La fuerza del crimen es la ley".[40] 1 Cor 15, 56

Resulta entonces, que la condena del asesinato del hermano se transforma en un principio de justicia general, que podríamos formular así: hace falta juzgar cualquier aplicación de la ley bajo el criterio, si se trata posiblemente de una acción que fomenta en nombre de la ley el asesinato del hermano. No se trata de abolir la ley, sino someterla constantemente bajo el criterio del discernimiento de esta ley a la luz de asesinato del hermano como amenaza siempre posible para la validez de la acción. Eso no hace desaparecer el concepto de la ley que comparte Freud. La represión de las pulsiones es algo necesario y continuo y produce constantemente un conflicto entre las pulsiones y la ley, que las reprime y las recupera en un campo diferente, donde se hacen compatibles con la propia vida humana. Esta compatibilidad incluye las transformaciones de las pulsiones en sublimaciones. Es el desarrollo y la imposición de la ley y la autoridad. Pero

[40] Pablo habla textualmente de pecado, no de crimen. Pero hoy nuestro concepto de pecado es muy diferente de lo que era en tiempos de Pablo. En Pablo contiene el significado de crimen. Hoy el significado de la palabra pecado es lo que un joven adolecente le dice a su amiga: ¿por qué no pecamos un poco?

libertad es discernir esta ley frente al asesinato del hermano en cumplimiento de esta misma ley. Eso Freud no ve.

En la lógica de esta amenaza para la validez de la acción de parte de la posibilidad del asesinato del hermano en cumplimiento de la ley, aparece siempre la propia lógica de la destrucción de la misma sociedad humana. El neoliberalismo en última instancia es una ideología del suicidio colectiva como resultado de un indiscriminado asesinato del hermano. Eso transforma todo este neoliberalismo en un gigantesco asesinato colectivo que desemboca en el suicidio colectivo. Se trata de una racionalidad enfermiza y global, que vuelve a aparecer en todos los ámbitos de la vida humana hoy. Se trata de la racionalidad irracional del sistema actual, que penetra todas su actividades: la familia, el mercado, todas las otras instituciones y desde mediados de los años 90 inclusive las guerras en contra del sistema imperial en el Cercano Oriente y en África. Este fenómeno no es "islámico" sino íntegramente moderno. Como fenómeno masivo nacieron estos asesinato-suicidios a fines de los años 70 en EEUU. Reflejan la irracionalidad de la racionalidad de nuestro sistema. Nuestra misma racionalidad es irracional. Es la racionalidad del asesinato del hermano, que produce la irracionalidad.

Frente a eso aparece hoy la reivindicación de una racionalidad, que canalice el propio conflicto: yo soy, si tú eres. Limita y canaliza las fuerzas destructivas del principio contrario, que es el principie de la competencia sin límites: Yo vivo, si te derroto. O, como ya empieza en la antigüedad: La única prueba de mi libertad es el hecho de que tengo esclavos. Libertad es, tener esclavos.[41]

6. Freud y su visión del cristianismo

Freud entonces tampoco ve lo que es el problema del cristianismo. El cristianismo nace como una religión de hermanos, que todos se consideran hijos de Dios. Por tanto, la ejecución de Jesús en la cruz es en primer

[41] Dice Ifigenia en Ifigenia en Aulide de Euripides: "Madre, los griegos han de dominar a los bárbaros, no los bárbaros a los griegos, que esclavos son unos, libres los otros". En esencia, ésta sigue siendo la posición de nuestra sociedad. Esto es lo que hace tan urgente el pensamiento de la descolonización.

término un asesinato del hermano y de ninguna manera un asesinato de Dios o algo parecido. Sin embargo, este hecho no lo ve Freud. Dice:

> "...el Hijo, el que había asumido la expiación, convirtióse a su vez en Dios junto al Padre, y, en realidad, en lugar del padre. Surgido como una religión del Padre, el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. No pudo eludir, pues, el aciago destino de tener que eliminar al Padre."(3322)

El Jesús de este temprano cristianismo ni expía ningún asesinato previo de algún padre. Él sufre un crimen del asesinato por haber insistido en eso: de que el asesinato fundante es el asesinato del hermano.

Aquí Freud confunde. El cristianismo surgió como una religión del hijo, del hijo del hombre, y el asesinato de Jesús era en el origen un asesinato del hermano y de ninguna manera un asesinato de Dios. Jesús era también hijo de Dios, pero con él todos los seres humanos eran hijos o hijas de Dios, sea efectivamente o en potencia. Pero la constitución de la ortodoxia a partir de los siglos tres y cuatro (especialmente con el imperador Constantino y con Augustino) lo transformó de nuevo en una religión del padre, al asumir que Jesús es único hijo de Dios, al cual el padre mandó a morir en nombre de la "expiación" del crimen cometido al padre por los seres humanos. Con eso el cristianismo parecía ser de nuevo una religión del padre y la muerte de Jesús no un asesinato del hermano, sino un asesinato del padre en la persona de su hijo. En este sentido Freud tiene razón, como me parece.

Por tanto, el cristianismo cambia cuando el cristianismo iba a cristianizar el imperio en los siglos III y IV. Para cristianizar el imperio tenía que imperializar el cristianismo. Sin embargo, esta imperialización del cristianismo presuponía asumir el asesinato del padre como asesinato fundante en vez del asesinato del hermano. Toda la interpretación de Jesús como el Cristo ahora tenía que abandonar al Jesús hermano por el Jesús Dios, tercera persona del Dios trinitario. Es hijo de Dios en el interior de la Trinidad de Dios y se viste de cuerpo cuando quiere ir a la tierra. El cuerpo es su chaqueta, que pone. Lo que afirma Freud sobre Jesús, se refiere a este nuevo Jesús, que asume la expiación de la humanidad por el asesinato del padre. Ahora el asesinato de Jesús es un asesinato del padre en la persona del hijo único de Dios.

Ahora vale lo que Freud sostiene en la cita dada arriba. Aparece la unión de superyó, dios mortal, padre escondido como superyó, sistema mercantil. El súper yo impone las leyes, el dios mortal impone estas leyes, son las leyes del mercado, que se esconden como padre-dios mortal-superyó-sistema mercantil. Jesús como superyó social, que sustituye al padre, identificándose con este padre. Eso es lo que asume el antisemitismo: esta sustitución del padre por el hijo que realiza el cristianismo frente a los judíos, que son hijos de este padre que Jesús sustituye y, de hecho, elimina. Y esta eliminación no es asesinato del padre, sino su sustitución. Lo que de hecho se elimina sin mencionarlo siquiera es precisamente el padre Abraham. Y el centro del antisemitismo será precisamente la eliminación de la consideración del asesinato del hermano como asesinato fundante, que implica la eliminación del propio padre Abraham.

Por tanto, ahora el pecado original es el asesinato del padre, frente al cual el ser humano se tiene que comportar. Resulta una expiación de esta culpa, para redimirla y volver todos los cristianos al padre. La ley del superyó es simplemente la ley que hay que cumplir porque es ley del padre, que es dios mortal etc., padre de poder absoluto, que renació (con el padre de cada uno). El mayor crimen resulta ser ahora no confesar la culpa del asesinato del padre.

Este problema todavía sigue hoy, aunque con la teología de liberación está planteado de nuevo. La amonestación de Jon Sobrino, un jesuita teólogo de la Universidad UCA en San Salvador, que desarrolló una cristología que de hecho parte del asesinato del hermano como asesinato fundante. Por tanto ve un la crucifixión de Jesús un asesinato del hermano. Ratzinger como Papa le formuló una amonestación del Vaticano, en la cual se afirma:

> "La relación de Jesús con Dios no se expresa correctamente diciendo que era un creyente como nosotros. Al contrario, es precisamente la intimidad y el conocimiento directo e inmediato que él tiene del Padre lo que le permite revelar a los hombres el misterio del amor divino" http://www.lr21.com.uy/mundo/249796-vaticano-condena-la-obra-del-teologo-jon-sobrino

Sin duda, Ratzinger está más cerca de Freud que de Sobrino.

El sujeto, que Freud construye, es un sujeto que es nítidamente individuo, en Freud hasta burgués. Es propietario y calculador del mundo en su alrededor. Tiene padre, pero el padre es ley, ley del mercado, convertible en superyó. Alrededor hay sujetos, pero ellos son objeto de sus cálculos. Frente a ellos tiene pulsiones instintivas y las activa, maximizando sus ganancias y en general su provecho individual.

No tiene ningún otro que no sea simplemente objeto para él. Pero la visión judía es la visión de otro, que nunca se reduce a ser objeto simplemente. Este otro es el hermano. Con él tiene vida común que se puede expresar como: yo soy si tú eres. Por tanto, el otro es a la vez él mismo, su vida es vida plena si este otro u otra también tiene esta misma vida libre. No puede relacionarse con él sino afirmando la vida de ambos.

El superyó ahora se enfrenta no con un individuo, sino con un conjunto de individuos, que están en esta relación subjetiva expresada por el: yo soy si tú eres. A partir de esta su realidad se relativiza la ley en función de vivir ellos esta relación subjetiva, que es a la vez intersubjetiva. Toda otra relación sería de asesinato del hermano. El no-asesinato del hermano está por encima de cualquier cumplimiento de la ley, por tanto de cualquier individualidad. Eso es una cultura que existe como tal, aunque muchos no cumplan con ella. Este: yo soy, si tú eres está en el interior de la realidad a la cual la persona se refiere y no es una ley u otra ley. Es el criterio sobre la ley. El si tú eres es el otro, pero siempre también la propia naturaleza externa al ser humano es parte de este otro, que yo soy.

7. La visión neoliberal: La religión neoliberal del mercado y su crítica.

Pero hay otras construcciones de este mito de los primeros seres humanos. Nos puede interesar la construcción que presenta Milton Friedman en nombre del neoliberalismo. Friedman empieza su imaginación del mito del origen con las siguientes palabras:

> "No es muy difícil obtener una unanimidad casi absoluta sobre la proposición de que hay que sacrificar la libertad de un hombre a asesinar a su vecino, para preservar la libertad del otro a vivir"[42].

Se nota en seguida que: la libertad como punto de partida, es la libertad de "un hombre de asesinar a su vecino". Pero ¿quién es el vecino? Evidentemente el vecino es lo que se dice muchas veces en el lenguaje corriente: es el prójimo. Pero en relación a la imaginación mítica de la Biblia judía se trata de declarar, que Caín, al matar a su hermano Abel, no cometió ningún crimen, sino que ejerció su libertad de asesinar a su vecino. Con eso elimina el asesinato del hermano como asesinato fundante.

Enfrenta ahora esta libertad de asesinar con otra, que él llama "preservar la libertad del otro para vivir". Esta libertad del otro para vivir no es ningún derecho a la vida. La define así:

> "El requisito básico es el mantenimiento de la ley y el orden, para impedir que un individuo use la fuerza física sobre otro individuo, y para hacer cumplir las obligaciones contraídas voluntariamente, dando sentido de esta manera a la palabra "privado".[43]

Lo que preserva la libertad para vivir no es el derecho de vivir, sino que es la "ley y orden", "para hacer cumplir las obligaciones contraídas voluntariamente". Es evidente que esta ley y orden son la ley del mercado impuesta ilimitadamente como orden. Es lo que Max Weber llama "ética del mercado" y que son en Kant la gran mayoría de las normas del imperativo categórico. De esta manera Friedman sustituye la libertad de matar violentamente al vecino, por la libertad de matar al vecino dejándolo morir.

El resultado es la transformación del mercado en un objeto de piedad. Lo que tiene que sostener al mercado, es un acto de fe, en la propia libertad del mercado:

> "En realidad, la causa principal de las objeciones a la economía libre es precisamente el hecho de que realiza tan bien sus funciones. Da a la gente lo que realmente quiere, y no lo que un grupo determinado

[42] M. Friedman, Capitalismo y libertad. Madrid, 1966, 43-44.
[43] Op.cit. p. 29

piensa que debiera querer. En el fondo de casi todas las objeciones contra el mercado libre hay una falta de fe en la libertad misma". Op.cit p.30

Esta transformación del mercado en un objeto de piedad la hace muy expresa Hayek, el otro Gurú del neoliberalismo actual. Voy a dar una cita un poco larga, pero me parece necesaria para hacer ver este acto de fe que sostiene al mercado:

> "No existe en inglés o alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El término "trascendente", único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable *a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no solo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar*. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del **padre nuestro** que reza "hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo", y también en la **cita evangélica**: "No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca" (**San Juan, 15:26**). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese **animismo** que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control."[44]

Hayek ve en el mercado un hecho "trascendente". Como tal Hayek lo ve del siguiente modo:

---

[44] Hayek, Friedrich A. *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Unbióm Editorial, Madrid, 1990. p. 125/126 [The fatal conceit: The Error of Socialism. (The collected Works of Friedrich August Hayek, Volume I) Chicago University Press, 1988

> "En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable *a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no solo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar".*

Esta entidad superhumana la ve entonces en su aspecto religioso:

> "En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del **padre nuestro** que reza "hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo"...

Eso es lo que dice esta persona partícipe en el mercado, que hace un acto de fe en la libertad del mercado. Lo que dice, se dirige al mercado como su objeto de piedad y al mercado le dice, lo que el padrenuestro dice del padre en el cielo: "hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo".

Pero Hayek sabe también, como este dios mercado responde. Se ve eso en la cita evangélica: "No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca" (San Juan, 15. 26).

Esta es la respuesta del mercado al creyente que realiza el acto de fe en el mismo mercado. El padre ya no es una persona. Ahora es el mercado, y aquellos, que intervienen el mercado, son asesinos de su padre. Y a los asesinos del padre hay que asesinar. Eso por lo menos sostiene Pinochet, cuando dice, que los subversivos son asesinos de su padre. Este mercado es nuestro Dios hoy, que opera en nombre del neoliberalismo. Pero de hecho ya lo es desde Hobbes y Adam Smith. Se trata de lo que Marx llama la ley del valor, que devora toda la humanidad y la naturaleza. Es a la vez la ley de aquella religión, que el capitalismo es.

Quisiera aquí volver sobre un argumento, que desarrollé hace algunos años. Se trata de la ubicación de la ley del valor y de la ética del mercado, que esta ley del valor implica. En el fondo se trata del problema de la importancia de lo que dice el décimo mandamiento del decálogo cuando habla de la codicia. Es un problema de alguna manera parecido a lo que se refiere Aristóteles cuando habla de la acción mercantil de la maximización del dinero por dinero, que él llama la crematística, a diferencia de la economía.

Dice que esta acción de multiplicar dinero para más dinero es en contra de *natura*. Se trata a la vez de un problema que subyace a toda la crítica de parte de Marx a la ley del valor. Cito el texto mío:

"La ley de la cual (Pablo de Tarso) habla sigue siendo por supuesto el núcleo de la ley como lo ve Pablo (de Tarso), es decir, los mandamientos seis al diez. Yo voy a destacar, sin embargo, sobre todo aquellos mandamientos que se refieren a la relación del ser humano con el mundo de las cosas. Esos son desde el séptimo hasta el noveno mandamiento (no matar, no robar, no engañar), frente a los cuales se encuentra el mandamiento que según Pablo es el más importante, es decir, el décimo mandamiento con su: 'No codiciarás'. Lo hago porque por lo general este aspecto de la crítica de la ley de Pablo es completamente marginado."[45]

En el mismo libro presento también la importancia, que este décimo mandamiento tiene en otros autores de la actualidad:

"Al aparecer a la conciencia de los límites – sea de la muerte, sea del acceso al mundo – también aparece el otro ser humano como un límite. Eliminar al otro aparece ahora como superación del límite de acceder al mundo en cuanto el otro es su dueño. (Eso es el contenido del décimo mandamiento. René Girard, pero también Lacan, lo consideran el mandamiento más importante.)"[46]

Pablo de Tarso da a este décimo mandamiento una expresión mucho más amplia, que ya no habla de un mandamiento. Dice Pablo:

> "No se conduzcan por la carne, poniéndose al servicio de la codicia". Rom 13,14

En esta forma aparecen dos maneras de cumplir las leyes mencionadas (no matar, no robar, no engañar). Una es, conducirse por la carne, lo que es, ponerse al servicio de la codicia y de esta manera violar el mandamiento, aunque no se viole la ley formal. La otra es, liberar el cuerpo frente a la carne y ponerse al servicio de la vida humana (en la visión de Pablo carne es

---

[45] Hinkelammert, Franz: *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Arlekin, San José: Costa Rica, 2010 p. 92 en la primera y la segunda edición.
[46] Hinkelammert, *La maldición…* op.cit. p.283 En la segunda edición de 2012 p. 327/329

normalmente algo negativo, es decir, es poner el cuerpo al servicio de la codicia (en alemán): *den Körper der Gier unterwerfen*. Pablo enfrenta a la carne que se pone al servicio de la codicia, la liberación corporal. Lo hace explícitamente en Rom 8,23[47]. Esta liberación del cuerpo está más allá de la codicia. Pero en términos legalistas, el sometimiento del cuerpo al servicio de la codicia no viola necesariamente la propia ley en términos formales.

Marx distingue también estas dos formas de comportamiento bajo la ley formal. Pero los distingue como diferencia de producción de mercancías: distingue entre la simple producción de mercancías y la reproducción ampliada (capitalista) de mercancías. Por tanto, no transforma esta diferencia en un problema ético. La transforma en una diferente forma de estructurar la propia economía como una economía sin uso del dinero. Hoy eso no sigue siendo posible, porque a todas luces mercado y dinero van a volver en cualquier forma de socialismo que se promueva. Eso explica, que hoy la misma discusión marxista vuelve a enfocar el problema como un problema ético[48].

De esta manera resulta, que la codicia es efectivamente la piedad y la beatería hacia los dioses terrestres. En la traducción marxista estos dioses terrestres son sobre todo el mercado, el dinero y el capital. El joven Marx empezó a hablar de dioses terrestres, mientras reprochaba a Feuerbach no preocuparse sino de los dioses celestes. Posteriormente hablaba en relación a estos dioses terrestres más bien de fetiches. Pero de todas maneras para Marx son dioses, pero siempre los enfoca como dioses falsos de un tipo de ídolo. A estos dioses falsos Marx jamás los enfrenta con algún dios verdadero, sino siempre con el ser humano como ser supremo para el ser humano. Los dioses Marx los considera falsos, porque no reconocen al ser humano como el centro para cualquier referencia al mundo humano, y por tanto a todas las instituciones con los cuales el ser humano tiene que relacionarse. Para Marx ninguna institución puede ser un ser supremo. Sin embargo, como vimos en nuestro análisis de Hayek, para el pensamiento

[47] Pablo dice: estamos.… "esperando el día en que Dios nos adopte y libere nuestro cuerpo". Se trata de liberar al cuerpo de la codicia.

[48] Ver por ejemplo el libro (en alemán): Wagenknecht, Sahra: Reichtum ohne Gier. Wie wir uns vor dem Kapitalismus retten. (Riqueza sin codicia. Como nos salvamos del capitalismo) Campus Verlag. Frankfurt a/M 201. Ver también Duchrow, Ulrich / Hinkelammert, Franz: Transcending Greedy Money: Interreligious Solidarity For Just Relations. Palgrave macmillan. New York, 2012

neoliberal precisamente las instituciones del mercado son el ser supremo, que sustituyen y someten al ser humano bajo su lógica. En ese sentido son ídolos y dioses falsos.

Eso significa, que los dioses terrestres no pueden ser tratados como Feuerbach trata a los dioses celestes y trascendentes. Como dioses celestes existen solamente en el grado, en el cual se cree, que existen. Si no se cree, no los hay. Marx comparte eso. Pero su diferencia con Feuerbach marca los dioses terrestres. Si existen o no, no tiene nada que ver si alguien cree en ellos o no. Existen, cuando frente a ellos el ser humano se comporta entregando su vida, inclusive la vida corporal a la codicia. Tener esta codicia, es la fe en el mercado, el dinero y el capital. Es una fe real. Es una fe, que no necesita una confesión de fe, aunque muchas veces la hay. Para dar un ejemplo: Inclusive el jefe del US-Banco Goldman Sachs sostenía que con su trabajo "realizaba la obra de Dios" (Süddeutsche Zeitung, 42.2.16). Pero tales confesiones de fe no tienen ninguna importancia relevante. La presencia de la fe está en última instancia en el hecho de que la codicia sea el principio para interpretar cualquier ética.

Este tipo de la fe es para Marx la fe en el fetiche. Los fetiches son dioses, que no tienen existencia metafísica u ontológica, pero sin embargo, están presentes en la acción humana. Como tales son un producto no-intencional de esta acción. Con palabras de Marx se podría decir: "Son producidos por los productores a sus espaldas". El mismo Hayek hace una diferencia parecida. En la cita anterior, en la cual profesa su religión del mercado, hace eso mismo bien presente, insistiendo que no comparte el "animismo que caracteriza a los planteamientos religiosos".

Eso solamente significa, que no comparte los planteamientos metafísicos u ontológicos que los planteamientos religiosos suelen tener. Pero eso es absolutamente secundario. Se trata de todas maneras de planteamientos religiosos, que incitan alguna piedad y que hacen, que todo el neoliberalismo resulta una gigantesca idolatría. Presupone, sin embargo, a la vez la consideración del mercado como fetiche. Se trata de una gran superstición, hasta una especie de blasfemia.

Se nota entones, que la visión que Hayek tiene de la religión del mercado es una simple inversión de la crítica de la religión de la cual parte de Marx. Marx

descubre dioses falsos a los cuales contrapone el propio ser humano como el ser supremo para el ser humano. Hayek, en cambio declara estos dioses los únicos dioses verdaderos, a los cuales el ser humano tiene que someterse sometiendo toda su vida a la lógica de la institución del mercado, el dinero y el capital.

Lo que resulta es, que esta postura religiosa del neoliberalismo, hace que el sometimiento del ser humano a los dictámenes de la codicia, no desemboque en algún materialismo, sino en un idealismo extremo. Todo es espíritu, pero todo el espíritu es un espíritu del mercado, del dinero y del capital.

El conjunto de estas posiciones de Friedman y de Hayek ya está, sin embargo, contenido en la obra de Ludwig von Mises, fundador del movimiento neoliberal.

Todo esto conduce a la definitiva abolición de la totalidad de los derechos humanos. Si un neoliberal habla de derechos humanos, se refiere siempre a derechos del ser humano en cuanto participante en el mercado. Los neoliberales tienen esto como su base. De hecho, se mueven en la tradición de Hobbes, que declaró que el *comonwealth* (el sistema social que incluye tanto el Estado como el mercado) es el Dios mortal debajo del Dios eterno en el cielo. Le dio el nombre de Leviatán, cuya sangre es el dinero. De hecho, la sociedad burguesa siempre se ha presentado como este dios mortal.

8. El dogmatismo neoliberal y los "enemigos" de su sociedad

En la relación con otras corrientes de pensamiento, los neoliberales no aceptan casi ninguna discusión. En la Unión Soviética la referencia al pensamiento occidental era en términos de teoría burguesa o pensamiento burgués. En el "mundo libre" se hablaba de una manera muy diferente del pensamiento soviético. No hablaba del pensamiento soviético o marxista, sino que intentaba negarle a todo pensamiento marxista hasta el carácter científico, como hizo Popper. Le negaba ser ciencia. Lo que hizo Popper, fue posiblemente, el mayor dogmatismo de la historia humana. No declaraba que este pensamiento sea falso, sino que no era ni siquiera científico. Se declaraba que solamente al pensar como Popper –es decir en términos de la falsabilidad de las afirmaciones científicas–, ese era pensamiento científico, todo lo otro no era simplemente falso, sino que ni

siquiera era científico. Ello significa que ni hacía falta discutirlo en serio. Casi todo el mundo libre asumía eso y reducía hasta su propio pensamiento a declaraciones muy artificiales de "falsabilidad".

En el contexto de este tipo de pensamiento Popper decía, mientras casi todo el mundo lo aplaudía que:

> "La *hybris* que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno, como solamente lo pueden realizar unos hombres con otros."[49]

Ciertamente, intentar realizar el cielo en la tierra puede transformar la tierra en infierno. Sin embargo, renunciar a la meta del cielo en la tierra, produce con toda seguridad el infierno en la tierra. Precisamente hoy con la estrategia de globalización estamos realizando este infierno en la tierra, una estrategia que no permite ningún tipo de alternativa u otro mundo como meta.

Pero este anti-utopismo de Popper fue reformulado después de comenzar el gobierno de Reagan. Reagan había hecho alianza con el fundamentalismo apocalíptico, que visiblemente es altamente utopista. Era obvio que hasta los conservadores tienen Utopías. El anti-humanismo ya no podía ser simplemente un anti-utopismo, como Popper concebía.

En el mismo sentido va la imaginación del anti-cristo de parte de estos fundamentalistas apocalípticos. Cuando se formó de nuevo este fundamentalismo a partir los años 1990 con el movimiento "Left behind", la imaginación del anti-cristo pronunciaba el siguiente programa del gobierno de este anti-cristo como secretario general de la ONU: paz mundial y suficiente comida para todos. Según la visión de estos apocalípticos, nada peor podía proponer, es algo, que con seguridad lleva a la catástrofe. Alguien, que propone eso, en la visión de esta derecha apocalíptica puede ser solamente alguien profundamente malo. Solamente puede ser un anti-cristo.

---

[49] Karl Popper, *Das Elend des Historizismus*. [La miseria del historicismo] Tübingen l974, Vorwort, p. VIII.

En esta línea se desarrolla como su consecuencia el lenguaje de los directivos de la gran empresa. En Alemania hablan de los "Gutmenschen" (Buenos-hombres o quizás humanitarios) como el gran peligro para nuestra sociedad y economía actual. Estos Buen-hombres son todos aquellos, que quieren controlar e intervenir los mecanismos económicos actuales en nombre de una percepción humanista de la sociedad y de las relaciones humanas. De hecho son considerados como anti-cristos, porque desde este punto de vista es el anti-cristo que quiere la paz mundial y al comida suficiente para todos. Estos Buen-hombres son el verdadero peligro. Frente a ellos presentan al ser humano como esencialmente capital humano, al cual llaman "Ich-AG" (Yo-Sociedad Anónima). Cada uno como capital humano es su propia sociedad anónima, lo que nos asegura a todos el mejor mundo posible. Lo que haya detrás es la tesis, que todo lo que el mercado hace, es siempre lo mejor posible. Todo. Lo que se hace regulando el mercado, hace imposible lograr realizar lo mejor posible.

Eso es la eliminación de todos los derechos humanos. Los derechos humanos siguen vigente solamente en un solo caso: el caso de la legitimación de la guerra.

Cuando escucho esta reducción del ser humano a capital humano, recuerdo algo que viví en el año 1944 en la Alemania Nazi. Como niños fuimos muchas veces a la estación de trenes de nuestra ciudad para ver las locomotoras enormes pasando. Todos nos imaginamos ser en el futuro conductores de locomotoras. Un día vi escrito en la locomotora en el lugar, donde se guardaba el carbón, el texto siguiente: "Nuestra victoria final es segura. Tenemos el mejor material humano". (Der Endsieg ist uns sicher. Wir haben das bessere Menschenmaterial).

Hoy llamamos eso ya no material humano, sino capital humano. El significado es el mismo. Y la inhumanidad también. Yo, cuando escucho la palabra capital humano, escucho a la vez y desde lejos la otra, material humano.

Aparece un "theatrum mundi". Es la "voluntad contraria como enfermedad". Es el asesinato-suicidio. Alguien toma un arma, mata a muchos que no conoce, para suicidarse después. El sujeto negado deja de ser capital humano y se presenta ahora como abismo del sujeto, que es al final su propia tumba. Pero dicen una

gran verdad, que tampoco quieren decir: Asesinato es suicidio. Es la verdad, que es la única respuesta a la modernidad de hoy, que se llama globalización.[50] Pero no escuchamos esta verdad. La propia globalización ha sido transformada en un gigantesco asesinato-suicidio. Se asesina a las poblaciones y la naturaleza. Al final solamente puede estar el suicidio de aquellos que dirigen el proceso. Eso es nuestro "menetekel". El final del imperio alemán nazi tiene ya mucho de eso. Mandaron a medio mundo a la muerte, para suicidarse los tres principales líderes después: Hitler, Goebbels y Göring.[51] Los muchos casos de asesinato-suicidios nos muestran casi diariamente lo que es el proyecto para el mundo entero implícito a la estrategia de globalización. No son nada específicamente islámicos. Son recuerdos siempre nuevos de lo que es nuestro proyecto vigente de globalización e inspirado por el neoliberalismo para el mundo entero. Cioran, uno de los autores predilectos de estos conductores del proceso, lo dijo bien claro:

> "Como la catástrofe es la solución única, es justificado preguntarse, si no sea en el interés de la humanidad, desaparecer ahora mismo, en vez de agotarse por la espera y perder la fuerza al exponerse a una agonía larga, en la cual podría perder toda ambición inclusive aquella de desaparecer."[52]

La actual denominación "populismo" es muchas veces cercana a este reproche. Precisamente lo es, como lo hace el tal llamado "populismo de izquierda", cuando se reivindica derechos humanos. Porque para nuestra ideología dominante, que es neoliberal, no hay derechos humanos y su reivindicación revela precisamente que aquél, quien los reivindica, es de los "malos". Bush vio allí *the evil's face*. La única manera de reivindicar legítimamente derechos humanos es en el caso de la legitimación de otra guerra de parte del mundo occidental, que se cree el mundo libre.

---

[50] Ver: Hinkelammert, Franz: *El sujeto, el anti-sujeto y el retorno del sujeto (interculturalidad y fundamentalismo)*. En: Hinkelammert, Franz: *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. DIE. San José, 2003.

[51] Goebbels había anunciado eso ya antes: „Wenn wir von dieser Weltbühne abtreten müssen, werden wir die Tür zuschlagen, dass der Erdkreis erzittert". (Si tenemos que abandonar este teatro del mundo, vamos a cerrar la puerta, para que tiemble el mundo). Eso mismo hoy está escrito encima de la estrategia de globalización.

[52] Emile M. Cioran: "Die elegische Viper. Zum Tode des großen Apokalyptikers Emile M. Cioran" (La víbora elegíaca. Para la muerte del gran apocalíptico Emile M. Cioran) Fankfurter Rundschau, 21.6.95

Eso es el reproche del populismo. Sobre todo del populismo de izquierda. El de derecha no importa tanto, porque no reivindica derechos humanos, sino se dirige en contra de ellos. Por tanto es compatible con la línea general de nuestra ideología dominante, que es de negación de los derechos humanos.

Toda esta manera de hablar constituye otra vez toda una visión del mundo. Se dice ahora: Lo bueno es lo malo. Cuando el correspondiente fundamentalismo se refiere al anti-cristo, que es la mayor figura del mal que se puede imaginar, menciona lo que es lo malo. El proyecto del anti-cristo es: la paz mundial y buena comida para todos. Lo bueno es lo malo. Eso es este proyecto. Donde aparezca hay anti-cristo. Por lo tanto, vale también al revés: lo malo es lo bueno. Quien quiere la paz, es malo. Lo bueno es; querer una guerra para la paz.

Jamás se arrepienten de las guerras hechas. Solamente se arrepienten de las guerras que no han hecho.

Ya Hitler resume bastante bien, lo que es esta visión del mundo:

> "Vino el judío a nosotros. Trajo la idea bestial de que la vida tiene su continuidad en el más allá: se puede extirpar la vida en el más acá, porque sigue floreciendo en el más allá [...] Con el lema de la religión llevó la intolerancia a los lugares donde antes solamente había tolerancia y religión verdadera [...] El mismo judío, que en este tiempo llevó al cristianismo de contrabando al mundo antiguo y ha matado a esta cosa maravillosa, hoy ha encontrado de nuevo un punto débil: la conciencia moral afectada de nuestra sociedad (Mitwelt) [...] La paz la puede haber sólo por medio de un orden natural. El orden presupone que las naciones se entrelacen de tal manera que los más capaces tengan el liderazgo. De este modo, el perdedor recibe más de lo que lograría por un esfuerzo propio. El judaísmo destruye este mundo. La bestia, la maldad, la tontería, ayudan a tener la victoria [...] *Por eso no debemos decir que el bolchevismo haya ya sido superado. Pero cuanto más rápido echemos a los judíos, más rápido estaremos fuera de peligro. El judío es el catalizador con el cual la leña prende fuego".* [1] Henry Picker,: *Hitlers Tischgespräche.* [Conversaciones de sobremesa de Hitler] Berlín, Ullstein, 1989, pp. 106 y ss.

9. El asesinato del hermano en el pensamiento de Marx

Si hoy buscamos donde se recupera el proyecto de una vida en nombre de la condena y el impedimento del asesinato del hermano, sin duda tenemos que concentrarnos sobre todo en Carlos Marx. Marx ve en el centro de su propio proyecto precisamente el asesinato del hermano como asesinato fundante por superar. Lo expresa ya en una de sus más tempranas publicaciones en su vida. Se trata del artículo Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Lo publica en la revista que se llama "Deutsch-französische Jahrbücher" (Anuarios Franco-alemanes) del año 1844. Se va allí de una manera clásica al tema. Dice:

> "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable." Fromm, Erich: Marx y su concepto del hombre. (Karl Marx: *Manuscritos económico-filosóficos*). FCE. México, 1964. P.23

Lo que él llama aquí su imperativo categórico es precisamente esta exigencia de no asesinar al hermano: "echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable".

Esta formulación de Marx tiene antecedentes muy importantes en una historia muy larga de este enfrentamiento con cualquier sociedad basada precisamente en el asesinato del hermano. Hay dos importantes, que me parece necesario mencionar aquí. Ambas vienen de la tradición cultural judía. La primera es del profeta Isaías, del siglo VIII antes de nuestro tiempo. Dice:

> "El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; día de gracia de Yahveh, día de venganza de nuestro Dios; para consolar a todos que lloran, para

> darles diadema en vez de ceniza, aceite de gozo en vez de vestido de luto, alabanza en vez de espíritu abatido". (Isaías 61, 1 – 2)

La segunda viene de Jesús, según el evangelio de Lucas. Se trata de hecho de una cita del texto de Isaías, que cambia muy poco. Dice:

> "El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la buena nueva, me ha enviado a proclamar la liberación de los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor." (Lucas 4, 18 - 19)[53]

Lo que anuncian estos dos textos es prácticamente lo mismo que anuncia Marx en la segunda parte de su formulación. Se trata precisamente del hecho de partir de la denuncia del asesinato del hermano como asesinato fundamental y de las consecuencias que resultan de esta opción. Es lo que Marx expresa en los términos "echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable".

Sin embargo, hay también una diferencia muy relevante, que muestra precisamente la primera parte del anuncio de Marx, que habla de "la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre". Marx habla de esta manera de la humanidad, que asume que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Las otras dos citas no hablan directamente desde el punto de vista de la humanidad, sino desde el punto de vista de un ser humano, que dice en la cita de Isaías "me ha ungido Yahveh". Algo parecido afirma Jesús. Se trata posiblemente hasta de una persona que se puede considerar el Mesías.

---

[53] Lc. 4:18-19.
Para el fundamentalismo apocalíptico esta proclamación mesiánica es, como vimos, el anticristo. Es la forma extrema de la declaración de Jesús mismo como el anticristo. Es Lucifer. Según Carl Schmitt, el mismo *catéjon* –aquella fuerza que según San Pablo retrasa la venida del anticristo– es el imperio. Otra vez la antiutopía que combate al anticristo. Visto desde la antiutopía todo el mundo está al revés. El *catéjon* de San Pablo, en cambio, es precisamente la proclamación mesiánica. Es lo que une desde el interior al mundo. Es, según los primeros capítulos de la primera carta a los corintios, la sabiduría de Dios enfrentada a la sabiduría del mundo. Se trata del juego de las locuras que San Pablo establece: la sabiduría de Dios es locura cuando es vista desde la sabiduría del mundo. Pero la sabiduría del mundo es locura a la luz de la sabiduría de Dios. La sabiduría de Dios es locura divina.

En un tiempo bastante más tarde Marx vuelve a la problemática del asesinato del hermano como asesinato fundante que constituye toda una manera de ver la sociedad humana. Lo hace en un lugar muy destacado. Se trata al final de su edición del libro El Capital, que se editó la primera vez en 1867. Tiene en este tiempo un solo tomo. Posteriormente y después de la muerte de Marx Friedrich Engels compone dos tomos más a partir de manuscritos no publicados de Marx. Quiero presentar una cita, que se encuentra al final de todo su presentación de la crítica de la economía política. Esta edición tiene 25 capítulos. Pero los capítulo 24 y 25 forman más bien un anexo referente a la historia del capitalismo, en especial a lo que Marx llama la acumulación originaria. Con el capítulo 23 termina su teoría de la crítica de la economía política. La cita que me interesa consiste de las últimas frases de este análisis, con las cuales termina el análisis principal en el capítulo 23. Como se ve, se trata de un lugar muy especial. Es el final del análisis teórico de la más grande obra suya que Marx personalmente edita.

Escribe Marx:

> "Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca:
> "Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis,"

El mismo Marx no traduce esta cita de Horacio al latín. Posteriormente fue traducida, pero de una manera muy problemática y confusa. En la edición de *El Capital* en español se traduce de la misma manera como en la alemana:

> Un duro destino atormenta a los romanos. Y el crimen del fratricidio.

Aparentemente aquí el "duro destino" no es producto directo del "fratricidio". Esta traducción es falsa. Tendría que decir:

> "Un duro destino atormenta a los romanos, es decir, el crimen del fratricidio",

Si citamos las siguientes dos líneas, que Marx no cita expresamente, este significado se hace más obvio todavía:

> "ut inmerentis fluxit in terram Remi sacer nepotibus crúor".
>
> "desde que corrió la sangre inocente de Remi a la tierra, [hay] una maldición para los descendientes".

Donde en las primeras dos líneas hablaba Horacio de un "duro destino", ahora habla de una "maldición" para los descendientes.

Marx ahora denuncia este asesinato del hermano. Pero amplía el concepto del asesinato del hermano más allá del concepto que probablemente tiene Horacio. Horacio se refiere a Rómulo y Remo. Con eso hace alusión a la guerra civil romana, que ocurre en el tiempo de vida de Horacio. Horacio restringe el concepto de hermano a esta relación en el interior de un pueblo, que para él es el pueblo romano. Por tanto, matar a otro romano es asesinato del hermano, pero matar a un galo o un germano no lo es. Marx, sin duda, se refiere a un concepto de asesinato del hermano, en el cual todos los otros seres humanos son hermanos. En Marx es un concepto universal, que Marx, de hecho, imputa a Horacio. Pensando el asesinato del hermano en nuestra tradición occidental, se refiere más bien de hecho al mito de Caín y Abel. Podemos concluir, que Marx interpreta el texto de Horacio a la luz del mito de Caín y Abel, es decir, a la luz de un asesinato universal del hermano, cuyo mito corriente en nuestra tradición es el mito de Caín y Abel.

Eso es el asesinato del hermano, como Marx lo concibe, pero refiriéndolo al texto de Horacio e interpretándolo por medio del texto de Horacio.

Es resultado es importante. Demuestra que Marx ve la sociedad humana en términos de la acusación del asesinato del hermano como asesinato fundante. El lugar, en el cual Marx establece esta referencia al fin de su obra central de *El Capital*, demuestra, que quiere hacer ver toda su obra y todo su pensamiento como pensamiento desde la visión de asesinato del hermano como asesinato fundante. Entonces lo tenemos que ver como una obra a la luz de la tradición cultural judía, que está necesariamente en conflicto con la interpretación que hace Freud del asesinato fundante de la sociedad occidental por el asesinato del padre. Es entonces obvio, que Freud falla en su análisis de la tradición judía y su referencia a un asesinato fundante. Ni ve y ni reconoce el punto de visto de la cultura judía.

Se trata de parte de Marx de una referencia indirecta a Caín. Pero indirecta, porque, supongo yo, no se quiere inscribir en una tradición determinada solamente. Es una referencia, a la vez, a lo que constituye la dominación, que puede también denunciar el fratricidio pero que comete el fratricidio en nombre de la persecución de los fratricidas. (Eso, por supuesto, vale ya antes de Freud[54]) Más llama la atención, que Marcuse, cuando quiere vincular marxismo y sicoanálisis, no percibe siquiera esta relación. Lo mismo vale para Erich Fromm. Marx, en cambio, la parece tener presente. Pero igualmente llama la atención, que Pinochet después de su golpe militar decía: los subversivos son asesinos del padre.

Lo interesante es, que Marx en la cita anterior contrapone a la "vieja reina de los mares" (Inglaterra en su tiempo, EEUU en nuestra tiempo, Roma en la antigüedad) la "república gigantesca". Es la sociedad civil desde abajo, que constituye república y que no puede sino constituirse sin considerar el asesinato del hermano como asesinato fundante. Se trata de movimientos de emancipación.

10. De la liberación de los oprimidos hacia la liberación de los opresores

También hace falta la liberación de los opresores. Sería el resultado del: yo soy si tú eres. Incluir el otro deja de ser un sacrificio, sino se transforma en una auto-realización. Yo soy eso lo que hago, pero siempre estoy también en el otro. Y el otro en mí. Ser lo que soy no es – a la Nietzsche – la concentración sobre mí mismo y en este sentido una auto-realización reducida a mí mismo como individuo con su voluntad del poder. Ser yo mismo es el: yo soy si tú eres. Sin embargo, la liberación de los opresores casi siempre es negada por los mismos opresores. Su liberación no es más que una posibilidad, una potencialidad (potencia). Hoy es tan totalmente negada, que provoca risa hablar de esta liberación de los opresores de ser liberados de su ser opresor. La gente más bien se muere de la risa. Y la amenaza de morirse de esta risa es bastante posible y probable.

[54] Ver por ejemplo, el drama de Friedrich Schiller: Wilhelm Tell. (Guillermo Tell). Gira alrededor de la problemática del asesinato del padre y el asesinato del hijo.

Pero hay excepciones. Sin embargo, se encuentran sobre todo entre los poetas y escritores. En Alemania, por ejemplo, Erich Kästner en los años 20 o Bertold Brecht posteriormente.

Esta liberación de los propios opresores surge solamente donde se ve el mundo bajo el punto de vista de la crítica del asesinato del hermano como asesinato fundante. Cuando como asesinato fundante es considerado el asesinato del padre, lo que se instaura como absoluto es la ley en manos del superyó. Lo que resulta es la competencia como regulador único, que es simplemente el sometimiento de toda la sociedad bajo la voluntad del poder, sin ninguna validez de derechos humanos, que son sustituidos por derechos del mercado. La ley desnuda lleva a eso. La auto-realización es entonces la de Nietzsche: yo soy, si te derroto. La más convincente prueba de que soy libre es, que tengo esclavos. Nietzsche dice: Cuando vayas donde la mujer no olvides el látigo (en el Zaratustra). Eso significa: compruebo mi masculinidad tratando la mujer con látigo. Si no logramos movilizar frente a esta opresión la liberación del opresor, cualquier emancipación del oprimido queda siendo provisional, como ocurrió en EEUU con la abolición de la esclavitud. Le sigue la separación, que es un apartheid que dura hasta los años 50 del siglo XX. Al cual siguió un racismo que todavía hoy tiene mucha fuerza. Los esclavistas no se liberaron con el resultado de que la abolición de la esclavitud después de más de un siglo no se ha logrado todavía de una manera satisfactoria. Hasta los neoliberales hoy todavía no aceptan la abolición de la esclavitud, diciendo, que ha sido ilegítima por el hecho, de que fue resultado de una intervención del Estado en la libertad del mercado. Tanto en los gurús neoliberales Milton Friedman como en Hayek se nota esta reserva frente al hecho.

El caso de Haití es paradigmático. La liberación de los esclavos no fue tampoco acompañado por una liberación de los esclavistas. Los esclavistas siguieron ser esclavistas aunque ya no tenían esclavos. Arruinaron donde podían a los haitianos, mataron cruelmente al gran liberador de los esclavos haitiano Toussant Louverture. Exigieron altos pagos de indemnización por la expropiación de los esclavos – una expropiación de capital privado – y lograron imponerlas con la amenaza de un bloqueo total y mortal. Aseguraron de esta manera que Haití con si liberación de los esclavos le fue peor que en el caso de que no los hubieron liberado. Jamás les ocurrió que

los haitianos podían pedir como mínimo una alta indemnización por muchas generaciones de reducción y sometimiento a la esclavitud.

Cuando hace algunos años había el gran terremoto en Haití con muchas víctimas humanas varios predicadores fundamentalistas estadounidenses – que se atreven llamar cristianos - dijeron en público sin protesta de público, que este terremoto era el castigo de Dios por su liberación de esclavos en el tiempo de la revolución francesa, es decir, como 200 años antes. Eso es lo que en estas democracias modelo la clase alta suela pensar.

Algo muy parecida ocurre con la emancipación de la mujer. También falta la liberación del opresor, que en este caso es el hombre. Creo que en muchos casos ha ocurrido. Pero es notable el hecho, que muchos hombres quieren volver a la situación de antes, y como no lo logran, pasan a ser violentos. Desde los éxitos importantes de esta emancipación de la mujer sobre todo desde la rebelión de 1968 en muchas partes aumentaron muy notablemente los casos de la violencia interfamiliar, que normalmente vienen de parte del hombre. El hombre pasa a la acción de un asesinato-suicidio. Asesina a su mujer, muchas veces igualmente a sus hijos, para después suicidarse después.

El mismo neoliberalismo es un movimiento de este tipo. La economía posterior a la 2. Guerra Mundial fue sobre todo en Europa Occidental una economía muy orientada por un sistemático intervencionismo en los mercados. Tuvo gran éxito, y mundialmente se inspiraba la política de desarrollo económico en este tipo de economía, que se extendió hasta los años 70. Las clases dominantes de estos países perdieron mucho de su poder arbitrario anterior. Lo aceptaron en función de la necesidad de ganar la guerra fría con la Unión Soviética. Pero ellas como las clases opresoras nunca se liberaron a sí mismos, sino apenas que se veía la victoria en la guerra fría, volvieron a exigieron la misma arbitrariedad de antes. Habían renunciado a una parte importante de su poder arbitrario. Pero cuando ya no era una necesidad absoluta en su guerra de clases desde arriba, se concentraron ahora – desde el gobierno de Reagan en los años 80 – en la eliminación del estado social, cuya construcción ellos mismos habían apoyado. El neoliberalismo se impuso ahora como ideología de una vuelta al capitalismo irrestricto, que todavía está en curso. Los opresores no se habían liberado, sino habían actuado humanamente para ganar una guerra

inhumana (la guerra fría). Ganada la guerra, destruyeron en lo posible todo lo que se había logrado en el período post-guerra anterior. El opresor recupera mucho de su poder arbitrario perdido. La estrategia correspondiente se llama Globalización. Ha tenido consecuencias fatales que ahora se ven especialmente en el Oriente Medio y en África y en las corrientes de refugiados que ahora aparecen en todo el mundo. Pero pase lo que pase, se sigue esta estrategia que cada vez más se hace visible como una estrategia suicidal, y por eso a la vez asesino. Todo el mundo y toda la humanidad ahora se lleva al asesinato suicidio, que es el verdadero contenido de toda esta globalización.

Consecuencias parecidas vemos en cuanto a la política de colonización. Esta política tenía que aceptar la independización de la mayor parte de las colonias. Pero una vez independizados, se vuelve a establecer relaciones casi-coloniales que se apoyan en una cultura que sigue colonial, aunque los países estén políticamente independientes. Eso hoy llevó a análisis sistemáticos de esta colonialidad de la propia cultura y de la necesidad de recuperar culturas propias, sin dejar el hecho, que siempre se desarrollan en una cultura multinacional y plural.

Muy parecidos desarrollos se dan en el campo de las políticas frente al aumento de la destructividad de la cultura occidental frente a la naturaleza entera. En total resulta, que todo esfuerzo para lograr el respeto para los derechos humanos, es constantemente amenazado por la negación de los opresores a integrarse en una sociedad del respeto de estos derechos. Muy raras veces son capaces de liberarse los propios opresores y constantemente entran en su lucha de clases desde arriba para volver a recuperar su poder arbitrario perdido o amenazado.

Se ve en seguida la necesidad de la posición que se basa en la crítica del asesinato del hermano como asesinato fundante. Pero no se puede basar en una ley. El: yo soy si tú eres no es ley, sino el establecimiento de una regulación frente a los efectos de una ley de cumplimiento ciego. Da al mercado como rio un cauce. Necesita también leyes, pero no puede en ningún momento fiarse del cumplimiento ciego de leyes. En determinado momento cualquier ley pierde vigencia en cuanto esta ley quita la vida a cualquier sujeto humano o a la propia naturaleza externa al ser humano.

Pero tiene que ser enfrentado, aunque no sirva enfrentarlo por una ley. Lo que Brecht aquí haca ver, es, que el hecho de que alguna acción haga imposible la vida de un hermano, hay que intervenirla, siempre viendo bien quien es el interventor más adecuado en un momento dado. Este momento, sin embargo, no puede ser definido por una ley, sino solamente por un principio del tipo: yo soy si tú eres.

Estos opresores, que no se pueden liberar de su ser opresores, recurren casi siempre a Nietzsche, para justificarse. En Nietzsche encuentran el pensador del mundo sin derechos humanos, lo que para Nietzsche y para ellos significa el mundo libre Con Nietzsche dicen:

> "¡Qué los débiles y los fracasados perezcan!, primer principio de nuestro amor a los hombres. Y que se les ayude a morir.
> ¿Hay algo más perjudicial que cualquier vicio? Sí; la compasión que experimenta el hombre de acción hacia los débiles y los idiotas..." Obras inmortales. *El Anticristo*, Tomo I, 34

Y con Nietzsche celebran esta brutalidad como su redención, su liberación y su emancipación:

> ".... tiene que venir a nosotros el hombre **redentor**, el hombre del gran amor y del gran desprecio,... su redención de la maldición que el ideal existente hasta ahora ha lanzado sobre ella (la realidad). Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de **lo que tuvo que nacer de él, alguna vez tiene que llegar.**...". Genealogía, 109 y 110 Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza Madrid, 1972, 1. Parte, Nr.16

Viene el redentor, que nos redime de la redención, el liberador, que nos libera de todas las liberaciones, la emancipación, que nos emancipa de todas las emancipaciones, que se pueden concebir. Esta es la dialéctica maldita de Nietzsche, que estos opresores viven.

Eso nos toca hoy de parte de los neoliberales, como ayer nos tocó de parte de los fascistas. El fundador del Neoliberalismo Ludwig von Mises lo dice en el lenguaje burocrático que los neoliberales prefieren, en vez del lenguaje apasionado de Nietzsche:

> "Se parte siempre de un error grave, pero muy extendido: el de que la naturaleza concedió a cada uno ciertos derechos inalienables, por el solo derecho de haber nacido."[55]

Es lo que Nietzsche llamaba liberarnos del "ideal existente hasta ahora".

Es la negación más contundente de los derechos humanos que es posible imaginar. Sin aceptar esta afirmación de Mises, no se puede ser neoliberal. Los neoliberales no reconocen derechos humanos, sino casi exclusivamente derechos del mercado, dependientes del éxito en el mercado. Por eso el neoliberalismo es descendiente directo del fascismo en la forma del Nazismo alemán. Pero igualmente lo es de la filosofía de Nietzsche.

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