

La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos

La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos

Franz Hinkelammert
(Editor)



Diseño de portada: Leyla Vargas

Diseño interior y diagramación: Pamela Batista



marx²⁰⁰
<https://marx200.org/>

Esta publicación es financiada con recursos de la RLS con fondos del BMZ.



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

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

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

Las opiniones vertidas en esta obra reflejan el punto de vista e interpretación de sus autores y no representan una posición oficial de la RLS.

Editorial Arlekin
arlekin.editorial@gmail.com

Índice

PRESENTACIÓN	11
---------------------	----

NORMAN SOLÓRZANO:

En vez de un Prólogo: Itinerario del pensamiento crítico: 10 años de reflexión y encuentro	13
---	----

1. FRANZ HINKELAMMERT:

La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos	21
--	----

2. CARLOS MOLINA VELÁSQUEZ:

La religión del mercado en la industria publicitaria y del entretenimiento: violencia infinita	69
---	----

3. ESTELA FERNÁNDEZ NADAL:

La vida como criterio de racionalidad y verdad en Franz Hinkelammert. La tensión infinitud-finitud y el papel de las utopías	89
--	----

4. JUAN JOSÉ BAUTISTA S.:	
Hacia la reconstitución de “El Ser Humano como sujeto”	111
5. CARLOS ASSELBORN:	
Cuando la democracia legitima pasiones antidemocráticas	131
6. ERIC EDUARDO SÁNCHEZ CHÁVEZ:	
Reflexión contra el formalismo de los Derechos Humanos desde la vivencia de culturas no-occidentales	151
7. LILIA SOLANO:	
Humanismo y paz en Colombia frente a la religión neoliberal	159
8. CARLOS E. ANGARITA S:	
Fundamentalismo, Derechos Humanos y la difícil construcción de la paz en Colombia	171
9. JORGE VERGARA ESTÉVEZ:	
La crisis de la teoría neoliberal	191
10. YAMANDÚ ACOSTA:	
La conflictiva y nunca acabada construcción de la democracia: Entre la religión del mercado y los derechos humanos	207
11. GABRIEL LICEAGA:	
Llamando a nuevos dioses	251
12. MANUEL CUERVO:	
Entre el hacer vivir y el dejar morir mercantil; el dejar vivir y el hacer morir estatal: hipótesis hinkelammertiana respecto al modo en que trabaja el poder sobre la vida humana en las formaciones estatales contemporáneas	267

¿Por qué impulsar esta publicación en el marco de Marx200?

Marx200 es un proyecto impulsado por la Rosa Luxemburg Stiftung (RLS) en el mundo, va encaminado a la recuperación de la memoria de Karl Marx a casi dos siglos de su nacimiento. Este Marx, ¿quién es y por qué es tan importante? En el año 2017 también se cumplen 150 años de la primera edición de *El capital* de Karl Marx, un libro que cambió por completo las perspectivas de la economía, una crítica fundamental al sistema de producción capitalista. Por primera vez en la historia las relaciones sociales dependían efectivamente de la forma de producción.

Marx habló del fetiche de la mercancía, la acumulación del capital, documentó por primera vez la dominación de la clase burguesa sobre la clase trabajadora, así como de las contradicciones del propio sistema que al final llevaría a impulsar una revolución socialista radical en 1917 y a un cambio social prometedor.

¿Es posible que la clase trabajadora y explotada salga de la trampa del capitalismo, que se libere y que ejerza sus derechos de manera constante? ¿Cómo podemos cambiar la forma de producción para que sirva a la mayoría? Estas son sólo algunas de las preguntas que se plantean en el proyecto Marx200.

Sobre todo se muestra la vigencia del proyecto marxista y su validez hoy en día. Marx200 pretende abrir un debate plural y profundo, reivindicar lecturas e interpretaciones diferentes de Marx que nos aporten para el análisis político de nuestro presente.

La lectura de Marx sirve para la formación y la praxis política, también aporta para comprender profundamente las contradicciones del sistema capitalista. Por otro lado, el proyecto de Marx200 se propone documentar prólogos, epílogos, interpretaciones, versiones y reacciones que ha habido en todo el mundo acerca del marxismo.

Así que no queremos esperar hasta que se cumplan doscientos años del nacimiento de Marx en el 2018, buscamos fomentar nuevas lecturas y debates profundos a los que nos invita el desafiante proyecto **Marx200** (<https://marx200.org>)

Oficina Regional en México de la Rosa Luxemburg Stiftung, 2017.

www.rosalux.org.mx

Presentación

El presente libro “La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos” es el resultado de un proyecto colectivo de investigación, que lanzamos en el año 2015, sobre la base de un documento presentado por el Grupo de Pensamiento Crítico, el cual se reunía regularmente en la Universidad Nacional de Costa Rica; posteriormente, fue distribuido entre amigas y amigos en otras partes de América Latina. Este documento tenía un esbozo general del tema por tratar, a partir del cual cada participante desarrollaba su propia investigación y reflexión.

Las investigaciones hechas en el curso del año 2016 se presentaron en el **V Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico** *Los derechos humanos frente a la religión neoliberal del mercado*, durante los días 1, 2 y 3 de marzo de 2017, el cual fue convocado por el Grupo Pensamiento Crítico, la Cátedra Libre Franz J. Hinkelammert y el Doctorado en Ciencias Sociales, ambos de la Facultad de Ciencias Sociales, con el apoyo de la Vicerrectoría de Docencia de la Universidad Nacional, en el marco de la declaratoria del 2017 como año de *La UNA por la Vida, el Diálogo y la Paz*.

Este libro que ahora presentamos incluye las versiones finales de los trabajos que fueron leídos y discutidos en ese V Encuentro, ocasión en la que se decidió conjuntarlos y hacer la presente publicación.

Quiero expresar aquí mi agradecimiento a aquellos que apoyaron este esfuerzo colectivo. En especial, al Vicerrector de Docencia de la Universidad Nacional, el Dr. Norman Solórzano, y al Decano de la Facultad de Ciencias Sociales, el Dr. Gerardo Jiménez, y en sus personas a la Universidad Nacional, institución que hizo posible nuestro encuentro en marzo de 2017.

Asimismo, quiero expresar a la Oficina Regional en México de la Rosa Luxemburg Stiftung (RLS), fundación política de Alemania, que nos apoyó durante este tiempo y ha hecho posible la publicación de este libro, nuestro profundo agradecimiento.

Franz Hinkelammert

En vez de un Prólogo

Itinerario del pensamiento crítico: 10 años de reflexión y encuentro

Norman Solórzano
1 de marzo de 2017

Hacer memoria, nos ubica y orienta. También es un reconocimiento a quienes han abierto el camino.

Este trayecto de la *caminada* lo iniciamos en el 2007, aunque ya venía desde mucho tiempo atrás; siempre de la mano y con la orientación de Franz Hinkelammert. Por eso, sirvan estas breves notas como testimonio y homenaje a su magisterio lúcido y generoso.

El recuento de conversaciones, intuiciones, propuestas no será exhaustivo, pero tiene la intención de mostrar continuidad y discontinuidad en nuestra reflexión colectiva.

I ENCUENTRO (2008): ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO CRÍTICO FRENTE A LOS RETOS DE LA GLOBALIZACIÓN NEOLIBERAL Y SU CRISIS

En aquella primera ocasión, nos pusimos como objetivo discernir algunas claves y elementos para una refundación del pensamiento crítico, que hiciera autocrítica de lo que se había venido tomando como tal y, a la vez, aportara elementos para un programa de trabajo colectivo de largo aliento.

Así, se abordaron y pusieron en la mesa de conversación, diversos núcleos conceptuales, entre los que estaban:

- Una visión del sujeto.
- El enfoque de la crítica de la irracionalidad de lo racionalizado.
- La racionalidad medio-fin.
- La crítica de la economía política y del Estado de Derecho.
- El sistema de dominación múltiple.
- El pensamiento crítico devela el carácter mítico de las construcciones racionales de la dominación.
- Condiciones necesarias para la transformación y la emancipación.

También se avizoraron diversos elementos epistemológicos, éticos y heurísticos para una reconstitución del pensamiento crítico, tales como:

- Criterio de posibilidad.
- Criterio de verdad (secularizado).
- Criterios epistemológicos: sentido relacional; pensamiento paradójal; incompletitud; contingencia.

- Criterios heurísticos: consecuencialismo para valorar la acción; sentido democrático;
- Criterios éticos: la reproducción de la vida.

Finalmente, se estableció una agenda con cuestiones o temas de trabajo dentro de ese programa intelectual, reflexivo y para la acción. Esa agenda incluyó temas como los siguientes:

- Núcleo de la subjetivación: sujeto, relaciones sociales y procesos de subjetivación; identidades; diversidades y otros.
- Núcleo de la acción: límites de la acción, criterios de decisión, criterios de discernimiento y formación de valores entre otros.
- Núcleo de las emancipaciones: recuperación de memoria, experiencias y saberes; elaboración de alternativas; educación política; pedagogía y metodologías para la reflexión y la acción.
- Núcleo de conocimiento: ciencia; función de los agentes intelectuales; nuevos lenguajes; nuevas epistemologías.

Con ese fardo de cosas, nos dispersamos hacia nuestros lugares naturales, para acometer la reflexión y la construcción de pensamiento.

II ENCUENTRO (2010): LO INDISPENSABLE ES INÚTIL. SOBRE LA ÉTICA DE LA CONVIVENCIA

En esta segunda convocatoria, nos encontramos para compartir las reflexiones y experiencias en torno al lema: *lo indispensable es inútil*. El capitalismo occidental empezaba

a recuperarse de su aguda crisis del 2007-2008 y su voracidad planteaba nuevos retos.

De ahí que el problema que nos convocó fue: si hoy es necesario hablar sobre la capacidad humana de asegurar la convivencia entre nosotros, eso ocurre porque vivimos un período de permanente deterioro de esta convivencia. Nos podemos quejar de eso o podemos permanecer indiferentes; mas, como quiera que sea, debemos reflexionar sobre este hecho.

Por eso aparece como urgente el discernimiento de las claves de un pensamiento crítico, autocrítico y contextualizado, que apunte a la diversidad y convergencia de saberes. Asimismo, que reflexione sobre los lugares epistemológicos del pensamiento crítico; que reconstruya conceptos como el de sentido común y el de experiencia; que asuma el esfuerzo por una recreación del lenguaje y que apure los caminos hacia una segunda crítica de la economía política. ¡Ingente tarea!

III ENCUESTRO (2012): EL SUJETO Y LA LEY

En ese tercer encuentro reafirmamos los compromisos intelectuales y continuamos con conversaciones sobre el sujeto y la ley, las implicaciones políticas del pensamiento crítico y emergió la cuestión de la transmodernidad, con una clarísima orientación decolonial.

La ocasión fue más propicia para la lluvia de ideas, que para la articulación de una reflexión orgánicamente elaborada; a la vez, sirvió para empezar a escuchar voces diversas que nos hablaban desde la profundidad de los pueblos originarios de Nuestramérica.

IV ENCUESTRO (2014): PENSAMIENTO CRÍTICO CONTEMPORÁNEO: MITOS DE LA DOMINACIÓN – MITOS PARA LA VIDA

Ese cuarto encuentro nos sirvió para retomar el programa originalmente propuesto. De ahí que el problema que nos convocó fue el siguiente: si la forma en que los acontecimientos se están presentando en el mundo contemporáneo desafían de tal modo al pensamiento crítico, entonces, para ponerse a la altura de estos acontecimientos, este pensamiento crítico necesita renovarse, recrearse, desarrollarse y hasta reconstituirse.

En esa ocasión hacíamos explícito que no se podía seguir desarrollando la labor del pensamiento crítico como antaño, como si las contradicciones fuesen las mismas del siglo XX, o como si los problemas o los fenómenos fuesen los mismos que enfrentara el pensamiento crítico tradicional. Entonces, proponíamos que el pensamiento crítico contemporáneo debía ponerse a tematizar o problematizar problemas que antaño parecían no serlo, como son los relativos a la tematización de las causas últimas de las grandes revoluciones o transformaciones sociales.

Cuando el presente nos pone ante el desafío de ir más allá, ya no solo de una forma de producción como la capitalista, sino más allá de un horizonte civilizatorio como el de la modernidad occidental, el pensamiento crítico tiene que redefinirse y reconstituirse desde esta nueva problemática. Por ello se requiere un nuevo lugar epistémico, que permita pensar críticamente desde lo que la modernidad dio por superado, pero que es el tema central por ser debatido: los grandes mitos, ya sean de dominación o de liberación.

La modernidad occidental, para autolegitimarse y presentarse a sí misma como lo más racional y humano, había recurrido a un mecanismo tautológico, pues ella produjo grandes (nuevos) mitos, los cuales la hacían aparecer como lo más racional y deseable. Esos mitos están en total descrédito, porque actualmente están produciendo exactamente lo contrario que habían pregonado siempre.

Por consiguiente, no se trataba sólo de cuestionar estos mitos de dominación que la modernidad había producido, sino de redescubrir horizontes nuevos a partir de los cuales pudiéramos desmitificar a la modernidad occidental, pero también comprender la realidad de otros modos, de tal forma que permitiera la emergencia del sentido real de la vida, tantas veces negado o encubierto por la propia modernidad occidental capitalista.

Para asumir estos nuevos retos, los otrora pueblos negados sistemáticamente por la modernidad como atrasados, subdesarrollados, premodernos, etc., nos están mostrando que existen otros metarrelatos desde los cuales se puede entender la realidad de otro modo. Entonces, dialogar con estos pueblos y sus relatos, así como con aquellos relatos utópicos de emancipación que en la misma modernidad quedaron subsumidos, subterráneos y preteridos, parece que es el gran desafío que enfrenta el pensamiento crítico, si es que quiere ponerse a la altura de los grandes problemas de la humanidad.

V ENCUENTRO (2017): LOS DERECHOS HUMANOS FRENTE A LA RELIGIÓN NEOLIBERAL DEL MERCADO

Este transitar por los rumbos del pensamiento crítico nos trae a este quinto encuentro. En esta ocasión, asumimos una tesis de partida, por saber: si en la coyuntura mundial actual resulta oportuno discutir a partir de los puntos axiales de la crítica de la religión del mercado que realizara Marx a partir de Feuerbach.

En el centro de la crítica marxiana está el humanismo, pero como humanismo de la praxis y no de tipo sentimental o emocional. Siendo este un humanismo de la praxis, tiene su criterio de verdad en la propia praxis humana. Eso dice Marx, cuando señala que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, lo cual implica que el mercado (cualquier institución e institucionalidad) es para el ser humano, y no el ser humano para el mercado (o para cualquier otra institución). El ser humano no es para el capital y su maximización de las ganancias, sino que el capital es para el ser humano. Sin embargo, se ha desarrollado una religión del mercado completamente contraria a ese criterio.

Sobre esto pretendemos conversar en estos días de encuentro, que sirven también de homenaje y reconocimiento a nuestro querido maestro y amigo Franz Hinkelammert, quien con su magisterio, bonhomía y compromiso vital e intelectual, nos ha convocado nuevamente. ¡Gracias Franz!

1. La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos

Franz Hinkelammert

Desde la coyuntura mundial actual, parece oportuno discutir a partir de los puntos axiales de la crítica de la religión del mercado que realiza Marx con base en Feuerbach. En el centro de su crítica y a la vez el punto de partido de ella está su humanismo, que es un humanismo de la praxis y no de tipo sentimental o emocional.

Siendo humanismo de la praxis, tiene su criterio de la verdad en la propia praxis humana. Eso dice Marx, cuando dice: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Eso implica: El mercado es para el ser humano, y no el ser humano para el mercado. El ser humano no es para el capital y su maximización de las ganancias, sino que el capital es para el ser humano.

Sin embargo, se ha desarrollado una religión del mercado completamente contraria.

El dios de la religión del mercado

El dios como dios terrestre es el mercado como dios y se ha puesto encima de todos los dioses. Su agresividad es infinita.

Marx cita a Cristóbal Colón:

“¡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” K. Marx, *El capital* I. México 1966 FCE I. 89. (Colón, en carta escrita desde Jamaica en 1503)

Colón ya pone el dios oro hasta por encima del dios cristiano, al concederle el poder de decidir la entrada de las almas al paraíso. Pero en la tierra ya vale: Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apetece.

Ya en la conquista de América el cristianismo en buena parte capitula frente a la religión del mercado, que empezó como religión del oro. Las Casas no pudo cambiar eso, los grandes esfuerzos de los franciscanos y los jesuitas (estos sobre todo en Paraguay) fueron al final derrotados. Marx no culpa al cristianismo como tal, sino a la religión del mercado (oro), que transformó al cristianismo. La religión del mercado es a la vez la religión de la agresividad y de la violencia. El IS y Al Qaeda en buena parte la copian; los actuales asesinatos-suicidios (que empiezan en EEUU a fines de los años setenta, es decir, arrancan con la estrategia de globalización y su religión neoliberal del mercado también reproducen esa religiosidad. La reproducen por el simple hecho de que esta estrategia de globalización es un gran proyecto – posiblemente no-intencional - del

asesinato-suicidio hoy generalizado en el mundo entero (y no solamente en el ambiente islámico¹).

Luego de la conquista de América, esa divinidad-sistema social reaparece a mediados del siglo XVII con el Leviatán de Hobbes. Este Leviatán de Hobbes es el dios mortal por debajo del Dios eterno: el Dios mortal es el dios de la religión del mercado; el dinero es, según Hobbes, su sangre. El dinero es el principio de vida del dios mortal, y es el dios del mercado. Pero el mercado es el centro de lo que Hobbes llama el Commonwealth. Se trata del sistema económico-social. Hobbes da ya un paso más desde el dios oro de Colón. Es ahora el mercado transformado en el dios único. La modernidad lo transformó en este dios único, que es a la vez mercado, dinero y capital. Es un dios trinitario.

No hay secularización, sino divinización del mercado. Es a la vez fetichización del mundo que sustituye la *Entzauberung* (desmagización, desencantamiento) del mundo, que Max Weber constataba. Sin embargo, el fetiche, del cual ya hablaba Marx, sustituye la magia. En el fetiche la omnipresencia del mercado está dada.

Antes de la modernidad el dinero también es divino. Pero no es la divinidad más alta. Es enfrentada con la avaricia. Hay otras instancias divinas. Siempre había también el: no codiciarás. Está en los diez mandamientos de la biblia judía. La modernidad lo borra. Lo que hemos recibido es una supernova. Lo que quedará es su transformación en un hoyo negro. Posiblemente nuestros nietos y nietas van

1 El mayor asesinato suicidio colectivo de esta historia sucedió en una secta de un pastor evangélico estadounidense el 18 de noviembre de 1978 en Guayana; los muertos alcanzaron la suma de 918

a escuchar las maldiciones de los últimos seres humanos antes de la catástrofe total.

En los siglos 3 y 4 el cristianismo es imperializado. Su centro es el Estado. En los siglos 14 al 16 el cristianismo es sometido al poder económico, por tanto es mercantilizado. Su centro ahora llega a ser el mercado, concentrándose primero en el dios oro descubierto en la conquista de América. A eso sigue el dios trinitario que es mercado, dinero, capital.

El mercado de Adam Smith y su teologización

De suma importancia para el próximo paso central es el pensamiento de Adam Smith, que concibe en la segunda parte del siglo XVIII el mercado como una divinidad que regula por medio de su mano invisible el conjunto de todos los mercados en todos los lugares. Con eso el dios mercado se instala como el dios superior a todos los dioses, que es a la vez el criterio de verdad sobre todos los dioses. Es el dios de la autorregulación del mercado, que con su mano invisible lleva toda acción humana realizada en mercados al mejor resultado posible.

Esta auto-regulación tiene dimensiones, que normalmente no se mencionan. Pero para Adam Smith son obvias:

“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, regula 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, Adam. op.cit. Tomo I, p.124. (Libro I, Cap. VIII: *De los salarios del trabajo*. Sección II: p.118-133)

Se nota: el mercado es el ser supremo para el ser humano. El mercado decide legítimamente sobre vida y muerte. Con eso tiene un renovado dios de la edad media, que tiene la decisión perfectamente arbitraria sobre vida y muerte. Este Dios es un déspota legítimo, que condena toda una masa damnata muchas veces por razones absolutamente arbitrarias, inclusive ridículas, hasta al suplicio eterno del infierno. Adam Smith deja bien en claro, que este dios vuelve con la mano invisible del mercado que ahora regula la producción de la “especie humana”. Para repetir lo dicho por él:

“Así es, como la escasez de hombres, al modo que las mercaderías, regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres... es la que regula y determina el estado de propagación.... en todos los países del mundo...”

Los medios del mercado, al cumplir la función de la auto-regulación, son el hambre y la enfermedad. A eso se debe

la armonía del mercado. Esta armonía asegura que cada uno sea servidor del otro, inclusive a través de su muerte. Asegura, que nunca sobrevive alguna población que en el mercado resulta sobrante. El mercado mata graciosamente a los superfluos que este mismo mercado promovió. De esta manera, la armonía bella del mercado es total. Es la mano invisible que antes de Smith presentó Newton como mano invisible que guía los planetas en su vuelta al sol, y mucho antes la filosofía de la Stoa como mano de Dios en su cosmología.

Eso es ahora la figura del mercado, que hace ver Adam Smith.

Recuerdo un informe del congreso mundial sobre la población de 1994 en el Kairo. Un miembro de alguna delegación nacional afirmaba según este informe, que sigo recordando, que una gran responsabilidad para la tal llamada explosión poblacional cae sobre los servicios públicos gratuitos en el mundo. Evidentemente, obstaculizan la auto-regulación del mercado con su mano invisible.

En nuestra discusión más frecuente sobre la auto-regulación del mercado por medio de la mano invisible de este dios mercado no se suele mencionar siquiera esta dimensión de la auto-regulación de Adam Smith. Pero vuelve a aparecer en el neoliberalismo actual.

Sin embargo, esta concepción es bastante realista. Si dejáramos funcionar el mercado de esta manera impidiendo cualquier intervención en tales pretendidas “leyes” del mercado, estas funcionarían sin duda de esta manera. Pero transforman al ser humano, que ejecuta estas leyes, en una bestia. Y de hecho, Adam Smith no transforma esta su tesis en un dogma absoluto. Él mismo argumenta varias excepciones que considera como legítimas. Pero no desarrolla

ninguna argumentación en cuanto a la validez de su tesis inicial, citada por nosotros.

Esta imaginación de Adam Smith en cuanto a la auto-regulación del mercado por supuesto no resultó aceptable para la sociedad que estaba surgiendo. El pensamiento de Smith es un pensamiento sin derechos humanos y en este sentido sin ética, en el cual todos los derechos que el ser humano tiene son derechos correspondientes al mercado. Por tanto, son derechos de propiedad. Para Smith el mercado es el ser supremo para el ser humano. Pero precisamente sobre todo con la revolución francesa surge primero la imaginación de derechos humanos, y posteriormente las luchas de emancipación en nombre de los derechos humanos durante todo el siglo XIX hasta hoy. De hecho, resulta ahora visible que el pensamiento de Smith es un pensamiento visto desde los intereses de las clases altas.

El choque con los derechos humanos

El surgimiento de estos derechos humanos es algo nuevo en toda la historia humana. Aparecen como derechos del ser humano en cuanto sujeto humano, vinculados con el derecho de defenderlos y luchar por su reconocimiento en la sociedad entera.

Esta nueva dimensión de la vida humana democrática aparece con la revolución francesa. Surge en un momento en el cual se ha constituido el mercado mundial como mercado capitalista mundial. El propio humanismo de la revolución francesa todavía es de un humanismo sumamente reducido a un humanismo del ser humano abstracto, visto más bien como propietario. Pero la misma revolución

francesa, que desemboca en una revolución estrechamente burguesa, funda a la vez las categorías a partir de las cuales un nuevo humanismo se puede formar.

Son especialmente dos. Por un lado, provoca reacciones frente a lo que en este tiempo es la gran reducción de los derechos humanos a un ser humano más bien abstracto, sobre todo propietario, masculino y de explotación extrema, inclusive con el trabajo forzado de la esclavitud.

Por otro lado introduce la categoría central política-jurídica de la ciudadanía. Con eso introduce la base de la democracia moderna, aunque reduzca el acceso a esta ciudadanía a hombres blancos. Por medio de la categoría de la ciudadanía y su ampliación desata un movimiento de derechos humanos, que va a definir las luchas futuras de emancipación. El ser humano como ciudadano o ciudadana no es necesariamente burgués, sino que puede volcarse a una emancipación más allá de los límites de la sociedad burguesa dada.

Se trata primero de la emancipación de esclavos, de mujeres y de la clase obrera. La profundidad del conflicto se puede simbolizar por tres grandes asesinatos. Se trata del asesinato de Olympe de Gouges, que exige la ciudadanía de las mujeres y fue mandada a la guillotina. Babeuf, que representa el derecho de asociación de los obreros, igualmente termina en la guillotina. Toussaint Louverture, el liberador de los esclavos de Haití, es asesinado dejándolo morir por las condiciones extremas bajo las cuales fue mantenido en la cárcel bajo el emperador Napoleón.

Estas exigencias de emancipación han sido producto de la revolución francesa, pero esta se vuelca en contra de ellas al definirse como revolución burguesa. Posteriormente son reclamados por los grandes

movimientos de emancipación humana: de los esclavos, de las mujeres y de la clase obrera en general. Posteriormente vienen muchas más emancipaciones como las de las colonias, de las culturas colonizadas e inclusive de la naturaleza explotada y destruida.

Todas estas emancipaciones enfrentan al sistema burgués, que se enfrenta ahora con las víctimas de su propio desarrollo. Se trata de un nuevo humanismo que es humanismo del sujeto viviente frente a la reducción del humanismo burgués al humanismo de propietarios en una sociedad de mercado, que ya tenía la tendencia a reconocer un solo derecho como derecho humano: el derecho de propiedad.

Las luchas de emancipación tuvieron muchos éxitos al introducir en las constituciones los derechos humanos, que la reducción del Estado de derecho al derecho de propiedad tiende a excluir.

Anteriormente no había reconocimiento de estos derechos humanos. Pero hay antecedentes. Por un lado en el derecho natural medieval de Tomas de Aquino. Pero es muy limitado. Sobre todo no da derecho a la resistencia y se dirige a las autoridades como un deber simplemente moral. El otro antecedente es la teoría de la democracia de Rousseau.

Lo que ha ocurrido en la actualidad, y con la estrategia de globalización, es un intento, que ya ha provocado muchos desastres, de volver a anular estos derechos humanos del sujeto humano viviente. Eso ocurre en nombre de la totalización de los mercados y de la propiedad privada, en cuya consecuencia son anulados paso a paso los derechos humanos resultado de estas luchas de emancipación de los últimos dos siglos.

La rebelión en contra de los derechos humanos

Esta negativa a los derechos humanos ya tiene una historia. Empieza en la segunda mitad del siglo XIX con la filosofía de Nietzsche, que tiene algunos antecedentes anteriores (Schopenhauer, Bruno Bauer etc.). Pero Nietzsche funda toda una tradición posterior de negación de los derechos humanos. Nietzsche hace una especie de rebelión en contra de la igualdad humana. Todo el pensamiento fascista posterior se reconoce en Nietzsche, aunque, por supuesto, Nietzsche no es todavía ningún fascista. Pero crea un pensamiento y un lenguaje que sirve como ningún otro autor anterior al pensamiento fascista.

Quiero dar solamente algunas citas referentes a los movimientos de emancipación del siglo XIX, con los cuales Nietzsche se enfrenta.

Frente a la emancipación de la mujer Nietzsche se pronuncia:

“¿Vas a juntarte a mujeres? Pues, ¡no te olvides el látigo!” Nietzsche, Friedrich: *Así habló Zarathustra*. En: Friedrich Nietzsche, Friedrich: Obras inmortales. Visión Libros. Barcelona 1985. Tomo III, p.1502

Frente a la emancipación de la clase obrera:

“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...’. Nietzsche, Friedrich: *El Anticristo*. Obras inmortales op.cit. Tomo I, p. 103

O

“El cristianismo ha difundido deliberadamente el veneno de la doctrina de los derechos iguales para todos. Con esto, el cristianismo y los más bajos instintos que lo caracterizan, han declarado una guerra a muerte contra las normas de respeto que deben existir entre los hombres de diferente condición intelectual, y que son las que determinan la elevación, el progreso, de la cultura; esto significa que se ha exacerbado el ánimo de la plebe contra **nosotros**, los aristócratas del pensamiento, hombres liberales y alegres por el saber, en cualquier parte del mundo en que nos hallemos. El cristianismo ha combatido nuestra felicidad en la Tierra. Otorgar la aureola de santidad a Pedro y Pablo, ha sido el atentado más monstruoso y perverso contra la parte más noble de la humanidad”. *Anticristo*. I, 77

Para Nietzsche la guerra es la mayor y mejor expresión de lo humano. En cambio, la esclavitud es el camino más racional y directo a la libertad humana, que solamente existe a partir de los dueños de esclavos. La liberación de los esclavos pone en peligro la libertad humana. Igualmente aparece con Nietzsche un nuevo pronunciamiento en favor del propio antisemitismo, que se dirige ahora en contra de la tradición tanto judía como cristiana en favor de las clases oprimidas. Lo que sostiene Nietzsche es que la raíz de las luchas de clase de su tiempo y de la rebelión de los oprimidos es judía. Nietzsche no desarrolla esta tesis para

fundar un nuevo antisemitismo. Eso hacen los movimientos posteriores, sobre todo el movimiento Ludendorff en la Alemania de los años 20, del que Hitler recibe esta nueva dimensión del antisemitismo. Nuestra actual interpretación del antisemitismo ni menciona esta problemática, ni esta conexión. Hay que leer el libro de Max Frisch: *Wilhelm Tell für die Schule* (1971) (Guillermo Tell para la escuela) para poder entender eso.

Según Frisch, Guillermo Tell fue un bandido común y corriente, que fue transformado de manera mítica en el curso de pocas décadas en un héroe liberador de Suiza. Según Frisch, eso mismo había ocurrido en su tiempo (alrededor de 1970) con el nazismo. La interpretación del nazismo en el momento en el cual Frisch escribe tiene, según éste, tan poco que ver con el nazismo como había existido realmente, como la historia del héroe de liberación Guillermo Tell, con el Guillermo Tell realmente existente. Para Frisch esta historia de Guillermo Tell es la prueba de que una revaluación tal es posible en pocas décadas, aunque todavía haya muchos testigos oculares de lo que había pasado. Sin embargo, la revaluación en el caso del nazismo es al revés. De los nazis se han hecho simples bandidos antisemitas, que utilizaron una sustancia antisemita creada por el cristianismo. Eso hacía invisible el hecho de que el nazismo realizó una revolución cultural –más bien anticultural– que definió toda la historia occidental de una manera nueva y que en su forma antiutópica domina en gran parte la cultura occidental hasta hoy. Los ciegos ven y los que ven son ciegos.

Los movimientos fascistas que surgen después de la I. Guerra Mundial son sin duda terriblemente homicidas y totalitarios. Sin embargo, a la vez son muchas veces muy

apasionados. Cuando las tropas fascistas durante la guerra civil española ocuparon la Universidad de Salamanca, su grito era: ¡Viva la muerte, muera la inteligencia! Heidegger en Alemania habló del ser humano como de un “ser para la muerte”. Un intelectual en esta línea era también Ernst Jünger. Uno de los últimos ha sido el poeta argentino Jorge Luis Borges, que es sin duda uno de los grandes poetas de América Latina. Todo es acompañado por un mundo de fantasía, que muchas veces es atractivo no solamente para personas cercanas de su frecuente orientación fascista. Pero siempre contiene la negación de los derechos humanos y la afirmación de la voluntad del poder como el fundamento de todo lo humano. En el lenguaje de la economía se lo traduce por “competencia”. Se puede tratar de la competencia del mercado, como igualmente de la competencia por medio de la guerra.

Todo estas posiciones anti-humanistas de los fascismos de los años 20 hasta los 40 hoy vuelven a aparecer con un ropaje bastante cambiado. Ya no es un pensamiento a partir de masas, pero tampoco a partir del Estado, sino, ahora es un pensamiento a partir del mercado y de las grandes burocracias de las empresas mundiales privadas. Estas burocracias ahora dominan la gran mayoría de los medios de comunicación. La propia libertad de prensa ha sido invertida en un medio de control de la libertad de opinión. A partir de este poder tratan de conquistar ahora las masas. Por otro lado, el lobbyismo de las grandes empresas subvierte muchos partidos políticos y tiende a separar a los políticos de las gentes que los eligieron. La democracia falla y ya no puede determinar los poderes que resultan de las elecciones. Las grandes burocracias privadas dominan y tienden a transformar los mecanismos electorales y de

representación, en pretextos de la propia democracia, sin darle fundamento.

En esta situación surgen hoy los movimientos de la extrema derecha. Frente a su irracionalidad es difícil de reaccionar. Toda cultura actual es en verdad una anti-cultura. Se basa en el vaciamiento de la propia cultura, y así resulta cada vez más difícil fomentar soluciones solidarias. Desaparece la cultura que las sostiene. Esa es la razón de por qué es cada vez más importante para el poder económico de fomentar cada vez más su religión del mercado. El argumento a favor de esta situación tiene que ser cada vez más un argumento irracional, que tiene que vaciar las propias religiones tradicionales en pura irracionalidad también. Estas religiones tienen racionalidades diferentes de la del mercado total, que tienen que ser vaciadas y sometidas a la misma religión del mercado. Se mantiene la religión, pero sin su contenido racional. Por tanto, resulta una religión extremadamente sacrificial. Como las religiones no desaparecen, hace falta adaptarlas a este proceso de vaciamiento general de nuestra cultura.

La declaración de la irrelevancia de los derechos humanos hoy: el neoliberalismo

Puedo aquí solamente mostrar los pasos más esenciales de esta transformación. Primero, se trata de ver cómo los neoliberales eliminan los propios derechos humanos.

Ludwig von Mises, el fundador de este neoliberalismo, dice sobre los derechos humanos:

“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 hecho de haber nacido.”²

Eso significa que todos los seres humanos tienen derechos de propiedad, pero ningún derecho de poder vivir. Derechos de propiedad que protegen la propiedad que uno tiene. Pero aquella persona que no tiene propiedades no tiene ningún derecho. El neoliberalismo rompe aquí con una tradición humana milenaria. Esta fue siempre sostenida, aunque muchas veces no fue cumplida.

Hay que dejar morir. Para Hayek como para todos los neoliberales el dejar morir no implica matar. El resultado de la anulación de tales derechos lo describe Friedrich von Hayek:

“Al igual de los ancestros que habitaban cavernas, el hombre contemporáneo debe aceptar el control demográfico tradicional: hambrunas, pestes, mortalidad infantil, etcétera.” p.172. según Hayek, Friedrich (1981) revista Realidad. Santiago, Nr.24 año 2 p.172

2 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. Auburn, Alabama, 2008.(1956) p.80

De eso Hayek concluye en una Entrevista del diario chileno Mercurio del 19. 04.1981 la necesidad de sacrificios humanos:

“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”.

Resulta aquí la exigencia abierta del sacrificio humano. Son sacrificios humanos que promueven la fertilidad. El pensamiento neoliberal lleva eso al extremo. Constituye a partir de esta renuncia a los derechos humanos su religión neoliberal del mercado. El siguiente texto viene también de Hayek, el Gurú principal del neoliberalismo desde el siglo XX:

“En su aspecto religioso, dicha interpretación (del mercado FJH.) queda reflejada en ese pasaje del **padrenuestro** que reza; ‘hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo’, y habla igualmente en la **cita evangélica**: ‘No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcaís fruto y para que este prevalezca’” (**San Juan, 15:26**).

Según Hayek el mercado habla a través del padrenuestro y, frente a eso, la persona neoliberal contesta con las mismas palabras de este padrenuestro diciendo al mercado: ‘hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo’. Y el mercado sigue hablando por medio del evangelio de

San Juan y dice a sus creyentes con la voz de Cristo: ‘No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca’.

Hayek no ve solamente la omnipresencia del mercado. Igualmente ve su omnisciencia y su omnipotencia. De esta manera el mercado es transformado en dios. Se trata de un dios, quien tiene derecho de matar y que es un dios déspota legítimo. Evidentemente necesita este dios para poder imponer legítimamente la abolición de todos los derechos humanos.

Esta religión del mercado hoy se erige en el criterio de verdad de todas las religiones. No pueden contar con ningún reconocimiento si no formulan el centro de su fe en términos de esta religión del mercado. Eso tiene uno de sus extremos en las declaraciones de Santa Fe del período Reaganiano a partir de 1980 y el posterior *tea party* del partido republicano en EEUU. Allí se identifican simplemente cristianismos y religión del mercado.

“El papel de la Iglesia en América Latina es vital para el concepto de libertad política. 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” (Declaración de Santa Fe, 1980).

La CIA aparece ahora como máxima autoridad en el campo teológico. Defiende hasta al cristianismo, a condición de que comparta la religión neoliberal del mercado. Si no, la CIA tiene una teología, que condena inclusive el cristianismo a ser tratado como el comunismo, por tanto de ser tratado inhumanamente.

La agresividad en nombre de la religión: la piedad neoliberal

Tenemos que hablar también de la agresividad en nombre de la religión. Todas las religiones tienen también una historia en este sentido. Pero especialmente la religión del mercado. Pero de agresividad de esta religión casi no se habla. Se trata de una agresividad entre las personas, entre las que compiten, pero igualmente entre naciones e imperios. Esta agresividad de la religión del mercado crea especialmente las grandes agresividades entre las naciones y en la formación del colonialismo. Por eso la necesidad de enfrentar la dependencia colonial tiene que enfrentar también las agresividades de parte de la religión del mercado.

No se puede entender siquiera la actual destrucción casi sistemática del cercano oriente sin la actual religión neoliberal del mercado, su gran fetichismo del mercado, del dinero y del capital. Se trata obviamente también de la religión de la estrategia de globalización. Pero nuestra opinión pública, que no es más que nuestra opinión publicada, ni menciona ni por casualidad esta agresividad derivada de una religión hoy también dominante entre las otras. Por supuesto, no es la única religión agresiva de nuestro presente. Pero es la peor. Especialmente los grandes asesinatos-suicidio presentes todo el tiempo en todo el mundo hay que reconocerlos como un producto de la actual religión del mercado en su forma occidental.

Toda esta crítica a la agresividad de las religiones tiene que partir hoy de la crítica a la religión del mercado, e incluir en su crítica *la agresividad* en nombre de la religión del mercado. Sin embargo, esta crítica del mercado y su religión tiene que ser fundada en el mundo de hoy sobre

la crítica de la religión de Marx (con muchos antecedentes en la cultura judía de la antigüedad y del temprano cristianismo). Sin embargo, el marxismo posterior se ha olvidado casi enteramente de eso, con algunas excepciones como Rosa Luxemburg, Walter Benjamin y Ernst Bloch. Hoy Sahra Wagenknecht se aproxima a esta crítica con su libro: *Reichtum ohne Gier. Wie wir uns vor dem Kapitalismus retten*. Campus Verlag. Frankfurt a/M 2016 (*Riqueza sin codicia. Cómo nos salvamos del capitalismo*).

Hay que hacer ver con insistencia que esta “codicia”, a la cual se refiere la autora, es de hecho una forma de piedad en el interior de la religión del mercado. Se trata de una piedad del mercado, que es parte de la religión del mercado. En el lenguaje de EEUU la codicia (en inglés greed), con mucho más frecuencia que en Europa, es identificada abiertamente como una relación de piedad, por tanto como algo divino.

Obviamente, esta piedad no se puede reducir a un simple problema de siquiatría, sino que es una paranoia religiosa, que es parte esencial de la estructura social, que exige esta piedad para poder funcionar sin mayores problemas. Esta piedad es condición de funcionamiento de toda estructura capitalista de la sociedad. Pero no se trata simplemente de un problema psicológico, que padecen los CEOs; es también un problema de las propias estructuras, como la autora lo hace ver. En efecto, el sistema genera esa psicología y ese comportamiento en los individuos, y los impulsa a asumir esa piedad en la medida en que no quieran perder su status y sus privilegios.

Esta piedad es exactamente lo contrario de lo que en nuestro lenguaje cotidiano se entiende por piedad. De hecho, se trata de una inversión de este significado corriente.

Naomi Klein hace un análisis de este problema a partir de la autobiografía de Greenspan³ y la relación de Greenspan con Ayn Rand. La quiero citar:

“Entonces (Greenspan) descubrió a Ayn Rand. ‘Lo que ella hizo... fue hacerme pensar sobre el por qué el capitalismo no solamente es eficiente y práctico, sino también moral’, dijo Greenspan en 1974.

“Las ideas de Rand acerca de la “*utopía de la codicia*” permitieron a Greenspan seguir haciendo lo que estaba haciendo, pero infundieron a su servicio empresarial un nuevo y poderoso sentido de misión: *hacer dinero no era solamente buena cosa para él; también lo era para el conjunto de la sociedad*. Por supuesto, la cara burlona de esto es el cruel desprecio por aquellos que son abandonados a lo largo del camino. ‘Un propósito recto y la racionalidad alcanzan felicidad y realización’, escribió Greenspan como un ferviente nuevo converso. ‘*Los parásitos que persistentemente evitan todo propósito o razón perecen como merecen*’.... Rand ha jugado este papel capacitador de la codicia para incontables discípulos. De acuerdo con el New York Times, Atlas Shrugged, su novela, que termina con el héroe trazando el signo del dólar en el aire a modo de bendición, es ‘uno de los libros de negocios más influyentes jamás escrito.’”⁴

3 Autobiografía, de Alan Greenspan. *The Age of Turbulence: Adventures in a New World*. Penguin Press. 2007

4 Ver www.sinpermiso.info/textos/cree-realmente-la-derecha-en-lo-que-dice 7 oct. 2007

Es la piedad al revés, que también es piedad, una anti-piedad piadosa. Es la piedad del empresario. Con toda piedad declara: “Los parásitos que persistentemente evitan todo propósito o razón perecen como merecen” y vive su gran “utopía de la codicia”, como lo llama Ayn Rand. Se hace dinero y solamente dinero. Pero eso no es solamente una buena cosa para él. Es a la vez buena cosa para el conjunto de la sociedad. Todo eso es amor al prójimo en términos de la piedad codiciosa. Las burocracias de las empresas privadas ahora son hasta los dueños del amor al prójimo. Calculando bien su ventaja se hace puro bien al prójimo, aunque lo dejen morir. Perecen como merecen, cuando no son capaces de entrar en esta carrera de ganar plata.

El propio amor es ahora nada más que la otra cara del maltrato completo del otro. Hasta el maltrato es un bien del amor, porque lo obliga a participar en esta carrera de ganar plata o perecer. Greenspan, el gran burócrata de la FED, humaniza el mundo aboliendo cualquier derecho humano. Como gran político habla exactamente el mismo lenguaje como los gurús del neoliberalismo, sea von Mises o Hayek. Son todos grandes maestros del amor al prójimo, pero, como Camdessus del Fondo Monetario lo expresó, lo son de manera realista.

Naomi Klein sigue:

“Ya que Rand no es más que una versión barata de Adam Smith, su influencia sobre hombres como Greenspan sugiere una interesante posibilidad. Quizá el verdadero propósito de toda la literatura de la teoría del derrame es liberar a los empresarios de todo escrúpulo a la hora de buscar las ventajas más egoístas mientras aseguran actuar movidos por el altruismo

global: no, pues, una filosofía económica, sino un *repertorio de elaborada racionalización retroactiva*”.

Creo que aquí le falta dar un paso más, en vez de construir la idea de una racionalización. El desarrollo de esta piedad de la utopía de la codicia hay que verlo directamente como una religión del dinero y del mercado y no como un “repertorio de elaborada racionalización retroactiva”, que sería una construcción consciente de un gran engaño y una estafa ideológica. Se trata realmente de una beatitud, que se adquiere de otra manera.

Se trata de una religión, que no es reducible a una ideología. Naomi Klein lo reduce. Pero se trata de la adquisición de una postura existencial, con su correspondiente visión de la realidad, que es una religión. Como tal religión, se trata de una especie de inconsciente marco categorial de la percepción del mundo. Y estas posturas existenciales cambian normalmente solamente por procesos de “conversión”, que tienen el carácter de una conversión religiosa. Cuando por ejemplo Nietzsche descubre lo que él percibe como eterno retorno de lo mismo, lo hace ver como una perfecta conversión religiosa. Igualmente, el propio Greespan en su autobiografía hace ver el carácter de conversión religiosa bajo la enseñanza de su gurú Ayn Rand.

El propio Max Weber no logra entender bien esta conversión religiosa subyacente a la formación del empresario. En su análisis del puritanismo de muchos empresarios ingleses especialmente durante el siglo XVII y XVIII queda corto. Marx Weber pone en su centro el análisis de la predestinación junto con la creencia de que la ganancia que realiza es un signo del hecho de que el empresario se

puede considerar un predestinado a la redención por Dios. En realidad, me parece que se trata de mucho más.

Que la ganancia tenga este significado es solamente explicable si se supone que este empresario ya ha interiorizado que el mercado es el mecanismo calculable del amor al prójimo, que es su obligación primera como cristiano. Estos empresarios son los primeros que asumen este amor al prójimo por medio de la herramienta del mercado, como esencia de todo su cristianismo. Por tanto, la ganancia es la contrapartida de su amor al prójimo. Cuanta más alta es su ganancia mayor ha sido la eficacia de su amor al prójimo, por medio del servicio que da a sus clientes. Para la religión del mercado, este cálculo del amor al prójimo termina con una tradición occidental del amor al prójimo de varios milenios. El ser humano se ha transformado en una máquina, en un aparato capaz de calcularse a sí mismo como capital humano.

La piedad asesina

Ahora bien, esta piedad tiene otra cara todavía:

En el año 1991 el jefe de la Nestlé, Maucher, escribió un artículo en la revista de los empresarios alemanes, en el cual declaró que necesitaba Managers con “Instinto asesino” (“Killerinstinkt”).⁵

Veinte años después, el presidente de la Deutsche Bank Argentina, Marcelo Blanco, habló en el 6º *South*

5 Revista Arbeitgeber, 1/91. Según Spieler, Willy: Liberale Wirtschaftsordnung – Freiheit für die Starken? (Orden Económico Liberal-Libertad para los fuertes?). En: Neue Wege. September 2002, Zürich

American Business Forum a un grupo de estudiantes destacados de Venezuela, China, Argentina, Brasil, Sudáfrica y Colombia. Además de comentar experiencias propias a lo largo de su carrera, desarrolló una serie de puntos para prepararse para el mercado laboral, entre los cuales destacó algunos principios para armar una buena carrera:

“Busquen consejo y tengan algún tutor al inicio de la carrera. Establezcan una relación con algún potencial mentor, no con demasiado seniority. Tomen decisiones con valores. No se tiente por las luces de neón. Valoren tanto el éxito como el fracaso. Sean flexibles a los cambios. Muestren un instinto asesino para los negocios desde el principio”⁶.

Este tipo de piedad es exactamente lo contrario de lo que normalmente suponemos con el término ‘piedad’. Ahora se trata de un significado de piedad que podemos comparar con la de los inquisidores del final de la Edad Media, que con toda piedad torturaron a las brujas y a los herejes. Eso también es instinto asesino como elemento integrante de la piedad. De parte de uno de los más importantes banqueros del siglo XX tenemos un ejemplo más de esta piedad asesina:

‘Un propósito recto y la racionalidad alcanzan felicidad y realización’, escribió Greenspan como un ferviente nuevo converso. *‘Los parásitos que persistentemente evitan todo propósito o razón perecen como merecen’*....⁷

6 www.losrecursoshumanos.com - info@losrecursoshumanos.com - Documento generado: 09/06/2012 - 07:08 PM

7 Ver Naomi Klein en el siguiente texto: www.sinpermiso.info/textos/cree-realmente-la-derecha-en-lo-que-dice 7 oct. 2007.

De esta manera la auto-regulación del mercado se transforma en una teodicea del Dios mercado. Nuestro mundo es entonces presentado como el mejor posible de todos los mundos económicos. Aparece más bien una vuelta a la convicción de que se realiza una especie de razón práctica; y que con eso vuelve a la antigua providencia divina que se replica en las reglas del sistema económico.

El actual mundo desastroso es festejado como el “mejor de todos los mundos” posibles y lo que es aparentemente un análisis económico se transforma hipócritamente en una afirmación moral, metafísica y teológica. Eso es tan visiblemente una estafa que puede tener un efecto parecido como el terremoto de Lisboa de 1755, catástrofe natural que sacudió el optimismo de la ilustración europea y subvirtió todos los intentos de una teodicea. Ahora esta teodicea es del tipo de una “oiko-dicea”, una teodicea del mundo económico.⁸

Hoy evidentemente hace falta seguir retomando toda esta discusión frente a la religión neoliberal actual del mercado.

La dimensión ética de la crítica de la religión neoliberal del mercado

Pero esta discusión no es de teología, sino de ciencias sociales. La teología es vista desde el punto de vista de las ciencias sociales. Lo es porque parte del humanismo de la

8 Ver Joseph Vogl: Das seltsame Überleben der Theodizee in der Ökonomie. (La extraña sobrevivencia de la teodicea en la economía) Una conferencia en la Universidad Humboldt en Berlin del 7.7.2016. Más informaciones: www.mosse-lectures.de

praxis de Marx critica la religión bajo el punto de vista de este humanismo. Entonces puede hacer el juicio: si coinciden con este humanismo o no. Si no, son religiones falsas. Es un juicio de ciencias sociales, si estas parten de la afirmación del humanismo de la praxis. Aquí entonces el gran criterio de verdad es el criterio del humanismo de la praxis.

Eso significa también que nuestro análisis no puede tener algo como un dios verdadero, en nombre del cual los otros dioses son declarados dioses falsos, o ídolos. Nuestro análisis no puede tener un dios verdadero, sino únicamente un ser humano, cuya humanidad es criterio también para las religiones. De hecho es el criterio para toda la vida social.

Se trata de una crítica de la religión. Pero se debe tratar de una crítica desde las ciencias sociales, no desde la teología en cuanto pensamiento teológico de alguna iglesia institucionalizada. Si la crítica es teológica, fácilmente ocurre lo que ocurrió en la conquista de América. Los conquistadores europeos tenían su Dios y lo llamaron el Dios verdadero. Miraron los dioses de los pueblos y culturas americanas anteriores a la conquista y se dieron cuenta que no tenían dioses correspondientes a lo que era el Dios verdadero de ellos. Por eso, los declararon dioses falsos y, en nombre de la verdad del dios verdadero, empezaron a eliminar estos dioses y sustituirlos en nombre de su dios verdadero. Este dios verdadero les sirvió así como legitimación de su guerra de conquista. En nombre de su dios los expropiaron, los sometieron a trabajos forzosos horribles, violaron sus mujeres, etc. De hecho asesinaron mucho más de la mitad de sus poblaciones. La crítica de la religión

de estos conquistadores desembocó en un gran festejo de la violencia.

En el siglo XX recién pasado América Latina vivió una especie de conquista muy parecida. Esta vez se trató de la persecución de una línea teológica muy presente en América Latina, que se llama teología de liberación. Nelson Rockefeller como Vicepresidente de EEUU, después de un viaje en 1978 a América Latina, declaró esta teología de liberación como un peligro para el interés de EEUU. Siguió posteriormente en el año 1980 la declaración de la teología de liberación como una teología de un dios falso, en nombre del dios verdadero de la CIA y de toda la política de EEUU. La declaración de eso lleva el nombre de declaración de Santa Fe.

El dios del consenso de Washington y del neoliberalismo

En contra del dios de la teología de liberación aparece ahora el dios del consenso de Washington y de la política de la globalización. Es el Dios de la privatización y del capitalismo productivo, que evidentemente es el Dios de la religión neoliberal del mercado. Como dios verdadero este dios ahora declara el dios de la teología de liberación como el dios falso. Declara que el dios de la teología de liberación opera con ideas que son menos “cristianas que comunistas.” Quien dice eso es la CIA y el gobierno de EEUU, que tiene el dios verdadero desde la teología neoliberal del mercado.

Como los conquistadores de América aparecen nuevos conquistadores y que declaran igualmente su guerra como una guerra de su religión y, por tanto, ilimitadamente

legítima. Es una guerra civil iniciada desde arriba y llevada a cabo en nombre de la religión neoliberal del mercado. Ahora sigue que la religión neoliberal del mercado es el criterio de la verdad de todas las religiones y, como tal, de la religión del dios verdadero. Las consecuencias son parecidas a las de la conquista de América en nombre de algún dios verdadero. En este caso resulta una de las grandes persecuciones de cristianos de la historia humana con miles de muertos y torturados, entre ellos varios obispos, sacerdotes y monjas violadas. Los que hacen esta guerra son sobre todo los servicios secretos de EEUU y de varios Estados latinoamericanos.⁹ Toda la acción, sin embargo, es coordinada continentalmente por el servicio secreto de EEUU y por el señor Kissinger, que había recibido inclusive en 1973 el premio Nobel de la paz.

Toda la declaración se llama declaración de Santa Fe. Los que manipulan este texto y que quieren a la vez manipularnos dirán, por supuesto, a nosotros, que con este nombre de Santa Fe no se refieren a ninguna Santa Fe de por sí. Sostienen que la declaración recibe el nombre de la Santa Fe por la razón de haber realizado su encuentro de elaboración de la declaración en una ciudad que se llama Santa Fe. Pero jamás van a decir por qué hicieron este encuentro en la ciudad de Santa Fe. De esta manera no nos tienen que revelar el hecho de que realizaron este encuentro en la ciudad de Santa Fe, para poder después hablar de una declaración que se llama declaración de Santa Fe. La

9 Sin embargo, operan en nombre del cristianismo. La historia del cristianismo está llena de persecuciones, en las cuales cristianos persiguen a otros cristianos y se lo justifican diciendo, que estos otros son herejes. Se trata de algo que ya se había predicho en el I. siglo. El evangelista Juan deja decir a Jesús: "...vendrá la hora, en la cual cada uno, que mata a Ustedes, crea dar a Dios un gran servicio." (Juan 16,2)

llaman de Santa Fe, pero sin decir por qué se llama de Santa Fe. Por tanto, la Santa Fe de la religión neoliberal del mercado pasa por todas partes del mundo sin ser cuestionada.¹⁰

Esta orientación de la acción en contra de la teología de liberación viene de la religión neoliberal del mercado. Pero da a la vez un juicio sobre el cristianismo. El cristianismo es solamente considerado legítimo si coincide con la teología derivada de la religión del mercado. La religión del mercado se declara encima de todas las todas las religiones y juzga su fe respectiva a partir de esta misma religión del mercado. Son legítimas si coinciden. No son legítimas si no coinciden. Si no coinciden tienen una fe ilegítima. Por tanto se los puede matar. Y se los mató, torturó, violó, es decir, se ha hecho lo que se les ocurría. La religión verdadera de la CIA juzga sobre la religión falsa de la teología de liberación. Y lo hace en nombre de la Santa Fe.

10 Todo es una gran mentira, que usa la verdad como argumento mentiroso. Para eso hay muchos ejemplos. Uno es la creación del nombre de una tanque, que de repente se llamaba Abrams tank. Se sostenía que se trata del nombre del general Creighton Abrams. Pero eso era solamente un escondite. Se trata de la verdad por medio de la cual se miente. Llamar a un tanque Abrams tank tiene que ver con Abraham, el gran padre mítico de los judíos. En vez de tener este Abraham, que no mató, se lo sustituye por un Abraham que mata salvajemente. Lo que se cambia, es el significado del nombre Abraham. Y este nombre se querría cambiar, cambiando el propio origen de la religión judía y la cristiana. Nuestra religión del Mercado necesita este otro Abraham, que es un asesino. Por tanto, en cuanto que se trata de países cristianos, toda su tradición judía y cristiana tiene que ser cambiada en tradición de Guerra. "The M1 Abrams is an American third-generation main battle tank. It is named after General Creighton Abrams, former Army chief of staff and commander of United States military forces in the Vietnam War from 1968 to 1972. " https://en.wikipedia.org/wiki/M1_Abrams

El fundamentalismo de la política de maximización de las tasas de crecimiento y su teologización

El fundamentalismo de la política de maximización de las tasas de crecimiento y del desarrollo tecnológico promueve una religión, y es a la vez promovido por esta religión. Esta religión está fundamentalmente presente en el fundamentalismo apocalíptico de EEUU. Cada vez este fundamentalismo apocalíptico se ha hecho más importante. Esto es el resultado de la crítica que se hace a este fundamentalismo, y que sostiene que este tipo de crecimiento es un peligro hasta para la existencia de la vida humana en la tierra. Sin embargo, desde el punto de vista del fundamentalismo apocalíptico este anuncio de una catástrofe es una Buena Nueva. Si ocurre, este pensamiento apocalíptico prevé para este caso la segunda vuelta de Cristo y con eso una vuelta de la humanidad redimida al paraíso, mientras el resto va al infierno eterno. Es la mejor noticia que puede haber. Por tanto, surge una gran ideología. Otra vez la crítica de este fundamentalismo del crecimiento implica una crítica de la religión neoliberal del mercado, pero igualmente una crítica de la ideología construida sobre la base de esta religión.

Esta ideologización del sentido teológico de la autodestrucción de la humanidad, por la maximización sin límites de las tasas de crecimiento, es una legitimación del suicidio colectiva de la humanidad.

En lo siguiente quiero desarrollar este argumento: La teologización de la estrategia de maximización universal de las tasas de crecimiento económico por el fundamentalismo apocalíptico

Cuando Margaret Thatcher habla del TINA (*There is no alternativ*), eso no mueve precisamente a las masas.

Entusiasma a los ejecutivos de nuestras burocracias privadas de los grandes bancos y de las Corporaciones, pero a muchos otros no.

En los EE.UU. apareció, paralelamente, una corriente de masas que desarrolló un gran mito de la estrategia de globalización y que llegó a tener una enorme influencia. Se trata del fundamentalismo apocalíptico. Se había desarrollado ya antes, sobre todo desde el tiempo de la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, ahora se transforma más o menos espontáneamente en una corriente política masiva, que al fin se hizo presente en muchas partes del mundo, especialmente también en América Latina. Eso ocurrió en los años setenta, por tanto, precisamente en el tiempo en el cual fue desarrollada la estrategia de globalización. Para las elecciones de Reagan y después de Bush hijo, esta corriente fue uno de los factores decisivos. El mismo Reagan se presentó a sí mismo como un “renacido” y expresó de esta manera su pertenencia a esta corriente. Algo parecido hizo Bush hijo.

En el centro de esta corriente estaba el antiutopismo, que ahora es expresado explícitamente y en forma religiosa como una utopía antiutópica. La antiutopía se hace abiertamente utópica. La antiutopía es la utopía de una sociedad que ya no tiene utopías. Es la esperanza a una situación en la cual nadie ya tiene algún “principio esperanza”.

Este fundamentalismo apocalíptico ya no lucha en contra de utopistas, como lo hizo el llamado mundo libre después de la Segunda Guerra Mundial. La referencia al: “Quien quiere el cielo en la tierra, crea el infierno”, de Popper, desaparece en gran medida y llega a tomar otra forma. El fundamentalismo apocalíptico lucha en contra del anticristo e interpreta el *Apocalipsis* del apóstol Juan como

una lucha en contra del anticristo hoy. A la vez anuncia el retorno al paraíso.

Todos aquellos que siguen teniendo en la cabeza a otro mundo posible en esta tierra son ahora considerados partidarios del anticristo. Son efectivamente los mismos que antes eran considerados utopistas o hasta judíos. Pero aparecen a la luz de un drama cosmológico del fin del mundo que es considerado la voluntad de Dios. A través del cataclismo del mundo, con la segunda venida de Cristo, se creará un mundo nuevo, en el cual los escogidos de Dios, es decir los renacidos, encuentran su nuevo paraíso.

Este cataclismo es la voluntad de Dios y es necesario aceptarla. Cuanto más progresa la destrucción, más grande la esperanza: cuanto peor, mejor. Cada catástrofe se transforma en el signo de la esperanza. La esperanza mayor, por tanto, es la batalla del Armagedón, la batalla final, a cuyo final Cristo vuelve y crea el orden en el nuevo paraíso.

Sin embargo, los partidarios del anticristo quieren conservar el mundo. Por eso se levantan en contra de la voluntad de Dios. Por eso son todos aquellos que insisten en que otro mundo es posible en esta tierra. Vistos desde este fundamentalismo se trata de aquellos que hoy se reúnen en el Foro Social Mundial para intentar asegurar la vida en este mundo.

Las formulaciones de estas posiciones son hasta aventureras y carecen de todo nivel intelectual.

La primera formulación más influyente y más publicada de este marco del fundamentalismo apocalíptico aparece en un libro que ha sido, en los años setenta, el Bestseller de toda la década y que fue publicado con un tiraje de 15 millones de ejemplares. El autor es Haal Lindsey, predicador fundamentalista en EE.UU., y lleva el título: *The Late*

Great Planet Earth, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1970.¹¹

La obsesión por la catástrofe final es transformada en una espiritualidad:

Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida (el autor la entiende como guerra atómica), en ese mismo momento aparecerá el Señor Jesucristo y evitará la aniquilación total. A medida que la historia se apresura hacia ese momento, permítame el lector hacerle unas preguntas. ¿Siente miedo, o esperanza de liberación? La contestación que usted dé a esta pregunta determinará su condición espiritual.¹²

De esta guerra atómica resulta la esperanza de la “restauración del paraíso”.¹³

En esta espiritualidad la esperanza resulta de la realización de la catástrofe, no de la actividad para impedirla. Se trata de una mística del suicidio colectivo de toda la humanidad. Se dice, que la cadena de mando del botón rojo del presidente de EE.UU. hasta la base del disparo de los cohetes atómicos está conformada por estos fundamentalistas apocalípticos. De esta manera se puede tener la seguridad de que efectivamente se va a cumplir con la orden.

Este nihilismo me recuerda algo parecido a lo vivido hacia el fin de la Segunda Guerra Mundial. En Alemania se desarrolló un nihilismo muy parecido que se basaba en el

11 En español: *Hal Lindsey, La agonía del gran planeta Tierra*. Editorial Vida, Miami, 1988.

12 Ibidem, p. 222.

13 Ibidem, p. 233.

Canto de los nibelungos y en una escena del libro de Feliz Dahm: *La lucha por Roma* [Kampf um Rom], según el cual en la antigüedad los godos germánicos cometían suicidio colectivo, tirándose todos juntos con sus mujeres e hijos en el volcán Vesubio, cuando estaban rodeados por las tropas de los romanos. Pero este nihilismo no apuntaba a un más allá del suicidio. En cambio, el fundamentalismo apocalíptico promete como el más allá la restauración del paraíso. Pero el nihilismo es el mismo. Es el nihilismo del antiutopismo.

Este fundamentalismo de Lindsey transmite todavía con gran ingenuidad algunas consecuencias en extremo alucinatorias del antijudaísmo cristiano tradicional:

Aquí tenemos que hacer una cuidadosa distinción entre la “restauración física” del Estado de Israel en la tierra Palestina, lo cual debía ocurrir un poco antes de la venida del Mesías, y la restauración espiritual de todos los judíos que hayan creído en el Mesías, que sucederá inmediatamente después de su regreso a la tierra. La restauración física se cumple por medio de esfuerzos humanos de judíos no conversos. En efecto, los grandes eventos catastróficos que han de sucederle a la nación, durante la “tribulación”, tienen como principal propósito el de conmoverla para que crea en el verdadero Mesías.¹⁴

[...]

Jesucristo predijo un evento que iniciará un período de catástrofe sin paralelo para la nación hebrea y sucedería un poco antes de su segunda venida [...] debe ocurrir en la mitad de este período (de tribulación) de

14 Ibidem, p. 55.

siete años durante el cual Dios probará al pueblo judío antes de establecer definitivamente el tan anhelado Reino de Dios.¹⁵

[...]

Al comparar este período con los regímenes de Hitler, Mao y Stalin, estos parecerán inocentes ante la crueldad de aquél. Al anticristo se le va a dar absoluta autoridad para actuar con el poder de Satanás.¹⁶

[...]

Se lo llama la segunda bestia y ha de ser judío [...] Será una imitación de Juan el Bautista con carácter diabólico.¹⁷

[...]

Tan pronto como comience el Armagedón [...], comenzará el gran período de conversión de los judíos. Aceptarán a su Mesías [...] La tercera parte de los judíos que estén en vida para ese período, se convertirán a Cristo, y serán preservados milagrosamente [...]¹⁸

Los fundamentalistas apocalípticos no pueden, según Lindsey, influir en este destino de los judíos, pero se declaran como sus amigos. Sin embargo, quien tiene amigos así, ¿no hace mejor lo más sencillo, que sería buscar la paz con sus enemigos? Los fundamentalistas apocalípticos llevan algo bajo el poncho.

15 Ibidem, p. 66.

16 Ibidem, p. 141-142.

17 Ibidem, p. 144.

18 Ibidem, p. 221.

Estas fantasías alucinatorias, sin embargo, hicieron historia. Basado en estas fantasías Reagan cocinó su propio mito. Según éste los EE.UU. era “la ciudad que brilla en las colinas”, lo que es una alusión al reino milenarista de la apocalíptica de Juan. Se trataba del segundo reino milenarista antiutópico del siglo XX. El primero ha sido el régimen Nazi en Alemania. Este segundo reino de mil años se vio enfrentado a un reino del mal, que tenía su sede en Moscú, pero que a la vez estaba presente en el alma de todo aquél que resistía a la estrategia de globalización. Son los partidarios del anticristo. Con eso la estrategia de globalización y el fundamentalismo apocalíptico se hacían perfectamente complementarios.

Este mito hasta hoy se ha mantenido y ha estado presente también durante el gobierno de Bush hijo.

Sin embargo, durante los años noventa del siglo XX (a partir de 1995) pasó por algunos cambios necesarios ya que la situación política cambió. Eso se puede mostrar de nuevo por uno de los mayores éxitos de libros de este tiempo. Se trata de la serie de libros “left behind” [dejados atrás] en la línea de este fundamentalismo. En 2002 habían aparecido unos 10 títulos de esta serie con un tiraje conjunto de unos 50 millones de ejemplares vendidos.¹⁹ Durante la primera década de este siglo ya llegaron a 16 títulos con una venta total de 65 millones de ejemplares. En 2014 sigue una película thriller apocalíptica con el título “Left Behind”. El título de la serie se refiere a la creencia fundamentalista de que los últimos siete años de la historia mundial –los años de la gran tribulación– empiezan con

19 Según la Neue Zürcher Zeitung del 31 de septiembre de 2002. Según este diario, el hijo de Billy Gram., que es también el heredero del imperio económico de su padre, es uno de los editores.

dos grandes acontecimientos. Por un lado con el rapto de parte de Dios de sus elegidos que son llevados al Sión celestial, desde donde pueden disfrutar tranquilamente con una seguridad absoluta los sufrimientos de la humanidad no elegida y pecaminosa en estos últimos años de horrores nunca vistos. Por eso el título que se refiere a estos: *left behind*, que se refiere a aquellos que en el rapto quedaron atrás. Por el otro lado es este el momento de la aparición del anticristo.

Este anticristo ya no es el señor del reino del mal con su centro en Moscú. Ahora es el secretario general de la ONU. Tampoco sigue siendo judío, sino que ahora es un europeo de Rumanía.²⁰ Tiene un gran plan de la salvación de la humanidad que revela precisamente su maldad. Promete una paz mundial en una nueva comunidad humana mundial y la transformación de la tierra en un nuevo jardín del Edén, en el cual pueden vivir todos con abundancia de alimentos. Pero tampoco falta el judío. Se trata de un científico judío que descubrió la fórmula que hace posible esta transformación. Él lleva el nombre de Rosenzweig, que no me parece precisamente casual.²¹ A este anticristo lo consideran una personificación de Satanás.

Cuando Bush hijo veía constantemente en sus enemigos “the evil’s face”, es decir, la cara del diablo, hay que entender esto en el marco de este mito de los últimos días.

Se trata de uno de los grandes mitos de la estrategia de la globalización. La antiutopía es incluida en una

20 Tomo estas referencia de la película que tiene también el título: *Left Behind*.

21 Yo sospecho que se trata de una alusión a Franz Rosenzweig, *La estrella de la redención* [Der Stern der Erlösung]. Se trata de una alusión antiluciférica.

cosmovisión que abarca el universo entero. Se transforma en el mito de la utopía antiutópica del poder dominante en la actualidad.

Este mito tiene su influencia precisamente por su primitivismo. Científicos serios no lo van a tomar en cuenta. Por eso, a pesar de su gran presencia, es casi invisible. Pero presenta un poder extraordinario y como tal es usado.²² No hay que creer que se trata simplemente de textos religiosos. En forma religiosa se desarrollan mitos del poder. Son mitos del poder que corresponden completamente a la estrategia presente de globalización y que le dan soporte. Las escrituras de la Biblia no son más que canteras, de las cuales se sacan los elementos necesarios para la construcción del mito.

Así hemos visto dos grandes períodos del fomento y de la espiritualidad del suicidio colectivo de la humanidad. El primero en los años 70 del siglo pasado reacciona al creciente miedo frente a las amenazas por las nuevas tecnologías, cada vez más capaces de destruir toda la vida en la tierra. Su centro es la acción por medio de la guerra atómica. El segundo período comienza a mediados de los años 90 y todavía mantiene fuerzas. No surge en el ambiente del miedo de las nuevas tecnologías de destrucción, sino que fomenta ahora en los fundamentalistas apocalípticos el miedo a un cambio de la relación con el propio crecimiento económico y los intentos de cambiar el propio rumbo

22 Si se busca una construcción paralela a estas construcciones de mitos del poder, se me ocurre sobre todo el libro *Los protocolos de los sabios* de Sión. Tenía el mismo primitivismo, no fue tomado en serio por ningún científico serio y era, con la gran presencia que ha tenido en el mundo occidental, bastante invisible. Tenía, sin embargo, el mismo éxito de ventas y fundó una corriente de masas, en la cual se podían insertar los movimientos políticos fascistas.

del crecimiento económico y de su maximización. Se sigue viendo la paz como uno de los grandes peligros para la humanidad. Pero aparece ahora la imagen de un anticristo que quiere asegurar no solamente la paz, sino también una seguridad de las posibilidades de vida de todos los seres humanos. Se trata de una comida para todos, que implica a la vez una naturaleza capaz de seguir suministrando esta comida a todos.

De todas maneras, en los dos casos la religión del mercado suministra los argumentos espirituales. Hay que aceptar el suicidio colectivo sin ninguna resistencia y seguir maximizando ciegamente el crecimiento económico. Tiene un tremendo realismo también: se percibe que seguir con lo que se ha hecho destruye la propia vida humana. Aunque no haya ninguna guerra. Pero se niega enfáticamente y religiosamente la legitimidad del intento de parar este proceso de destrucción en curso. La catástrofe es presentada como voluntad de Dios, a la cual el ser humano tiene que someterse para llegar de nuevo al paraíso.

Hoy aparece la posibilidad de un tercer período que, sin anular los períodos anteriores, sigue con la misma actitud con la cual habían funcionado estos primeros dos. Parece que es el caso del actual nuevo gobierno de EEUU. No anuncia la voluntad de la catástrofe, sino que niega todos los peligros. Hay un realismo menor. No se interviene ni en las amenazas de guerra, ni en las amenazas para el medio ambiente, porque no implican pretendidamente ningún peligro para el futuro. Todo es pintado con colores alegres. Pero es previsible que una postura de este tipo no es sostenible a un plazo muy largo. De hecho contiene la misma opción para el suicidio colectivo de la humanidad, pero intenta no mencionar más este hecho.

Aparece entonces una amenaza de una catástrofe que otra vez es de suicidio colectivo, en el cual la religión del mercado ahora se esconde. Pero esta mística es aparentemente muy secular y ha acompañado los períodos anteriores y puede en este nuevo contexto ganar adeptos, inclusive hacerse dominante. Se trata del nihilismo capitalista, como ha sido fomentado por Emile Cioran, que ya en 1995 decía:

“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.”²³

De todas maneras desemboca la legitimación religiosa o cuasi-religiosa de la maximización de la tasa absoluta del crecimiento económico en la legitimación del suicidio colectivo de la humanidad. La religión del mercado se transforma directamente en la prédica de este suicidio.

Sin embargo, paralelamente a eso, el nuevo gobierno de EEUU anuncia el tercer milenio. Dice el nuevo presidente Trump en su discurso de inicio de su presidencia:

“Hoy estamos empezando un nuevo milenio, dispuestos, a solucionar los misterios del globo, liberar el mundo del sufrimiento por las enfermedades y usar las energías, industrias y tecnologías de mañana.”²⁴

23 “Die elegische Viper. Zum Tode des großen Apokalyptikers Emile M. Cioran.” Thomas Assheuer in FR, 21.6.95

24 We stand at the birth of a new millennium, ready to unlock the mysteries of space, to free the Earth from the miseries of disease, and to harness the energies, industries and technologies of tomorrow.

“Vamos a reforzar viejas alianzas y formar nuevas – y unificar el mundo civilizado en contra del Islamismo Radical Terrorista, al cual vamos a erradicar completamente de la superficie de la tierra.”²⁵

Es la tercera vez que se anuncia durante los últimos cien años el Milenio. La primera vez han sido el nazismo en Alemania, la segunda vez fue Reagan y ahora, la tercera vez, lo hace Trump, el actual presidente de EEUU. Sin embargo, estos milenios siempre han sido bastante cortos. Pero a pesar de eso, han sido períodos de enormes catástrofes.

Steph Bannon ve este futuro de su manera:

“De alguna manera en los próximos 10 o 20 años vamos a atravesar esta crisis y vamos a ser el país que hemos heredado o todo va a ser algo completa y totalmente diferente.”²⁶

Los miembros del nuevo gobierno, que no entran directamente en esta visión apocalíptica del futuro, sostienen sencillamente que no va a haber ningún peligro, porque p.e. la crisis del clima es solamente un invento de los enemigos de EEUU y por tanto se puede seguir como siempre. Pero, de hecho, la concepción del mundo resulta ser igualmente el anuncio del suicidio colectivo de la humanidad.

25 We will reinforce old alliances and form new ones – and unite the civilized world against Radical Islamic Terrorism, which we will eradicate completely from the face of the Earth.

26 “And somewhere over the next 10 or 20 years, we’re going to come through this crisis, and we’re either going to be the country that was bequeathed to us or it’s going to be something that’s completely or totally different.” (http://www.huffingtonpost.com/entry/steve-bannon-apocalypse_us_5898f02ee4b040613138a951)

Se trata de una religión del mercado con su respectiva teología, pero se trata de religión profana y de teología profana. No tiene apenas personajes ni divinos ni diabólicos sino solamente marginalmente, sino solamente fuerzas impersonales. Solamente conoce fuerzas impersonales, como los enfoca inclusive Max Weber:

“Hoy, todo eso es ya ‘rutina’ religiosa. Los numerosos dioses antiguos, desmitificados y convertidos en poderes impersonales, salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos su eterna lucha”. M. Weber, *El político y el científico*. Madrid 1972, 218.

Pero Max Weber menciona solamente el problema, sin entrar en la problemática. Sin embargo, estas fuerzas impersonales son fuerzas humanas, que resultan como efectos no-intencionales de la propia acción humana intencional, son los que Marx llama producciones humanas que resultan a “las espaldas de los productores”.

Marx los llama fetiches. Walter Benjamin los trata como religión. Pero añade enseguida: el capitalismo mismo es religión. Es la religión de los fetiches, que Marx también llama religión de los dioses terrestres. Pero se trata de una religión profana, que cada vez más se está imponiendo.

El Humanismo de la praxis

En cambio, si se parte del humanismo de la praxis, esta praxis ahora se transforma en el criterio del discernimiento de las religiones. De esta manera, el criterio de la crítica de las religiones no es religioso. Ninguna religión puede ser

la medida para juzgar sobre las religiones. En vez de eso el criterio es el significado que tiene una religión determinada sobre la praxis humana. La pregunta es entonces ¿Se puede vivir humanamente con esta religión, o imposibilita esta religión vivir humanamente? Se trata de los criterios con los cuales empezamos nuestro análisis. Era el criterio del humanismo de la praxis, que sostiene que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. De eso se sigue: El mercado es para el ser humano, y no el ser humano para el mercado.

El ser humano no es para el capital y su maximización de las ganancias, sino que el capital es para el ser humano. Se trata de un criterio sobre las instituciones, que implica a la vez una ética. Sostiene, por tanto, que la relación con las instituciones solamente es racional en el caso que se oriente por el criterio del humanismo de la praxis. En caso contrario se orienta a la autodestrucción de toda la sociedad. Resulta una ética suicida. Esta ética de la vida hoy recién se hace obvia. Hay que defenderla frente a la religión neoliberal del mercado, que resulta cada vez más como una religión suicida. No tiene otra respuesta que una sociedad en la cual rige: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Se ha transformado – y la estrategia de globalización tiene un gran papel en este proceso – este criterio en el único que permite afirmar la vida. Se trata de un criterio que no es solamente un criterio de Marx, sino de toda una tradición cultural judía y sobre todo también del cristianismo temprano. Marx lo volvió a descubrir y logró formularlo en relación con la propia sociedad moderna.²⁷

27 El actual Papa también piensa en esta línea. A la pregunta por la pretendida agresividad del Islam, contesta: “El terrorismo está por todas partes, recuerde usted el terrorismo tribal de algunos países africanos. El

No se trata de un juicio de valor del tipo de Max Weber. Se trata más bien de un juicio de hecho, que como tal juicio de hecho funda una ética de toda vida. Max Weber todavía no se da cuenta que en las ciencias sociales modernas han aparecido precisamente este tipo de juicios. Max Weber ni analiza el rol que juega en el análisis de los valores, el análisis del suicidio –sea intencional o no-intencional. Max Weber conoce en las ciencias sociales solamente juicios de racionalidad medio-fin. Pero estos otros juicios son juicios de vida-muerte, que tienen una clara validez en las ciencias sociales, pero no son tratados como tales. En el lenguaje popular este juicio es así: No debes cortar la rama del árbol sobre la cual estas sentado. Aparece un deber, que no es un juicio de valor de los cuales habla Max Weber. Es un deber que vale, siempre y cuando se excluye el suicidio. Hay una alternativa. Pero la única alternativa es el suicidio y el suicidio es una alternativa que no es alternativa. Sin embargo, Marx ya se dio cuenta de este tipo de juicios vida-muerte. Dice en *El Capital*:

“Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador”.
Marx, Carl. *El Capital*, I. Tomo p. 423/424

terrorismo crece cuando no hay otra opción. Ahora digo algo que puede ser peligroso... Pero, cuando se pone al centro de la economía mundial al dios dinero y no al hombre y a la mujer, esto ya es un primer terrorismo. Has expulsado la maravilla de la Creación y has puesto al centro el dinero. Este es un primer terrorismo de base... pensémoslo”. Entrevista del 31.7.16 en el vuelo de vuelta de Cracovia a Roma. Ver: <http://www.lastampa.it/2016/07/31/vaticaninsider/es/vaticano/el-papa-no-es-justo-decir-que-el-islam-es-terrorista-5KElkgpUC83QMLCxzhRbuM/pagina.html>

Marx sostiene que el capitalismo es suicida, por tanto, es necesario superarlo. Ve muy claramente este carácter suicida del capitalismo y ve también, a condición de que queramos seguir viviendo y renunciemos a la posibilidad del suicidio, la inevitabilidad de un cambio profundo. Hoy habría que transformar en algo esta afirmación de Marx. No se puede referir al capitalismo como tal, sino al capitalismo del tipo neoliberal, que es un capitalismo absolutamente salvaje que excluye las limitaciones necesarias para que la vida humana y la de la naturaleza entera sea posible.

La tesis de Marx de ninguna manera es “determinista”. Pero nos muestra un paso inevitable, que hoy difícilmente se puede negar. Pero se puede negar aceptando el suicidio resultante. Eso es algo que hoy muchas veces se acepta como cierto. Eso no tiene nada que ver con una argumentación determinista. Aunque en expresiones más bien ambivalentes. Por eso la religión neoliberal tiene una dimensión tan claramente suicida. Por eso se entiende tan bien con las sectas fundamentalistas apocalípticas en EEUU, que tienen la misma visión de un suicidio colectivo aceptado en nombre de una religión neoliberal del mercado. Esta unión religiosa alrededor del suicidio colectivo de la humanidad se dio desde el comienzo del gobierno de Reagan.

El marxismo de la ortodoxia marxista en gran parte se ha sometido a la reducción de la racionalidad, a una pura racionalidad medio-fin. Con eso perdió dimensiones muy importantes del pensamiento de Marx, en especial la teoría de la plusvalía y la teoría del valor trabajo. Ambos solamente se pueden entender bien si uno parte de la racionalidad vida-muerte. Por eso es muy necesario recuperar este punto de partida de Marx. Porque no se trata simplemente del

juicio de si una determinada teoría es “verdadera” o “falsa”. Se trata más bien del juicio de si se puede seguir viviendo, si se toma esta teoría como la verdadera, y se la realiza sin más en la acción real. Si no se puede vivir con una teoría y su aplicación esta es falsa, aunque según los criterios de Max Weber o de Popper sean declarados válidos.²⁸

Hoy las propias ciencias sociales tendrían que acercarse o llegar a la posición que presenté aquí. Pero solamente lo hacen en muy pocos casos. Sin embargo, se presentan como las ciencias objetivas. Pero hoy no hay objetividad científica sin hacer ver esta tendencia suicida de la sociedad moderna. Estas ciencias tienen una objetividad extremadamente limitada. Con sus criterios parciales pueden solamente preparar determinadas decisiones del tipo de cálculos de ventajas parciales, que dejan de lado nuestra situación de vida–muerte frente a la cual tenemos que defendernos.

Si entonces nos consideramos con Heidegger como “seres para la muerte”, no hace falta hacer nada y se puede leer sencillamente un libro más de Cioran. También podemos leer Houellebecq. Nuestra cultura hoy parece más bien inclinarse a optar por el suicidio colectivo de la humanidad. Si nos consideramos en cambio seres para la vida, aunque atravesados por la muerte, necesitamos hacer todo lo posible para seguir viviendo como humanidad, es decir, como todos.

28 Ver el capítulo I: “La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización”, en mi libro: Hinkelammert, Franz: *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Editorial EUNA, Segunda reimpresión, Heredia, 2014. Ver también Dussel, Enrique: *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal. México 2015

La religión del mercado ahora puede ser directamente la prédica del suicidio. Pero sigue siendo religión: no religión de la vida, sino de la muerte. Es la religión cuyo Dios es la muerte. El gran llamado a este Dios es el: viva la muerte. Es un grito de los fascistas españoles en la guerra civil española de los años treinta. En Heidegger es más esotérico este grito. Declara que el ser humano es un “ser para la muerte”. En esta forma sigue gritando lo mismo. Todo eso es la declaración de la muerte como Dios. Pero se trata de un Dios que no murió, sino que se transformó para ser la muerte. Ahora vale: Dios es la muerte. Pero que es a la vez el dinero como Dios. El Dios, que es el dinero, se transforma constantemente en el Dios, que es la muerte. Freud aseguraba que los excrementos simbolizaban el dinero. Hoy eso significa que la muerte simboliza el dinero. Dice lo mismo, aunque en otro nivel.

Para llegar a este Dios hay que matar: primero a los otros y después a sí mismo. Con eso los asesinatos-suicidios se revelan como grandes servicios religiosos. Son servicios religiosos en los cuales se grita constantemente sin voz el: viva la muerte. En especial la propia estrategia de globalización, que es el asesinato-suicidio de todo nuestro planeta.

Este problema ya está a la vista en el comienzo de nuestra cultura. Según el Deuteronomio Yahveh dice:

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

En su formulación original este llamado se refiere al pueblo judío. Pero hoy lo podemos solamente entender como el

llamado a la humanidad entera y no solamente al pueblo judío. Es ahora un llamado a una humanidad que consiste de todos los seres humanos individuales juntos en tiempo y espacio. A la vez tiene que ser un llamado a la propia vida de toda la naturaleza.

2. La religión del mercado en la industria publicitaria y del entretenimiento: violencia infinita¹

Carlos Molina Velásquez²

1. De “la religión en la publicidad” a la publicidad como religión

El interés por analizar la presencia de elementos religiosos en los mensajes publicitarios y programas de entretenimiento no es algo nuevo. Sin embargo, lo usual es que “lo religioso” se refiera a doctrinas y creencias de las iglesias y las religiones institucionales. Frecuentemente, estos análisis van de la mano con críticas desde posturas laicistas, que reclaman “una televisión libre de supersticiones”, o que se concentran en la supuesta relación entre los contenidos

1 Una versión inicial de este texto fue presentado como ponencia en el V Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico, “Los derechos humanos frente a la religión neoliberal del mercado”, el 1 de marzo de 2017, en la Universidad Nacional (UNA), Heredia, Costa Rica.

2 Catedrático del Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), de El Salvador. Dirección electrónica: camolina@uca.edu.sv

mediáticos y conductas “patológicas”, aunque estas no sean necesariamente “religiosas”: desórdenes compulsivos asociados al consumo, exhibicionismo, etc. Tampoco es raro que se mezclen con las críticas que surgen “del lado opuesto”, como las protestas por “el uso indebido” de imágenes sagradas “en un contexto profano” o el rechazo de la instrumentalización mercantil de las fiestas religiosas.

El elemento común en las perspectivas anteriores es la aceptación de una *separación* entre lo religioso y los aspectos constitutivos de la industria publicitaria y del entretenimiento: estos constituirían un fenómeno social, pero no religioso. Aspectos como el consumismo extremo, cierto “neodarwinismo”, los mensajes racistas y clasistas, o la noción de que el capitalismo es “el modo natural de vivir”, *estarían relacionados* con elementos religiosos, mezclados con ellos incluso, pero siempre se podrían distinguir ambas esferas, la religiosa y la social, sin encontrar una relación *constitutiva* entre las dos.

En el fondo de estos análisis parece que está presente la idea de que la religión es un asunto que los individuos eligen —privado—, mientras que la publicidad y el entretenimiento son rasgos de la sociedad misma —públicos—: mientras lo primero *es algo que elige* la persona, en los otros casos las elecciones existen, *pero se hacen a partir de lo dado socialmente*, que es visto como natural, como lo que caracteriza a cualquier sociedad moderna, sin excepción.

Sin embargo, lo paradójico de todo esto es que tanto la publicidad como el entretenimiento están ahí *para que hagamos valer nuestras preferencias*, pero, a diferencia de “las religiones”, a las que podemos escoger adherirnos, *no podemos escoger no elegir entre esos productos*. En esta línea,

son interesantes las siguientes reflexiones de un estudioso de la publicidad:

La publicidad como sistema ofrece la posibilidad de elegir, pero en realidad su verdadera finalidad es hacer una única propuesta: la compra y transformación. De esta manera, viene a representar a los consumidores de los productos como si fueran un grupo. Logra, con esta estrategia, la adaptación de los consumidores y, con ella, la tipificación de las respuestas de consumo. Institucionaliza así las necesidades y las convierte en valores sociales, al hacerlas formas de elección. El consumidor se encuentra atrapado, ya que lo que él desea coincide con lo que *debe ser*. En su conjunto, crea una serie progresiva de aspiraciones para el futuro. Al obrar en esta dirección modela las normas de vida del porvenir, llegando a afectar -positiva o negativamente- los fundamentos de la estructura de la autoridad en la familia, el papel de los niños y los jóvenes, la moral, los hábitos de alimentación, los gustos y el estilo de vida en general. Es, pues, un producto de la cultura y al mismo tiempo un factor fundamental creador de la misma. Innova y repite, informa e incita, libera y controla, se somete y condiciona. Lleva en su misma dialéctica el fermento del cambio y la adaptación. Suscita inconformismo y rebeldía al proponer ideales y sueños difícilmente alcanzables, y, al mismo tiempo, reduce la revolución a sus términos y enmascara los rasgos antidemocráticos de la sociedad³.

Estas palabras muestran claramente que la publicidad, en tanto aparato normativo, no se presenta como una opción

3 Alba de Diego, Vidal, *La publicidad (sociedad, mito y lenguaje)*, Barcelona, Editorial Planeta, 1976, p. 99.

entre otras, *sino como lo que es*. El mensaje está claro: para vivir en un mundo con muchas opciones, solo hay una única elección. Las opciones *siempre* son opciones de compra. Por ello, debajo del supuesto “hedonismo y libertinaje”, la cultura contemporánea modelada por la publicidad consiste, básicamente, en *obediencia*. Si hay o no un mensaje explícito para que nos volquemos a las tiendas a comprar cosas, no es lo esencial. Toda publicidad en el mundo contemporáneo da por supuesto un marco general de aceptación del orden capitalista como el único que puede garantizar la libertad de elegir, siempre y cuando nos sometamos a él.

2. Moral capitalista y religión culpabilizante

Ahora bien, ¿qué pasa si consideramos al capitalismo no como algo natural —¡científico!—, sino como una construcción histórica, en la que no puede faltar la formulación de discursos trascendentales? Aún más: ¿y si, siguiendo a Walter Benjamin, vemos al capitalismo *como una religión*? ¿Cómo modifica esto *la relación* entre los productos de la cultura de masas y lo religioso?

Pienso que una clave para comprender cómo debemos establecer esa relación reside en la *nueva moral capitalista*, la cual alteró para siempre la forma como las personas comprendemos la naturaleza misma de nuestras obligaciones y fidelidades:

La sociedad medieval [dice un analista] reconocía el concepto de un “justo precio”, un precio determinado por el valor intrínseco de un artículo junto a su coste

real de producción, sin relación con la oferta y la demanda. La sociedad reprochaba a aquellos que alteraban los artículos o intentaban aumentar su precio provocando su escasez. “Contra el lema romano ‘Que el comprador sea precavido’, los economistas medievales sostenían ‘Que el comprador y el vendedor teman a Dios’”. Con la propia vida social como, ante todo, una preparación para la salvación, demasiada dedicación a la consecución de bienestar era inmoral⁴.

Con el advenimiento del capitalismo, no solo alterar los precios se consideraría “legítimo”, sino que se construiría una estructura de legitimación que naturalizaría la preeminencia del valor de cambio y la mercancía sobre la vida de los sujetos. Hay que resistir a la tentación de pensar que el capitalismo es por esto “amoral”; en absoluto, se trata, más bien, de un orden social que se caracteriza por el cumplimiento de una férrea ética de la ganancia y el predominio de las mercancías sobre la vida humana.

La importancia de la moral del capitalismo se ve con más claridad cuando reparamos en las ideas de Benjamin sobre el carácter culpabilizante de esta religión del mercado⁵. El capitalismo se ha establecido como *el mito que fomenta la culpabilidad*: si no eres rico, debes buscar la causa de ello en tus propios errores, en las malas decisiones que tomaste, en tus fallos. Pero no se queda allí: incluso somos culpables de tener los padres que tenemos y de haber

4 Qualter, Terence H., *Publicidad y democracia en la sociedad de masas*, Barcelona, Editorial Paidós, 1994, p. 15. La cita en el texto es de Lewis Mumford, *The Condition of Man*, 1944, 163. Lo que está entre corchetes es mío.

5 Cfr. Benjamin, Walter, *El Capitalismo como religión*, seguido de Fragmento teológico-político, Madrid, La Llama, 2014, pp. 8-10.

nacido en el país donde nacimos, es decir, de todo aquello de lo que, obviamente, no podemos ser responsables.

Los pobres son quienes más padecen esta culpabilidad⁶, pero va dirigida a todos: todos somos “pobres” que “podemos” llegar a ser “ricos”, siempre y cuando hagamos esto o lo otro, *pero fundamentalmente si compramos esto a aquello*. Si no lo hacemos, seremos condenados. No solo es esta la única libertad que nos ofrece la religión del capitalismo, sino que, al no poder ser merecedores de ella, nos queda únicamente la condena, una condena que para muchos puede llegar a ser mortal.

Hace varios años, en El Salvador, una mujer fue encerrada en una bodega por los vigilantes de un supermercado, quienes la acusaban de hurtar mercadería. Al tratar de escapar, la mujer murió electrocutada⁷. Este caso es un ejemplo de la forma como se culpabiliza a los pobres en la religión del mercado. Podemos ver esta tragedia como una “puesta en escena” de algo que nos involucra a todos y está en la raíz misma de nuestra existencia. Habiendo hecho de este mundo un supermercado, ¿por qué debería extrañarnos que los pobres paguen con su vida?

En primer lugar, pensemos en las razones por las que lo sucedido sería una injusticia. Se dijo que la mujer había robado. Entonces, más de uno dirá que, por el contrario, se trata de justicia: recibió su merecido. Aunque quizás se añada que se trató de un “exceso de justicia” o de un castigo

6 Cfr. Qualter, Terence H., *Publicidad y democracia en la sociedad de masas*, op. cit., pp. 25-26.

7 Las reflexiones sobre este caso se basan en un artículo que publiqué anteriormente: Molina Velásquez, Carlos, “En este supermercado pagas con tu vida”, en *Rebelión*, 29 de octubre de 2010, disponible en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=115716>, y en Molina Velásquez, Carlos, *Ética profesional y organizacional*, San Salvador, UCA Editores, 2016, pp. 98-102.

“demasiado riguroso”. Hay algo verdaderamente monstruoso asomando detrás de estas afirmaciones, algo que pertenece al mismo orden de quien dijo que “no era justo, porque no era proporcional el castigo” o que “a los guardias se les pasó la mano”, ya que en ese caso estaríamos juzgando lo sucedido como un “exceso” —o “excepción”— de la ley, cuando realmente se trata de su aplicación “normal”.

Algo similar sucede si tratamos de resolver el misterio de “si la mujer efectivamente robó o solo fue un error”. Esto supondría que, si no robó, la muerte de la mujer ocurrió porque hubo una equivocación: un error que consiste en que se trata de la muerte “de una inocente”. Pero lo que obtenemos como consecuencia de lo anterior es aún más monstruoso, ya que estaríamos poniendo en el primer plano el hecho de que erraron al confundirla con una ladrona, mientras dejamos en segundo plano la auténtica clave del crimen: los guardias “saben” que pueden aplicar la ley, incluso hasta las últimas consecuencias. La muerte de quien “se sospecha” que ha infringido la ley *siempre puede justificarse*.

Es secundario si la mujer robó o no. Al menos para nuestro análisis, debemos liberarnos de las limitaciones del enfoque basado en el “error de percepción” —“yo creía que llevaba algo robado, pero me equivoqué”, etc.— y concentrarnos en la ley que dice: “Ahí va un culpable, ¡mátalo!”. *Para esta ley* no hay nadie, absolutamente nadie, que sea inocente. Basta con ver las cámaras que nos filman, los guardias que persiguen y vigilan a las personas entre los anaqueles y la permanente actitud de sospecha de los dependientes de las tiendas.

Pero decir que la ley mata no es suficiente, hay que decir por qué lo hace. Para esto es muy útil la reflexión de

Franz Hinkelammert que no se centra en “las leyes”, sino en *la Ley*, el mandato absoluto que es la base normativa del mundo contemporáneo. Este mandato es el de *la ley del valor*, la orden que nos dice: “¡compra!”. La ley que pide “justicia infinita” impone “sanciones” que llegan hasta las últimas consecuencias, convirtiendo el sufrimiento de los seres humanos en “daño colateral”. Para mantener funcionando el orden del capital, debemos aguantar los muertos que hagan falta⁸.

Acá juega un papel esencial la *absoluta prohibición* de proporcionar alimentos, salud, en fin, vida, a quien no puede comprarla, que viene a ser el reverso del mandato absoluto de consumir. Lo único que esta religión proporciona al sujeto viviente es “el deseo y la necesidad” de consumir, pero no los recursos para hacerlo con libertad y en función de sus auténticas necesidades. Y las leyes —en plural— se hacen eco de este sistema infame, ya que su misma estructura formal les impide decirnos lo que debemos hacer y solo nos dicen lo que no está permitido: “no robes, no mates”. Nunca escucharemos algo como: “proporciona alimento al hambriento”. Y la trampa funciona a la perfección, presentándose como *sentido común*: “Debes impedir que vengan a robar, ¡pero *no puedes obligarme* a pagar más impuestos!”⁹.

8 Cfr. Hinkelammert, Franz, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José, Editorial Arlekin, 2010, pp. 129-131.

9 Cfr. Hinkelammert, Franz, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, San José, Editorial Arlekin, 2007, pp. 253-257.

3. Cuando no tienes más remedio que elegir

Quiero llamar la atención sobre la similitud entre el fragmento de Deuteronomio 30, 19, citado por Hinkelammert en un texto reciente —“Te pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición. *Escoge, pues, la vida*, para que vivas, tú y tu descendencia¹⁰” — y las palabras de Mark Renton, al inicio de la cinta *Trainspotting*¹¹: “Elige la vida. Elige un empleo. Elige una carrera. Elige una familia. Elige un televisor enorme, elige lavadoras, carros, discos compactos y abrelatas eléctricos...”. En el capitalismo contemporáneo, a diferencia de un horizonte abierto, se nos ofrece una gama limitada de opciones, variadas, pero siempre determinadas por la lógica de las mercancías. Elegir la vida consiste en *elegir mercancías*; incluso cuando elegimos nuestra familia o amigos, la lógica es la de las mercancías.

La secuencia de la cinta es también muy interesante porque su estética de videoclip emula a la de un comercial de televisión y esto no hay que tomarlo a la ligera. Hace mucho que sabemos que “la televisión [es...] un medio esencialmente publicitario”¹². En efecto, la misma programación televisiva se construye “alrededor” de los anuncios¹³ y la pauta publicitaria “marca la pauta” de los programas que vemos, de las noticias y, sobre todo, del entretenimiento.

10 Hinkelammert, Franz, “La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos”, texto inédito, 2017, p. 42, cursivas mías. Una versión revisada del texto está presente en esta publicación.

11 Dirigida por Danny Boyle, 1996.

12 Saborit, José, *La imagen publicitaria en televisión*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994, p. 21. Lo que está entre corchetes es mío.

13 Cfr. *ibid.*, p. 21ss.

La televisión ahora es ubicua y uno de sus lugares preferidos es la internet, como la nueva versión de *Trainspotting* parece reconocerlo también¹⁴. Sin ninguna duda, podemos considerar a la TV como el medio hegemónico y eso lo sabe bien la publicidad¹⁵. “La televisión es el gran reloj de nuestra vida cotidiana, porque marca el ritmo inmutable de los días que van transcurriendo”¹⁶. En estas palabras de Dominique Wolton, los ecos de Benjamin son perceptibles¹⁷. Pero *la presencia* de la televisión excede la misma pantalla, desbordándose y desparramándose por sobre los límites del aparato, la habitación, el recinto doméstico y las fronteras de todo tipo, inundando las computadoras, la internet y los teléfonos celulares. Hoy más que nunca, tiene sentido hablar de millones de “pantallas insomnes que, vigilantes, observan permanentemente, regulando las miradas, los deseos y las acciones”¹⁸. Y esta vigilancia es normativa. La costumbre de tomar fotos a la comida y *selfies*, mientras se va de *shopping*, es un recordatorio de que las redes sociales *reclaman el consumo y la ostentación* del mismo. *Debemos demostrar que lo hacemos y que podemos seguir haciéndolo.*

14 Cfr. *Trainspotting 2*, en Pinterest: <https://www.pinterest.com/explore/trainspotting-2/>

15 Cfr. Aprile, Orlando C., *La publicidad audiovisual. Del blanco y negro a la web*, Buenos Aires, La Crujía Ediciones, 2008, pp. 27-34.

16 Dominique Wolton, citado en *ibid.*, p. 51.

17 Cfr. Benjamin, Walter, *El Capitalismo como religión*, op. cit., pp. 8-9.

18 Diego Levis, *La pantalla ubicua*, Buenos Aires, La Crujía, 2009, citado en Aprile, Orlando C., *La publicidad puesta al día*, Buenos Aires, La Crujía Ediciones, 2012, p. 118.

Esto es así porque el capitalismo se nos presenta como religión del consumo y del espectáculo¹⁹. Cada tienda está consagrada a las diversas manifestaciones del Único, *el dinero*, el cual “en cuanto tiene la propiedad de comprarlo todo, de apropiarse de todos los objetos, es, pues, el *objeto por excelencia* [...] considerado como un ser omnipotente”²⁰.

Millones de devotos consumidores en todo el planeta practican su culto incesante, “sin tregua y sin respiro”, sin domingos o días especiales para practicar los ritos. Como destaca Giorgio Agamben, a propósito de Benjamin, la fiesta del consumo no tiene fin²¹. ¿No es esta una interpretación atinada del consumo capitalista? Acudes a una tienda, no para salir de ella dispuesto a disfrutar de tu compra, sino para planificar el momento en que volverás por más, porque lo que cuenta es *el acto de comprar*, no lo que hagas con el objeto comprado. Pero como no puedes consumir por siempre ni aumentando infinitamente los montos destinados al gasto, es decir, como no puedes estar todo el tiempo a la altura de las expectativas que el mercado *te demanda*, la culpa reaparece una y otra vez.

Sin embargo, esta es también una religión de milagros, los milagros del capitalismo encarnados en las tecnologías del entretenimiento y del disfrute. Si el Dios Dinero no acude a ti, siempre puedes regocijarte con “los

19 En lo que sigue, desarrollo fragmentos que he trabajado anteriormente y que fueron publicados en el artículo “La más católica de las fiestas”, en *ContraPunto*, 1º de enero de 2010.

20 Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos*, en Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 170.

21 Cfr. Agamben, Giorgio, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, p. 105.

testimonios de los elegidos”, *cuyo valor está determinado de antemano*. No serás capaz de tener esa ropa interior, ya que no la puedes comprar —o no tienes un cuerpo con las medidas adecuadas—, pero puedes extasiarte viéndola en el cuerpo de la *top model* de turno.

Una clave importante en todo esto es que el consumo aparece como algo separado del uso del objeto, del disfrute del mismo: lo que cuenta es su valor como pieza de intercambio. Debido a eso, lo que se exhibe es lo que cuesta, su valor monetario, su esencia. En este sentido, pueden ser iluminadoras estas palabras de Agamben:

“Si, como se ha sugerido, llamamos espectáculo a la fase extrema del capitalismo que estamos viviendo, en la cual cada cosa es exhibida en su separación de sí misma, entonces espectáculo y consumo son las dos caras de una única imposibilidad de usar. Lo que no puede ser usado es, como tal, consignado al consumo o a la exhibición espectacular”²².

4. La violencia viene en diversos colores y entretenidos canales

Antes me referí someramente al entretenimiento, pero sería un error considerarlo como un espacio vacío o punto muerto en la programación televisiva, o como *relleno*, aquello que simplemente rodea la pauta publicitaria. El entretenimiento es, por el contrario, lugar eminente de la normatividad capitalista. Esta religión del mercado ejerce

ahora *la violencia más extrema* que jamás hubo de padecer la humanidad, pero además *la proclama y anuncia*, utilizando la industria del entretenimiento como su principal y legítimo vehículo. *Un ejemplo de esto lo tenemos en la “pedagogía de la crueldad”, de la que habla Rita Segato, cuya conexión con el capitalismo es fundamental*²³.

¿Cuál es el papel que juegan los programas de entretenimiento en la configuración de las ideas sobre la ley y nuestras obligaciones primordiales con el Dios del mercado? ¿Qué rol desempeñan en la manera como estructuramos nuestra valoración global de *lo que se espera de nosotros*?²⁴ Quiero sostener que, si bien los programas de entretenimiento —*reality shows, talk shows*, programas de concursos, etc.—, y las series de televisión y documentales de gran difusión, exponen con crudeza la mencionada pedagogía de la crueldad —destacando especialmente lo que Segato llama “gratuidad de la crueldad” y “abolición de la empatía”—, esto no puede entenderse cabalmente si no lo relacionamos con las otras nociones clave del “imperio de la ley” y el “necesario pago de las deudas”, tal como las analiza Hinkelammert.

Un vehículo privilegiado para la construcción de “nuevos” discursos xenófobos, clasistas y que proclaman la victoria final de “los fuertes sobre los débiles” —todos

23 Cfr. “En los medios existe una pedagogía de la crueldad”. Entrevista a Rita Segato, sitio web de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de la Plata, Segato (2013), disponible en <http://perio.unlp.edu.ar/node/4602>

24 Cfr. Molina Velásquez, Carlos, “La construcción mediática de la vida y la humanidad”, en Secretaría Nacional de Arte y Cultura del FMLN, *Registro de los Diálogos Culturales de Invierno 2014. Cultura y medios de comunicación social*, San Salvador, Secretaría Nacional de Arte y Cultura del FMLN, 2015, pp. 175-176.

ellos rasgos de la religión del mercado—, es el formato inaugurado por el *show* televisivo *Cops*, una serie basada en supuestas “historias reales”, que tienen como protagonistas a policías —*los buenos* y “virtuosos agentes de la ley”—, que se dedican a perseguir criminales —*los malos*—. Estos últimos siempre son presentados como sujetos *individualmente* responsables de lo que hacen y eso es inseparable de quiénes son ellos: los usuales sospechosos, aquellos de quienes “todo el mundo” desconfía. Nunca hay una reflexión o mínima alusión a la responsabilidad social que podría estar relacionada con su situación —pobreza, exclusión, etc.—, y los policías solo se limitan a usar la fuerza para imponer el orden, al mismo tiempo que le dan “lo que quiere ver” a la audiencia televisiva —construida según un perfil compuesto por hombres blancos, autoritarios y racistas—, esto es, la ostentación exuberante de un “castigo ejemplar” dirigido a las clases subalternas y “rebeldes”²⁵.

Estas narrativas de una ley que nos protege de las amenazas desemboca en la construcción de “una forma de vida hostil y tenebrosa” que es presentada como algo *extraño, sucio y peligroso*: los pobres, los desahuciados, los marginales²⁶. Echemos un vistazo a *Restauradores*²⁷, un *reality* acerca de dos “personajes” que compren casas embargadas, para remodelarlas y revenderlas. En el programa no solo vemos destrucción de paredes y labores de

25 Cfr. Brenton, Sam y Cohen, Reuben, *Shooting People. Adventures in Reality TV*, New York, Verso, 2003, pp. 39-40.

26 Lo que sigue, hasta el final de este apartado, es una reelaboración de lo que expuse en Molina Velásquez, Carlos, “La construcción mediática de la vida y la humanidad”, en Secretaría Nacional de Arte y Cultura del FMLN; *Registro de los Diálogos Culturales de Invierno* 2014, op. cit., pp. 179-181.

27 *Flip Men*, para el original en inglés, producida por Dave Broome y transmitida en América Latina a partir de 2012.

carpintería, sino también el trato miserable que reciben los “antiguos propietarios”, los que perdieron su casa porque el banco se las quitó. Incluso cuando los “héroes de la serie” se ponen generosos, es evidente su desprecio hacia los que fueron “echados de su casa”. Estos últimos son presentados como flojos, irresponsables y violentos, por eso los “restauradores” parecen matones más que albañiles. Claro, según el *show*, quitarle su casa a alguien no es violencia, pero llegar a reclamar por ello sí que lo es. De ahí que no es raro verlos armados con bates de béisbol y no con martillos, quizás porque están más preocupados en defenderse de los antiguos propietarios que en reparar la casa —aunque, viéndolo bien, un martillo también puede servir para partir cabezas—.

Otra versión de esta “violencia legitimada” la encontramos en *Operación rescate*²⁸, donde ya no se trata de reparar casas sino de embargar carros. Una “familia” se gana la vida ejecutando embargos y utilizando la intimidación, el lenguaje grosero, amenazas e incluso golpes. Como en el ejemplo anterior, parece que un requisito para dedicarse a ese trabajo es tener experiencia de gánster y prácticas de matón.

Dos rasgos quiero destacar. En primer lugar, la deshumanización de las personas que sufren los embargos mediante su transformación en quebrantadores de la ley y criminales en potencia. Cada encuentro con los “antiguos dueños” es una bien estudiada justificación del uso de la violencia contra quien no paga las cuentas, el cual no solo carga con toda la culpa, sino que *invariablemente* reacciona de forma violenta.

28 *Operation Repo*, para la versión en inglés, creada por Luis Pizarro y transmitida en América Latina a partir de 2012.

La otra cuestión es la nula o insignificante referencia a bancos, agencias financieras, inmobiliarias o automovilísticas. Lo usual es que estos sean “entes” a los que se menciona vagamente, pero sin rostros y sin *ninguna responsabilidad* de lo ocurrido. No hay narración que nos explique cómo o por qué se llegó al embargo, aunque se insinúa que pudo deberse a una acción, conducta o actitud incorrecta del deudor hipotecario. *Siempre* se da por supuesto que los agentes financieros y vendedores son inocentes, que no vale la pena indagar en ello o que a ninguno de los implicados le interesa saber quiénes son ni cuánta responsabilidad tienen en lo que sucede. Es el nuevo rostro del Dios de la ley que ordena pagar las deudas, un Dios a la medida del capitalismo: no uno que camina con su pueblo, que tiene una historia, sino una entidad alejada e implacable, incapaz de misericordia o de ir en contra de sus propias reglas.

5. La defensa de la humanidad frente al imperio de la ley

Es importante todo esto para comprender la manera como se proclaman y anuncian los *mensajes de “salvación” de esta religión global*, la cual, en cierto modo, es la más “católica” que pudo existir jamás, mostrando además su relación con la forma y contenido que adopta *otro relato de pretensiones universales*, el discurso de los derechos humanos. ¿Cuánto influyen estas imágenes en nuestras creencias sobre si es justo el tratamiento que le dan a esas personas, sobre los derechos humanos de los embargados o nuestra solidaridad con ellos? Pienso que lo más grave tiene que ver con *su humanidad perdida* a causa de no haber cancelado sus

deudas y la tácita aceptación de que es justo proceder contra ellos *porque han quebrantado la ley*. Parece ser que a la mayoría le parece lógico y justo que quien no cumple la ley *tiene que pagar*. Por consiguiente, no extraña demasiado que incluso seamos capaces de justificar las atrocidades que se cometen contra los deudores, pues confundimos la lucha por la justicia con el pago de una deuda *y el imperio de esa ley*.

¿Pero qué sucede si la deuda es impagable? ¿Cómo procedemos si el pago de la deuda violenta los derechos de los deudores, mientras que su impago apenas perjudica a los acreedores? ¿*Son iguales todos los derechos*, hasta el punto de decir que un banco debe recuperar su dinero aun a costa de que una familia pierda su casa? Más allá de estas discusiones, deberíamos preocuparnos por el poder que tienen las imágenes para orientar nuestro juicio según la lógica de esta religión de la ley del valor mercantil —la ley auténtica—, haciéndonos dudar del reconocimiento subjetivo de los demás y de la equidad como base de la justicia.

Los derechos humanos también se encuentran influenciados por el capitalismo global, pero siguen siendo, a pesar de eso, pieza clave a recuperar para hacer frente a su violencia extrema. Pero tal cosa no podrá lograrse sin pasar primero por la denuncia de su inversión por parte del sistema hegemónico²⁹. Y en línea con esto, la recuperación de los derechos humanos *debe* asumir *explícitamente* la crítica de la religión del mercado y de su presencia en los productos mediáticos, concentrándose al menos en la crítica de dos de sus rasgos: en tanto esta religión *difunde*

29 Cfr. Hinkelammert, Franz, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, en *El sujeto y la ley*, Heredia (Costa Rica), EUNA, 2003, pp. 75-119.

una visión de la sociedad y del consumo capitalista que los presenta como *realidad natural e inevitable* —fatal ejercicio de culpabilización—, y en cuanto predica *el imperio de su ley* y la *violencia infinita* que destruye la posibilidad de cualquier convivencia auténticamente humana.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005
- Alba de Diego, Vidal, *La publicidad (sociedad, mito y lenguaje)*, Barcelona, Editorial Planeta, 1976
- Aprile, Orlando C., *La publicidad audiovisual. Del blanco y negro a la web*, Buenos Aires, La Crujía Ediciones, 2008
- Aprile, Orlando C., *La publicidad puesta al día*, Buenos Aires, La Crujía Ediciones, 2012
- Benjamin, Walter, *El Capitalismo como religión, seguido de Fragmento teológico-político*, Madrid, La Llama, 2014, disponible en <https://lallamaediciones.files.wordpress.com/2015/01/capitalismo-como-relig-c3b3n-web1.pdf>
- Brenton, Sam y Cohen, Reuben, *Shooting People. Adventures in Reality TV*, New York, Verso, 2003
- “En los medios existe una pedagogía de la crueldad”. Entrevista a Rita Segato, sitio web de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de la Plata, Segato (2013), disponible en <http://perio.unlp.edu.ar/node/4602>

- Hinkelammert, Franz, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, San José, Editorial Arlekin, 2007
- Hinkelammert, Franz, “La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos”, texto inédito, 2017, 43 páginas.
- Hinkelammert, Franz, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, en *El sujeto y la ley*, Heredia (Costa Rica), EUNA, 2003, pp. 75-119.
- Hinkelammert, Franz, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José, Editorial Arlekin, 2010
- Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos*, en Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1962
- Molina Velásquez, Carlos, “En este supermercado pagas con tu vida”, en *Rebelión*, 29 de octubre de 2010, disponible en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=115716>
- Molina Velásquez, Carlos, *Ética profesional y organizacional*, San Salvador, UCA Editores, 2016
- Molina Velásquez, Carlos, “La construcción mediática de la vida y la humanidad”, en Secretaría Nacional de Arte y Cultura del FMLN, *Registro de los Diálogos Culturales de Invierno 2014. Cultura y medios de comunicación social*, San Salvador, Secretaría Nacional de Arte y Cultura del FMLN, 2015, pp. 175-185.
- Molina Velásquez, Carlos, “La más católica de las fiestas”, en *ContraPunto*, 1º de enero de 2010
- Qualter, Terence H., *Publicidad y democracia en la sociedad de masas*, Barcelona, Editorial Paidós, 1994

Saborit, José, *La imagen publicitaria en televisión*, Madrid,
Ediciones Cátedra, 1994

3. La vida como criterio de racionalidad y verdad en Franz Hinkelammert. La tensión infinitud-finitud y el papel de las utopías

Estela Fernández Nadal

Introducción. La modernidad y la irracionalidad de lo racionalizado

Para Hinkelammert la Modernidad constituye un modelo civilizatorio que está poniendo en peligro la continuidad de la vida en la tierra. Esto se debe a que la racionalidad instrumental, que es el corazón de la Modernidad, alcanza, en el marco de las sociedades capitalistas y sobre todo del capitalismo global de nuestra época, una preponderancia y legitimidad que la convierten en única forma reconocible de racionalidad. En consonancia con este diagnóstico, la crítica de Hinkelammert no consiste en la pretensión de anular el ejercicio de la razón medio-fin, sino en comprender cuál es su sentido y función para la vida humana.

En definitiva, se trata de entender que el radio de acción de la racionalidad instrumental es limitado, y que

fuera de sus límites propios, produce irracionalidad y destrucción. Su validez está naturalmente acotada a la acción directa, a la elección de los medios más eficaces para el logro de objetivos particulares por medio de la acción directa. Pero, una vez extrapolada de ese ámbito y aplicada a toda la realidad como criterio de racionalidad supremo y último –esto es, su entronización como única forma legítima de racionalidad– hace olvidar que la eficiencia de la acción directa, muy necesaria sin duda, no es el fin ni el sentido de la vida.

Hinkelammert reconoce el papel indispensable de la razón instrumental para el desarrollo de la vida, pues gracias a su despliegue el ser humano, sin tener garantizada su supervivencia espontáneamente en la tierra, ha podido construir una visión coherente del mundo y desarrollar, en función de ella, las acciones instrumentales específicas y necesarias para poder sobrevivir. Sin embargo, la razón instrumental no es capaz de medir sus efectos más allá de la fragmentariedad de la relación instrumental. En consecuencia, produce necesariamente efectos indirectos (no buscados deliberadamente por los actores), muchas veces destructivos, sobre el entorno natural y social de la acción directa. Por esa vía, la totalización de la racionalidad medito-fin llega a amenazar la reproducción de la vida, esto es, pone en peligro la racionalidad reproductiva, que debe prevalecer para asegurar la sustentabilidad de la tierra y del ser humano.

De allí que el autor considere la “irracionalidad de lo racionalizado” como “el problema fundamental de la modernidad de hoy”:

Nuestra racionalidad produce irracionalidades, inclusive monstruos. Cuanto más hemos racionalizado y nos hemos hecho más eficientes, tanto más aparece la irracionalidad de esta misma acción racional. Ha aparecido una racionalidad que se ha impuesto universalmente, que no es racional y que hoy cada vez más visiblemente amenaza la propia sobrevivencia de la humanidad (2013, p. 334).

Las irracionalidades y monstruos que produce la racionalidad instrumental cuando se ha “racionalizado” –es decir, cuando se la ha revestido argumentativamente de “razones” que la posicionan como suprema y única racionalidad– son precisamente resultado de la pretensión de fundar exclusivamente sobre su lógica la organización de toda la vida en la tierra. Esa pretensión de exclusividad y de totalidad choca frontalmente con la fragmentariedad e instrumentalidad que son características suyas: no puede abarcar la totalidad ni puede plantear o elegir fines. Por lo tanto, cuando la razón instrumental deviene razón exclusiva y suprema (esto sucede en el seno de la Modernidad, y sobre todo, de la Modernidad Capitalista), lo “irracional racionalizado” se erige en criterio, y por esa vía se termina desvirtuando y olvidando el sentido y valor de la existencia humana.

Para evitar que esto ocurra es necesario sentar claramente que el criterio de verdad y de racionalidad de toda realidad es la vida misma: la afirmación de la vida colectiva, de todos y todas, incluida la naturaleza. Es racional y

verdadero lo que afirma la vida, lo que garantiza la reproducción de la vida de todos. De allí se desprende el concepto de “racionalidad reproductiva”: siendo la tierra redonda y finita –y no una planicie infinita donde la destrucción de una parte no afecta la existencia de recursos naturales necesarios disponibles en otro rincón–, y siendo humanidad una especie natural y corporal –que no tiene garantizada su reproducción en forma milagrosa, y que, para no morir, debe satisfacer sus necesidades, sin que exista nada que pueda reemplazar su fuerza de trabajo–, cualquier organización social que pretenda lograr su sustentabilidad, debe proteger y asegurar la reproducción de la naturaleza y el ser humano.

Establecer la racionalidad de la vida de todos y todas, incluida la naturaleza, como forma superior de cualquier otra razón o justificación, significa reconocer que lo que niega la vida, aunque arguya sustentarse en una supuesta racionalidad, es irracional y falso: ha sido ficticiamente “racionalizado”, pero es esencialmente irracional.

Vida, racionalidad reproductiva e intersubjetividad: “yo soy si tú eres”

En consonancia con su función de criterio de racionalidad y de verdad, la vida es también principio ético de discernimiento: frente a todas las situaciones y circunstancias que se puedan presentar, es necesario elegir el camino que asegura la reproducción de la vida, facilitar su desenvolvimiento, remover los obstáculos que la amenazan, transformar las instituciones que se han vuelto en contra suya y la aplastan.

La afirmación de la vida es, entonces, principio de discernimiento y criterio de verdad y racionalidad. No hay un sentido de la vida más allá de ella misma, su sentido es “vivirla”, lo más y mejor posible, gozarla y disfrutarla. Desde luego, no cabe en este punto una interpretación en sentido egoísta o individualista: toda vida tiene lugar en el “circuito natural de la vida”. En el caso de los seres humanos, cada individuo vive en la sociedad, depende de ella para desarrollar y satisfacer sus necesidades y, más aún, como individuo es el resultado de una serie de intervenciones sociales, producidas en un determinado momento de la historia de la humanidad y de la historia personal. Paralelamente, también la sociedad humana está íntimamente unida a la naturaleza, con la que debe establecer un metabolismo a fin de someterla a las transformaciones que le permitan asegurar los insumos y producir los objetos necesarios para la satisfacción de las necesidades sociales e individuales. La vida humana, por tanto, es parte de un circuito natural completo y colectivo de la vida en general.

El ser humano nace vulnerable y necesitado. Por el sólo hecho de ser corporal, para sobrevivir y desarrollarse requiere del intercambio con los otros y con la naturaleza. Por ser corporal es, entonces, ser natural y ser social. Necesita básicamente integrarse al circuito natural de la vida colectiva, de la cual la vida humana en general y su vida individual forman parte, y que siempre está objetivamente constituida como sociedad humana.

Hay, por tanto, una interdependencia de todos los productores entre sí y con la naturaleza; hay una intersubjetividad del género humano que incluye a todos y todas, y tanto a la sociedad como a la naturaleza. Hinkelammert se sitúa claramente en una tradición de pensamiento en la

que también se inscribe Marx, cuando asevera, por ejemplo, que el capitalismo destruye las dos fuentes originarles de toda riqueza: la naturaleza como reservorio vital y el hombre como fuerza de trabajo capaz de transformarla.

De esa interdependencia social y de ese metabolismo con la naturaleza, entendidos como condición de posibilidad de la vida individual y colectiva, da cuenta la consigna hinkelammertiana “asesinato es suicidio”. No es otro el significado del amor al prójimo que proclama el primer mandamiento (“ama a tu prójimo como a ti mismo”), expresión de una sabiduría ancestral que está presente con otras formulaciones en numerosas culturas, y que, siguiendo a Rosenzweig, Buber y Levinas, Hinkelammert prefiere traducir de un modo que denota más claramente su profundo significado: “ama a tu prójimo, tú eres él”.

Con esta traducción/interpretación, lo que Hinkelammert pone en el centro de la atención es el hecho básico, elemental, casi obvio, de que la vida del otro es necesaria para mi vida: dado mi carácter corporal y finito, no puedo vivir si el otro no vive, entendiendo por “otro” los demás seres humanos y la naturaleza en su conjunto. En este sentido, la concepción del autor no se funda en una argumentación caritativa, basada en el amor al prójimo como sacrificio, conmiseración o solidaridad. El ser humano como sujeto no se mortifica por otros, no renuncia a su interés en aras de una consideración del otro en términos de entrega o generosidad: descubre que solamente puede vivir con los otros, y que para vivir es necesario no sacrificar a otros.

El ser humano: infinitud atravesada de finitud

Para desplegar las potencialidades inherentes a su condición, el ser humano debe producir un mundo abstracto, de instituciones, leyes y conocimientos, que trascienden el mundo de la experiencia fragmentaria de cada individuo y permiten pensar y actuar en términos de universalidad, esto es, abarcar una generalidad de situaciones muy por encima de las pocas y concretas efectivamente vividas, de las cuales se puede tener experiencia y observación directa. Ese mundo abstracto es lo que le permite desarrollar la sociedad y la cultura. Las construcciones teóricas (el lenguaje, las ciencias, los mitos, las utopías) y las instituciones (las tres fundamentales: familia, mercado y Estado, pero también todas las demás: escuela, empresa, universidad, sistema científico, etc.) conforman un mundo objetivo abstracto creado por el hombre a partir de la abstracción de la realidad cotidiana concreta. Ese mundo como totalidad cumple una función de orientación para el conocimiento y la acción; es un *constructo*, ordenado y racional, donde la contingencia real de la vida no tiene lugar: ha sido abstraída. Efectivamente, sin su abstracción, sería imposible contar con regularidades, hacer previsiones, establecer un orden.

Dicho de otro modo, el proceso de institucionalización supone el surgimiento y despliegue de relaciones abstractas, en las que las formas concretas y directas de producción de valores de uso y de relación personal se ausentan, se esfuman y son reemplazadas por vínculos impersonales entre individuos formalmente iguales: propietarios de mercancías equivalentes u ocupantes de determinados roles o lugares sociales. Esta abstracción institucional

obtura la corporalidad mortal y necesitada, y produce un mundo de relaciones formales donde el cuerpo, la contingencia y la muerte no cuentan. En consecuencia, se produce la paradoja de que los sujetos solo pueden tratarse entre sí a través de dispositivos abstractos, que median esas relaciones y que los objetivizan. De allí que Hinkelammert observe la existencia de una inadecuación entre el lenguaje, las teorías y las instituciones, por una parte, y el sujeto, por otra. En todas esas mediaciones, hay un tratamiento del sujeto como objeto, que no corresponde a la subjetividad del sujeto; éste, como tal, es trascendente a todas sus objetivaciones, pero sólo resulta aprehensible a través de ellas y siempre de un modo inadecuado e imperfecto.

La razón de todo ello se encuentra en que la condición humana es en sí misma paradójica, como se aprecia si se enfoca la tensa relación entre parcialidad y totalidad que la atraviesa. Las instituciones y los demás dispositivos abstractos creados por el ser humano son consecuencia, por una parte, del carácter parcial, fragmentario y acotado de las relaciones humanas y de la experiencia directa que podemos tener del mundo circundante; pero, por otra parte, representan la posibilidad de que disponemos de trascender esa experiencia inmediata. Esta posibilidad se lleva a cabo a través de procesos de abstracción, que dan lugar a totalidades abstractas, con alcance general: conceptos, lenguaje, filosofía, ciencias, códigos, leyes, esto es, todo el mundo abstracto de lo que en términos generales llamamos “instituciones”. En tal sentido, esas construcciones abstractas –las instituciones tal como las hemos definido– representan una marca de la finitud y, simultáneamente, expresan el anhelo de infinitud de nuestra existencia.

Como seres finitos, tenemos experiencia sólo de una parte del mundo y de un momento del tiempo, pero podemos inferir que ese momento es parte de una secuencia de muchos otros, y esa parte se integra a otras, formando una totalidad, que no es accesible a nosotros a través de la experiencia; en palabras de Hinkelammert es una “totalidad ausente”. Del contraste de nuestra experiencia inmediata con esa totalidad ausente, inaccesible empíricamente, surge la conciencia de nuestra finitud. Pero, justo porque sabemos de nuestra finitud, es que somos seres infinitos: en consecuencia, se trata de una infinitud atravesada por la finitud.

Es conocida la imagen del “junco pensante” a la que apela Blas Pascal para expresar lo arriba señalado:

El hombre no es más que un junco, el más débil de la naturaleza; pero es un junco pensante. No es necesario que el universo entero se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua basta para matarlo. Pero, aun cuando el universo lo aniquilara, el hombre sería todavía más noble que lo que lo mata, porque él sabe que muere y conoce la ventaja que el universo tiene sobre él; el universo no sabe nada. Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento... (Pascal, 1971, I, p. 215).

En efecto, el sabernos finitos nos diferencia de los demás seres vivos, que son finitos y mortales como nosotros, pero que no lo saben. La conciencia de la mortalidad, el saber de la finitud es una traza inherente a la condición humana, propia y específica de la única especie en el planeta que es infinitud atravesada de finitud. Sabernos finitos nos devela nuestra debilidad, nuestra mortalidad, que nos iguala en un sentido con todos los demás seres. Sin embargo, al

mismo tiempo nos diferencia, pues hace de la muerte humana un fenómeno particular, no compartido con ninguna otra especie: una muerte que, por ser sabida desde que se toma conciencia de la finitud de la condición humana, se configura como una experiencia existencial intransferible más allá de la humanidad misma. Todos los animales son finitos y mueren, pero sólo el animal humano sabe de su condición mortal, y por eso su muerte, imaginada, proyectada, negada incluso, es una experiencia existencial específica, distintiva.

Probablemente inspirado en la reflexión pascaliana ya citada, Hinkelammert sostiene la misma imbricación de infinitud y finitud en la condición humana, con estos términos:

Decir solamente que el ser humano es finito, es falso. Es infinito atravesado por la finitud. La finitud significa que la infinitud como totalidad está presente por su ausencia. Podemos decir que somos finitos por el hecho de que concluimos esa finitud de nuestra experiencia. Pero si fuéramos solamente finitos y nada más, no podríamos saber que somos finitos. Al poder saberlo, somos infinitos atravesados por la finitud: por la ausencia presente de la infinitud (2007, p. 188).

El no acceso a la totalidad es índice de la finitud, pues es una totalidad *ausente* para nosotros. Sin embargo su ausencia está *presente* en la medida en que la pensamos como el marco general de la experiencia directa; en tal sentido es índice de infinitud.

Las instituciones son el resultado en el que cuaja esa conjunción paradójica de finitud e infinitud, parcialidad y totalidad. Su creación es una respuesta compensatoria de

la finitud que atraviesa la existencia humana, y simultáneamente son expresión de la infinitud como anhelo de totalidad de esa existencia.

El desarrollo de la vida y la administración de la muerte: las instituciones

Como resultado de la paradójica condición humana, hay en las instituciones una radical ambigüedad: necesarias para el desarrollo de las infinitas potencialidades humanas, siempre encierran, al mismo tiempo, un peligro: el de la muerte. Sin ellas no es posible el despliegue de la vida humana más allá de las relaciones fragmentarias directas en una comunidad mínima, de tipo familiar o tribal. Pero, por su propia lógica, tienden a amenazar la vida. Esto sucede porque, una vez creadas, se objetivan y separan de sus creadores, se autonomizan y terminan por gobernarlos en función de intereses sistémicos. Así devenidas en “fetiches”, obligan a cumplir normas, coartan la libertad, imponen sacrificios, posponen la realización del goce y la satisfacción de necesidades; esto es: administran la vida a través de amenazas y castigos. Administran la vida administrando la muerte.

Manuel Cuervo Sola, señala con claridad la raigambre corporal última que explica la función administradora de la muerte que poseen las instituciones en el pensamiento de Hinkelammert:

La operatividad de estas sanciones descansa justamente en la condición finita de la corporalidad humana: si fuésemos seres incorpóreos e infinitos la amenaza

de sanción no tendría ningún efecto en nuestro accionar. El temor al castigo opera sobre nuestra condición finita, por ello para Hinkelammert las instituciones son siempre, en última instancia administración de la muerte; pues en toda amenaza está sugerida la posibilidad de la muerte (Cuervo Sola, 2016, p. 192).

En definitiva, las mediaciones institucionales creadas por el ser humano socavan la vida, de cuyo suelo y para cuyo desarrollo y protección han surgido. Vehículos para el despliegue de una vida mejor posible, son también vehículos de negación de la vida, de sacrificios, de sanciones y de muerte.

Aunque son dos mega-instituciones las principales administradoras de la muerte –el Estado y el mercado–, en términos generales todas lo son. La ciencia, la técnica, el lenguaje, la escuela, la universidad, la empresa, los aparatos estatales, el hospital, el sindicato, los códigos legales, etc., son conjuntos de dispositivos abstractos, que favorecen el desarrollo humano, al tiempo que coartan la vida, la restringen, la ordenan y la socaban. Dice Hinkelammert:

La institucionalización impone reglas [...] Pero como, dada la contingencia del mundo, estas reglas no se cumplen espontáneamente, la institución presupone el ejercicio del poder. Este poder tiene que imponerse, lo que hace, en última instancia por la amenaza de muerte [...] Por tanto, la institución resulta ser administración de la muerte en función del orden (Hinkelammert, 2007, p. 76).

La institucionalización de las utopías y la crítica de la razón utópica

Hinkelammert acuerda con la definición de la Modernidad como resultado del proceso de secularización de la cosmovisión medieval tradicional, a condición de que por “secularización” no se entienda un “desencantamiento del mundo” (Weber) sino un re-encantamiento, esto es desacralización de algunos dioses y sacralización de otros. En este segundo caso, se trata de divinidades muy particulares: son inmanentes y profanas.

Esto se ve claramente en el caso de las utopías. Su surgimiento remite a una faceta de ese proceso de “secularización re-encantadora” moderna: la transformación de los mundos trascendentes (los mitos de reconciliación plena del ser humano con Dios, con la naturaleza y con los otros seres humanos, en un ámbito “más allá” de esta vida, en el cielo) en mundos trascendentales, esto es: en idealizaciones construidas por abstracción y proyectadas al futuro como mecanismos de funcionamiento perfecto, alcanzables en virtud del “progreso indefinido” (o “infinito”). Dicho sintéticamente, la construcción de utopías políticas y sociales, resultado del despliegue de la razón utópica, es inseparable del surgimiento de la Modernidad y de su imposición como sistema mundial. Las utopías son productos de la razón instrumental y configuran en sí mismas una de las principales manifestaciones de la dominación desplegada por el sujeto moderno en su afirmación de sí como amo del mundo y en la proyección de la política como espacio predilecto de su actividad de transformación de la

sociedad. Puede decirse, por tanto, que la función utópica de la razón es una dimensión de esa racionalidad.

Para evitar su transformación en “fetiches” que se vuelven contra sus creadores, Hinkelammert propone considerar y tratar a las utopías como “ideas de la razón”, tal como las concibió Kant; esto es, como principios racionales de carácter trascendental: originados en la razón humana, son principios incondicionados (no empíricos), que remiten a la totalidad de condiciones de posibilidad de toda experiencia posible, pero que no surgen de la experiencia ni encuentran en ella, nunca, una referencia inmediata. Sirven para pensar lo incondicionado, pero no remiten a ningún objeto de experiencia. Su orientación hacia lo incondicionado pone en evidencia cómo se ejerce a través suyo la “tendencia metafísica” (en términos kantianos) de la razón, o, dicho en otros términos, la aspiración humana a la infinitud.

En efecto, como no son empíricas, sino trascendentales, las utopías están referidas a una “totalidad-ausente”, siempre y necesariamente “ausente”, pues remite, en última instancia, a la infinitud humana ya referida. Si esto se olvida y se las considera una “totalidad-presente”, se hace un uso indebido de la razón utópica, por el cual se las convierte en “fetiches”: productos de la imaginación humana devenidos mecanismos institucionales de funcionamiento perfecto, a los que se subordinan la praxis, los deseos y la corporalidad humanas, obligando a lo real-existente a someterse a los caprichos y la lógica de tales mecanismos sacralizados.

La crítica de la razón utópica consiste entonces en el examen de esta forma de procedimiento a fin de restaurar el papel de ideas trascendentales, reguladoras de la praxis, que corresponde a las utopías, en desmedro de la ilusión

trascendental que transforma ese papel en el de modelo institucional idealizado, investido de carácter divino, alcanzable empíricamente por aproximación paulatina.

Por tanto, esa crítica parte de considerar la proyección de utopías como una dimensión inevitable del pensamiento, que permite pensar lo imposible deseado y despejar, a partir de ello, el espacio de realización de lo posible. Es claro que no es, ella misma, una crítica anti-utópica; lo que le importa iluminar es la falacia de la ilusión trascendental de que es presa la razón utópica cuando proyecta conceptos abstractos y los concibe como una realidad alcanzable mediante una operación de acercamiento paulatino. Desde la mirada trascendental moderna todo lo que estorba la concreción de la perfecta idealización es percibido como factor distorsionante que debe ser suprimido, como “ruido” que empaña la transparencia de la plenitud posible. El resultado es el lanzamiento de una espiral de irracionalidad que arrasa con las condiciones de posibilidad de la reproducción de la vida y nos lleva al suicidio colectivo.

Como sucede en general con todas las instituciones, también en el caso de las utopías es necesario pensar la “totalidad” de otro modo: no como una presencia disponible, sino como “ausencia”, esto es, indicio de la paradójica condición de un ser que aspira a la infinitud y a la transparencia, y tiene que realizarse en el marco de la finitud y la opacidad.

En las utopías respira un anhelo de totalidad, que es legítimo en la medida en que solo la proyección de un ideal regulativo “imposible” permite dimensionar lo posible-real y juzgarlo a partir de la falta que impide una realización más plena. La dificultad reside en la conceptualización misma de la “totalidad”, que determina el modo de aproximación a

la utopía: o bien es un horizonte siempre “ausente”, que nos exige una aproximación práctica sujeta a permanente reformulación; o bien es una fórmula de perfección que está al alcance de la mano, de la que sólo hay que apropiarse para hacerla “presente”.

Puede decirse que las utopías funcionan como detonadores de una dialéctica “totalidad-totalización”. Lo real dado funciona como una totalización que se reivindica a sí misma como clausura de todo orden que aspire a trascenderlo. Frente a ella, la utopía es una totalidad pensada y deseada que responde a las falencias de la totalización sistemática vigente y la interpela. Ahora bien, para que esa interpelación sea efectiva, la utopía como totalidad que interpela debe ser una totalidad no lograda, una “ausencia-presente”, un horizonte inalcanzable, ubicado en un lugar más allá de lo presente-dado, que se aleja conforme nos acercamos y, desde su infinitud, tensa el deseo y hace de su objeto un fin incompatible con lo posible logrado.

En cambio, cuando la totalidad a la que aspira la utopía es concebida como disponible a la mano, el horizonte de posibilidad abierto por la orientación utópica resulta inmediatamente obturado. El resultado es la sacralización del *statu quo*, que, desde esa perspectiva, deviene o bien la meta ya alcanzada o bien una etapa en un camino que conduce, por aproximación paulatina, a una plenitud real. La utopía, en este caso, se vuelve funcional a la sociedad real, ya no la interpela, no devela la ausencia que gime en su seno; pierde, por tanto, toda capacidad crítica.

Sólo si la utopía se piensa como idea de una “totalidad” que falta, *ausente*, se convierte en un instrumento que permite reclamar la plenitud humana negada en la totalización real. En tal sentido, no se convierte a la ausencia de

esa plenitud deseada en la meta futura de un programa que se aspira a realizar—según el modelo medio-fin que constituye la modernidad como tal—, sino como “ausencia trascendental” que interpela y juzga.

La concepción de la totalidad como “ausencia” (que está presente como *ausente*) exige la reformulación del concepto de *praxis* en el sentido de una intervención siempre renaciente frente a la permanente tendencia a la sacralización de lo vigente; tal concepción de la *praxis* permite pensar el cambio como un perenne ejercicio de transformación que recomienza en cada paso, a sabiendas de que la ausencia no puede abolirse y de que no hay otro camino que el que “se hace al andar”, en cada presente.

La idea de un uso acrítico de la razón utópica le sirve a Hinkelammert para advertir sobre los peligros de la racionalidad instrumental moderna cuando opera más allá de su campo de acción legítimo: la acción directa. Para evitar el mal uso de la razón utópica, es imprescindible someterla a crítica.

El ejemplo más palpable hoy del uso acrítico de la razón utópica es la entronización del mercado como divinidad suprema, claro que no como divinidad exterior y trascendente al mundo, sino como divinidad inmanente y trascendental de funcionamiento perfecto, omnisapiente y autorregulado. Pero el extremo actual de la sacralización de la institución mercado, vigente hoy más que nunca en el neoliberalismo y el capitalismo global, no es el único ejemplo del ejercicio acrítico de la razón utópica; el siglo XX ha producido multitud de experiencias sociales y políticas totalitarias, hijas todas ellas del pensamiento utópico moderno, y no sólo (y lamentablemente) de sus expresiones

ideológicas más conservadoras y reaccionarias, sino también otras procedentes del campo ideológico de las izquierdas.

El planteo de Hinkelammert tiene la doble función de permitir discernir el modo en que el mercado se ha convertido en divinidad profana y sacrificial de nuestra época y de recordarnos que los errores pasados de la izquierda pueden repetirse si no se hace la necesaria crítica de la razón utópica.

Conclusiones

La tendencia a trascender la finitud a partir del desarrollo de la racionalidad instrumental por la vía de la creación de un mundo institucional abstracto es inherente al ser humano, tanto como lo es la tendencia de ese mundo a independizarse y volverse contra la vida (de la que ha hecho abstracción). El mundo real empírico está sujeto a las leyes de la necesidad: somos seres corporales, cuyas necesidades exigen satisfacción. El mundo abstracto institucional (“cuasi-empírico” lo llama Hinkelammert) está sujeto a las leyes de la inevitabilidad: surge sin que podamos evitarlo, como efecto no intencional de la acción humana. Como responde a una lógica puramente abstracta, subordina a la vida y a las necesidades humanas, y tiende por su propia inercia a negarlas y reprimirlas. Su inevitabilidad significa que no puede abolirse; su tendencia a aplastar la vida significa que debe ser permanentemente interpelado y subordinado a las necesidades humanas, a la corporalidad humana y natural, sometida y olvidada en la raíz misma de la institucionalidad.

Todo el proceso arriba descrito es, para Hinkelammert, *conditio* humana. Por lo tanto, no es nuevo, ha estado presente siempre en la historia de la humanidad. La infinitud transida de finitud de lo humano siempre se ha manifestado como capacidad de abstracción y creación de mediaciones institucionales, que una vez objetivadas se rigen por lógicas autónomas. Pero es en el marco del sistema capitalista global actual, con el desarrollo científico tecnológico alcanzado, que esa destructividad alcanza un carácter crítico: la depredación irreversible de la naturaleza, la pauperización de masas crecientes de población y la deshumanización del otro en el marco de la convivencia social, son hoy situaciones gravísimas, en las cuales se evidencia que la objetivación de los seres humanos y de la naturaleza ha avanzado hasta la negación total de la dignidad de los sujetos vivos, lo que nos hace vislumbrar un panorama catastrófico para la humanidad y el planeta tierra.

La razón utópica es una de las manifestaciones de la razón instrumental, y como tal, encierra sus mismas posibilidades y peligros. Las utopías políticas (experimentos nacidos con la Modernidad) son una de las formas de institucionalidad abstracta creada por la razón a los fines de facilitar el desarrollo de las potencialidades humanas. Pensamos instituciones perfectas y las proyectamos al futuro; esa proyección sirve a la vida, al sustrato real y concreto de la existencia, por la vía de la función crítico-reguladora de la razón instrumental: el contraste con el ideal imposible proyectado nos ayuda a descubrir, denunciar, criticar las falencias de lo real, a exigir su transformación y a actuar en esa dirección. Lo imposible hace posible lo posible.

Pero, al mismo tiempo, las instituciones abstractas creadas por la razón utópica encierran un peligro: que,

olvidando su carácter de productos imposibles de la imaginación, pretendamos alcanzarlas empíricamente, por una aproximación paulatina, esto es, queramos llegar a lo imposible mediante pequeños acercamientos posibles. O mejor dicho, queramos alcanzar lo infinito mediante muchos pasos finitos. Las consecuencias no son solamente el desperdicio de esfuerzos y tiempo, sino bastante más terribles: al ceder el control a objetivaciones abstractas (instituciones perfectas e imposibles) proyectadas en el futuro, se condenan y sacrifican las posibilidades de la realidad presente, sin duda acotadas y finitas, llenas de defectos, como todo lo real y contingente. El uso acrítico de las utopías arrasa con todo lo real empírico, por eso es un peligro verdaderamente grave: por su carácter totalitario la amenaza latente que contiene es el exterminio total de la vida. Y hoy, lamentablemente, existen los medios técnicos suficientes para que esa posibilidad se realice.

Las proyecciones perfectas de razón utópica y la exigencia de someterlas permanentemente a crítica son dos manifestaciones de la paradójica condición humana: como seres infinitos aspiramos a lo perfecto y no podemos dejar de imaginarlo y desearlo; y gracias a esa aspiración podemos transformar lo real en un sentido de mayor libertad, justicia e igualdad. Como seres atravesados por la finitud, empero, estamos condenados a que ese deseo imposible nunca pueda ser colmado. Lo mejor que podemos hacer, dada esta condición, es usarlo a favor de la vida, para que su imposibilidad despeje buenas y factibles posibilidades.

Bibliografía

- Pascal, B. (1971). *Pensamientos*, 2 vol. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hinkelammert, F. (1977). *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*. San José: EDUCA.
- Hinkelammert, F. (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI, 275 pp.
- Hinkelammert, F. (2002a). *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Hinkelammert, F. (2002b). *Crítica de la razón utópica*, ed. ampliada y revisada. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José: Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, 2º ed. ampliada. San José: Arlekin.
- Hinkelammert, F. y H. Mora Jiménez (2009). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Bogotá: Proyecto Justicia y Vida/ Casa de Amistad Colombo-Venezolana/ COMPROMISO.
- Marx, K. (1966). *El capital*. Crítica de la Economía Política, 2 ed., I. México: F. C. E..
- Fernández Nadal, E. y Gustavo Silnik (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: CLACSO y Ciccus,
- Fernández Nadal, E. (2003). Las categorías de sujeto y bien común en la teoría ético-política de Franz Hinkelammert. *Cuadernos Americanos*. Nueva Época, 1 (97), 21-40.

- Fernández Nadal E. (2004). Crítica y utopía en la filosofía de Franz Hinkelammert. *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 102, 729-745.
- Cuervo Sola, M. (2016), *Sujeto, ontología política y Estado: elementos para una teoría política en clave emancipatoria a partir de Alain Badiou, Ernesto Laclau y Franz Hinkelammert* (tesis doctoral no publicada). Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

4. Hacia la reconstitución de “El Ser Humano como sujeto”

Juan José Bautista S.

Este trabajo es un diálogo explícito con el último trabajo de Franz Hinkelammert titulado: *La imaginación de una sociedad más allá de la explotación, la dominación, la guerra y el apocalipsis* (de próxima publicación). Pero también con las ideas sostenidas en un trabajo suyo del 2008 llamado *La reconstitución del pensamiento crítico*, donde explícitamente dice cómo es que el pensamiento crítico se podría re-constituir. En nuestra hipótesis, la reconstitución del pensamiento crítico, implica también la reconstitución de la humanidad del ser humano (que está siendo reducida sistemáticamente a objeto de dominación y explotación por el capitalismo), hacia su condición como “sujeto” no solo de la praxis y la liberación, sino de su condición humana como sujeto.

En este sentido, este texto también es un diálogo con algunas ideas relativas a la humanidad y la subjetividad humana en Marx que Hinkelammert expone en su trabajo *La imaginación de una sociedad más allá de la explotación...* y además con las ideas del ser humano como sujeto, de Marx mismo. Es decir, estamos dialogando con Hinkelammert,

y a su vez desde el modo cómo hemos desarrollado a Hinkelammert, con el propio Marx.

Como el título lo sugiere, se trata de reflexionar en torno de cómo es que el ser humano se puede reconstituir como humano, y como tal, en sujeto de su propia humanidad, en un contexto en el que como ser humano está perdiendo no solo sus derechos como ser humano, sino que literalmente el capitalismo y la modernidad lo están convirtiendo ya no solo en objeto de dominación, explotación, colonización, etc., sino literalmente en “objeto” o cosa. Y como tal, incapaz de transformar esta situación, e inclusive incapaz de reaccionar siquiera ante esta situación inhumana que sigue creciendo cada día más no solo con él como humano, sino con toda la realidad que posibilita su humanidad. Marx ya nos advertía que la degradación del ser humano a objeto había empezado con la objetualización del trabajador como mera mercancía. A su vez, Hinkelammert a fines de la década de los 90's del siglo pasado mostraba cómo el capitalismo neoliberal estaba produciendo sistemáticamente; “desechables”, es decir, seres humanos denigrados, a objetos desechables de los que se puede prescindir sin ningún cargo de conciencia.

Todo esto se está dando en medio de una contradicción flagrante que aparece precisamente en esta modernidad capitalista neoliberal, cinco siglos después de haberse constituido en el modelo de “la humanidad” para todas las culturas y civilizaciones, es decir, para todas las humanidades.

Supuestamente en la modernidad estábamos en el estadio humano, cultural e histórico donde el ser humano después de tanta lucha, historia, odisea humana, progreso, evolución etc., se iba a constituir definitivamente en ser

humano libre, racional, independiente y soberano. Y de pronto, desde mediados y fines del siglo XX empezamos a comprobar empíricamente ante todos nosotros, que estamos viviendo en una situación exactamente contraria respecto de las grandes promesas o tareas de la modernidad.

Porque no solo que el ser humano está más alienado, explotado y dominado, sino que ahora estamos asistiendo a la comprobación empírica de una época donde vemos no solo seres humanos constituidos ya ni siquiera en dominados o excluidos solamente, sino en literales objetos, es decir, en seres humanos que ya no se comportan como humanos, sino que piensan o creen no solo que no hay un más allá de esta forma de “relación social”, que en términos de Marx es de explotación y dominio, sino que frente a la catástrofe del calentamiento global, la destrucción del planeta, el asesinato diario de miles de inocentes y la creciente miseria a escala mundial; nada, o casi nada, podemos hacer, salvo lamentarnos, o simplemente encoger los hombros con una triste sonrisa. Esto es, como dice Hinkelammert, estaríamos viviendo existencialmente a nivel global, el “Ser para la muerte” ya no del fascismo hitleriano, sino del fascismo neoliberal global. Entonces; ¿qué pasado? ¿Cómo hemos llegado a esta situación? Y finalmente ¿cómo podríamos salir de este impase?

Lo primero que podríamos decir es que el discurso humanista y filosófico de la modernidad había sido en el fondo, mera falacia ideológica, encubridora de la producción sistemática de lo contrario, la negación del ser humano como sujeto. Esto es, el humanismo moderno que en el fondo es burgués, sería encubridor en el sentido de negador, de que no solo sirve para negar los derechos de los seres humanos, sino para degradarlo o degenerarlo a

condición de objeto, para que ya no aparezca más como sujeto.

Esta situación nos está motivando a re-pensar las condiciones en las cuales se concebía al ser humano como sujeto. ¿Por qué decimos que el ser humano es sujeto?, o sino ¿cuándo es que el ser humano es o aparece como sujeto? Si recordamos y pensamos bien, el ser humano es Sujeto, porque está literalmente Sujeto-A; es decir, sujeto a algo, o alguien. Esto es, el ser humano es sujeto cuando está literalmente sujeto-a un tipo de relación, o religación, vinculación o conexión. Es decir, parece que existe un tipo de sujeción que hace que el ser humano sea Sujeto. Se trata de hacer esta reconstitución para recuperar la humanidad que estamos perdiendo.

El discurso ideológico y filosófico de la modernidad había afirmado desde el principio que antes de la modernidad y el capitalismo, el ser humano estaba sometido a las leyes ciegas de la naturaleza, la iglesia, la comunidad y a las formas de dominio propias de relaciones irracionales del medioevo. Y que la modernidad era el estadio en el cual ella lo iba a liberar de todas estas formas de sujeción. Es bueno recordar que a todas las formas de sujeción no modernas, la modernidad indistintamente le llama de dominación, subordinación o sometimiento. Y que la liberación consiste en romper precisamente esas formas de relación que eran de sujeción, o dominio.

A la ruptura de estas formas de relación que supuestamente son de dominio, la modernidad le llama liberación. Por ello se entiende la sistemática y persistente exaltación del ser humano como individualidad egocéntrica, cuyo fin ahora es por primera vez él mismo. Para lograr ello, el capitalismo tuvo que producir sistemáticamente esta ruptura,

no solo con la comunidad, la naturaleza, las creencias y los mitos, sino que para justificarlas racionalmente, tuvo que justificarlas primero teológicamente, luego ideológicamente y finalmente científica y filosóficamente como bueno, justo y racional todo este proceso, para hacer pensar o creer que todo este proceso de ruptura de esos tipos de relación, de conexión, o sujeción, era no solo de dominación, sino literalmente inhumanos.

Luego de 500 años, ahora en plena modernidad pensamos que el ser humano es sujeto, cuando no está sujeto a nada, salvo a sí mismo. A esto le llamamos el Individuo libre, o sea humano, esto es, racional. Pero, ahora estamos empezando a ver que justamente este tipo de ser humano “libre”, o sea sin ningún tipo de relación, conexión o sujeción, es el que ya no se comporta como humano, esto es como sujeto, capaz de transformarse a sí mismo y a toda la realidad, porque de haber sido creado, ahora el ser humano supuestamente iba a ser el creador o productor de toda la realidad, pero ahora vemos que ya no produce la realidad liberada que quiere, sino que poco a poco se está limitando a padecerla, ya no como sujeto, sino simplemente como objeto.

Veamos este proceso con calma. Marx muestra muy bien este proceso de inversión de la realidad. En la primera redacción de *El Capital*, que conocemos como *Grundrisse...* Marx muestra cómo lo primero que el capitalista y el capitalismo se plantean como problema, es el problema del consumo, esto es, de quiénes iban a consumir lo que ellos iban a producir, porque, como bien dice Marx, el capitalismo no solo produce una producción, sino que produce su propio consumo, y gracias a la producción de su consumo, es que puede reproducirse. Si no produce

su propio consumo, es imposible su reproducción como capital.

Esto quiere decir que al principio el capital no tenía asegurado su consumo, o sea, los consumidores de su producción, porque existían fácticamente otras formas de producción y de consumo, y no de décadas, sino de siglos y hasta de milenios. En el caso de Europa, los seres humanos habitantes de las comunidades rurales de los siglos XV y XVI, tenían mal que bien asegurados la reproducción de su forma de vida, porque tenían acceso no solo a la naturaleza, sino a la cooperación, por ello las migraciones a las ciudades eran exiguas, nada frecuentes, porque la vida no se la producía en las ciudades, sino en el campo.

La burguesía naciente desde el principio se da cuenta que tiene que producir su propio consumo, es decir, los consumidores de sus productos. El consumidor de la producción capitalista no es un mero comprador de mercancías, es un ser humano cuya subjetividad contiene la necesidad de un tipo de consumo para satisfacer las necesidades materiales de su humanidad. Es decir, el consumidor consume lo que su corporalidad necesita para satisfacer su humanidad. Y su humanidad es siempre cultural e histórica, es decir, no consume cualquier producto o cosa, sino lo que permite la reproducción de su humanidad como sujeto. En este sentido la producción lo que produce en última instancia, es un tipo de humanidad. Para entender esto, sirve la obra de Marx.

Cuando la burguesía empieza a producir su producción, sabe que tiene que destruir un tipo de consumo, para producir un tipo de consumo acorde a su tipo de producción, por ello, la producción capitalista empieza, cuando desarrolla la destrucción sistemática de las comunidades

rurales campesinas y medievales, esto es, cuando el naciente Estado burgués se apropia de las tierras comunales de origen ancestral de muchos pueblos y comunidades, los habitantes son arrancados a la fuerza de este tipo de relación, conexión o sujeción con sus pueblos-comunidades y sus territorios. Y así son forzados a inmigrar a la ciudad, pero ya no como pueblos o comunidades, sino como individuos. Esto es cuando llegan miserables y hambrientos a las ciudades en busca de trabajo, ahora constituidos en *pauper ante festum*, es cuando son individuos libres. Y lo son porque han sido “liberados” a la fuerza de cierto tipo de relaciones, o sujeciones no capitalistas o modernas. Supuestamente ahora como individuos “libres” o liberados con violencia, recién estaban en condiciones de realizarse como seres humanos. Sin embargo habían sido arrebatados a la fuerza y no por elección, de una forma de vida. Y cuando son enfrentados a esta otra forma de vida, como seres humanos sin sujeción, buscan éstos vivir para seguir siendo humanos. Pero la humanidad es imposible sin el desarrollo de un tipo o tipos de relación, o sea de sujeción, o conexión.

Estos ex comunarios, liberados a la fuerza de sus comunidades, buscando ahora la reproducción de su vida, son obligados a otra forma de relación, conexión o sujeción. Ahora por la forma del trabajo, son obligados a pertenecer a otro tipo de sujeción, o sometimiento que ahora se llama simplemente, “relación social”, cuyo contenido es la relación económica capitalista y jurídica moderna. Muy pronto esta relación se convierte en una sujeción, subsunción, o sometimiento mucho más dura que el anterior tipo de sujeción. Marx ahora le llama las cadenas de la sujeción al capital. Esto, es, de un tipo de sujeción que antes era una

forma de relación entre la comunidad y la naturaleza, ahora se deviene en otra forma de sujeción pero que ahora es de literal sometimiento. Ahora el ser humano sigue siendo sujeto, pero ya no tiene una sujeción que lo libera, sino que lo condena a objeto, a cosa, a mercancía desechable.

Si antes estaba sujeto a la comunidad, la naturaleza y la divinidad, ahora está literalmente sujeto al mercado, al dinero, y al capital, constituidos ahora en una nueva santísima trinidad, como dicen Marx y Hinkelammert. Con la anterior forma de sujeción, el ser humano podía desarrollar lo que llamamos humanidad, con la actual forma de sujeción el ser humano está degenerando no solo como ser humano, sino que literalmente se está constituyendo en objeto de otro tipo de sujeciones de sometimiento. El proceso de encadenamiento continúa ahora, pero ya no solo de modos técnicos o tecnológicos, sino inclusive cibernéticos y hasta virtuales. Pareciera que no hay salida.

Si volvemos a la obra de Marx –como dice Benjamin– a contrapelo, podríamos ver no solo cómo la humanidad fue des-constituida por el capitalismo y la modernidad, sino cómo es que podría ser reconstituida. Esto es, una forma benjaminiana de darle el golpe de timón al sentido de la historia, es volver paso a paso por las huellas destructoras que de la comunidad ha hecho el capitalismo. Para ver cómo es que se podría reconstituir humanidades en proceso de extinción masiva.

Esto es, para que se reconstituya el pensamiento crítico hoy, hay que paralelamente reconstituir la humanidad del ser humano, ya no en términos de objeto, sino de sujeto, cuya subjetividad esté a la altura de la humanidad humana, cuya historia es milenaria, y no así de la humanidad moderna de apenas 500 años. Recién ahora entonces podemos

plantear la pregunta que nos conduzca a la comprensión del problema del ser humano hoy, esto es; ¿a qué debiera estar sujeto el ser humano para ser sujeto? Esto es paradójico, porque supuestamente el ser humano es libre cuando no está sujeto a nada, es decir, cuando ha roto toda forma de sujeción o sea sometimiento, porque en la modernidad, sujeción quiere decir dominación, o sea, sometimiento a algo o alguien.

La respuesta la tenemos en la obra de Marx y de Hinkelammert. No toda forma de sujeción, o sea de relación, es de dominación, porque hay relaciones de sujeción que pueden constituirse en liberadoras. En el siglo XX hemos asistido cómo las relaciones de sujeción que ha constituido el neoliberalismo nos han encadenado a las cadenas de la deuda del capital financiero. Tal es así que ahora, humano es quien tiene certificado de crédito, o sea de credibilidad extendida por la banca internacional en términos de cuenta de banco o tarjeta de crédito, porque la de ciudadanía la dan los estados. Pero la credibilidad de humanidad la da ahora el banco, cuando nos constituye en sujetos de crédito, que es cuando nos constituimos en sujetos capaces de pagar deudas de crédito.

En nuestra opinión, ahora de lo que se trata es de romper o destruir esas formas de sujeción que ha establecido el capital y la modernidad para degenerar nuestra humanidad a objeto. Las respuestas a estas formas de sujeción de parte del pensamiento moderno en el siglo afirmaban que el ser humano lo era porque estaba sujeto a la cultura, a la historia y hasta la ciencia. Ahora podemos decir con contundencia que el ser humano es sujeto, porque está literalmente sujeto a la VIDA, esto es lo que dicen tanto

Hinkelammert, como Marx y ahora nosotros, pero es algo que decían desde hace milenios los pueblos originarios.

Si esto es así, entonces ahora la pregunta sería: ¿cómo se ligaron a la vida nuestros pueblos, cómo nos desligamos nosotros de esa forma de vida de tal modo que ahora aparecemos ligados o sea sujetos o sometidos al capitalismo y la modernidad? Otra vez, la respuesta nos la da Marx, a través de su reflexión contenida en las 4 redacciones de *El Capital*, que ahora nosotros llamamos: Dialéctica de la producción – consumo.

Dialéctica de la Producción – Consumo

Según nuestra investigación, el capitalismo no produce solamente mercancías o capital, sino también el consumo de esa producción, que es un tipo de humanidad que conocemos como sociedad moderna. El capitalismo como modo de producción, produce también su propio consumo, es decir, produce y tiene que reproducir incesantemente el consumo de su producción, el cual va a garantizar la reproducción del capitalismo en cuanto tal. En este sentido, la sociedad moderna, no es solamente un conjunto de individuos articulados entre sí, sino que es el sujeto del consumo capitalista por excelencia. Por ello es que, intentar pensar en aquello que estaría o sería el más allá de la modernidad, implica pensar también el más allá de la sociedad moderna, ya no solo del capitalismo o el socialismo, porque ambos son productos de la modernidad.

Con Marx descubrimos que el capitalismo no produce solamente mercancías y capital, sino que para reproducirse, necesita producir paralelamente, un tipo de consumo,

un tipo de subjetividad y de humanidad, que en el mundo moderno se llama “sociedad”. La sociedad moderna, es ese conglomerado humano que articula al individuo moderno y egoísta, que se preocupa sólo por sus intereses. Esto es, el capitalismo, para poder desarrollarse, necesita desarrollar también a la sociedad moderna, es decir, necesita producir individuos egoístas que, luchen en contra de otros individuos para realizar sólo su propio egoísmo.

Por ello es que Marx dice en *El Capital* que; el capitalismo, para poder desarrollarse, necesita destruir sistemáticamente, toda forma comunitaria de vida, es decir, toda forma de solidaridad. Esto quiere decir, que el desarrollo de la sociedad moderna, es paralelo a la destrucción de toda forma comunitaria o solidaria de relación humana. Por ello es que la idea de sociedad, es totalmente opuesta a la idea de comunidad.

En *El Capital*, Marx muestra que el contenido de la mercancía capitalista es la “relación social”. Relación social en Marx quiere decir, relaciones de dominio y explotación. Dominio de la naturaleza y explotación del trabajo humano, o sino, explotación de la naturaleza y dominio del trabajo humano, el cual es, el contenido de la mercancía capitalista, por ello es que la mercancía capitalista, llega –en palabras de Marx-, chorreando sangre humana al mercado.

El problema es saber por qué el capitalismo, aparte de habersele hecho tanta crítica y estar luchado contra él, sigue de pie. Dice Marx y cito: “Nosotros hemos visto, no solo cómo produce el capital, sino cómo es producido él mismo... No solo las condiciones objetivas del proceso de producción se presentan como resultado de éste, sino igualmente el carácter *específicamente social* de las mismas... *las relaciones de producción* son producidas, son el resultado,

incesantemente renovado, del proceso”, *El Capital*. Libro I. *Capítulo VI Inédito*. Ed. Siglo XXI. Pág. 107.

Esto es, el capitalismo no solo produce las condiciones objetivas de la producción, sino también las condiciones subjetivas de la re-producción. Es decir, paralelamente a producir mercancías, el capitalismo produce y reproduce incesantemente a la sociedad moderna, la cual es o representa a las condiciones subjetivas. Y esto se da gracias a la “dialéctica de la producción consumo”.

Cuando nosotros consumimos mercancías capitalistas, realizamos al capital de dos modos. Primero; realizamos al capital como ganancia, cuando las compramos, porque posibilitamos su reproducción. Pero –segundo-, lo peor de todo, es cuando subjetivamos mediante el consumo, la mercancía capitalista. Y esto se da especialmente con el alimento capitalista. Porque cuando la consumo, subsumo en mi corporalidad, la intencionalidad y el contenido de ese alimento capitalista, el cual llega a formar parte de mi propia corporalidad, de mis pensamientos y sentimientos. Ese es también el contenido subsumido, no sólo el contenido nutricional.

Hinkelammert siempre recuerda cómo el director de la Nestlé en la década de los noventa, cuando empezaba a ser aplicado el modelo neoliberal, decía que para realizar este proyecto se necesitaban “empresarios con *Killer instinct*”, esto es, empresarios con instinto asesino. Cuando esta declaración la analizamos desde Marx, lo que deducimos es que esta “intencionalidad” asesina, es ahora la que está puesta como contenido en la producción de los productos de la Nestlé, que como se sabe son “deliciosos chocolates”, dulces, caramelos, leche instantánea, materna, etc., que como productos pueden ser agradables al paladar,

pero, que tienen literalmente este contenido que está puesto en la mercancía como contenido desde el principio de la producción, como muy bien muestra Marx. Y cuando consumimos estos productos, estamos consumiendo también este contenido asesino, el cual por el consumo se constituye en parte de nuestra subjetividad, es decir, de nuestra humanidad.

Cuando consumo mercancía capitalista, esto es, cuando la constituyo en parte de mi subjetividad, o personalidad, lo que estamos haciendo es hacer que las relaciones sociales contenidas en la mercancía capitalista, formen parte de mi propia subjetividad, de nuestra personalidad, de nuestro yo, de nuestro ego. Es decir, de ser seres humanos éticos, solidarios o comunitarios, gracias al consumo de este tipo de mercancías, nos vamos convirtiendo poco a poco en individuos egoístas y egocéntricos que sólo buscan su propio bienestar, es decir, de haber sido “pueblo” o “comunidad”, nos convertimos poco a poco en “sociedad moderna”. Y cuanto más modernos nos volvemos, menos estamos dispuestos a dar la vida por el prójimo, por la revolución, la humanidad o la naturaleza.

Parte del fetichismo de la mercancía, consiste en no ver, en el aparecer de la mercancía, estas relaciones de dominio y explotación. No solo que no lo vemos, sino que ya no podemos verlos y a veces, no queremos verlo, pero, están contenidas en la mercancía, aunque no lo veamos, por eso llegan baratas al mercado. Porque si al productor se le hubiese pagado el salario justo, la mercancía costaría mucho.

Si esto es así, ¿Cómo podemos producir un tipo de consumo que exija otro tipo de producción distinto del capitalista? Necesitamos tener conciencia clara de lo que

significa la Comunidad para ir más allá del capitalismo. Pero, ya no estamos hablando de la comunidad feudal o primitivo-europea, o asiática, sino de la idea de Comunidad que nuestros pueblos han producido, que no son ni feudales, ni asiáticos. Necesitamos tener conciencia de que las formas de vida anteriores a la modernidad, no son en sí mismas inferiores, atrasadas o subdesarrolladas, como las hace ver la modernidad. Son mucho más racionales de lo que nos imaginamos. No por casualidad Hinkelammert dice que: “Habitualmente se piensa que hay que disolver la cultura que se considera atrasada, para transformarla en modernidad... Yo creo que es al contrario, esas culturas pueden ser hoy la brújula para hacer caminos. Las culturas que se han considerado siempre como atrasadas indican hoy el camino que hay que tomar... Creo que esto hay que pensarlo con mucha seriedad”. (Hinkelammert, Franz. *Teología profana y pensamiento crítico*. Ed. Clacso. Buenos Aires. 2012)

Cuando decimos que necesitamos consumir lo que producimos, lo que estamos queriendo decir, es que, tenemos que producir un tipo de producción cuyo contenido no sean las relaciones de dominio propias tanto del capitalismo como de la modernidad. Y esto, no sólo porque necesitamos de otra subjetividad, sino, porque necesitamos producir otra objetividad, o sea otra realidad distinta de la que ha producido la subjetividad burguesa europea norteamericana moderna y occidental, la cual es constitutivamente colonial, racial y de dominación.

En nuestra opinión, el más allá de la sociedad moderna, estaría contenido en las condiciones existenciales que produjeron milenariamente, las formas comunitarias de vida. En este sentido no hablamos de volver a las

comunidades anteriores a la invasión europea y moderna desde 1492, sino de ver cómo es que desde el presente podemos recuperar el contenido de esas formas comunitarias de vida que hasta el día de hoy, cinco siglos después de la imposición de formas sociales de vida, no han desaparecido del todo y que cada vez más aparecen como una alternativa real.

Este descubrimiento lo hicimos con el último Marx, quien sostiene que: la “comunidad rural” podría ser un buen punto de partida para una revolución. ¿Qué es aquello que estaba diciendo Marx? Que: cuanto más capitalista es una sociedad, menos está en condiciones de hacer la transición al socialismo, aunque ésta, esté sumamente industrializada. ¿Por qué? Porque para hacer la transición al socialismo, se requiere que un pueblo tenga un alto grado de solidaridad para con los pobres, los hambrientos, los necesitados y los que padecen todo tipo de injusticias.

En este proceso, lo que aprendimos fue que para ir más allá del capitalismo, ya no basta con hacerle la crítica a éste, sino que también hay que criticar a la modernidad, porque ésta, es el proyecto cultural y civilizatorio propio de la burguesía moderna y eurocéntrica, por eso el capitalismo pudo desarrollarse al interior de la modernidad. Es un proceso conjunto, paralelo, e inescindible. Si para transitar hacia el socialismo, nos limitamos a criticar al capitalismo, y no hacemos la crítica de su fundamento cultural e histórico, en términos de subjetividad y de racionalidad, lo más probable es que recaigamos en aquello que queremos criticar.

Pero también porque necesitamos reproducir una voluntad de vida en nuestros pueblos, acorde al tipo de proyecto revolucionario que queremos. Y entonces tenemos

que preguntarnos ¿cómo se produjo la voluntad política, la voluntad de vida y de liberación, con la cual los ejércitos libertarios comandados por Bolívar y Sucre salieron a liberar este continente del yugo español? No solo había una conciencia emancipadora, sino que había también una forma de producir esa conciencia y esta empieza con los alimentos y se corona con las ideas. Lo mismo podríamos decir del ejército vietnamita, ¿cómo su pueblo se enfrentó a uno de los ejércitos más poderosos del planeta y los vencieron? Parece que todo empieza con la producción de un tipo de consumo, es decir, con la producción de un tipo de subjetividad, y ésta, parece que empieza con la producción y el consumo de los satisfactores inmediatos de la vida humana, acordes al proyecto político y de vida que tienen los pueblos revolucionarios. Una producción es humana en el óptimo sentido de la palabra cuando produce no solo la producción, sino el contenido acorde al tipo de humanidad que se tiene.

Pero, por más paradójico que parezca, la claridad de este problema la tuvieron y tienen nuestros pueblos originarios, y no de ahora, sino desde hace siglos, por eso se han mantenido hasta ahora, después de tantos siglos de explotación, humillación, marginación y negación. Por ello es que esta reflexión nos condujo a una pregunta similar a la que Marx se hizo varias veces, ¿por dónde debiera empezar una revolución? El marxismo del siglo XX ha respondido casi de modo unánime por la modernización, la educación y el desarrollo de la industrialización. Pareciera que ahora, debiéramos empezar por la producción de un nuevo tipo de consumo, acorde a esta nueva subjetividad y voluntad de liberación de todo tipo de injusticia. Es decir, por la reconstitución de un nuevo tipo de subjetividad y de sujeto,

acorde a lo que fue y aún es la VIDA. Y esto requiere la reconstitución de la subjetividad humana en términos de sujeto.

¿Qué significa decir que el Ser humano se constituya como sujeto?

En la modernidad el ser humano es individualidad como egoidad, en este sentido es egocéntrico, como ego, es ego para sí mismo, para su propio *self*, para su propia mismidad. Los demás son para él como enemigos o competidores, por ello se ha separado de ellos, ya no es más comunidad, por ello ha decidido separarse de la comunidad, pero también de la madre naturaleza y también de las divinidades y los espíritus ancestrales.

Como sujeto ya no está sujetado ni a la comunidad, ni a la naturaleza ni a los dioses, sólo a sí mismo. Es más, ha puesto a todo lo que no es él como objeto de control o de dominio. En este sentido ahora como sujeto no solo constituye a todo como objeto, sino inclusive a sí mismo, ahora es objeto de sí mismo. Para relacionarse consigo mismo, tiene que hacerse a sí mismo objeto, esto es, tiene que relacionarse consigo mismo inclusive en términos de objeto de conocimiento, de control, de disciplina y hasta de dominio, del mismo modo que ha hecho objetos a los otros seres humanos y a la naturaleza.

Como el ser humano ya no está sujetado, o sea conectado a la comunidad, la naturaleza y el cosmos, poco o nada puede hacer respecto de ellos, por eso como sujeto, ahora él mismo se ha constituido en objeto, en el sentido de que ahora es incapaz de poder actuar sobre ellos, de influirlos y de transformar la realidad. Si esto es así, de lo que se trata ahora es de recuperar o reconstituir esa conexión que antes la tenía para que vuelva a ser sujeto y ya no mero

actor. El actor como actor representa el papel de otro sujeto, por eso no es sujeto, por eso de lo que se trata es de volver a ser sujeto y no mero actor social.

En esto consistiría la liberación en sentido estricto, en liberarse de esas desconexiones y volverse a reconectar para poder influir ahora sí en toda la creación. Ahora ¿cómo? Hinkelammert muestra en su último trabajo cómo Marx hace el pasaje del ser humano como simple observador (la filosofía o ciencia como interpretación) a la del ser humano como sujeto (pasaje que habría hecho Marx entre las *11 tesis sobre Feuerbach* y *El Capital*).

La primera es el punto de vista del capitalista y del burgués (que después asume el intelectual o académico), la segunda es el punto de vista del trabajador. El primero vive las relaciones mercantiles como lo que “son”, como el paraíso del Edén. El segundo vive las relaciones mercantiles como un explotado, como un ser humano oprimido. Como tal vive lo que el mercado NO ES, y lo que no es, es la ausencia que está presente en esas relaciones de dominio, aunque no estén físicamente presentes como “no es”. Esta ausencia grita y sufre porque es explotada, y por ello exige alternativas, porque no es vida para el trabajador, sino muerte para él y su familia, su comunidad y su pueblo. Esta ausencia se la vive cuando el explotado, humillado y condenado “vive como sujeto”, porque si viviese como objeto, viviría resignado o acostumbrado, pensando o creyendo que la vida es así y que no hay alternativas o salida a esta cruda situación.

Para el capitalista y el burgués, el mercado capitalista, el dinero y el capital son el paraíso, por eso afirma esta realidad como lo que “es”. El oprimido vive esta misma realidad como lo que “no es”, porque para él no es un paraíso,

sino el literal infierno. Pero como no es un mero objeto, sino un ser humano, sabe que este infierno, no es la única realidad posible, habida o por haber, sino que sabe, intuye, presiente que es posible otro tipo de realidad, es decir, otro tipo de objetividad, porque sabe que, así como produce mercancías para el capitalista, puede producir con su subjetividad, otro tipo de objetividad, es decir, otro tipo de realidad distinta de la que produce el capitalista y burgués. En principio esta otra realidad “no es”, es decir, no existe físicamente, en este sentido está ausente, pero es una ausencia que se hace presente precisamente cuando se la imagina, cuando se la convoca, cuando se la anticipa, cuando se la anuncia, es decir, cuando la subjetividad negada por el capital, decide sujetarse, conectarse y religarse a la posibilidad de la realidad ausente en este presente. Y así, la subjetividad con intencionalidad de transcendencia, anuncia con sus actos, con su otra forma de ser, la negación de la realidad de lo que “es”, del ser del capital. Ahora como sujeto, ya no está más sujeto a las sujeciones de dominación, sino a un proceso de liberación, que se anuncia, cuando se religa de otros modos a la comunidad, la naturaleza y la memoria histórica y cultural de los ancestros que han luchado en otros tantos procesos de liberación.

El ser humano es sujeto, cuando en un sistema de dominación, tiene conciencia de su sujeción, como dominado y explotado, y a su vez sabe, intuye, presiente, o se da cuenta que esa vida NO ES LA VIDA, o que esa sujeción es servidumbre, dominación y sometimiento. Y se da cuenta de ello porque paralelamente toma conciencia de que es posible o necesaria otra forma de vida, en la cual la realidad de la dominación sea superada y deje de existir. Esto es, cuando el ser humano rompe la sujeción que lo ata a

la relación de dominio y se sujeta a la relación de liberación, a la comunidad o al pueblo, recupera su humanidad como sujeto, porque ahora decide él libremente sujetarse a la vida, a la comunidad, al universo y al cosmos. Cuando recupera las conexiones perdidas o destruidas por el capitalismo y la modernidad, recupera a su vez su potencia como sujeto, su verdadera libido, o sea su voluntad de trascendencia y su conciencia anticipadora.

Solo entonces puede recuperar su humanidad perdida, es decir, solo ahora podría recuperarse o reconstituir como sujeto, para dejar de ser objeto. Esto es, sólo liberándose de las sujeciones modernas y capitalistas, puede recuperarse como sujeto, reconstituyendo a su vez la comunidad, la naturaleza, la realidad y el cosmos. Por ello decimos que el ser humano es sujeto, cuando está literalmente sujeto a la VIDA, y la vida del ser humano es la VIDA de toda la realidad, incluida la del Cosmos.

5. Cuando la democracia legitima pasiones antidemocráticas

Carlos Asselborn

1. Supuestos e hipótesis

El presente ensayo se detiene en la relación entre subjetividad y democracia. Expone ciertos supuestos teóricos elaborados a partir de la recepción de algunos referentes del pensamiento crítico latinoamericano en torno a lo que llamamos *procesos de legitimación de sociedades antidemocráticas*. Sospechamos que tales procesos pueden rastrearse a partir de las últimas transformaciones políticas en varios países latinoamericanos, especialmente en Argentina. El primer supuesto sostiene que *no hay democracia* real sin procesos de democratización. El segundo afirma que, en el actual contexto de globalización del capitalismo el *deseo* de democracia está menguado o colonizado con los señuelos de las democracias formalistas; entendiendo por deseo aquella disposición subjetiva-corporal constituida históricamente, orientada hacia la afirmación de la vida y la resistencia ante la muerte. Tercero, y en relación a lo anterior, en las actuales condiciones sociopolíticas que organizan

la vida cotidiana del “hombre común” parece que *no hay tiempo* para la democratización. Es decir, no hay tiempo para desfetichizar la democracia porque la temporalidad de la vida cotidiana, organizada desde la democracia formal, funciona bajo el imperativo de la producción y el consumo. Cuarto: existe un énfasis jurdicista respecto a la democracia que opera como represión de procesos democratizadores, es decir: “democracia sí, pero bajo el imperio de la ley y el respeto a las instituciones”; que es lo mismo que decir “democracia sí, pero no tanto”. Por último, dados las últimas oscilaciones políticas en varios países latinoamericanos, la democracia sin democratización significa “*cambio*” sin transformación emancipatoria.

De allí nuestra hipótesis que guía el presente trabajo: En “Nuestra América” y en Argentina en particular, repensar la democracia desde un horizonte crítico o idea regulativa emancipatoria, es decir, la democracia desmantelada de sus contenidos capitalistas, reaccionarios, racistas y patriarcalistas, implica atender a las diversas inflexiones y transiciones históricas a partir no sólo de la constitución y transformación del sistema de representación política sino de los avatares de la subjetividad y la sensibilidad política de sus sociedades. Exige pensar por qué, en determinadas circunstancias históricas, en nombre de la democracia se la clausura afectivamente. Y se la clausura afectivamente, también aunque no sólo, cuando el nombre “Democracia” oficia de lugar bendito desde el cual la ley, devenida sensibilidad cotidiana, se levanta contra prácticas y sujetos históricos subalternos que ponen en riesgo el despliegue de la dominación y del capitalismo en particular, sea éste entendido como represión estatal, periódica crisis económica o ingeniería técnica jurídico-institucionalista garante

de la desigualdad. Ejemplos de ello abundan en nuestros contextos.

Una democracia contiene rasgos emancipatorios cuando es posible abrir, las más de las veces de manera conflictiva y ambigua, tiempos y espacios para la desfetichización de las relaciones sociales, esto es, posibilidades históricas para trastocar tanto la carne social aterrorizada como los modos de emplazar el tiempo con la lógica del cálculo. Por lo pronto diremos que la carne social es lo que tenemos de común en tanto materialidad histórica que posibilita las relaciones intersubjetivas. La carne social aterrorizada es una carne contraída. Se expresa en una sensibilidad que experimenta la realidad histórica y sus relaciones sociales como amenaza a los privilegios de un yo escindido de sus condiciones históricas de constitución. De modo que terror y tiempo administrado, encastrados en las carnes subjetivas, es decir, en la sensibilidad social y sus imaginaciones, son también formas sutiles en que la democracia formal lubrica y reproduce su brutal legalidad.

Sostenemos que la tensión entre democracias fetichizadas y democracias con horizonte emancipatorio es experimentada corporalmente en la sensibilidad y/o subjetividad social. Allí parece residir la eficacia o ineficacia de la legitimación de procesos democráticos antagónicos.

Atendiendo a la historia política de las sociedades latinoamericanas y, especialmente la argentina, las democracias formales han sido en numerosas ocasiones modos de legitimación de sociedades antidemocráticas. Sin embargo y a pesar de ellas mismas, han sido momentos donde se dispararon procesos de ampliación de derechos, politización e irrupción de nuevos sujetos y construcción de horizontes de sentido alternativos. Ante tal disparada

democratizadora, las democracias formales reaccionan con fina perspicacia: i) irrumpen con el rostro del terror que construye infiernos y produce monstruos, ii) cercenan la potencialidad crítica de la nostalgia al convertirla en máquina restauracionista-conservadora que naturaliza jerarquías y sacraliza instituciones, iii) imponen un presente inalterable al cancelar la imaginación de tiempos alternativos y iv) se resguardan bajo un utopismo que sacraliza la libertad *de la ley* negando la utopía de la libertad *frente a la ley*.

2. Procesos de legitimación de sociedades antidemocráticas

No es que la dominación y la fetichización de las relaciones sociales hayan nacido con el capitalismo. No obstante, éste ha sido el modo de organización social más eficaz y creativo de Occidente para reproducir, en la vida cotidiana, aceptación y hasta apoyo afectivo a procesos de exclusión, explotación y jerarquización social, racial y sexual. Capitalismo, democracia y racismo son invenciones modernas que sobreviven y se articulan con pretéritas formas patriarcalistas.

Los procesos históricos latinoamericanos, sucedidos a partir de mediados del siglo XX, parecen indicar que *la democracia es el nombre de la ley sobre la cual se organizan y reproducen sociedades antidemocráticas*. Así es como caracterizamos a las democracias fetichizadas: democracias que ocultan la historicidad conflictiva de su constitución como régimen político de dominación de clase y además, democracias que coartan las potencialidades emancipatorias

que no intencionalmente fundan. Nos interesa comprender ciertos modos por los cuales la democracia formal y los individuos que produce, legitiman la no-democracia o inauguran y reproducen pasiones y afectos antidemocráticos. Recuperamos ligeramente tres expresiones teóricas del pensamiento crítico latinoamericano. Nuestra lectura se apoya en el instrumental teórico ofrecido por el pensamiento de Franz Hinkelammert, especialmente la dialéctica sujeto-ley y la tensión entre la utopía de la democracia y el utopismo anti-democrático (Hinkelammert, 1990; 2001, 2005).

2.1. LA DEMOCRACIA COMO GRACIA CONCEDIDA POR EL TERROR: LEÓN ROZITCHNER

No hay posibilidades de ampliar la democracia si ésta se asienta sobre el terror. La tesis de Rozitchner señala que el retorno de la democracia en Argentina no fue más que una concesión gratificante del terror asesino (2003: 23). De tal modo que el regreso de la democracia no obedeció, en última instancia, a una acción colectiva resistente al poder de dominación sino. La vuelta de la democracia se produjo por la la gracia otorgada por un poder arbitrario, no sólo capaz de matar sino de salvar a su antojo. Así, el poder del terror se garantizará el agradecimiento del sobreviviente como cifra de su autoritarismo. Por esto, una democracia aterrorizada es condición de posibilidad para reproducir una sensibilidad social autoritaria: “El autoritarismo es el dominio de la muerte en la gente, es aquello que le impide moverse y buscar otra cosa. La Argentina es el país de

Latinoamérica que más se dejó corromper y atravesar por esta dominación” (Rozitchner, 1999).

La tesis de Rozitchner permite pensar cómo la lógica del poder arbitrario y terrorífico exige agradecimiento y certifica la pervivencia de la culpa en los individuos. El poder arbitrario que logra imperar en la democracia, y en las instituciones en general, siempre reparte miedo y culpa. Con su voz melosa susurra: *mirá todo lo que te doy y ¿no me agradecés?* Ese poder se hace hogar en las profundidades de la subjetividad carnal. Y encuentra allí, en esa hondura, en ese corazón, sólo agradecimiento e impotencia ya que consigue suspender los lazos sociales desde los cuales recuperar la capacidad colectiva de resistencia y emancipación. El terror y la gracia reducen la capacidad de praxis de los sujetos a empresa individual. De ahora en más cada uno hará los méritos necesarios e implementará ingeniosas artimañas para sobrevivir en las inevitables instituciones. La subjetividad es transformada en subjetividad carnal no democrática y anti-democrática. Subjetividad constituida desde la amenaza de muerte como condición de posibilidad de toda vida y toda acción: “el ser para la muerte es la trascendencia del neoliberalismo” afirma Rozitchner (2003: 302). Entonces “la democracia” perdurará en tanto no se la ejerza. Para el autor este terror se disemina en el neoliberalismo. Para nosotros también está presente en la lógica de las instituciones que totalizan y garantizan el triunfo de la represión en el corazón de sus miembros: “Para seguir siendo demócratas debemos seguir sintiendo en nuestra propia carne que la amenaza de muerte sigue produciendo sus efectos en cada uno de nosotros: que nos siga inmovilizando” (2003: 303).

No hay sociedad democrática consistente cuando sus ciudadanos tienen terror y miedo.

2.2 CUANDO LA DEMOCRACIA DESAPARECE EN LA PROMESA Y EN LA AMENAZA: ISABEL DUCCA DURÁN

La democracia no es sólo disputa por *espacios* de representación, deliberación e interpelación. Los procesos emancipatorios de democratización implican cuestionar modos de producción de tiempos cerrados en los cuales sólo cabe la lógica del realismo tecno-burócrata.¹ La producción de tiempos cerrados es la producción de sentimientos colectivos que restan potencialidad a las praxis emancipatorias: el pasado interpretado sólo como nostalgia conservadora; el presente experimentado como impotencia colectiva para frenar la inercia de los acontecimientos a los que se les ha robado sus causas históricas y, finalmente, el futuro incierto que se lo atisba con miedo y pesimismo.

Asumiendo el análisis del discurso ideológico, la profesora costarricense Isabel Ducca Durán señala que en la actualidad existe una sensibilidad de la dominación que tiende a ocluir el tiempo en un presente inalterable, donde se conjugan la amenaza y la promesa como modelos de opresión. Y el mito del eterno retorno será su complemento fundamental (2014: 9-10). Promesa y amenaza son dos actos de habla por los cuales se “secuestra” el tiempo presente anulándole toda potencialidad transformadora, es decir, hacedora de otras historias. Tal presupuesto es para

1 Hinkelammert desarrolla una crítica a las imaginaciones de temporalidades lineales, asentadas en el progreso infinito que transforma las imposibilidades en meras etapas a superar técnicamente (1970; 2001; 2013).

nosotros otro modo de cercenar procesos de democratización emancipadores, puesto que se roba a la víctima su capacidad para hacerse sujeto histórico. Porque el poder de dominación:

Inflige dolor y alivio; es, al mismo tiempo, juez y verdugo; enfermedad y medicina; es por quien se sacrifica el presente, para añorar un pasado “glorioso” y un futuro halagador. La víctima renuncia sin saberlo a su presente, éste deja de existir, por cuanto no puede incidir en él. El presente no está, puesto que, emocionalmente, sólo puede ver hacia el pasado o hacia el futuro. Su parálisis o el síndrome de indefensión aprendida le impide actuar, porque, de una u otra forma, domina el miedo, suministrado mediante las amenazas. Así, se sostiene y se perpetúa el mito del presente inalterable (2014: 173).²

Asimismo, el mito del eterno presente radicaliza la cooptación de la sensibilidad social que, adherida al imaginario de la dominación, renuncia al presente y sus posibilidades de praxis alternativas. Ducca Durán analiza los finales de los mitos de Odiseo y Agamenón:

ambos finales felices constituyen una suerte de proclama del triunfo patriarcal. El mito del eterno presente se expresa en ese final feliz. Este tipo de final es una afirmación de un poder que se impone... Ese eterno

2 Desde tales presupuestos teóricos la autora analizará los argumentos neoliberales que legitimaron la dictadura pinochetista en Chile, los procesos de privatización del Instituto Costarricense de Electricidad, la imposición del CAFTA y la implementación del TLC en dicho país centroamericano.

presente es una proyección idealizada de la capacidad de dominio (Ducca Durán, 2014: 179).

Es el regreso del héroe que vuelve a casa luego de una sucesión de obstáculos y peligros. Y la felicidad del héroe dominador se impone al transformarse en felicidad popular. Para nuestra interpretación, es la celebración de lo mismo en tanto celebración de la dominación como salvación social. Aquí el presente está en manos del dominador, a él le pertenece.

¿Qué pasa entonces cuando se despoja al presente de su densidad política, es decir, de su impulso para inaugurar procesos de democratización emancipatorios?, ¿qué ocurre en la sensibilidad social cuando, en el *presente*, lo que prima es el sentimiento de impotencia, frente al *futuro* sólo se experimenta el sentimiento de resignación y pesimismo y ante al *pasado* prevalecen emociones sociales asentadas en cierta nostalgia conservadora? ¿No es esto cifra de las temporalidades que producen las democracias formales? En definitiva ¿qué pasa “cuando no pasa nada”?

“No nos alcanza el tiempo” nos lamentamos día a día. En las actuales democracias formales parece no haber tiempo para la democracia ni para la democratización. Porque se afirma asiduamente que “las urgencias” ahogan lo “importante”. De allí que la reapropiación del presente histórico será condición de posibilidad para profundizar procesos de emancipación democratizadores. Es decir, no hay tiempo en el presente para discutir y repensar “lo importante”. Ello supondría irrumpir en el presente como sujeto histórico; es decir subordinar la lógica del actor social y/o político (individuo calculador, ciudadano, consumidor, militante –de izquierda o nacional-popular- o presunto

intelectual orgánico) a la racionalidad reproductiva del sujeto.

2.3. CUANDO LA DEMOCRATIZACIÓN SE ANULA POR LAS TRANSICIONES POLITICISTAS - INSTITUCIONALISTAS: YAMANDÚ ACOSTA

En la historia político-institucional de nuestro país, Argentina, ante el cambio de proyectos políticos en el Estado, aflora recurrentemente la necesidad de legitimar un determinado sentido de la transición. La mayoría de las veces las transiciones se presentan como restitución de la democracia perdida. Ya sea la democracia entendida como “las instituciones de la democracia” (Parlamento, elecciones libres, libertad de expresión) o la democracia como modo de organización social que garantiza el cumplimiento de los derechos, entre ellos, los derechos básicos: trabajo, vivienda, salud, educación. Así, tales transiciones parecen llevarse a cabo luego de un golpe cívico-militar o luego de una fuerte crisis económica. Sin embargo los diversos procesos políticos vividos en el país exigen señalar diferencias. En democracia, cuando en el período anterior ocurrieron procesos de ampliación de la democracia que pusieron en evidencia la concentración del poder y del capital, *la legitimación de democracias vacías de democratización, es decir, la legitimación de las democracias formales, opera desde su capacidad de demonización del pasado*. El presente es el tiempo para pagar las culpas ajenas y propias. Porque la maldad de esos “demonios” es haber invadido el plexo social por vía electoral. Con sus artificios inmorales y corruptos lograron imponer su legitimidad. En

estos casos, cuando se interrumpe un ciclo de participación social democrática (por ejemplo: ampliación de derechos y políticas sociales para empoderar a los sectores) las transiciones adquieren impronta higiénica moralizadora y la democracia queda encorsetada en su interpretación politicista-institucionalista.

Algo de todo ello muestran las reflexiones de Yamandú Acosta quien desde hace tiempo estudia el problema de la democracia en los procesos políticos latinoamericanos. Para ello asume, en gran parte, los aportes teóricos de Franz Hinkelammert en torno a su concepción de una democracia sustantiva en clave de derechos humanos. Investiga la producción académico-intelectual del pensamiento político latinoamericano referida a los procesos de transición posdictatoriales. Señala que el pensamiento de la transición a la democracia se propuso ser pensamiento alternativo frente a dos situaciones; i) al *nuevo autoritarismo* pero articulándose “al interior del campo de poder controlado por dicho autoritarismo” (Acosta, 2008: 154), y ii) a la *revolución fracasada y derrotada* y con ello el riesgo de abandonar la perspectiva de la satisfacción de las demandas populares (2008:154). Así, al enfatizar el aspecto político-institucional de las transiciones se invisibilizó “el espíritu de las instituciones” por las cuales éstas tienden invariablemente a fetichizarse, es decir, independizarse de las demandas históricas que las produjeron. De modo que el análisis de las transiciones pretendió cuidar tanto a la democracia de sus peligros y riesgos que anuló en ella la posibilidad de las democratizaciones:

La *transición a la democracia* como perspectiva alternativa, supone una *renuncia a la democratización de la*

sociedad en sentido sustantivo universalista incluyente, angostándose en una orientación politicista al “régimen de gobierno” como lo estrictamente atinente a la “*democracia política*”, que actores políticos, ideologías hegemónicas y eventualmente análisis provenientes del campo académico, se apresuran a identificar como “*la democracia*”, abonando su imposición como sentido común legitimador (2008:154).³

Esa orientación “politicista”, para nosotros también llamada “formalista”, parece mantenerse en el sentido común actual cuando, enojado, demanda respeto a la ley. Dicho respeto se garantiza cumpliendo con las obligaciones en tanto criterio jerarquizador de las relaciones sociales en detrimento de la exigencia de derechos. La demanda de orden es subordinada a la demanda de respeto a la ley. Desde esta forma de legitimación el orden nunca podrá vincularse con la demanda de ampliación de la democracia como condición de posibilidad para reconocer viejos y nuevos derechos. Ello obliga recuperar para el análisis crítico la dimensión cultural porque en la cultura “se juegan centralmente las posibilidades (o imposibilidades) de un futuro democrático” (Acosta, 2005: 75). Por eso, analizar la constante cultural autoritaria en América Latina será exigencia teórica:

Una vez más como en el pasado, el autoritarismo, luego de sustituir a la democracia, se constituye en su condición de posibilidad. Dar cuenta de la naturaleza de los nuevos autoritarismos, es fundamental para poder dar cuenta de la naturaleza de las nuevas democracias, así como del estatuto de su novedad (2005: 76).

3 Las cursivas son del original.

3. Cuando “un asunto más hondo, más individual y más íntimo” vacía la democracia de su potencialidad emancipatoria: Nosotros

La sensibilidad social cotidiana, constituida a partir de las matrices de la religión del mercado, desea el cambio conservador. “Cambio” es la palabra con que varias fuerzas políticas de centro derecha, con fuerte impronta neoliberal, han podido resurgir luego de un período de gobiernos democráticos de algunos países latinoamericanos que, con luces, sombras y contradicciones,⁴ se animaron a cuestionar el autoritarismo del mercado. Con tono suave, casi suplicante, esta sensibilidad declara: es bello cambiar de vez en cuando. Harta de la confrontación social y cansada de soportar la interpelación a sus modos de gozar, esa carne social sueña con un cambio que garantice la armonía y restituya el orden perdido. Incluso más, para los más cínicos, estas interpelaciones son aburridas, por extemporáneas y por carecer de plafón social. Por eso, para el burgués aburrido, cambiar es “divertido”. Sin embargo, ¿a costa de qué? Según esa ideología sentimental o teología profana (Cfr. Fernández Nadal; Silnik, 2012), resistirse “al cambio” es cifra de autoritarismo y su versión pseudo-docta, cifra de dogmatismo. Pero, a pesar de este sentimiento, en la historia política de nuestras sociedades capitalistas dependientes, ese acto de cambiar se lleva a cabo ante algo o alguien que, en la mayoría de los casos, no cambia o no quiere cambiar. Es como afirmar: si la realidad o el modo de

4 Por ejemplo las políticas de algunos estados “progresistas latinoamericanos” respecto al extractivismo de recursos naturales, la ausencia de políticas orientadas a reducir la concentración de la riqueza o ciertas acciones estatales que reprimieron o cooptaron las demandas de los pueblos indios.

organizar las relaciones sociales no cambian, cambiemos nosotros. Tal respuesta es la expresión de la adecuación y absoluto conformismo a lo dado. Ese cambio profetizado exige transformar los corazones: volverlos impotentes ante el afuera amenazante. Se trata de una larga procesión individual interior que permite mudar de actitud. Se trata de una conversión personal, nunca de una praxis colectiva: Dejar atrás las visiones antagónicas y violentas, buscar el amanecer de la armonía social, soñar con un futuro donde al fin poder descansar y poner “los pies en remojo” luego de una larga travesía repleta de obstáculos.⁵

Hace poco tiempo, en nuestro país -Argentina- y en plena campaña por la presidencia de la república alguien aleccionó:

Entonces, ¿puedo ganar las elecciones presidenciales? [...] La respuesta no está en mí. La respuesta es: si los argentinos creen que no estamos condenados a ser un país frustrado, postergado, deprimido, enfrentado entre hermanos, malignamente cíclico, y si en cambio creen que podemos ser un país vigoroso, productivo, inteligente y feliz; las condiciones estarán dadas de inmediato. Ganar las elecciones no es como a veces se cree un asunto de partidos, ni de aparatos, ni de punteros que manejen la calle, ni de acuerdos entre opuestos, ni de historia, no es un asunto de llenar actos con gente que llega en micros, ni de agitar banderas con cañas de bambú, ni de hablar a los gritos en contra de nadie. *Es un asunto mucho más hondo, más individual, más íntimo, se trata de despertar la confianza en el corazón de las personas para que nos elijan con su voto*

5 Cfr. “Excursus I: Odiseo, o mito e Ilustración”, en Max Horkheimer y Theodor Adorno (1994: 97-128).

silencioso. Las personas sumadas somos imparables. [...]El voto, ese poder inmenso que cabe en una mano, no necesita antecedentes para cambiarlo todo. [...]Sí, claro que puedo ser presidente si esa es la voluntad de los argentinos (Macri, 2015).⁶

El verdadero cambio es un asunto más hondo que el vociferado por el mero “folklore militante progresista”, es decir: movilización callejera, participación activa en los debates sobre los modos de organizar la convivencia, memoria histórica o la conflictiva mediación institucional de los partidos políticos. No son estas prácticas las que garantizan un “verdadero cambio”. El cambio “es un asunto mucho más hondo, más individual, más íntimo, se trata de despertar la confianza en el corazón de las personas”. La consigna tiene razón. Tampoco es novedad. El cambio supone trastocar las profundidades de la intimidad, alcanzar ese lugar de la subjetividad donde se produce la verdad histórica. En este sentido, esas expresiones políticas han aprendido de sus derrotas y, por lo mismo, demuestran inteligencia y ganan eficacia histórica. Porque al profundizar el desgarramiento de la subjetividad respecto de la realidad histórica que la produjo, ese “cambio” se erige en política de dominación. En esa grieta carnal-subjetiva reside el éxito de la dominación y del autoritarismo para producir confianza. Esta fue la “voluntad” de la mayoría de los argentinos en las urnas democráticas.

¿Será posible, en esta “nueva transición”, abrir otros espacios y otros tiempos para problematizar esa voluntad democrática, a veces antidemocrática?, ¿será posible, en los “nuevos” formatos institucionales en los cuales habitamos,

6 Las cursivas son nuestras.

y que son atravesados y condicionados por esos mismos cambios, volver a formular la pregunta por el orden, liberada ésta de su impronta autoritaria, tan metida en lo más hondo de nuestras carnes subjetivas?

La ley mata: lo dijeron muchos y desde hace tiempo (Hinkelammert, 2013). Tantas y tantos fueron torturados, explotados y asesinados en su nombre. Pero la ley también seduce. Pretende salvarnos de la exigencia histórica de volver, crítica y constantemente, sobre los modos de legitimar sociedades en las que se abran posibilidades de humanización: procesos de desfetichización de las instituciones en tanto praxis de democratización.

Tal vez la emancipación suponga, al menos, no sucumbir ante esa seducción de la ley y recuperar el deseo de humanización y emancipación. Deseo en tanto actitud básica y mínima de resistencia ante los señuelos de la dominación. Acaso la poesía popular sea, de nuevo, más clara y motivadora para la tarea cotidiana de creación y reproducción de alternativas:

Este cuento que así nomás te cuento
 acaso no tendría ningún triste final,
 si no fuera que viene la perrera
 y adiós los perros sueltos lastimosa verdad

--

Por eso, no hagas caso del hueso
 y la red que en la otra mano trae un rostro cordial,
 si el que chifla es un ñato de uniforme
 aunque sea un hueso enorme, no lo toques,
 ¡rajá...!⁷

7 Fragmento de la canción “La perrera” de Néstor Julio Argüelles Bruzzo, 1947-1998, poeta y músico cuyo nombre artístico fue Higinio Mena.

No hay peor dominación que gozar con la fetichización de la ley, ese constructo humano que al automatizarse aplaca el deseo de emancipación con el conformismo de un gozo experimentado en cada acto de destrucción. Y no habrá carne democrática mientras los movimientos sociales y las expresiones políticas emancipatorias no asuman la difícil tarea de transformar el corazón del “hombre común”, es decir, transformar su gozo perverso en deseo inconformista.

Bibliografía

- Acosta, Yamandú. (2005). *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Acosta, Yamandú. (2008). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Ansaldi, Waldo, Giordano Verónica. (2012). *América Latina, la construcción del orden. Tomo II: de las sociedades de masas a las sociedades en proceso de restructuración*. Buenos Aires: Ariel.
- Ducca Durán, Isabel. (2014). *Promesas paradisíacas: infiernos terrenales*. San José de Costa Rica: EUNA.
- Fernández Nadal, Estela. (2007). “La búsqueda de alternativas a la democracia capitalista. Franz Hinkelammert y la crítica a la racionalidad formal”, en Hoyos Vásquez, Guillermo (compilador): *Filosofía y teorías políticas, entre la crítica y la utopía*. Buenos Aires: CLACSO.

- Fernández Nadal, Estela y Silnik Gustavo (2012). *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO-CICCUS.
- Hinkelammert, Franz (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Biblioteca de ciencias sociales, universidad católica de Chile. Buenos Aires: Paidós.
- Hinkelammert, Franz (1990). *Democracia y Totalitarismo*. Costa Rica: DEI, (primera edición: 1987).
- Hinkelammert, Franz (2001). *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización*. Santiago de Chile: Editorial Lom.
- Hinkelammert, Franz (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer S.A.
- Hinkelammert, Franz (2005). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, San José de Costa Rica: Editorial Universidad Nacional.
- Hinkelammert, Franz (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, segunda edición ampliada, San José de Costa Rica: Arlekin.
- Horkheimer Max y Adorno Theodor (1994). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Introducción y traducción de Juan José Sánchez [Primera edición en alemán: 1969]. Madrid: Trotta.
- Rozitchner, León. (1999) “El autoritarismo es el dominio de la muerte en la gente”, entrevista realizada por Luis Raúl Calvo, *Revista Generación Abierta*, nº 30, 1999, p. 16. Disponible en <http://www.generacionabierta.com.ar/notas/30/rozitchner.html>, consultado el 4 de agosto de 2016.

Rozitchner, León. (2003). *El terror y la gracia*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.

Página web consultada: <http://mauriciomacri.com.ar/el-gran-desafio>, consulta 3 de abril de 2016.

Rozitchner, León. (2015). *Escritos políticos*. Prólogo de Diego Andrés Sztulwark; Cristián Sucksdorf. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

6. Reflexión contra el formalismo de los Derechos Humanos desde la vivencia de culturas no-occidentales

Eric Eduardo Sánchez Chávez

Desde la proclamación de los Derechos Humanos en la Francia burguesa del siglo XVIII se han conquistado otros nuevos derechos, sobre todo de algunos grupos muy vulnerables como las mujeres, los esclavos y los obreros. Esta proclamación se hace desde una forma de pensar occidental, burguesa y siguiendo una lógica única “universal”, pero no por eso dejan de tener una importancia en la construcción de realidades concretas. En la nueva Declaración Universal de los Derechos Humanos por parte de la ONU en 1948, estos derechos siguieron enmarcados en esta única lógica occidental. El presuponer la universalidad de estos Derechos es uno de los principales problemas, sobre todo a la hora de hacerlos valer en las relaciones concretas de los seres humanos, que muchas veces se ven afectadas por el interés de individuar dichos Derechos. Así tenemos que unos cuantos tienen más derechos que unos muchos, o unos todos. El presuponer que por decreto los Derechos Humanos valen para todos es una de las problemáticas más graves en esta materia, debido a que se ven sólo como algo

que hay que respetar legalmente. Se combate contra el formalismo y la única posible lógica de lectura de estos derechos, así como la violencia que se ejerce contra los grupos más vulnerables.

La concreción de los Derechos Humanos exige una fuerte responsabilidad para las instituciones y organismos que los proclaman y los defienden porque aquellos se encuentran en un diálogo constante con las realidades concretas de cada sociedad, así como con “otras” culturas no-occidentales. Estas instituciones y organismos necesitan tener la sensibilidad y la apertura intelectual para poder ver y combatir las incongruencias que la sola proclamación de los Derechos Humanos conlleva. Estas culturas “otras” que postulan, desde sus prácticas y relaciones de convivencia, pensamientos alternativos a las culturas occidentales están a favor de dicha concreción de los Derechos Humanos. Dichas culturas “otras” exigen, defienden y promueven los Derechos Humanos desde sus realidades concretas, es decir, exigen que estos Derechos tengan un rostro y estén sustentados por la interacción con la realidad. Se apropian de estos Derechos desde y con su realidad, por esta razón consideramos que el territorio juega un papel importante en la defensa de aquellos.

El problema de la concreción de los Derechos Humanos se relaciona con la totalidad desde la cual se piensa y se viven estos derechos. Para la cultura occidental la concreción de los Derechos Humanos se funda en la proclamación de una ley o mandato, es decir, parece suficiente conocer dichos derechos, y la buena voluntad y las buenas intenciones de las personas hacen el resto. No basta conocer los derechos, ni bastan las buenas intenciones para que los Derechos Humanos, más que respetados, sean

vividos en y con las culturas. No hay un conocimiento real y concreto de las desigualdades sociales, económicas y de género que presentan cada realidad particular y concreta. Se necesita tener conciencia de las características concretas y reales de cada cultura, ya que es desde la experiencia concreta de los excluidos y los discriminados donde los Derechos Humanos deben de tomar su fuerza y legitimidad. Como dice Luis Villoro: «La exclusión de los derechos humanos no es general, sino concreta y situada».¹

Para que dicho formalismo se mantenga y esta única lógica de lectura de los Derechos Humanos se siga aplicando los más poderosos política y económicamente ejercen su fuerza de coacción en las instituciones y organismos que intentan crear estos vínculos de diálogo con los pensamientos alternativos que conviven en un mismo territorio y que presentan y dimensionan otras realidades. Por ejemplo, en América Latina, existen Naciones que en sus territorios conviven “otras” culturas que combaten, con pensamientos y prácticas alternativas concretas, en contra de estas lógicas únicas y sus formalismos. Estas naciones se han construido a partir de principios liberales que al privilegiar el poder económico, no tienen más intereses que la producción y reproducción de capital, siguiendo una lógica del desarrollo neoliberal, contraria a la lógica de principios políticos diferentes que viven y promueven las “otras” culturas que comparten el mismo territorio. Mientras en el estado liberal se privilegian las prácticas humanas que permiten el ejercicio de la libertad individual, en una comunidad indígena todas sus prácticas y relaciones humanas se fundan en el “bien común”. Por eso, son inevitables

1 L. Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir*, Siglo XXI, México 2009, p. 22.

los enfrentamientos epistemológicos al interno de estas naciones, los cuales se manifiestan en las prácticas sociales concretas.

Estas lógicas únicas occidentales propagan la maldición de su formalismo al enfrentarse con estos pensamientos alternativos, se reprocha a estos que no sean “universales” y que parten de una realidad concreta, olvidándose que los derechos humanos se crean a partir de una realidad que se estaba viviendo, y que al “universalizarse” se ven seducidos por responder a las exigencias de marcos legales, es decir, el marco legal se vuelve un fin y no un medio, a su vez que se suman el desconocimiento de los desequilibrios de poder al interno de la sociedad, ya que no es lo mismo (dentro de esta lógica), por ejemplo, los derechos humanos de los hombres que los derechos humanos de las mujeres, etc. Estos desequilibrios hacen que se mantenga el status quo, es decir, violencia, desigualdad, discriminación. Así, se clasifica a los movimientos sociales, culturales, de género, obreros, etc., como subversivos y violentos (di per sé) cuando exigen el respeto a los Derechos Humanos.

Se clasifican a estos “otros”, que son todos aquellos y aquellas que no respetan esta lógica única universal que promueve los Derechos Humanos, como peligrosos. Dentro de esta lógica de poder y formalismos, los “otros”- más peligrosos son los que les debaten el poder, no para tomarlo², sino para proponer otras alternativas más humanas y humanizantes. Estos “otros”, se distinguen de los grupos violentos que sirven al poder para justificar la

2 Se intenta anular el afán de poder que caracteriza al ser humano en el Estado Liberal y así abrir la alternativa para otro uso del poder, que bien se podría resumir en el lema Zapatista: “Mandar obedeciendo”.

generalización de la violencia, en un “todos contra todos”. El poder al generalizar el problema, etiquetando a todos del mismo modo, generaliza la solución, que por fuerza tiene que ser violenta. Los grupos violentos que son aliados del sistema no representan una amenaza, como lo son los “otros” con pensamientos alternativos humanizantes, porque aquellos contribuyen a la justificación de la violencia al seguir una lógica única. Esta violencia que se sistematiza, que se institucionaliza, es una de las adversidades que nos obliga a repensar los modos y formas de hacer política, ya que ésta representa la manifestación de los valores, cosmovisiones, principios, etc., que funda la vivencia social y comunitaria de las personas, y que por estas características toda cultura interpela indirectamente a las otras.

La maldición del formalismo se nos presenta en el dilema de lo legítimo y lo legal. Lo legal tiene que ver con este formalismo y su maldición, ya que no da espacio a pensamientos alternativos concretos que ayudan a la convivencia y regeneración de valores que humanizan los derechos y postulados. Por eso, lo legítimo tiene que ver con esto precisamente, con la humanización de las prácticas y relaciones que se viven en una sociedad y/o cultura, es decir, se prioriza la vida humana y las condiciones de posibilidad para ella (la naturaleza). Los líderes políticos, por ejemplo, buscan legitimarse y legitimar sus prácticas dentro de un marco legal que respeta más la aplicación de la ley que la dignidad y la vida de un ser humano. Así tenemos que las culturas “otras” con pensamientos alternativos concretos y humanizantes que amenazan con destruir y regenerar el marco legal que legitima la violencia del poder, postulan un marco legal que garantiza los Derechos humanos en la concreción de la realidad, es decir, que este marco

legal responda a una lógica humana y no económica. La formalidad de la ley, mata. He ahí su maldición³.

Pensamientos alternativos desafían al formalismo de este pensamiento occidental, al proponer una nueva lectura de la realidad. Esta confrontación se presenta como un reto, si el reto se acepta, el pensamiento avanza porque abre otras formas de pensar alternativas, a principios epistemológicos otros, particularmente políticos. En las “comunidades indígenas” la política tiene como principio rector el “bien común”, que no es sólo un concepto o una idea, sino una serie de prácticas que se manifiestan en la cotidianidad, por ejemplo, en la creación de una economía solidaria y promover procesos productivos que respetan y conservan la naturaleza, en la participación activa de los ciudadanos en la toma de decisiones y formulación de las leyes, etc. Al prevalecer el “bien común” como una práctica que respalda todas las actividades de la comunidad, los Derechos Humanos en esta realidad concreta, presentan otro rostro.

Un ejemplo de estas “comunidades indígenas”, donde se prioriza el “bien común, es la “Comunidad indígena de San Francisco Cherán”⁴. Esta comunidad obtuvo su autonomía como “Nación P’urhépecha” en el 2011 y se rigen por lo que ellos llaman, Ireta Cherani Anapueri jurámukatecha, es decir, por “usos y costumbres”. Tanto el pensamiento P’urhépecha, como la normatividad social y política de la comunidad son de tradición oral. Estos

3 F, Hinkelammert, *La maldición que pesa sobre la ley*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica 2013.

4 La Comunidad se encuentra ubicada en el centro-oeste de México, en el estado de Michoacán de Ocampo. Cuenta con una población de 13 mil habitantes (en su mayoría indígenas).

elementos se encuentran actuando, conviviendo en y con la realidad, es decir, se contextualizan, se gestan y se regeneran en la vivencia. Esto no quiere decir que se rechace la reflexión escrita de estos elementos, sino que se prioriza la contextualidad, su encarnación o incorporación de éstos en la vida concreta de la comunidad, ya que son parte fundante de sus relaciones cotidianas.

Un elemento fundante de la cosmovisión P'urhépecha es el “ser comunitario” que condiciona cada aspecto o expresión de la vivencia cotidiana y su relación con el ambiente. Y es, precisamente este “ser comunitario”, la piedra angular de la formación política de la comunidad. No se piensa al ser humano como un ser aislado, individuado, sino como un ser comunitario y comunicativo con los demás y con el ambiente al cual pertenece, ya que para el “ser humano P'urhépecha” la relación que se tiene con la naturaleza es vital.

Los puntos fundantes de los Derechos Humanos son privilegiar la vida humana y las condiciones de posibilidad que hacen factible a ésta (es decir, la naturaleza), y las culturas “otras”, y en particular la Comunidad de Cherán, no sólo lo aceptan y promueven en sus prácticas políticas, sino además lo viven y experimentan. Comunidades como Cherán, al comprender las condiciones que hacen posible la vida de todos y todas, no sólo de la comunidad, sino de todas las demás culturas, luchan y resisten contra la imposición de modelos y teorías que violentan estas prácticas que privilegian la vida humana y a la naturaleza. Por eso creemos que la exigencia de respeto de los Derechos Humanos tiene que ir más allá de la buena voluntad de las instituciones y organismos que los promueven y defienden,

y enraizarse en una realidad concreta, que efectiva⁵ y prácticamente realicen estos principios en la vivencia cotidiana de cada cultura y realidad.

5 “Todo derecho puede entenderse como la exigencia de la realización efectiva de un valor”. L., Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir*, Siglo XXI, México 2009, p. 74.

7. Humanismo y paz en Colombia frente a la religión neoliberal

Lilia Solano

Introducción

Son tres los elementos del enunciado en el título que ameritan un tratamiento a modo de introducción.

En primer lugar, afirmar que el humanismo es un factor nuclear. Habida cuenta de nuestra historia, francamente ajena a las dinámicas que conformaron las matrices del humanismo en general, y de las rutas que hemos transitado en la construcción de nuestras identidades colectivas, el humanismo como propuesta dignificadora del ser humano ha estado ausente de muchos de nuestros escenarios históricos. No obstante, todo intento de convivencia y civilidad ha de poner “el acento en la humanidad,” como diría Mario Benedetti.

En segundo lugar, el título dirige su lente hacia la paz. De esta manera mi reflexión se sitúa en un momento preciso, esto es, la Colombia de hoy que ha sido testiga de grandes acontecimientos históricos como la firma del acuerdos de paz, la movilización de un sector de la población que

los rechazó, las movilizaciones que denunciaron las manipulaciones mediante las cuales se logró que los acuerdos de paz fuesen desvirtuados en un plebiscito, y las escenas inolvidables de guerrilleros reintegrados camino a zonas de concentración previamente acordadas para iniciar en firme un nuevo capítulo sin armas. Todo esto quiere decir que la reflexión que aquí ofrezco está marcada por el carácter provisional, la cautela que acompaña a todo esfuerzo de análisis coyuntural, a toda lectura del tiempo a medida que transcurre.

Por último, el título sugiere la prevalencia de un marco de referencia mayor: el neoliberalismo. El consenso general apunta a que se hable del neoliberalismo actual como de un capitalismo tardío en crisis. Desde el trompetazo inicial a la Fukuyama a comienzos de la década de los 90, que anunció un triunfo final del capitalismo y, por lo tanto, el final de la historia, ya se hizo evidente que el neoliberalismo que reclamaba el control se erguía sobre endebles bases falaces.¹ Lo que aún lo sostiene es, entonces, un asunto de fe. El tratamiento de lo económico-político como si correspondiese al ámbito religioso, y de lo religioso como instrumento y en cumplimiento de propósitos económicos y políticos es una tesis que bien podría rastrearse hasta llegar a Marx.²

Me propongo, entonces, explorar las posibilidades que el posconflicto en Colombia y su construcción

1 Dario Indalecio Restrepo Botero, *La falacia neoliberal: Crítica y alternativas*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003; Miguel A. V. Ferreira, “La falacia neoliberal: Apuntes reflexivos sobre el fin del capitalismo,” en *Intersticios Revistas Sociológica de Pensamiento Crítico*, Vol. 6(1), 2012, págs. 7-24).

2 Por ahora bástenos con apelar al trabajo de Llúis Duch, *Religión y política*, Barcelona: Fragmenta Editorial, 2014.

encarnan unos desafíos muy grandes, teniendo en cuenta que el neoliberalismo sigue coloreando el escenario más amplio. Para ello, parto de una breve lectura de la situación actual a fin de poner en escena el posconflicto en relación antagónica con el neoliberalismo reinante. A renglón seguido, mi atención se centrará en las evidencias de afirmación de lo humano a partir de las movilizaciones sociales que legitiman las aspiraciones del país a la paz.

1. Humanismo y paz

Una imagen del humanismo clásico y una perspectiva de aplicación para América Latina parecen no corresponder a los desafíos que hoy por hoy plantea el neoliberalismo en tanto capitalismo tardío. La imagen clásica es la del hombre, en singular; el hombre-individuo que afirma su razón de ser en su capacidad racional sin mayores referencias a las condiciones históricas que lo hacen posible a él (nunca hubo una ella, rara vez un nosotros, y jamás nosotras), y a su cogito. Viene a mi memoria el humor mordaz de Alejo Carpentier quien en su *El siglo de las luces* recrea el arribo del primer símbolo de la revolución humanista, del triunfo de la razón, a este lado del Atlántico, a saber: la guillotina. De esa manera, el genial Carpentier señalaba los límites de una propuesta de construcción de dignificación humana que había nacido sorda al mundo para ella desconocido: el del mestizaje y la desmesura del continente americano.

No obstante, el reclamo de que sea la persona humana la medida de las cosas, puso sobre el tapete, aun en nuestro medio, la necesidad imperiosa de que la persona fuera validada por razones diferentes a las impuestas por

el coloniaje español. Por sobre la alcurnia debía primar el solo hecho de ser en un sentido enunciado por Heidegger: el del ser-en-el-mundo.

Lo que escapó al humanismo clásico fue el tráfago de ese mundo. A su estropicio macondiano debe agregársele el entrevero del mestizaje que fuerza a que el sujeto individual, androcéntrico y burgués del Yo occidental, se desplace de la escena para darle paso a un Yo múltiple, un sujeto habitado por Yoes que habla en una polifonía que quizá se vea más fielmente representada en el *je me revolte donc nous sommes*, de Albert Camus. Es un Yo que forja un Nosotros, y lo forja en la lucha, un Yo que anuncia; “Me rebelo, luego somos.”

Lo cual me lleva al segundo componente problemático del humanismo en su versión clásica, que habla de su aplicación. La referencia a Camus viene al caso por cuanto ha sido la rebeldía la nota predominante en los procesos identitarios en América Latina. No en vano fue la propuesta de teorías de dependencia las que marcaron esas luchas durante el siglo XX cuando el continente encontró su plástica (muralismo riverano, estética guayasaminiana), su voz (literatura latinoamericana con boom incluido), su canto (Nueva Canción Latinoamericana), su patrón de lucha (insurgencias armadas), su expresión de esperanza y fe (Teología de la Liberación), y forjó esos rasgos de identidad en franca lucha rebelde contra patrones establecidos desde afuera por la hegemonía occidental. Bien podríamos apropiarnos de la sentencia de Miguel de Unamuno: “Lucho, luego existo;” de no ser porque en su dicho el maestro aún persiste en el Yo individual, como si la lucha fuera posible al margen de la historia.

De esas voces emergentes entre otras, podemos destacar la teológica. Lecturas más recientes de la Teología de la Liberación plantean la necesidad de superar el foco preferencial en la pobreza para dirigirlo hacia una mayoría aún mayor y más compleja: los excluidos.³ No quiere decir esto que le estemos haciendo el juego a las mediciones de pobreza implementadas por las administraciones centrales en el continente, y que pretenden dar cuenta de su reducción. Por el contrario, se trata de una agudización de la pobreza que se entiende esta vez, no desde la óptica de las teorías de dependencia sino en términos de un panorama mucho más complejo en el que el mercado se ha encaramado a los sitios sagrados que antes ocupaban las imágenes religiosas que despertaban el fervor popular. Si en sus versiones que podríamos llamar clásicas, o de primera generación, la Teología de Liberación conectaba la pobreza a las condiciones precarias de los trabajadores, a la concentración de los medios de producción, a las represiones de las dictaduras militares que marcaron el siglo XX latinoamericano y a las relaciones de dependencia con Estados Unidos, el panorama ha ganado ahora una complejidad mayor. De manera particular deben destacarse el desarrollo de las tecnologías de las comunicaciones y de la información, como factores que dramatizan los escenarios de desigualdad en los que se están implementando. La pobreza ya no se predica preferencialmente en función del capital sino en términos de la falta de inclusión en los procesos deliberativos, productivos y de disfrute de los bienes; exclusión esta que es instrumentalizada a fin de prescindir de quienes no son útiles al mercado. No se trata de una exclusión dictada por las leyes

3 Miguel Ángel Núñez, “Relevancia y pertinencia actual de la Teología de la Liberación,” en *Davar Logos* 4.1, 2005, pág. 57

naturales ni la voluntad divina, sino una falta de inclusión que responde a las exigencias de un nuevo ordenamiento económico, uno que tiene al mercado en su centro. Así entonces, en palabras de Boff, “hemos pasado de la teoría de la dependencia a la de la prescindencia.”⁴ Es, entonces, un cambio de enfoque que puntualiza una verdad largamente sostenida e igualmente negada por quienes detentan el poder, a saber: que la pobreza es un artefacto humano y, por lo tanto, erradicable.

Así las cosas, el esfuerzo por poner el acento en la persona requiere un replanteamiento antropológico que supere el antropocentrismo al que estamos habituados. En este sentido, la voz de Leonardo Boff insiste en incorporar al cosmos, al medio ambiente, en nuestros esfuerzos por “poner el acento en el hombre.” Aunque es de vieja data la conciencia de que como recién llegada, la raza humana es perfectamente prescindible y sin ella el cosmos puede seguir su curso, solo a raíz de la reciente agudización de las crisis ecológicas, el medio ambiente se enfatiza en las agendas de los movimientos sociales y de las preocupaciones de justicia social.

La más reciente era histórica que viene inmediatamente después de la era industrial, está dejando la huella más profunda afectando de manera negativa los equilibrios a los que el medio ambiente había llegado hasta la aparición del hombre. Agnès Sinaï, escribiendo para Monde Diplomatique en el año 2009, define la era antropocena como aquella que se caracteriza por “una intervención

4 Leonardo Boff, “Hacia una liberación mundializada,” en Saturnino Rodríguez (ed.), *Pasado y futuro de la teología de la liberación: De Medellín a Santo Domingo*, Navarra: Verbo Divino, 1992, pág. 245.

masiva de la humanidad sobre los ecosistemas.”⁵ Sinaï cita al GIEC (Grupo Intergubernamental sobre la Evolución del Clima)⁶ para quienes de darse un incremento en la temperatura de 2.5 a 3 grados centígrados, que es el estimativo más probable, los depósitos de carbón vegetal se podrían convertir en emisores netos de CO₂, y la Amazonía convertirse en sabana.

Hay otro aspecto sobresaliente en esta discusión en torno al humanismo que tiene una incidencia fundamental en todo esfuerzo de construcción de paz. Se trata del componente de la acción concreta, de la praxis en sentido marxiano del término. En su escrito para el V Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico, Franz Hinkelammert puso el énfasis en la praxis como matriz del humanismo en Marx, lo cual lo exime de echar a rodar una ética sentimentalista. En ese sentido Hinkelammert resalta el acento marxiano en el “ser humano como ser supremo para el ser humano.”⁷

Sin embargo, a instancias del dogma de acumulación de capital incrustado en la fe neoliberal, la economía extractiva ha sentado sus reales en el mundo entero. La explotación del medio ambiente ha llegado a tal extremo de insensatez económica que incluso un actor del petróleo como Exxon Mobil llegó a dudar de la rentabilidad de tales esfuerzos.⁸ No obstante, se insiste en proseguir en esa di-

5 http://www.monde-diplomatique.fr/publications/l_atlas_un_mon-de_a_l_envers/a53847 Consultada el 23 fde febrero del 2017.

6 https://www.ipcc.ch/home_languages_main_french.shtml (Consultado el 23 de febrero del 2017).

7 Cito de las notas tomadas.

8 <http://www.efe.com/efe/america/economia/exxon-mobil-no-es-rentable-invertir-en-extraccion-de-petroleo-esquisto/20000011-2857520>

rección, al menos en Colombia. Se pasan por alto los lazos múltiples que unen a individuos, comunidades y medio ambiente en un todo orgánico en una urdimbre de tal complejidad que de afectarse uno de sus nexos se altera negativamente la unidad entera y los individuos que la componen. La economía extractiva ataca así la médula misma del ser humano, su ropaje exterior. Les roba a individuos y comunidades sus aspiraciones a la paz en sus múltiples sentidos: político, económico, social, afectivo, espiritual.

En síntesis, el ser humano aislado como motif preferencial de humanismo debe darle paso a una nueva concepción humanística que aborde los sentidos colectivos, históricos y ecológicos de lo que se quiere decir por “humanidad.” De igual manera, la puesta en escena de tal humanismo complejo ha de superar la concepción de sujeto que provino de los paradigmas de las teorías de dependencia para abordar el problema de un sujeto democrático. Pero esta tarea de construcción democrática no apunta a la instrumentalización del cuerpo político con miras a la instalación de nuevas formas de exclusión. El desafío actual lo plantea la pretensión neoliberal de anular el estatus de ciudadano para privilegiar la condición de cliente. Como ya se hizo dar a entender arriba, la globalización sustituye al sujeto por el mercado. En el estado actual de cosas, “la democracia tiende a reducirse en democracia de mercado en la que en los distintos espacios, los ciudadanos se resignifican como clientes, por lo que el clientelismo” que era patología política en las democracias predictatoriales, pasa a ser normalidad político-democrática en las

democracias posdictatoriales, postransicionales y postmodernas globalizadas.”⁹

2. La Colombia del posconflicto

En lo que tiene que ver con la Colombia del posconflicto, la construcción de identidad nacional se gestó históricamente en torno a dos ejes: lengua y religión. Las élites decimonónicas pensaron nuestro país como castellano y católico. En su texto Jaramillo se centra en dos décadas cruciales para Colombia en el siglo XX -1930 a 1953-, que vieron el frustrado esfuerzo por construir un país desde perspectivas liberal-socialistas y que devino en uno que reforzó el talante conservadurista ya iniciado en las décadas anteriores.¹⁰ El control discursivo estuvo en manos de la iglesia católica, incluso en los años de la República Liberal en los que ejerció su oposición mayormente desde los pulpitos y las páginas editoriales del periódico *El Siglo*. La acción discursiva se centró en la satanización de todos los esfuerzos que buscaban garantizar la separación de la Iglesia y el Estado y asegurar los pocos derechos consagrados en la Constitución de 1886.

A mi juicio, lo que Colombia vio en el plebiscito que buscó refrendar los acuerdos de paz con las FARC, fue el resultado de esa intensa campaña adelantada a lo largo de la historia, y sobreenfatizada en los años recientes de

9 Yamandú Acosta, “Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina,” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 15, No. 51 (Octubre-Diciembre, 2010), pág. 19.

10 Me estoy basando en su *Satanización del socialismo y del comunismo en Colombia: 1930-1953*, Popayán: Universidad del Cauca, 2006.

autoritarismo uribista. La anémica respuesta al llamado a las urnas, por una parte, y el resultado negativo a la paz, por la otra, ¿qué son sino frutos de desconfianza hacia el Estado, por un lado, y de adoctrinamiento en la satanización de las libertades públicas, por el otro?

Ya es un tropismo afirmar que el religioso es el discurso preferencial en Colombia. Es el neoliberalismo el que aporta la indiferenciación que algunos ensalzan cual si se tratase de la inauguración de una nueva criatura en el escenario político. El resultado es una polifonía ficticia que comunica una sola voz, una que conmina a no cuestionar el modelo de producción económica sustentado en la economía extractiva.

La Colombia del posconflicto ve así minado el terreno hacia la construcción de una cultura de convivencia. Por una parte, la gestación de un nuevo humanismo demanda la ampliación del escenario de lucha para incluir al medio ambiente. Este medio ambiente está siendo presa de la explotación neoliberal con su acento puesto sobre la economía extractivista. Esa economía extractivista sigue siendo, a despecho de los desarmes ya acordados y en proceso de ejecución, la espina en el costado de los conflictos agrarios no en vano continúan los asesinatos de líderes campesinos y otros defensores de la vida y el medio ambiente. Esos conflictos, en lugar de resolverse se agudizan, por ejemplo, la legalización de entrega de tierras al gran capital, aprobación de leyes muy graves para la democracia sola para enunciar un par de tragedias.

Y como gran telón de fondo, el inconmovible dogma neoliberal, con las configuraciones globales, económicas, políticas y militares con las intersecciones entre muchas de estas dimensiones, dado que resaltan la complejidad e

influencia de lo local y nacional con las relaciones del poder global.

Un asunto de fe, pues sus falacias de la religión neoliberal son insostenibles. Quizás estaba Jorge Luis Borges apuntando a algo cuando consignó, en uno de sus relatos, la famosa aseveración: “Ser colombiano es un asunto de fe.”

Para concluir quisiera afirmar que soy pesimista, pero intencionalmente quiero cultivar la esperanza especialmente para honrar la memoria de tantos que entregaron la vida en defensa de la vida.

8. Fundamentalismo, Derechos Humanos y la difícil construcción de la paz en Colombia

Carlos E. Angarita S.

El acuerdo de paz firmado recientemente en Colombia entre el gobierno nacional y la insurgencia de las FARC se erige como un referente emblemático mundial. De hecho, contó con el respaldo irrestricto de Naciones Unidas, de la Unión Europea y de la administración norteamericana de Barack Obama, además de múltiples gobiernos de diferentes latitudes. En cuanto tal, en la actualidad es defendido por sus gestores como un modelo de resolución de conflictos armados que podría replicarse para escenarios donde persistan las confrontaciones bélicas.

Sin negar la importancia de este proceso, cuyos alcances reales habrán de esperarse a medida que se pongan en marcha los acuerdos, no se puede hacer caso omiso del bache que debieron saltar las contrapartes cuando sometieron a plebiscito sus compromisos el 2 de octubre de 2016. Mediante dicho mecanismo los sufragantes debían responder, SÍ o NO, a la pregunta: «¿Apoya el acuerdo final para la terminación del conflicto y construcción de una paz estable y duradera?». En disputa reñida se impuso el

NO por mínima diferencia, en contra de las encuestas que daban como seguro ganador al SÍ¹

Más allá de las explicaciones políticas que se han efectuado en torno al comportamiento electoral, es imperativo indagar el significado profundo de este hecho pues -así lo sospechamos- podemos estar ante una tendencia que tiene el poder de reconfigurar las dinámicas de la realidad.

A propósito de lo dicho, queremos defender una tesis general: en el plebiscito triunfaron no solamente la ultraderecha o sectores conservadores de la sociedad colombiana; en el plebiscito se expresa una fuerza que desde años atrás viene creciendo en el país, en América Latina y el Caribe y en todo el mundo: el fundamentalismo²

Esta fuerza, impulsada ciertamente por élites ultraderechistas, no obstante también la conforman diversos sectores sociales que se suman y se comportan como una verdadera masa social. Si es así, podemos parafrasear a Marx y a Engels, aunque invirtiendo el sentido de su ironía: un fantasma recorre el mundo (y no solo Europa): el fantasma del fundamentalismo (y ya no del comunismo, en cuanto fuerza social e histórica). Es un fantasma y, por ello, no se le ve, de modo que de manera inocente su poder se tiende a subestimar. Aparece repentinamente dando golpes de gracia, pero no se le reconoce como es, como

1 Los resultados finales fueron así: 6.431.376 Votos por el NO, que representa el 50,21%; y 6.377.482 Votos por el SÍ, equivalente al 49,78%. Fuente: Registraduría Nacional del Estado Civil. Disponible en http://plebiscito.registraduria.gov.co/99PL/DPLZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZ_L1.htm (Consulta, 14 de febrero de 2017).

2 Aunque aquí no son objeto de examen, hechos como la caída de Dilma Rousseff en Brasil, el Brexit en Reino Unido, o el triunfo de Donald Trump en Estados Unidos están permeados por factores fundamentalistas que deben ser estudiados.

fantasmagoría, al decir de Walter Benjamin. Se percibe apenas como un fenómeno exótico, salido de situaciones comunes y con capacidad de desconcierto. Sin embargo, a los fantasmas hay que llamarlos por su nombre, en este caso, el fantasma del fundamentalismo.

La base religiosa fundamentalista de la confrontación política en Colombia

Más allá de las nociones que nos ofrecen las teorías políticas, es preciso indicar, en principio, que un plebiscito es un mecanismo por medio del cual se pretende movilizar artificiosamente a las masas. Bajo la idea peregrina de que cada individuo va a decidir respecto a la cuestión formulada, por el contrario ocurre la disolución de la conciencia en una corriente etérea, la de la muchedumbre, que no se mueve por sí misma, sino que es empujada o arrastrada desde iniciativas externas, de suyo minoritarias. Para lograrlo, estas élites apelan mejor a las emociones y a la exacerbación de los deseos, incluso de los instintos, si es necesario. Una vez imbuidas en un estado de exaltación, las masas, fantasmagóricamente, creen estar discutiendo ideas y argumentos. Sin presumir que las campañas a favor del SÍ fueron límpidas y pudorosas, sí podemos afirmar que su falla principal estuvo en que, dentro de una pretendida pedagogía de la paz, insistieron más en la explicación racional de los ejes centrales contenidos en las 297 páginas de los Acuerdos. De modo distinto, los instigadores del NO evitaron plantear cualquier discusión política. Su gerente

de campaña, después del triunfo, tuvo un desliz en el que confesó públicamente su estrategia:

Estábamos buscando que la gente saliera a votar verraca... (sic) Descubrimos el poder viral de las redes sociales. Por ejemplo, en una visita a Apartadó, Antioquia, un concejal me pasó una imagen de Santos y 'Timochenko' con un mensaje de por qué se le iba a dar dinero a los guerrilleros si el país estaba en la olla. Yo la publiqué en mi Facebook y al sábado (siguiente) tenía 130.000 compartidos con un alcance de seis millones de personas... Unos estrategas de Panamá y Brasil nos dijeron que la estrategia era dejar de explicar los acuerdos para centrar el mensaje en la indignación³

Enseguida, ante la pregunta de “**¿Por qué tergiversaron mensajes para hacer campaña?**”, **sin recato alguno el mismo personaje respondió:** “Fue lo mismo que hicieron los del Sí”. Es decir: aunque el gerente le imputaba esa actitud a sus contrincantes, aceptaba que su campaña también adoptó un procedimiento engañoso, lo cual no tendría nada de ilícito ni de antiético.

El embuste político, no obstante, adquirió el estatus de verdad religiosa, es decir, de verdad irrefutable. De esto se encargaron principalmente los propios pastores pentecostales que desde hace 15 años vienen haciendo política de manera cercana al proyecto ultraderechista de Uribe Vélez. No es, pues, una casualidad sino una decisión para

3 Diario La República. El No ha sido la campaña más barata y más efectiva de la historia http://www.larepublica.co/el-no-ha-sido-la-campa%C3%B1a-m%C3%A1s-barata-y-m%C3%A1s-efectiva-de-la-historia_427891 (Consulta 18 de febrero de 2016)

la cual han aportado su propia perspectiva religiosa. Sólo que ahora sí la han hecho más explícita y visible a través de la alianza evangélica denominada “Pacto cristiano por la paz”⁴

Sus proclamas apocalípticas parecen no dejar dudas: “La profecía se está cumpliendo... aquí estamos para librar una guerra espiritual”, aseveró César Castellanos de la Misión Carismática Internacional. “...Por cosas como estas es que estoy convencida de que los pastores deben participar en política. Yo lo he hecho. Hay que cristianizar la política...”, lo secundó la pastora Claudia Castellanos. “Parecía imposible que el NO le ganara al SÍ, así como parecía imposible que David derrotara a Goliat (...) Pero Dios siempre es vencedor”, celebró el pastor Jhon Milton Rodríguez, de la iglesia cristiana Misión Paz a las Naciones. “Dios les está hablando a estos líderes que nos van a representar, les da el poder (...) Todos sabemos que el acuerdo de La Habana estuvo pactado con brujería, santería. Fuera el comunismo, fuera el enemigo, decretamos juicio del Dios santísimo contra los hijos del comunismo, las FARC, el ELN,

4 Indica el portal de análisis político las Dos Orillas: “Están por el no al plebiscito la Iglesia Ríos de Vida, La Iglesia Familiar Internacional (del concejal Marco Fidel Ramírez), Iglesia Casa del Reino, Iglesia Manantial adscrita a las Asambleas de Dios en Colombia, Iglesia Avivamiento (con lema “vive otra realidad”), la Iglesia Evangélica Bethesda, así como la ya mencionada Misión Carismática Internacional, entre muchas otras”. Esta última ofrece su sede para convocar a las otras Iglesias y para reuniones del Centro Democrático del expresidente Uribe Vélez. Además, varias de éstas hacen parte de las llamadas Megaiglesias, lo que garantiza que sus actividades se vinculen a un movimiento realmente globalizador. Cfr. Rodríguez Vargas Ferney Yesyd, “La mezquindad de los pastores cristianos que hacen campaña por el No”. Septiembre 07, 2016, disponible en <http://www.las2orillas.co/la-mezquindad-los-pastores-cristianos-hacen-campana-no/> (Consulta 18 de febrero de 2016)

Juco, Partido Comunista Colombiano, Polo Democrático y quienes pervirtieron el diseño de justicia del rey”, sentenció Miguel Arrázola, conocido pastor de la iglesia Ríos de Vida de Cartagena. Todo esto, a su vez, sigue fecundando la proliferación del pentecostalismo y del neopentecostalismo y lo posiciona privilegiadamente en la arena política, como especie de reedición de nuevo estilo del antiguo régimen de cristiandad que históricamente protagonizó la Iglesia Católica⁵

De tal manera que no es una mera confrontación política. Va más allá. Es una lucha contra un enemigo que, según ellos, encarna el Mal. Los que se erigen dignatarios del Bien y de Dios pretenden identificar y desenmascarar a aquel, y por ello lo denuncian como Satán. En su perspectiva asistimos a la confrontación entre Dios y el Diablo, ni más ni menos. Por eso el combate puede alcanzar el carácter de cruzada masiva, de guerra abierta, si es preciso: “soltaremos las biblias y tomaremos las armas”, se escuchó entre los extremistas, esta vez católicos, que defendieron el NO.

Pero lo grave es que esas diatribas no pueden ser tomadas como las simples locuras pasajeras de fanáticos de fe. Quienes amenazan con tomar las armas, a nombre de Cristo, ya lo han hecho en la propia guerra de Colombia.

5 “Un informe de El Espectador, del 16 de octubre, indicó que en el país en los últimos 36 meses se ha creado en promedio una iglesia por día y llama la atención en que ninguna de estas denominaciones paga impuestos... en los últimos tres años se constituyeron 1.258 iglesias, más de una en promedio diario, y se calcula que alcanzan un patrimonio bruto que se aproxima a los \$10 billones”. Cfr. ¿Iglesias cristianas deben pagar impuestos?. Y mirar Serrano Zabala, Alfredo. “El fenómeno cristiano detrás del No”. El Espectador.com, 22 Oct 2016. Disponibles en <http://www.elespectador.com/noticias/politica/el-fenomeno-cristiano-detras-del-no-articulo-661678> (Consulta 18 de febrero de 2016)

De hecho, en la campaña del plebiscito distribuyeron panfletos contra el SÍ en el Magdalena Medio –un territorio estratégico de largo conflicto social y armado, con fuerte presencia aún del paramilitarismo- y en las principales capitales de Colombia como Bogotá, Medellín y Cali. Se llaman *Sociedad Colombiana Tradición y Acción en Defensa de la Civilización Cristiana* y se han sumado a iniciativas como la quema de libros heréticos, incluido *Cien Años de Soledad*, que organizó en los años 70 Alejandro Ordoñez, el anterior Procurador General de la Nación. Esta organización se articula a *Tradición Familia y Propiedad*, cuyo origen en Brasil se remonta a la década del 60 y sobre la cual hay indicios de sus vínculos con la creación, en 1983, de grupos paramilitares en el municipio de Puerto Boyacá, “capital antisubversiva de Colombia”, como se le ha conocido en el país⁶

En la guerra que se proponen adelantar, las aludidas corrientes fundamentalistas vienen aplicándose a la tarea de construir la figura del diablo. Es su aporte más nítido en su lucha ideológica. Satán debe ser visto como el monstruo que es, sin dar cabida a duda alguna. En el proceso plebiscitario su rostro incluyó dos características, que supuestamente se habían incorporado en los Acuerdos de La Habana⁷

De un lado, el rostro gay que pretende incorporar “la ideología de género” a la constitución nacional, porque

6 Cfr. “Católicos extremos anuncian que dejarán la Biblia y tomarán las armas si se aprueba el plebiscito”, nota periodística de Ignacio Gómez en el noticiero televisivo Noticias Uno. Disponible en <http://noticiasunolaredindependiente.com/2016/09/25/noticias/religion-y-plebiscito/> (Consulta 18 de febrero de 2016).

7 Los seis acuerdos definidos versaron sobre algunas reformas rurales, la ampliación democrática del sistema político a fin de garantizar la

“pisotea los principios bíblicos y ataca a la familia”, según el pastor y político Marco Fidel Suárez⁸

La otra faceta del rostro es el “castrochavismo”, con su proyecto expansionista del marxismo-leninismo latinoamericano: “...tenemos que curarnos la costumbre de dormir para no tener la peste de los 56 años del Castrismo, o los 16 del Chavismo, que se han sentido más extensos que los Cien Años de Soledad”, sentenció el expresidente Uribe Vélez. La tal doble cara obscena y profana, según todos estos líderes, la encarna públicamente Juan Manuel Santos, “el Anticristo en Colombia”, quien decidió hacer alianza con las FARC, de modo que “...el destino de Colombia no puede quedar en manos de Satanás”, como afirmó Eduardo Cañas Estrada, pastor de la Iglesia Manantial⁹

Ocorre, así, un replanteamiento coyuntural de quién debe ser declarado chivo expiatorio, al decir de René Girard¹⁰

En efecto, durante su período presidencial entre 2002 y 2010, Uribe Vélez había logrado construir una opinión mayoritaria en contra de las FARC. La guerrilla había sido escogida como la necesaria víctima propiciatoria que debía

incorporación al mismo de los guerrilleros desmovilizados y de las poblaciones de su influencia, el cese al fuego y de hostilidades bilateral y definitivo entre las partes, la búsqueda de una solución integral al problema de las drogas de uso ilícito, la reparación a las víctimas del conflicto y la definición de los mecanismos de implementación y verificación de los dichos acuerdos. En consecuencia, los peligros acerca de los cuales alertaban los fundamentalistas no eran sino tergiversaciones fantasiosas que inventaron a partir de su mala interpretación de los textos.

8 Cfr. Cfr. Rodríguez Vargas Ferney Yesyd, op. cit.

9 Ibid.

10 Cfr. Girard R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002.

morir en la guerra. Como resultado del proceso de diálogo, si bien este imaginario no desapareció, por lo menos perdió fuerza. Quedaba la pregunta de hacia quién se desplazaría la selección de la nueva víctima. El fundamentalismo empieza a torcer la balanza a su favor, así no sea todavía de forma definitiva: el enemigo de la sociedad lo encarna la guerrilla “narcoterrorista” y todo el que se le acerque. Con esto pretendería tenderle un cerco a las FARC a fin de impedirle que haga parte de la sociedad colombiana. Por ahora la confrontación al mal se mantiene en el ámbito político, pero la reactivación de grupos paramilitares anuncia la posibilidad de que también se combinen otras formas de lucha.

El plebiscito, además, dio lugar a la creación de un escenario apocalíptico. Su convocatoria y puesta en marcha, aunque estaban previstas de alguna forma como una posibilidad a darse dentro del proceso de diálogos de paz, sin embargo tomó por sorpresa a una sociedad que finalmente se había adaptado a la inercia de esa dinámica y con respecto a la cual se sentía ajena. Entonces el fundamentalismo aprovechó esas circunstancias y advirtió el inminente ensañamiento del caos y la catástrofe que, sin embargo, podrían evitarse si el pueblo atendía la voluntad de Dios. Dios aún no quiere el fin de los tiempos, parecía sugerir la profecía fundamentalista. De ahí que aún era posible evitar ese final, votando NO.

Estos rasgos mencionados son los que conforman el carácter religioso del proyecto político. Con dicha impronta, el fenómeno sobrepasa la dimensión estrictamente ideológica. Lo propio de lo religioso es que, una vez instalado, logra comprometer existencialmente a sus seguidores, a nombre de fundamentos metafísicos sacralizados que

se le imponen a la voluntad humana. Como bien lo señala Franz Hinkelammert, estamos ante un proyecto existencial en el cual solo es posible participar mediante la conversión religiosa:

Se trata de una religión, que no es reducible a una ideología... Pero se trata de la adquisición de una postura existencial, con su correspondiente visión de la realidad, que es una religión. Como tal religión se trata de una especie de inconsciente marco categorial de la percepción del mundo. Y estas posturas existenciales cambian normalmente sólo por procesos de “conversión”, que tienen el carácter de una conversión religiosa¹¹.

El mismo Hinkelammert comenta que esta conversión está asociada a la piedad, la mejor manera de llamar a la codicia con la que son dinamizadas las relaciones sociales que se configuran en el ámbito del mercado. La importancia de entenderla como piedad estriba en que así podemos comprender que estamos en la lógica de un sistema religioso. Lo que sucede es que este sistema invierte el sentido tradicional de la piedad, asociado a la compasión, la conmiseración y la misericordia por las personas concretas. Aquí, en cambio, estos sentidos se vuelven abstractos y se postulan a manera de principios generales para preservar otros propósitos que normalmente no se explicitan. Así,

11 Cfr. Hinkelammert, Franz. “Fundamentalismo, ideología y crítica del capitalismo como religión: La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos”. Ponencia presentada al V Seminario Internacional del Grupo Pensamiento Crítico “Los derechos humanos frente a la religión neoliberal del mercado”, Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica, 1-3 de marzo de 2017, p13.

en el caso del plebiscito en Colombia, los defensores del NO fueron apareciendo como apóstoles de la piedad que, pese a su actitud y lenguaje violentos, pretendían ser vistos como defensores de verdades divinas que reclaman su entrega y sacrificio, antes que ser reconocidos como lo que son: como guerreristas. Por tanto, se muestran piadosos, humildes, incluso podrían dedicarse a otras tareas, pero se sienten llamados desde el más allá a responder por la causa de Dios; y apelan a las sensibilidades de las muchedumbres para que se sumen a esta noble causa. Podríamos decir que se trata de una piedad parangonable al instinto asesino que profesan los promotores del mercado.

Sacralización de la familia, satanización de la sociedad alternativa e idolatría del mercado en Colombia

Hemos destacado que el fundamentalismo denuncia que la “ideología de género” atenta contra la institución de la familia, conformada por un hombre, una mujer y sus hijos; y que el fundamentalismo también denuncia al “castrochavismo” porque quiere hacer de Colombia y de toda América Latina otra Venezuela. Aunque, como ya lo dijimos, no eran contenidos del texto acordado, es indispensable examinar por qué los representantes del NO en el plebiscito recurrieron a estas falacias y por qué produjeron el efecto persuasivo que alcanzaron. Hacerlo nos permite comprender la lógica de este fundamentalismo en ascenso.

Aparentemente se trata de dos banderas distintas, sin conexión alguna. Sin embargo, poseen un elemento común: la relativización o el modelo institucional de familia vigente y la expansión de un proyecto social alternativo

serían obstáculos para la expansión del mercado. El primero porque debilitaría su reproducción desde el ámbito microsocioal, mientras que el segundo lo ataca estructuralmente. En consecuencia, ambos son indispensables para dicho propósito. Lo llamativo es que para su defensa acérrima se recurra a un discurso religioso: sacralizando la familia y satanizando la sociedad alternativa, se produce el efecto de idolatrizar el mercado.

Así, respecto a la familia tradicional hay que decir que es el lugar concreto donde se han reproducido el mercado e indirectamente el capital. En la familia hay por lo menos un miembro vinculado a la producción de bienes y servicios. Esto es lo que garantiza que el resto de sus integrantes se articule a la circulación de las mercancías y participe del consumo masivo, no solo porque satisface necesidades vitales sino porque también en esas relaciones de familia estimulan mutuamente la exacerbación de los deseos, base de las relaciones de mercado.

Todo lo anterior, además, se preserva mediante compromisos contractuales a los que está atada la institución familiar, a nombre del derecho natural y divino. Por eso, a juicio de Uribe Vélez, el gobierno de Santos confunde "... la tolerancia y el respeto con el adoctrinamiento de la supuesta libertad sexual del niño, negando que la decisión sexual depende de la naturaleza y que la familia, su ejemplo y sus valores, son imprescindibles". Y por eso el expresidente rechaza "... el ilegítimo Plebiscito que acepta que la política de género, de defensa de la mujer y de las minorías, se negocie con la FARC (sic) que se ha distinguido por la violación a la mujer y la destrucción de la familia"¹². En tal

12 Prensa Centro Democrático. Nuestra campaña por el NO: Uribe. Bogotá, 3 de agosto de 2016. Disponible en <http://www.centrodemocratico>.

sentido, la institución familiar se erige como un lugar privilegiado de reproducción religiosa del mercado, en tanto que allí se moldea y se educa a sus integrantes en la piedad necesaria que lo sostiene, aquella del sacrificio y de la espiritualidad de la competencia.

De otro lado, la imaginación de una sociedad alternativa, como suficientemente lo ha estudiado Franz Hinkelammert, contradice el proyecto neoliberal que se presenta en tanto único modelo de sociedad posible. Los llamados “gobiernos progresistas”, que tuvieron algún grado de desarrollo y de éxito en la última década y media en América Latina, han sido la representación manifiesta de ese otro mundo posible. Y en los últimos años han sido blanco, no sólo de ataques discursivos, sino de estrategias políticas para su derrumbamiento, tanto del imperio como de grandes corporaciones. El principal de todos ha sido el proyecto bolivariano de Venezuela con el cual se desplegó esta ola alternativa del socialismo del siglo XXI.

Por eso los líderes del NO en el plebiscito en Colombia centraron sus ataques sobre Venezuela, asociándola con Cuba y alertando que ese eje del mal extendía sus tentáculos a través de las FARC. “¿Por qué mientras no hay claras garantías para la población civil, se eleva a la FARC (sic) a la categoría de socio del Estado, o grupo paramilitar para combatir paramilitares?”, preguntaba cínicamente el expresidente Uribe, al tiempo que aclaraba:

Todo terrorismo exhibe fachada ideológica. Y el Gobierno le allana el camino. En efecto, nuestras libertades de iniciativa privada han sido puestas en

com/?q=articulo/nuestra-campana-por-el-no-uribe. (Consulta 19 de febrero de 2017)

negociación en el preámbulo de los acuerdos, en la carta presidencial de disposición de analizar el chavismo, bastante celebrada por la FARC (sic), en las referencias a la minería, al comercio, a la agricultura. La ley de tierras, cuota inicial a la FARC (sic), ha desatado una lucha a “machete” y muchos propietarios se niegan a devolver lo adquirido de buena fe... Las zonas de reserva campesina condenan al campesino a ser siempre pobre, a carecer de socios que promuevan agroindustrias. Han sido paraísos de narcotráfico y feudos de fusiles terroristas¹³.

De esa forma, el fundamentalismo logró producir un efecto más perverso en su programa de diabolización. El comunismo no ha muerto, aún respira, es su consigna. De nada valió que el presidente Santos insistiera desde el comienzo de las negociaciones con las FARC que el modelo económico no estaba en discusión y que efectivamente así lo haya cumplido¹⁴.

El punto real de preocupación pareciera ser que, con la llegada de las FARC al sistema político, el mercado no se podría autorregular por el papel que este grupo pudiera jugar, no tanto por su capacidad de resistencia, sino por su posible alianza con las élites tradicionales que representa el

13 Ibídem

14 Detrás de los actores visibles defensores del NO en el plebiscito, como suele ocurrir respecto a las situaciones públicas, los actores que impulsaron esta decisión fueron algunas de las grandes corporaciones que operan en el país. Así lo reseñó la Revista Semana: “En total logró recaudar (la campaña del NO) \$1.300 millones de 30 personas naturales y 30 empresas, entre las que se destaca la Organización Ardila Lülle, Grupo Bolívar, Grupo Uribe, Colombiana de Comercio (dueños de Alkosto) y Codiscos”. Cfr. Diario La República. El No ha sido la campaña más barata..., op. cit. (Consulta 19 de febrero de 2017)

presidente Santos. Entonces se esgrime el falso argumento de que el mercado no tendría desarrollo autónomo, aludiendo que la política agraria negociada obstruye los planes de inversión en las áreas rurales, donde el gran capital se viene aplicando principalmente en la minería y la industria de hidrocarburos. Lo cierto es que lo acordado no representa ni siquiera una reforma agraria liberal burguesa sino, en el mejor de los casos, la participación focalizada en los mercados locales de la producción primaria campesina influenciada por las FARC.

Como hay una tergiversación deliberada en la interpretación de los hechos, se debe recurrir al discurso religioso:

Votar NO al ilegítimo Plebiscito es iluminar el camino del progreso social de la Nación a través de la seguridad, el empuje del emprendimiento privado incluyente e innovativo, todo acompañado de educación universal, de calidad, y de la transparencia en la actividad pública y privada. Es iluminar el camino de la solidaridad que es la pareja inseparable del crecimiento económico¹⁵.

Correlaciones entre el fundamentalismo económico y el fundamentalismo político en Colombia

La base fetichista de las ideas las ha sintetizado de manera excelente Franz Hinkelammert. De sus análisis

15 Prensa Centro Democrático. Nuestra campaña por el NO: Uribe, op. cit. (Consulta 19 de febrero de 2017). Debe quedar claro que cuando Uribe Véz habla de “emprendimiento privado incluyente e innovativo” se refiere

conceptuales nos nutrimos para examinar el contexto colombiano del que venimos hablando.

En primer lugar, quienes están bien posicionados en el mercado global, expresan un gran miedo ante los posibles escollos que encuentren sus actividades abiertas. Lo presentan como si se tratara de su inminente disolución porque habría quienes, en calidad de terroristas o de aliados con el terrorismo, lo atacan. Entonces, el tono excedido que usan surte el impacto de transmitir dicho miedo para que, quienes no temen el derrumbamiento del mercado (porque ni siquiera participan en él), empiecen a sentirlo. Se trata del miedo que produce el Leviatán de Hobbes, ese dios mortal que ideó el filósofo inglés a manera de estado, encargado de proteger el bienestar común y su núcleo vital, el dinero, contra los cuales nadie debía oponerse, so pena de padecer su ira:

Este Leviatán de Hobbes es el dios mortal por debajo del Dios eterno: el Dios mortal es el dios de la religión del mercado; el dinero es, según Hobbes, su sangre. Este dios mortal es una especie de Corpus Christi. El dinero es el principio de vida del dios mortal, y es el dios del mercado. Pero el mercado es el centro de lo que Hobbes llama el Commonwealth. Se trata del sistema económico-social¹⁶.

a sí mismo y a los suyos: no ser excluidos porque ellos que, controlan el capital, tienen la capacidad de innovar. De hecho, en otro apartado sugiere cómo los campesinos pobres, si no se incorporan a ese capital, quedarán condenados a su condición: “Las zonas de reserva campesina (las acordadas con las FARC) condenan al campesino a ser siempre pobre, a carecer de socios que promuevan agro industrias”.

- 16 Hinkelammert, Franz. “Fundamentalismo, ideología y crítica del capitalismo como religión: La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos”, op. cit., p. 2

Según Hinkelammert, luego apareció la idea de que este nuevo dios decide en la tierra sobre la vida y la muerte de la especie humana. Es el argumento de Adam Smith:

Así es, como la escasez de hombres, al modo de las mercaderías, regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres... es la que regula y determina el estado de propagación.... en todos los países del mundo...¹⁷

Por tanto, la vida y la muerte de los seres humanos queda sometida a la lógica y a las relaciones de la oferta y la demanda. Los fundamentalistas del NO, que se han inscrito en la producción directa de la muerte en Colombia, a través de la guerra, en la medida en que ahora sienten que han perdido un poco de terreno, quieren defender un viejo principio que en manera alguna no están dispuestos a dejar perder: el mercado debe funcionar como un absoluto, de forma tal que no pierda la potestad de autorregularse y de decidir acerca de quiénes deben vivir y quiénes morir. En otras palabras, el mercado como religión debe seguir imperando. Con ello, se respeta este ídolo al tiempo que se hace caso omiso de los millones de vidas producidas en la guerra.

Respecto a esto último (las vidas eliminadas por la guerra), el fundamentalismo del que venimos hablando parece resignarse de momento a que la eliminación de las vidas se siga efectuando al ritmo y por la vía del mercado, como lo postula Friederich Hayeck:

17 Girard R., *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, Anagrama, 2002

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 contrato¹⁸.

Las mencionadas normas morales se erigen, pues, en criterios absolutos para determinar quiénes viven y quiénes no. Sólo que ahora las muertes se edulcoran mediante prácticas de sacrificios humanos. En cuanto tales, se producen bajo ciertos criterios que bien ha identificado René Girard¹⁹. Los sacrificios no son vistos como exterminios indiscriminados, sino que exigen la escogencia de víctimas cuyo proceso cuenta con el beneplácito de una mayoría social. Esa mayoría, configurada artificiosamente, acepta que las muertes son necesarias o inevitables. Las ideas de que los pobres son perezosos e inútiles o son escoria desechable, se constituyen en justificaciones culturales que han servido para legitimar su situación de mínima sobrevivencia y su muerte. De ahí se deduce que si se les quita de en medio de la realidad se salvaguarda la vida de otros que, en abstracto, siempre son mayoría, pues incluyen el número infinito de quienes no han nacido, las futuras generaciones incontables.

Con razón, concluye Hinkelammert que, desde esa racionalidad, en estricto sentido “son sacrificios humanos

18 Hayek, Friedrich (1981), *Diario El Mercurio*. Citado por Hinkelammert, Ibídem

19 Girard, R. *Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo*. H.Garetto Editor, Buenos Aires, 2010

que promueven la fertilidad”. Es decir, la víctimas propiciatorias que van al altar son el resultado de una elección que no realiza ningún ser humano, sino precisamente el sistema de mercado, en su calidad de dios mortal y bajo el criterio naturalista de selección de las especies. De este modo se pueden borrar los indicios que conduzcan a sospechar de asesinatos, admitiendo apenas la posibilidad del “dejar morir”, del cual nadie se hace responsable, como acertadamente también lo ha precisado Hinkelammert.

Pero los fundamentalistas del plebiscito colombiano escasamente se han resignado a aceptar estas nuevas circunstancias. Su discurso recalcitrante, de ese modo, despeja la alternativa para que, a partir de las dificultades que predicen tendrá la expansión del mercado en Colombia, deba aceptarse la tesis de Milton Friedman, sacerdote del noeliberalismo. En efecto, aunque el economista norteamericano cree que el mercado y sus leyes impiden a los individuos usar la fuerza física sobre los demás, duda que en determinados momentos eviten la aparición de diferencias fundamentales que “sólo pueden decidirse, aunque no resolverse, mediante un conflicto. Las guerras religiosas y civiles de la historia son sangriento testimonio de esta afirmación”²⁰. En el contexto colombiano, esta factibilidad de reabrir la guerra la hacen no sólo los fanáticos que convocan a “soltar las biblias y tomar las armas” sino los propios grupos paramilitares que retoman las zonas dejadas por la guerrilla de las FARC y las acciones que están estimulando los asesinatos de cientos de líderes sociales populares.

20 Friedman, Milton: *Capitalismo y libertad*, Madrid 1966, p. 41. Citado por Hinkelammert, Franz, op. cit.

9. La crisis de la teoría neoliberal

Jorge Vergara Estévez

¿El neoliberalismo es una teoría científica de la sociedad?

Los valores centrales de la civilización están en peligro. Esto se ha visto favorecido por una disminución de la creencia en la propiedad privada y el mercado competitivo, porque sin el poder difuso e iniciativa asociados con estas instituciones, es difícil imaginar una sociedad en la que la libertad pueda ser efectivamente preservada

Mont-Pèlerin Society (1947),
Declaración de principios

En América Latina el término neoliberalismo se emplea profusamente y con diversas acepciones. Algunos lo han substantivado y lo consideran como una fuerza que posee vida propia y que está transformando las sociedades. Otros lo emplean para definir las políticas económicas que se aplican en buena parte de nuestros países, suponiendo que

este adjetivo siempre puede explicarlas, aunque muchas veces estas muestran complejidades que no provienen de la influencia del pensamiento neoliberalismo. Por ejemplo, en Chile se dice que el alto nivel de corrupción de políticos y empresarios es una consecuencia del neoliberalismo. Sin embargo, Hayek habría criticado dichas conductas porque se oponen a las tradiciones morales y en muchos casos son contrarias a la competencia económica. Aquí emplearemos el término para referiremos específicamente a las concepciones del hombre, la sociedad, incluido el mercado, el derecho y la democracia de Hayek y dos de los principales teóricos de la Escuela de Mont-Pelèrin: Mises y Friedman. Esta fue fundada en 1947 y su *Declaración de principios*, redactada por Hayek, constituye un programa político- ideológico que es un hito importante de la elaboración de su “visión de mundo” (Dostaler). La expresión se refiere al conjunto de principios que fundan la experiencia en el amplio sentido de la palabra, sea de un autor, de una sociedad o cultura. Esta forma de discursos que contiene enunciados filosóficos y valóricos pretende responder a las principales preguntas sobre el hombre y la sociedad. Las concepciones de mundo por su amplitud exceden los límites de las ciencias sociales, no son discursos científicos aunque puede incluirlos o estar relacionado con ellos. Se asemejan, en alguna medida, a las filosofías políticas, pero no pretenden ser estructuras teóricas rigurosas. La visión de mundo hayekiana se elaboró en oposición a “la gran transformación” (Polanyi 1944) que se produjo en Europa y Estados Unidos, después de la Segunda Guerra. Esta se basó en la economía keynesiana, la economía social de mercado alemana, la teoría del derecho de Kelsen y en la Declaración de los Derechos Humanos y los pactos

adjuntos- se desarrolló el estado de bienestar y del estado de derecho social. Estas transformaciones fueron vehementemente rechazadas por Mises y Hayek que las consideró un “camino de servidumbre” hacia el totalitarismo (Hayek 1944).

La visión de mundo esbozada en dicha *Declaración* busca realizar radicalmente “el programa político” (Mises 1927) del liberalismo del *laissez faire* y se construye como una crítica a toda forma de socialismo (estalinismo, nazismo, socialdemocracia, keynesianismo Doctrina Social de la Iglesia Católica, economía social de mercado y otras). Con un grave tono profético se anuncia que “los valores centrales de la civilización están en peligro”, porque estas peligrosas concepciones “a lo largo de gran parte de la superficie terrestre” han hecho desaparecer o están gravemente amenazando “la dignidad humana y la libertad” Esta debe ser entendida como libertad negativa y económica, como explicó Hayek posteriormente (1960). “El grupo sostiene que estos acontecimientos han sido impulsados por el crecimiento de una visión de la historia que niega todas las normas morales absolutas, y por el crecimiento de las teorías que cuestionan la conveniencia del imperio de la ley” (The Mont Pelerin Society, s.f.) Las reformas basadas en los poderes ilimitados de los gobierno han generado “la disminución de la creencia en la propiedad privada y el mercado competitivo”, así como del sistema de contratos. La superación de la crisis consistiría, en concordancia con el diagnóstico de sus causas, en “combatir” argumentalmente dicho “movimiento ideológico”, y a la vez reafirmar los propios ideales liberales, “estimando que lo que es esencialmente un movimiento ideológico debe ser combatido con argumentos intelectuales y la reafirmación de los ideales

válidos” (The Mont Pelerin Society, s.f. cit. Vergara 2015). Esto implica recuperar el verdadero estado de derecho liberal, purgándolo de las “excrecencias” socialistas que lo han desfigurado.

Sin embargo, pese al manifiesto carácter político ideológico de los textos de Hayek y de estos autores, el neoliberalismo en América Latina fue presentado como teoría económica neutral, como un discurso tecnocrático, opuesto al ideologismo y populismo de la izquierda. Los intereses políticos y económicos de sus partidarios fueron ocultados bajo la apariencia de la neutralidad científica. Esta interpretación fue creíble, pues en América Latina desde el siglo XIX, el positivismo y el cientifismo han difundido la idea de que el único conocimiento válido es el científico.

Esta representación sobre la teoría neoliberal proviene de Friedman que estaba convencido que sus teorías eran “economía positiva” y poseían objetividad científica. Escribió que “la economía positiva es en principio independiente de toda posición ética y juicio normativo y juicio normativo particular” (Friedman 1953, p. 43). asimismo afirmó que “la meta final de la ciencia positiva es el desarrollo de una “teoría” o “hipótesis” que genere pronósticos válidos y definitivos” (Ibíd, p. 47).

Sin embargo, el análisis de los principales textos de estos autores sobre su concepción del hombre y la sociedad, incluyendo sus descripciones del mercado, no corresponden a la “economía positiva” descritas por Friedman, sino a la “economía normativa”. Estos discursos no ofrecen teorías o hipótesis con base empírica (Popper) que pudieran contrastarse. Casi todos son ensayos que no contienen un análisis sobre *the state of art*, ni siquiera referencia a

bibliografías actuales de los temas. Estos textos buscan suscitar el completo rechazo a ciertas concepciones que ellos consideran erróneas o peligrosas para inclinar la opinión de los lectores a aceptar las propuestas que son presentadas de modo abstracto cuando no imprecisos. Con frecuencia sus argumentaciones son deductivas a partir de ciertos principios, enunciados o “pseudos-axiomas”¹ que se suponen evidentes por sí mismos, pero que expresan convicciones de sus autores. Con frecuencia se acude al principio de autoridad, citando ciertas oraciones proviene de autores considerados como clásicos liberales. Smith, Ferguson, Tocqueville, Kant y otros. Sus concepciones no son teorías explicativas ni que permitan comprender los fenómenos. No corresponde a ninguno de los tipos de científicidad: empírico-deductiva, comprensivista o crítico emancipatoria analizados por Habermas (1964). No constituyen por tanto teoría científicas sociales, ni tampoco de antropología y filosofía política, más bien se asemejan al discurso teológico político.

Un análisis de la concepción del hombre y la sociedad de Hayek permite concluir que estamos en presencia de un “sistema cerrado” de enunciados considerados verdaderos. Estos difieren los “sistemas abiertos”, refutables o cuestionables característicos de la ciencia y la filosofía. El

1 Esta expresión fue propuesta por el filósofo chileno Jorge Millas para denominar la exclusión de la teoría de la libertad de Hayek de la concepción de libertad-poder de Dewey: “Digo pseudoaxiomática porque un axioma es legítimo en cuanto permite la formalización rigurosa en un campo de conceptos y sistemas de proposiciones para el orden estrictamente formal del discurso. En este sentido, ni los axiomas ni las deducciones necesitan ser verdaderos. Pero, cuando pretenden serlo para valer como conceptualización de la realidad, cualquier deducción incompatible con los hechos se derrumba. Se ha convertido en pseudoaxioma” (Millas, 1997).

concepto de *sistema cerrado* proviene de la teoría general de sistemas, por lo tanto, puede aplicarse a todo tipo de realidades, incluidos los enunciados: “Se aplica el término (sistema cerrado) a los sistemas completamente estructurados, donde los elementos y relaciones se combinan de una manera peculiar y rígida produciendo una salida invariable, como las máquinas” (Monografías.com, s. f.). Se puede afirmar que los conceptos del discurso neoliberal son identidades teóricas fuertes y estables. En esto reside, asimismo, su atracción para quienes buscan principios definitivos e incuestionables. Se puede comparar las concepciones de Hayek con los *sistemas teóricos de enunciados abiertos* de las ciencias fácticas, de acuerdo con las teorías epistemológicas contemporáneas. Dichos sistemas han sido analizados por los principales epistemólogos contemporáneos: Duhem, Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, Habermas y otros.

Su concepción del mercado

El examen de la concepción neoliberal del hombre y la sociedad muestra que se encuentra enteramente articulada desde su concepción del mercado. Esta puede ser sintetizada en doce enunciados : (a) es el principal “orden auto-generado” que se ha creado espontáneamente a través de la historia ; (b) es autorregulado como los organismos vivos; (c) posee una tendencia inmanente al equilibrio de los factores económicos, como lo expresa en la teoría de la competencia perfecta; (d) el valor económico es subjetivo; (e) es un sistema de coordinación libre y nunca es coercitivo; (f) está basado en el conocimiento concreto (*personal*

knowledge de M. Polanyi) de sus participantes; (g) es más sabio que cualquier individuo o grupo humano porque en sus precios sintetiza más conocimiento que el que pudiera lograr un hombre o grupo de hombres; (h) se funda en la justicia conmutativa, es lo más justo porque da a cada cual en relación a lo este aporta; (i) requiere del Estado para defender sus condiciones necesarias de reproducción: la propiedad, el sistema de contrato y el estímulo de la competencia; (j) sólo el mercado libre permite el cálculo económico; y (k) se basa en la libertad económica; (l) permite que el mayor número de personas pueda vivir, el mercado es fuente de vida; (m) excluye el reconocimiento de la mayor parte de los derechos humanos.

Hayek sostiene que la tesis de que el mercado es un sistema autorregulado porque existe una tendencia al equilibrio de los factores económicos, considera que esta es la “traducción” en lenguaje moderno de la tesis de Smith de la mano invisible de la Divina Providencia. Por tanto, Smith diría lo mismo que Hayek, lo que es controvertible.

Hayek reconoce que no se “ha conseguido verificar la tendencia al equilibrio sino que no sabe cómo podría lograrse. “La única dificultad es que estamos bastante a oscuras en: a) las condiciones en las cuales se supone la existencia de esta tendencia; b) la naturaleza del proceso por el cual se cambia el conocimiento individual” (Hayek, 1948, citado en Hinkelammert, 1970, p. 28)” (Vergara 2015).

Una vez que atribuye a dicho enunciado de la tendencia al equilibrio el carácter a priori, es decir de necesidad y universalidad, exige que la teoría económica pruebe la existencia de dicha tendencia y explique cómo funciona. “Solo a través de la tesis de que hay esta tendencia (al equilibrio), la teoría económica llega a ser algo más que un

ejercicio de lógica pura y se transforma en ciencia empírica” (Hayek, 1958b, citado en Hinkelammert, 1970, p. 28). Sin embargo, la tarea de la ciencia económica no es “demostrar” enunciados que ella no ha formulado. Hayek la confunde con la teología* que debe demostrar la existencia de Dios, pero esa es una creencia absoluta de la fe.

La convicción de la existencia de dicha tendencia y la dificultad de probarla genera una situación problemática, un impasse. Hayek cree que el proceso económico implica su funcionamiento, y está consciente de que si la mayoría tuviera la convicción que no la hay, exigiría una amplia intervención en el mercado para inducir cierto equilibrio y orden en este. Y esto significaría el fracaso del proyecto político neoliberal basado en la autonomía de los mercados. Siendo así, hay que buscar razones para acatar sus normas independientemente del fracaso de fundarlas científicamente. No obstante, como no se ha podido demostrar su existencia, responsabiliza a las limitaciones de la mente humana incapaz de comprender la complejidad del mercado exige renunciar a la necesidad de explicación de su funcionamiento. Hayek asume entonces una postura antirracional o fideísta: de todos modos afirma taxativamente que existe. Por tanto, estaría suponiendo la existencia de una facultad, se diría intuitiva, que es capaz de aprehender la realidad a un nivel no racionalizable. Pero, la existencia de esta sería contradictoria con la tesis de las limitaciones de la mente humana. Aquí introduce una hipótesis *ad hoc*. Existe una elite plenamente civilizada que comprende a nivel intuitivo las reglas abstractas que rigen la vida social, a la cual ciertamente pertenece Hayek (1976/2005, pp. 81-98). Las masas debemos confiar en su sabiduría y asumir una actitud de “auténtica veneración” y “humildad” ante

este principio y otros similares. La orientación básica del individualismo verdadero consiste en la *humildad* frente a las instituciones y los procedimientos, a través de los cuales la humanidad ha logrado objetivos que no fueron planificados ni comprendidos por ningún individuo particular, y que en realidad *son más grandes que la razón individual*. (Hayek, 1948, citado en Hinkelammert, 1970, p. 28).

La mitificación del mercado realizada por Hayek y los neoliberales implica la representación utópica de que la plena instauración de este generará un orden económico, *la catalaxia*, en el cual no sólo se establecen relaciones de convivencia pacífica, sino se produce una armonía, complementariedad y compatibilidad entre los diversos y heterogéneos saberes, fines y necesidades particulares. “Este sistema coordinador de los comportamientos individuales facilita considerablemente la coincidencia de expectativas y la utilización tanto de conocimientos como de la pericia ajena” (Hayek 1976/ , tomo II, p. 182).² Asimismo, destaca la idea de Smith que en el mercado libre, si los individuos emplean sus conocimientos y siguen su propio interés, cada uno se beneficiará del conocimiento de todos y contribuirá al bienestar de todos. “Cuando al individuo se le permite usar sus conocimientos para sus propios propósitos (Smith escribió “perseguir sus propios intereses a su modo, de acuerdo al plan liberal de la igualdad, la libertad y la justicia”) se coloca en posición de servir a los hombres y sus necesidades, de usar a los hombres y sus habilidades, que se hallan completamente fuera de sus percepción”³ (Hayek 1978/, p.328).

2 Hayek, Friedrich (1976) *Derecho, legislación y libertad*,

3 Hayek, Friedrich (1978), *Nuevos estudios de filosofía, política, economía e historia de las ideas*, op. cit. p. 328.

A diferencia de los hombres de la sociedad tribal que orientaban su acción por las necesidades manifiestas de los otros, los hombres actuales se guían, o deberían hacerlo, por las señales abstractas del mercado. “La gran sociedad se hizo posible en efecto por el hecho que el individuo dirigiera sus propios esfuerzos, no hacia necesidades visibles, sino hacia lo que las señales del mercado representaban como una probable superávit de los ingresos sobre los gastos. Se demostraba que las prácticas por las que habían enriquecido a los grandes centros comerciales permitían que el individuo hiciera mucho mayor bien y sirviera a las necesidades mucho mayores que si se dejara guiar por las necesidades y capacidades observadas de sus vecinos”⁴. Las principales señales del mercado son los precios. “Estos expresan las tasas o proporciones en que otras personas están dispuestas a intercambiar lo que ellas poseen, por lo que ellas desean. Esta idea de tasas variables de sustitución, tanto en la producción como en el consumo, se ha ido elaborando lentamente”⁵.

En síntesis, Hayek y los neoliberales han elaborado una concepción mítica del mercado, sin precedentes en la teoría social, según la cual este es el principal “orden autogenerado” que se ha creado espontáneamente a través

4 Ibíd.

5 Hayek, Friedrich (1978), *Temas de la hora actual*, Bolsa de Buenos Aires, Buenos Aires, p. 17. En el mismo sentido, señala Butler, Eamon (1983), Hayek. His contribution to the political and economic thought of our time, University Books, New York: “The price mechanism is one of many systems which man has learnt (although inadequately) after he stumbled on in without understanding it. It made possible the use of widely dispersed knowledge, and the division of labour which contributes so greatly to raising the efficiency of the productive process, allowing everyone to specialise in whatever manufacturing activities he excels at”, p. 51.

de la historia. Es un ámbito de libertad, un sistema de coordinación libre nunca coercitivo. Es lo más sabio está basado en el conocimiento concreto (*personal knowledge* de M. Polanyi) y sus precios reúnen mas información que “cualquier hombre o grupo de hombres”. Es el más justo porque procede estrictamente de acuerdo a la justicia conmutativa: da a cada uno en proporción a su aporte. Es lo más poderoso, porque consigue mucho más que cualquier hombre. También es fuente de vida porque la vida de todos depende de su funcionamiento y ha permitido expandir la población.

Esta concepción del mercado es organicista, puesto que supone que este se autorregula como los organismos vivientes porque posee una tendencia al equilibrio de sus factores. Sin embargo, Hayek reconoce que no han sido comprobada ni se sabe como funciona. Sin embargo, debemos aceptarla porque su cuestionamiento favorecería el intervencionismo con las peores consecuencias para todos y porque pese a las limitaciones de nuestra mente debemos creer en la intuición de la elite que ha descubierto la concepción mítica del mercado que para ellos es plenamente real.

Hayek y los principales autores neoliberales han construido el mito del mercado tomando como modelo el mito de la caverna de *La República*. Todos estamos presos mirando las apariencias que se reflejan el muro creyendo que son reales. El filósofo logra librarse de las cadenas de la ilusión. Sube y descubre y contempla los verdaderos entes, los eidos, cuyas sombras son vistas por los seres humanos encadenados como si fueran la realidad. Asciende y logra contemplar la verdadera realidad del ser. Vuelve para enseñar a los hombres, pero estos se irritan porque les dice

que lo que creen real es solo una apariencia. Son seres “insuficientemente civilizados” dominados por los atavismos arcaicos de la justicia social, la solidaridad, la ayuda mutua, etc. Se niegan a someterse al método mayéutica del filósofo que destruye las falsas ideas y se vuelven contra su liberador. En el caso de Hayek su naturaleza inferior les impide aceptar el dualismo de los dos mundos: el de las apariencias que nos muestran que es mercado es disarmonía y desequilibrio entre los factores del mercado: oferta/demanda; gasto/inversión, trabajo/capital, etc. No pueden escuchar la melodía del mercado, oculta bajos sus sonidos cacofónicos. Atados a las apariencias creen que los intereses de los grupos sociales son divergentes, etc. Bourdieu lo comprendió bien: el pensamiento neoliberal es un platonismo, un dualismo entre el mundo de la experiencia empírica e intersubjetiva y otro, el *topos uranos*, de entes trascendentales expresado en las ecuaciones de la competencia perfecta del mercado perfecto, del Mercado que rige la vida de los seres humanos, del Mercado que es la Libertad y la Vida. El Mercado Libre liberará a los seres humanos.

La concepción neoliberal está en crisis

El historiador de las ciencias naturales Thomas Kuhn elaboró una teoría compleja sobre la estructura de las revoluciones científicas que ha sido muy controvertida, especialmente por la diversidad de acepciones de la categoría de paradigma. Hay un aspecto de esa teoría especialmente interesante para el análisis del neoliberalismo. Kuhn sostiene que una teoría entra en crisis cuando se producen dos acontecimientos: la aparición de nuevos descubrimientos

que cuestionan o invalidan los supuestos de dicha teoría y la aparición de anomalías, es decir de experiencias que refutan predicciones obtenidas a partir de dichas teorías y que afecta

Más aún: es una concepción en crisis por descubrimientos posteriores que cuestionan sus principios: los límites del desarrollo y la generalización de la crisis ambiental; así como la cronificación de la pobreza y el aumento de la exclusión y marginación.

Las políticas neoliberales no ha producido la prosperidad para todos pronosticada por Hayek, sino lo opuesto: el aumento de la de la desigualdad y de la distribución regresiva del ingreso; aumento de propiedad de los multimillonarios que excede el crecimiento del PIB de los países (la ley de Piketti). La desregulación ambiental ha producido graves efectos colaterales de contaminación y disminución de la biomasa. La desregulación de los sistemas financieros promovida ha generado la mayor crisis de la economía mundial desde los años treinta.

Desde la filosofía política, se puede demostrar el elitismo del proyecto político neoliberal “una utopía liberal” (Hayek). Es una utopía de un sistema definitivo de gobierno de la sociedad por la oligarquía de los “triunfadores del mercado”. Su estado de derecho y todo el sistema institucional estaría regido por “el imperialismo de la economía” (Tullock).

Bibliografía

- Arribas, F. (2002). *La evasiva neoliberal. El pensamiento social y político de Friedrich A. Hayek*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Bourdieu, P. (1998). *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale* (t. 1). Paris: Liber-Raison d'agir.
- Bourdieu, P. (2000). *Les structures sociales de l'économie*. Paris: Seuil.
- Buchanan, J. (1982). Democracia limitada e ilimitada. *Estudios Públicos*, (6), 36-51.
- Cristi, R. (1993). Hayek, Schmitt et l'Etat de droit. En *Le libéralisme conservateur. Trois essais sur Schmitt, Hayek et Hegel*. Paris: Kimé.
- Dostaler, G. (1999). Hayek et sa reconstruction du libéralisme. *Cahiers de recherche sociologique*, (32), 119-141.
- Dostaler, G. (2001). *Le libéralisme de Hayek*. Paris: La Decouverte.
- Friedman, M. (1962). *Capitalism and freedom*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gamble, A. (1996). Friedrich August von Hayek: The constitution of liberty. En *The political classics. Green to Dworkin*. Oxford: Oxford University Press.
- Gray, J. (1982). F. A. Hayek and the rebirth of classical liberalism. *Literature of Liberty*, V(4). 19-101.
- Gray, J. (1986). *Hayek on liberty*. Oxford: Basil Blackwell.
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. New York: Oxford University Press publicada en 1984).
- Gray, J. (1994). *Liberalismo*. Madrid: Alianza (obra original publicada 1989).

- Hayek, F. (1971). *The constitution of liberty*. Chicago: The University of Chicago Press (obra original publicada en 1960).
- Hayek, F. (1982a). *Law, legislation and liberty, rules and order* (vol. I). London: Routledge & Kegan Paul (obra original publicada en 1973).
- Hayek, F. (1982b). *Law, legislation and liberty, the mirage of social justice* (vol. II). London: Routledge & Kegan Paul (obra original publicada en 1976).
- Hayek, F. (1982e). *Law, legislation and liberty. The political order of a free people* (vol. III). London: Routledge & Kegan Paul (obra original publicada en 1979).
- Hayek, F. (1980). El ideal democrático y la contención del poder. *Estudios Públicos*, (1), 11-75.
- Hayek, F. (1981a). Fundamentos éticos de una sociedad libre. *Estudios Públicos*, 3. pp. 69-82.
- Hayek, F. (1990). *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos (obra original publicada en 1988).
- Hinkelammert, F. (1978). *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Sígueme (obra original publicada en 1977).
- Hinkelammert, F. (2000). *Crítica de la razón utópica*. San José: D.E.I. (obra original publicada en 1984).
- Hinkelammert, F. (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago de Chile: Lom.
- Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (1977). *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Lechner, N. (1987). El proyecto neoconservador y la democracia. En J. Labastida (Ed.), *Los nuevos procesos sociales y la teoría política contemporánea*. México D. F.: Siglo XXI
- Mises, L. (1996). Liberalismo. En *Sobre liberalismo y capitalismo* (t. I). Barcelona: Folio (obra original publicada en 1927).
- Polanyi, K. (1992). *La gran transformación*. México: Fondo de Cultura Económica (obra original publicada en 1944).
- Polanyi, K. (1994b). *El sustento del hombre*. Madrid: Mondadori (obra original publicada en 1977).
- Vergara Estévez, J. (2005b). *L'utopie néolibérale et ses critiques* (Tesis de Doctorado en Filosofía). Université de Paris VIII, Vincenne-SaintDenis, Paris.
- Vergara Estévez, J. (2007a). La contribución de Franz Hinkelammert a la crítica latinoamericana al neoliberalismo. En E. Fernández y J. Vergara (Eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*. (pp. 345-373). Santiago de Chile: Universidad Bolivariana y Universidad Nacional de Cuyo.
- Vergara Estévez, J. (2015). *Mercado y sociedad. La utopía política de Hayek*, Universidad Uniminuto, Clacso y Red Internacional de pensamiento crítico, Bogotá, 200 pp. 2015.

10. La conflictiva y nunca acabada construcción de la democracia: Entre la religión del mercado y los derechos humanos

Yamandú Acosta

Introducción

La exposición apunta a reflexionar sobre la construcción de la democracia como su asunto central, construcción que identifica como “conflictiva y nunca acabada”.

El eje de esa conflictividad y ese inacabamiento se ubica en la relación y tensión entre las implicaciones de la racionalidad del mercado, asumida hegemónica y globalmente como la racionalidad frente a la cual no hay alternativas, y la racionalidad de la vida, que en su condición de racionalidad reproductiva humanidad – naturaleza, resulta desplazada, invisibilizada y exponencialmente socavada por la totalización de aquella.

Se considera ese desplazamiento, invisibilización y socavamiento exponencial de la vida humana y de la naturaleza, como producto de la imposición de la racionalidad

del mercado, en su sobredeterminación como religión impulsada por el neoliberalismo a través de su teología dogmática.

La tesis benjaminiana del capitalismo como religión sin teología y su actualización en los términos de religión con teología que viene llevando a cabo Franz Hinkelammert, adquieren centralidad en la reflexión.

En sintonía con esa actualización crítica, pero en específica referencia a la construcción de la democracia, se acude a la categoría de “democracias de seguridad mercantil”, que expresa el espíritu de la democracia globalmente dominante.

Considerada la democracia –con Hinkelammert– como “realización de un régimen de derechos humanos”, la reflexión desde sus aportes al discernimiento de los derechos humanos de la vida corporal inmediata concreta, respecto de los derechos contractuales contruidos sobre las relaciones de producción dominantes vigentes, también adquiere centralidad.

Por la mediación de estos derechos no contractuales, se asciende a la racionalidad de la reproducción de la vida, al impulso de una fe antropológica que desplaza críticamente al falso dios impuesto por la religión del mercado, al hacer visible al ser humano y a las relaciones que lo afirman en su dignidad, como “el ser supremo para el ser humano”, referencia de racionalidad y de humanidad y por ello, como referencia en la construcción de democracia.

Las virtudes de la reflexión

Nos proponemos desarrollar unas reflexiones, entendiendo las mismas en el sentido recogido por Juan José Bautista (Bautista, 2011:1) que hemos hecho nuestro (Acosta, 2012: 15-16). De acuerdo a las consideraciones vertidas por Bautista en su texto *De la racionalidad moderna a la racionalidad de la vida*, mientras el *análisis* implica un distanciamiento o polarización entre el polo activo de un *sujeto* que analiza y el polo pasivo del *objeto* que es analizado, y por lo tanto una relación asimétrica y de dominación que tiene lugar también cuando el objeto es otro sujeto –otro ser humano- que resulta entonces cosificado al ser reducido a la condición de objeto por el analista que se arroga el lugar del sujeto, consolidándose una relación *sujeto-objeto* en la que se ocupa una posición o la otra, pero no ambas; en la *reflexión* o plano de la autoconciencia”, –en la línea de Hegel o de Marx y hoy Hinkelammert y Bautista- “el sujeto ya no se pone ante todo como si todo lo que existe fuera de sí fuesen objetos, sino que descubre que detrás de todo objeto siempre hay sujetos que ponen objetividades, por ello es que la conciencia cuando descubre esto se eleva del análisis a la reflexión, porque acá lo tematizado ya no son objetos, sino sujetos en relación. En este sentido es que el sujeto se descubre ahora a sí mismo como parte del problema, o si no como el problema central. La especificidad del ámbito de la reflexión consiste en saber que uno mismo como sujeto o investigador es parte del problema que uno quiere reflexionar o pensar. Por ello lo propio de la reflexión y la autoconciencia es la relación sujeto-sujeto” (Bautista, 2011:1; Acosta, 2012:16).

Esta reflexión o autoconciencia en cuanto relación *sujeto-sujeto*, en que la asimetría, dominación y uni-direccionalidad de la relación *sujeto-objeto* se han transformado en simetría, emancipación y reciprocidad, alcanza sus mejores posibilidades “cuando empezamos a concebir la naturaleza como sujeto y no ya como objeto, como es lo propio del mundo moderno y sostenido como dogma por la concepción de la ciencia moderna” (Bautista, 2011:1; Acosta, 2012:16).

El dualismo sujeto – objeto constituye el eje filosófico fundante de la modernidad en los términos de una afirmación antropocéntrica que al reducir la corporeidad y la naturaleza a la condición de objeto, genera un antropocentrismo que al implicar la afirmación del ser humano como *ego cógito* enfrentado a la alteridad de la *res extensa*, procede objetivamente a la autodestrucción de este ser humano el que, más allá de la ilusión metafísica de trascender –como sujeto- toda corporeidad y toda naturaleza–todo objeto-, no puede efectivamente afirmarse sin su corporeidad y por lo tanto sin la naturaleza y la diversidad de las corporeidades en relación que la constituyen. A ese dualismo ontológico y antropológico corresponde el dualismo epistemológico de la relación sujeto – objeto, por el cual aquello que ocupa el lugar del objeto queda reducido a la condición de tal, aún en el caso que se trate de otro sujeto.

La relación sujeto-sujeto en la autoconciencia y la reflexión con la que críticamente en la modernidad Hegel y Marx interpelan a la relación sujeto objeto fundante de la modernidad, supera los límites e implicaciones de la ciencia como *science* en las virtudes de la ciencia como *wissenschaft* (Bautista, 2011:1), en una superación crítica de la modernidad en sus fundamentos, aunque en tensión entre

la modernidad como un horizonte de sentido que tal vez no alcanza a superar y un avance hacia los fundamentos epistemológicos de la trans-modernidad (Dussel, 1992: 246-247) en cuanto trascendentalidad al interior de la modernidad y en cuanto alternativa y por lo tanto, superación de la modernidad y su horizonte de sentido.

Por lo que acabamos de señalar, la reflexión en lugar del análisis, no obstante implicar análisis que no sean sino momentos objetivantes al interior de una reflexión que restituya la relación sujeto – sujeto cuando esta relación fundante es invisibilizada por la inercia moderna de la relación sujeto – objeto, nos coloca de suyo en la perspectiva de la trans-modernidad, la que en tanto trascendentalidad inmanente a la modernidades el lugar epistemológico tanto de la crítica como de la superación de la modernidad y de la occidentalidad, de la cual es su forma vigente como sociedad moderno-occidental.

Las instituciones: entre el sujeto y la estructura

Valiéndonos –por qué no- una vez más, del título del libro que Norbert Lechner publicara en 1984 *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (Lechner, 1984), nos ponemos en la perspectiva de reflexionar sobre la democracia como un problema del que somos parte en el sentido de estar concernidos en su “conflictiva y nunca acabada construcción”, la que no ha dejado de ganar centralidad en su condición de mediación institucional en la omnicompreensiva e igualmente “conflictiva y nunca acabada construcción” de la humanidad que nos concierne a

todos y cada uno de los seres humanos a lo largo y ancho del planeta.

“La conflictiva y nunca acabada construcción” de la humanidad –y la de la democracia como su mediación institucional- es un problema para el que los *análisis* resultan insuficientes en términos de su elaboración y elucidación de soluciones, si no son integrados al interior de una *reflexión* que por detrás de todas las relaciones *sujeto-objeto* analizadas, discierna las relaciones *sujeto-sujeto* que las trascienden y sustentan en la totalidad del entramado de la realidad, naturaleza incluida, en una perspectiva dialéctica que subsuma a los momentos analíticos; aunque una perspectiva dialéctica que recuperando la perspectiva de la totalidad, al discernir las totalizaciones ilegítimas operadas por la racionalidad analítica y fragmentaria, no imponga una nueva totalización que cierre los horizontes de la humanización y la democratización en su conflictiva y nunca acabada construcción.

Las reflexiones que se ensayan encuentran medular sustento en el espacio de pensamiento crítico que con fuerte relación al abierto por Marx en el siglo XIX, Franz Hinkelammert elabora y desarrolla en América Latina desde la década de los 60 del siglo XX y que se sigue mostrando válido y vigente en estas dos primeras décadas del siglo XXI.

En particular, Hinkelammert ha puesto el acento en la relación humanidad – instituciones, mostrando con buenos argumentos que la humanidad no puede constituirse sin instituciones, por lo que estas son mediaciones indispensables en el proceso de su construcción, aunque ha advertido sobre las amenazas para la misma que a través de esas mediaciones procura construirse, cuando las

instituciones, a través de un proceso de fetichización, adquieren vida propia, llegando a transformar a los seres humanos en mediaciones para su propio desarrollo y consolidación (Hinkelammert, 1981 y 1990^a), devorando en última instancia a la humanidad, aunque paradójicamente en nombre de su realización como humanidad.

Las instituciones en cuanto mediaciones en la construcción de la humanidad, se encuentran emplazadas entre esta en cuanto sujeto y la estructura, de allí que la construcción de las instituciones –la democracia incluida- sea inevitablemente conflictiva y nunca acabada.

La humanidad en cuanto sujeto se afirma a través de la construcción de relaciones necesarias e independientes de la voluntad –las relaciones de producción- que los agentes humanos producen al producir sus medios de vida que según el clásico relato de Marx en el Prólogo de la *Contribución a la “Crítica de la Economía Política”* de 1859, constituye la llamada “estructura” o “base real”.

En la lectura estructuralista, como la que en una de las vertientes de la tradición marxista ha propiciado Louis Althusser, el sujeto se reduce a ser un lugar en la estructura, la que se convierte en el gran protagonista y motor no intencional del desarrollo histórico de la humanidad. Y las instituciones son un reflejo superestructural de esa estructura al servicio de la cual funcionan.

En cambio, en la lectura humanista, del “humanismo de la praxis” que se adscribe al espacio crítico abierto por Marx, pero con autonomía crítica respecto de toda tradición marxista, como es el caso de la propiciada por Franz Hinkelammert, la estructura no deja de ser un sistema complejo de relaciones, pero estas son entre sujetos cuya trascendentalidad inmanente a la misma, dice acerca

de su protagonismo y capacidad de transformarla intencionalmente, por lo que frente al determinismo de la lectura estructuralista, se abre la posibilidad de la liberación que implica una complementaria responsabilidad; responsabilidad no solamente por los efectos intencionales de la acción, sino también por los efectos no intencionales –esto es, estructurales- de la acción intencional.

En esta perspectiva crítica abierta por Hinkelammert, la política realista es una alternativa a la *real politik* y el pragmatismo político no queda prisionero de las implicaciones del cálculo de utilidad, sino que “el realismo en política como arte de lo posible”, fundamenta la racionalidad estratégica y táctica de la política al interior de la racionalidad práctica de una ética de la responsabilidad por la vida humana –naturaleza incluida- en la diversidad de sus expresiones y manifestaciones, una ética necesaria que es referente de legitimidad en términos de un efectivo universalismo ético de todas las éticas opcionales incluidas todas las éticas religiosas, por la que “el arte de lo posible” no pasa en lo fundamental por la implementación de acciones que la coyuntura vigente permite proyectar y realizar sin mayores obstáculos, sino por la implementación de acciones concurrentes a la construcción de sociedades posibles, es decir, sociedades cuyas lógicas de construcción lo sean en el sentido de un orden en el que todos puedan vivir y no en el de que algunos o muchos deban ser sacrificados para que otros puedan vivir, lógica –esta última- que no solamente es incompatible con un efectivo universalismo ético, sino que es incompatible con la reproducción de la vida real – humanidad/naturaleza en la diversidad de sus expresiones sin exclusiones- y por lo tanto, más allá de sus pretensiones de racionalidad, resulta actual y tendencialmente

sustantivamente autodestructiva al ser destructiva de sus condiciones de posibilidad –la naturaleza y el hombre- y por lo tanto irracional.

Como este tipo de sociedad no es posible en términos del argumento expuesto –aunque exista actualmente- no se debe insistir en ella, pues solamente se debe lo que se inscribe en los términos de lo posible (Hinkelammert, 1990^a : 21-29).

Dicho en breve, el capitalismo –no obstante es de hecho- no es posible y por lo tanto en una perspectiva que implica responsabilidad por la humanización o emancipación humana, como no es posible, se debe insistir en su reproducción y menos aún en su profundización y totalización.

En este “humanismo de la praxis”, que más allá de la lectura de Marx que propicia, consiste en una praxis humanista y humanizante, las instituciones que en su condición superestructural no dejan normalmente de ser mediaciones al servicio de la reproducción de la estructura, cuando esta afecta con fuerte negatividad a los sujetos que la sostienen –la naturaleza incluida- en sus relaciones necesarias e independientes de la voluntad, estos pueden procurar transformarla, transformando las instituciones al transformar el espíritu de las mismas que deja de estar anclado en la estructura, para radicarse en los seres humanos y la naturaleza en su condición de sujeto.

Las democracias de seguridad mercantil

Ya hemos identificado como “democracias de seguridad mercantil” (Acosta, 2005: 254) a las que se imponen desde los '80 y '90 del siglo pasado, a través de la mediación de

las “Dictaduras de Seguridad Nacional” (Hinkelammert, 1990b: 211-228) de los ’60 y ’70 en América Latina.

Para los tiempos que hoy corren, Hinkelammert habla de una “Dictadura Mundial de Seguridad Nacional” liderada por las burocracias transnacionales privadas en alianza con los EEUU y sus aliados estratégicos que se constituyen como gendarme mundial, que procura legitimarse democráticamente, en la implementación de la que podría bautizarse como “Democracia Mundial de Seguridad Mercantil”.

Las “Dictaduras de Seguridad Nacional” promovieron una transformación de las subjetividades por el ejercicio del terrorismo de Estado, práctica que procuraron legitimar al presentarse como democracias en estado de excepción, democracias que se encontraban amenazadas por sus enemigos -internos y externos- y que eran retiradas de escena por las FFAA para protegerlas de los mismos y reinstalarlas una vez que las amenazas hubieran sido eliminadas.

Las FFAA que violaron las instituciones democráticas desde sus fundamentos constitucionales, no violaban la Constitución ni la democracia, sino que las defendían al sustraerlas del escenario en el que se encontraban amenazadas, por lo que no eran un poder ilegítimo, sino el poder soberano, dado que la soberanía había tenido que migrar del pueblo en estado de indefensión frente a los enemigos de la democracia, a las FFAA que al ocupar el aparato del Estado, se constituían en representación defensiva del soberano, se arrogan el lugar de la soberanía como un poder de facto (Hinkelammert, 1990b: 212).

En términos de la filosofía política clásica, el ciudadano rousseauiano de la pre-dictadura, es transformado en el súbdito hobbesiano de la dictadura.

En razón de esa refundación cultural por la que las “Dictaduras de Seguridad Nacional” inicialmente hacen del ciudadano un súbdito, y producen un nuevo orden en que la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos, se reaseguran como principios incuestionables, aunque en los hechos violen la Constitución –que es el contrato fundamental de una sociedad- y la propiedad privada de quienes han construido y destruido como enemigos, pueden considerarse como expresiones de la modernidad: del orden recibido, se ha transitado a un orden producido.

La propiedad privada y el cumplimiento de los contratos –principios fundamentales del liberalismo en lo filosófico, del capitalismo en lo económico y por lo tanto de la democracia liberal que en lo político es funcional al capitalismo, quedan –en su condición de principios- al resguardo de las amenazas del “comunismo” que transformado desde el capitalismo amenazado y los poderes que representa en un fantasma que recorre América Latina, puede y debe ser legítimamente aniquilado a través del aniquilamiento de quienes se posicionan ideológicamente contra aquellos principios fundantes –criminales ideológicos (Hinkelammert, 1990b: 141-142), que en cuanto lo son del sistema económico, social y político realmente existente, son identificados como enemigos de la humanidad, por lo que en su condición de tales se han puesto fuera de la humanidad y en contra de ella y por lo tanto han renunciado a derechos humanos que debieran ser respetados.

Este disciplinamiento desde el Estado autoritario que a través de las “Dictaduras de Seguridad Nacional”

transforma al ciudadano en súbdito, aporta las condiciones de posibilidad para un disciplinamiento por el Mercado en las “democracias de seguridad mercantil”, en que fundamentalmente consisten las democracias pos-dictatoriales de los '80 en adelante.

En ellas no está el pueblo en el centro, ni siquiera como mito fundante como es el caso de las democracias liberales pre-dictatoriales, tampoco las FFAA que usurpando el lugar del pueblo lo suplantán por la Nación como destinatario de la seguridad en las “Dictaduras de Seguridad Nacional” de los '60 y los '70, sino las relaciones mercantiles mediadas por el sistema político democrático, mediación política legitimadora en términos de procedimentalidad democrática de las relaciones mercantiles como última instancia de sentido de las “nuevas democracias”.

Estas relaciones mercantiles, a diferencia del pueblo o de la nación cuyas lógicas de afirmación arraigan en el territorio, son cada vez más trans-territoriales y por lo tanto cada vez más ajenas a las necesidades de las poblaciones territorializadas sea como pueblo, sea como nación.

A través del súbdito hobbessiano que había desplazado al ciudadano rousseauiano, se impone el propietario lockeano estrictamente tal o el consumidor con su compulsión interminable de apropiación-consumo, potenciada en la figura de la “ciudadanía credit-card” (Moulian, 1997) es la transformación deformada, deformante e imaginariamente universalizable de aquél; se trata de propietarios de renovadas y crecientes deudas que se invisibilizan en su efectiva, creciente y muchas veces impagable condición de tales, al ser consideradas como “crédito”.

La implementación de la idea de democracia política y de transición a la democracia como transición de una

forma de gobierno –la dictadura- a otra forma de gobierno –la democracia-, desde los actores políticos e intelectuales de la transición en los '80, convergen con las lógicas desde el Estado y desde el Mercado antes señaladas, en la reducción de la democracia a su registro político en términos politicistasprocedimentalistas, por los que la democracia no pasa de ser un sistema para elegir representantes en forma periódica y un conjunto de reglas a ser tenidas en cuenta por todos a los efectos de administrar y resolver pacíficamente los conflictos, lo cual se hace posible por la renuncia –tácita o explícita- a toda sustantividad democrática sobre la referencia de que todos –naturaleza incluida- puedan vivir con dignidad, pues una democracia sustantiva implicaría “echar por tierra todas las relaciones en las que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y miserable” -como ha señalado Marx en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y nos lo recuerda actualmente con insistencia Hinkelammert- y esto supondría poner en el centro al ser humano –naturaleza incluida-, sus necesidades y su dignidad y, sobre esta referencia transformar las relaciones mercantiles, en lugar de totalizarlas y constituir las en la última instancia en la construcción de la democracia.

En la presente exposición, queremos sumar a la consideración de aquellas lógicas convergentes de transformación de la subjetividad desde el Estado en el marco de las “Dictaduras de Seguridad Nacional”, desde el transicionismo y el Mercado en las “democracias de seguridad mercantil”, en su condición de lógicas de democratización funcionales al sentido y necesarios límites de la democracia en el proceso en curso de implementación, desarrollo y consolidación a nivel global de un “totalitarismo del mercado”

(Hinkelammert, 2016); la del capitalismo como religión planteada por Benjamin y su sucedáneo neoliberal actual del mercado como religión considerado y reflexionado por Hinkelammert, que constituyen el núcleo duro fundante de la “Dictadura Mundial de Seguridad Nacional” que se traviste bajo las apariencias de una “Democracia Mundial de Seguridad Mercantil”.

Es en esa religiosidad que con su consecuente espiritualidad promovida por el neoliberalismo coloniza la subjetividad, que el “totalitarismo del mercado” tiende a consolidarse.

El capitalismo como religión, sin dogma ni teología

Hay consenso entre los estudiosos del pensamiento de Benjamin, respecto del carácter “oscuro” y “hermético” de su texto *El capitalismo como religión* que según los mismos fuera redactado muy probablemente en 1921 y publicado por primera vez en 1985.

También hay consenso en que el capitalismo de hoy bajo su impronta neoliberal mantiene el Espíritu que Benjamin presenta en su texto –yo diría que lo profundiza de acuerdo a algún argumento que ofreceré-, lo cual dice de la actualidad de su lectura crítica del capitalismo, no obstante no era posible prever en los años veinte del siglo pasado, las transformaciones que en el capitalismo como sistema mundial hoy globalizado iban a tener lugar a partir de la década de los setenta de ese siglo, las que se profundizan hasta hoy.

Focalicemos algunos de los ejes del texto de Benjamin. De acuerdo a sus dichos, el capitalismo debe ser

visto como una religión, aunque no en el sentido weberiano de considerarlo “una forma condicionada religiosamente”, “sino en cuanto fenómeno, esencialmente religioso”. Mientras Weber argumenta sobre el papel de la ética protestante en la fundamentación del espíritu del capitalismo, de manera tal que la dimensión ético-religiosa y la dimensión socio-económica –de diferente naturaleza- se dan separadas y la segunda se sostiene en la primera, en la lectura de Benjamin, el capitalismo es “esencialmente religioso”; esto es, el fundamento ético-religioso no está en otra dimensión, sino al interior de la dimensión socio-económica, como su trascendentalidad inmanente.

Señala Benjamin tres rasgos del capitalismo como religión, que según su perspectiva singularizan a esta religión: “En primer lugar –dice- el capitalismo es una pura religión de culto, quizá la más extrema que haya conocido nunca”. Y agrega: “no conoce ninguna dogmática especial, *ninguna teología*” (Hinkelammert, 2007: 167). .

En este punto creo que radica la novedad del capitalismo y de su Espíritu en su etapa neoliberal emergente en los setenta, profundizada en los ochenta y globalizada desde los noventa del siglo pasado: en el hecho de que sin dejar de ser una religión, en este proceso que desde los setenta del siglo XX llega hasta la actualidad, cuenta además una *teología* –que Hinkelammert hace visible- que sobredetermina al capitalismo como religión y esa teología es justamente la que produce el neoliberalismo. El capitalismo es esencialmente una religión –tesis de Benjamin- y el neoliberalismo es esencialmente una teología –tesis de Hinkelammert-, por lo que la crítica al capitalismo como religión no puede prescindir hoy de la

crítica al neoliberalismo en cuanto su teología, como tal vez erróneamente lo hizo Benjamin hacia los años 20 del siglo pasado.

“Un segundo rasgo del capitalismo –escribe Benjamin- está relacionado con esta concreción del culto: la duración permanente del culto” (Hinkelammert, 2007: 167). Se trata pues de un culto omnipresente, a diferencia de todas las religiones positivas practicadas e identificadas como religiones en las que el culto tiene codificados sus lugares y momentos de realización. Esta segunda característica dice acerca del enorme poder de esta religión, el que tal vez se potencia entre otras razones por el hecho de que el culto en que consiste no es percibido como culto, por cuanto la religión que sobre esta práctica omnipresente se fundamenta, tampoco es percibida como religión.

Si pensamos que el capitalismo, que la religión del mercado en que esencialmente consiste, que el culto omnipresente que esa religión profesa, están globalizados y tienden a totalizarse –esto es a excluir toda exterioridad-, entonces nos encontramos con una religión globalizada y globalizante, cuyo culto omnipresente atraviesa los cultos de las religiones reconocidas como tales, las cuales se pueden sostener y reproducir en el grado en que sean compatibles con esta religión capitalista y su culto omnipresente y totalizante.

Agrega Benjamin: “En tercer lugar este culto es culpabilizante. El capitalismo es, probablemente, el primer caso de un culto no expiante, sino culpabilizante” (Hinkelammert, 2007: 167). Y continúa más adelante: “Una culpabilidad monumental, que no se sabe expiar echa mano del culto, no para expiar en él la culpa, sino para hacerla universal, meterla a la fuerza en la conciencia y, por último

y sobre todo, abarcar a Dios mismo en esa culpa para interesarle a Él, al final, en la expiación” (Hinkelammert, 2007: 167). Debe aquí traerse a colación el señalamiento de los especialistas, respecto del término alemán “*schuld*” que traducido aquí como “culpa” – todas las citas de *El capitalismo como religión* hemos optado por tomarlas de la reproducción del texto que nos ofrece Hinkelammert (Hinkelammert, 2007: 166-169), puede traducirse también como “deuda” (La Llama, 204: 6).

Se trata pues de un *pathos*, *ethos* y *logos* internalizado y generalizado por el cual todos somos culpables deudores y deudores culpables: si nos sentimos deudores y culpables de nuestra deuda, actuamos y pensamos como tales y alimentamos una lógica –la lógica del capitalismo– que nos impele a procurar saldar esa deuda insalvable de la que nos sentimos culpables y al hacerlo alimentamos religiosamente la sacrificialidad de esa lógica que nos conduce a nuestra desesperación y en última instancia a nuestra aniquilación para que viva el dios del capital: “Es parte de la esencia de este movimiento religioso que es el capitalismo, el resistir hasta el final, hasta la obtención de un estado mundial de desesperación por el que precisamente se *espera*. En eso consiste lo inaudito del capitalismo, que la religión no es ya reforma del ser, sino su despedazamiento. La expansión de la desesperación a estado religioso mundial del cual ha de esperarse la redención” (Hinkelammert, 2007: 167).

En el marco del *pathos*, *ethos* y *logos* hiperconsumista cada vez más universalizado que transforma radicalmente el de la ética protestante que había tematizado Max Weber y que hemos consignado a través de esa nueva figura de la ciudadanía que nos propone Tomás Moulian, “la ciudadanía *credit-card*”, nos encontramos con que la “deuda” se

transforma a nivel de esa subjetividad en “crédito”, por lo que podríamos interpretar que la “culpa” se transforma en “inocencia”.

Una “deuda” impagable subjetivizada como un “crédito” interminable que transforma la “culpa” en “inocencia”, hace a una espiritualidad hedonista que se gratifica por el placer siempre inmediato del consumo sobre el sacrificio de las obligaciones de una “deuda” contraída a pagar en el futuro –una hipoteca del futuro- que en su representación como “crédito” hay que pagar para poder renovarlo en el futuro y tener así acceso a nuevos consumos, con su promesa de fuentes renovadas del placer, implica un agravamiento del capitalismo como religión, porque si la “culpa” podría mover resortes de la responsabilidad del sujeto frente al Moloch del Capital, los que de hecho se reducen a ser de responsabilidad hacia sus necesidades –las del Capital- y no las de los deudores culpables, éstos se transforman en resortes de llana irresponsabilidad frente a este Moloch, cuyo centro de gravedad se ha desplazado a la dimensión del capital financiero.

Sin “culpa” por la “deuda”, sino con “inocencia” por el renovado “crédito” que me permite hipotecar mi futuro para renovar la promesa del consumo y del placer que el mismo implica, como *pathos*, *ethos* y *logos* cada vez más extendido y profundizado en la espiritualidad del capitalismo como religión globalizada del presente, nos dirigimos como humanidad hacia el mismo horizonte de redención que nos hacía vislumbrar Benjamin, aunque esta redención final se anticipa en las experiencias placenteras de consumo que nos impulsan con fuerza renovada –sin “culpa” por la “deuda”, desde una “inocencia” liberadora de la misma por la gratificación del “crédito” y sus promesas de consumo y

placer- y esas anticipaciones profundizan y viabilizan por la gratificación reiterada, la invisibilización de las implicaciones autodestructivas que para la humanidad como conjunto son inherentes al capitalismo como religión.

Señalan analistas del texto de Benjamin, “el carácter totalitario del Capitalismo” como religión implica que “en él no hay esperanza de redención, siempre hay una culpa y una deuda”, “siempre hay que abarcar más, aspirar a más, producir más y ganar más” por lo que supone “una fe desesperada y suicida, una fe ciega en la propia marcha del Capital y del reino del consumo”, por lo que, “si no lo derribamos como el ídolo que es seremos todas sacrificadas en el Moloch final” (La Llama, 2014: 6-7).

Del capitalismo focalizado en la producción de los años veinte del siglo pasado, hemos pasado al capitalismo focalizado en el consumo, y de la fase industrial y mercantil, hemos transitado a la fase financiera. Por cierto, antes había consumo y capital financiero y hoy sigue habiendo producción y capital industrial y mercantil. Pero, como se indica el cambio en las referencias centrales del capitalismo, ha implicado cambios revolucionarios en la sociedad capitalista hoy globalizada.

La advertencia de Benjamin que sus analistas destacan, sigue siendo cierta. No obstante, según queremos proponer, el carácter totalitario del capitalismo como religión hoy en su fase financiera y consumista, sobredeterminado por la Teología Neoliberal consiste en que *en él hay esperanza de redención, pues siempre hay un crédito y una posibilidad de nuevo consumo sin ninguna culpa; siempre se puede consumir más aunque no se produzca más y se gane más, para eso está el crédito*. En esta transformación de la espiritualidad del capitalismo como religión, la fe deja de ser

desesperanzada, para ser una *fe esperanzada*. Esta transformación la hace más “suicida” y “ciega en la marcha del Capital y del reino del consumo”.

Por lo tanto “la expansión de la desesperación a estado religioso mundial del cual ha de esperarse la redención” que “se *espera*” sobre el que escribía Benjamin hacia 1921 tal vez a través de la inclusión financiera creciente de las mayorías y su conversión en ciudadanos en el registro de la “ciudadanía *creditcard*” si lo pensamos en la dimensión política o creyentes en el evangelio del consumo ilimitado si lo hacemos en términos religiosos, tal vez se proyecta y procura imponerse como *expansión de la esperanza a estado religioso mundial del cual ha de esperarse la redención*, que igualmente se *espera*.

El que el capitalismo como religión vea transformarse su espiritualidad de “culpa”, “deuda” y “desesperanza” en una espiritualidad de *inocencia*, *crédito* y *esperanza* que procura profundizarse y extenderse como fundamento del redimensionamiento de la lógica del Capital consistente en el sobredimensionamiento de su dimensión financiera, tiene sus bases en la transformación de las subjetividades en la figura de la “ciudadanía *creditcard*” –en clave política-, o del *creyente en el evangelio del consumo* –en clave religiosa- y tiene su complemento sobredeterminante con finalidad de legitimación en la Teología del capitalismo como religión, que no era visualizada por Benjamin hacia 1921, pero que se ha desplegado hasta consolidar una suerte de sentido común hegemónico: la Teología Neoliberal con Adam Smith con su mito de la mano invisible como su clásico, que Hinkelammert ha venido desmontando críticamente desde los primeros pasos de su proceso de construcción.

Antes de pasar a esa reflexión, y dejando de lado referencias de Benjamin a Nietzsche a Freud y a Marx –los filósofos de la sospecha- que han motivado y pueden seguir motivando importantes análisis y reflexiones que nos llevarían por otros rumbos que aquí no podríamos transitar, consignemos las últimas afirmaciones de Benjamin en el documento que consideramos:

El capitalismo es una religión que consiste en el mero culto, sin dogma. El capitalismo se ha desarrollado en Occidente –como se puede demostrar no sólo en el calvinismo, sino también en el resto de las orientaciones cristianas y ortodoxas- parasitariamente respecto del cristianismo, de tal forma que, al final, su historia es en lo esencial la de su parásito, el capitalismo. Comparación entre las imágenes de los santos de las distintas religiones, por un lado, y los billetes de los distintos Estados, por el otro. El espíritu que se expresa en la ornamentación de los billetes (Hinkelammert, 2007: 168-169).

El capitalismo como religión con dogma y con teología

Partiendo de la plausibilidad de la tesis de Benjamin respecto del capitalismo como religión de mero culto, sin dogma y sin teología, procuraremos desarrollar ahora algunos ejes de una tesis que continúa a la anterior, reformulándola en el nuevo contexto del capitalismo en el marco de sus transformaciones a partir de los años setenta del siglo pasado, que asume el capitalismo como religión, pero en la que el “mero culto” en que según Benjamin parecía

consistir implica, aunque entonces no visibilizados por Benjamin, una teología y un dogma. A riesgo de equivocarme, creo que es una tesis que ha venido desarrollando Hinkelammert.

El mismo Hinkelammert ha escrito: “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” (Hinkelammert, 2016).

Por debajo de su apariencia como “religión de mero culto”, el capitalismo –no obstante, la equivocada percepción de Benjamin, tendría como núcleo teológico el dogma de la mano invisible elaborado por Adam Smith, que ha sido el “clásico” del neoliberalismo.

Tal vez la visibilidad de esa teología y su dogma se hace posible cuando Adam Smith es elevado a la condición de clásico y su tesis es dogmáticamente transformada en ortodoxia en el neoliberalismo. El sentido de la emergencia y presencia de ese dogma y esa teología puede leerse como un esfuerzo en el sentido del fortalecimiento del capitalismo como religión y por lo tanto al mismo tiempo un síntoma de debilidad de la fe en la que inicialmente tal se sustenta, al punto que debe recurrir a los elementos del dogma y la teología, para sostener y fortalecer/debilitar la fe en que esta religión consiste, que lejos de ser elementos *ad hoc*, configuran el núcleo duro, aunque tal vez hasta Hinkelammert invisibilizado, del capitalismo como religión.

El recurso del capitalismo como religión a través del neoliberalismo a una teología y un dogma que estaba implícitos no obstante su eventual invisibilidad –aún para sus críticos como Benjamin-, revelan una espiritualidad tal vez

más débil en términos de su autenticidad, así como más agresiva en la fundamentación, legitimación y despliegue, que operen en el sentido de la pretensión de fortalecimiento y consolidación de esa espiritualidad.

La crítica de este dogma y de esta teología hoy, es condición para la crítica del capitalismo como religión, y por lo tanto de superación del capitalismo como sistema que sobre los fundamentos de la “culpa” y/o la “inocencia”, la “deuda” y/o el “crédito”, la “desesperanza” y/o la “esperanza” de una redención secular dentro de sus límites, conduce a la humanidad a su suicidio.

Esa crítica –como crítica constructiva y no como crítica nihilista, es la que entendemos que Hinkelammert ha llevado a cabo con consistencia y sin concesiones, y de ella queremos aquí considerar aquellos aportes que entendemos más significativos en sí mismos en lo que hace a la crítica al capitalismo, y especialmente a la democracia en su conflictiva y nunca acabada construcción.

En su *Crítica a la razón utópica* de 1984, Franz Hinkelammert dedica un capítulo a la crítica al neoliberalismo: “El marco categorial del pensamiento neoliberal actual” (Hinkelammert, 1990^a: 55-93).

Dicho capítulo se cierra en el tratamiento del punto “La teología neoliberal: Dios y el Diablo” (Hinkelammert, 1990^a: 91-93).

Cierra el tratamiento del punto precedente “La aproximación al equilibrio: el anarco-capitalismo” (Hinkelammert, 1990^a: 86-91) con las siguientes consideraciones que lo resumen:

...el pensamiento neoliberal elabora su marco teórico-categorial a partir de la realidad empírica del

mercado amenazado, ubicándolo teóricamente entre dos polos trascendentales, expresados en términos de conceptos límites. Se trata del concepto límite positivo de la competencia perfecta y del concepto límite del caos, al cual el hombre se encamina por el socialismo (Hinkelammert, 1990^a: 90).

Considera el modo cómo desde ese marco teórico – categorial, el pensamiento neoliberal elabora un marco ético: “Esto se hace transformando el mercado organizado en un objeto de piedad, en función del cual el hombre ahora toma posición en términos polarizados de humildad y orgullo” (Hinkelammert, 1990^a: 90-91).

Explica en esa ética, la humildad como “virtud cardinal” de quienes se someten a los imperativos del mercado que pasan por “el reconocimiento de la libertad de contratos y de la propiedad privada” como “condiciones generales del equilibrio” (Hinkelammert, 1990^a: 91), que se enfrenta al orgullo –algo así como la *hybris* de la antigüedad griega- que es entonces un “vicio cardinal” de quienes “buscan la justicia social desafiando el mercado”, búsqueda que según argumentara Hayek, “presupone un conocimiento perfecto, que ningún hombre pueden tener y cuya pretensión precisamente constituye este orgullo” (Hinkelammert, 1990^a: 91).

En la conclusión que da cuenta del sentido de la ética del pensamiento neoliberal, se prefiguran la lógica y los elementos por los que la transfiguración ética de su marco teórico-categorial, deriva en una teología. Agregamos nosotros – en el marco de la reflexión crítica de Hinkelammert-, una teología que no se hace presente como un producto derivado de aquella transfiguración, sino que es el núcleo duro del marco teórico categorial que invisibilizado detrás

del mismo y sus pretensiones de objetividad y racionalidad, Hinkelammert hace visible:

Resulta así un mundo absolutamente bien ordenado, en el cual las clases dominantes representan el polo de la humildad y por lo tanto de la virtud, y las clases explotadas y dominadas el polo del vicio y el orgullo. Los grandes son humildes y los pequeños orgullosos, y los grandes son grandes por su humildad y los pequeños son pequeños en su orgullo.

Tomando como base el pensamiento neoliberal, la raíz de todos los males es el amor a la justicia social, por ser implícitamente la pretensión del conocimiento total. Por otro lado, la raíz de todos los bienes es el amor al dinero, al mercado y al capital (Hinkelammert, 1990^a: 91).

Desde este discernimiento que anuncia una teología que impone el dogma del amor al dinero, al mercado y al capital en tanto raíz de todos los bienes y lanza también dogmáticamente el anatema sobre el amor a la justicia social al que identifica como raíz de todos los males, Hinkelammert aborda la exposición de los ejes de la teología neoliberal. Escribe:

Analizando este marco teórico-categorial y su transfiguración ética, nos resulta fácil derivar un pensamiento neoliberal propiamente teológico. Efectivamente, el pensamiento neoclásico engloba su marco teórico-categorial en términos teológicos, aunque estén poco desarrollados. Sin embargo, pasando a términos teológicos, identifican por supuesto el límite positivo con

Dios y el negativo con el diablo (Hinkelammert, 1990^a: 91).

Analizando afirmaciones de Hayek en *La pretensión del conocimiento* en las que expresa que el precio matemático –que es un referente clave de la tesis del equilibrio del mercado–, “depende de tantas causas particulares que sólo Dios puede conocerlo”, dice Hinkelammert:

Solamente Dios puede conocer estos precios –siendo omnisciente– pero el hombre jamás. Este Dios no es más que una hipóstasis del mercado, y a la vez el Dios de la burguesía (...) un Dios de este tipo es un Dios que santifica el *nomos* de la sociedad burguesa (Hinkelammert, 1990^a: 92).

En la perspectiva de Hayek como teólogo neoliberal del capitalismo –interpreta Hinkelammert–, “El diablo seduce al hombre a la “pretensión del conocimiento”, título de la conferencia de Hayek al recibir el Premio Nobel. El título es una simple alusión al pecado del Paraíso, que es precisamente el pecado del orgullo, del levantamiento del hombre en contra de Dios” (Hinkelammert, 1990^a: 92); “...el que pretende el conocimiento total, quiere ser como Dios. Pero para asegurar la justicia social desafiando al mercado, hay que saberlo todo. La reivindicación de la justicia social, por tanto, es la pretensión de ser como Dios” (Hinkelammert, 1990^a: 92).

A continuación y concluyendo, Hinkelammert profundiza las claves del dogma de la teología neoliberal expresada por Hayek, a las que asocia las claves de la misma teología en lo que a la *democracia* se refiere en cuanto mediación institucional para legitimar, reproducir,

profundizar y consolidar el orden articulado en torno al Dios omnisciente del mercado, deslegitimando toda pretensión de justicia social que sería antidemocrática en cuanto implicaría sacrificar el orden asegurado por la omnisciencia del Dios-mercado por el caos resultante de la *hybris* de quienes a pretender la realización de la justicia social, pretenden ser como Dios.

Para ello invoca al ángel Miguel y la inversión del sentido de su mensaje por la teología neoliberal para fundamentar su dogma:

En contra de él Dios recurre al ángel Miguel, que grita: ¿Quién es como Dios? Y quien pretendía ser como Dios era Lucifer. Lucifer incita al hombre a querer ser como Dios, a comer del árbol del conocimiento para conocerlo todo. Y Lucifer seduce al hombre, presentándole la utopía de la justicia social a través de la cual el hombre reivindica aquél conocimiento que solamente Dios tiene. Este se deja seducir y, ayudado por Lucifer, construye ahora el infierno en la tierra, exactamente porque quiere el cielo en la tierra –como nos comunica Popper- que además nos ofrece su democracia como “la llave para el control de los demonios” (es decir, como exorcismo). El grito del ángel Miguel se transforma así: Ninguna libertad para los enemigos de la libertad. Tal como está elaborado, este esquema teológico es absolutamente maniqueo. Transforma la reivindicación de la vida humana frente al mercado en pecado de Lucifer y da a la defensa del mercado la más absoluta legitimación.

Desata la agresividad humana sin límites en contra de los dominados y divide la sociedad en los términos

más absolutos en una sociedad de lucha de clases a partir de la clase dominante.

Dios, los hombres humildes y el mercado, se enfrentan a Lucifer, a los hombres orgullosos y al reclamo de la justicia social en una verdadera batalla del Mesías que el neoliberalismo protagoniza” (Hinkelammert, 1990^a: 92-93).

En lo que a la democracia se refiere, el dogma de la teología neoliberal formulado por Popper, implica que demócratas o amigos de la democracia son aquellos que objetiva y subjetivamente se someten de grado a la justicia del mercado, la que entendiéndola legítima la institucionalizan en términos de legalidad, de una legalidad a la que se someten como leyes de la libertad y la democracia.

Mientras que quienes al reclamar la justicia social a la que entienden legítima se oponen a la justicia del mercado a la que consideran ilegítima, para el dogma teológico neoliberal se constituyen en enemigos de la democracia al serlo de la justicia del mercado que la misma ampara y se orienta a reproducir. Y para los enemigos ya no parece poder tener lugar la lógica política de la relación entre adversarios en la que el otro no debe ser eliminado, sino la lógica de la guerra que implica la aniquilación del enemigo. Es así que la teología neoliberal impone a través de Popper una actualización del lema de Saint Just: “ninguna libertad para los enemigos de la libertad”.

Si la libertad es el derecho que el liberalismo ha promovido como fundamental, tal vez para amparar al derecho de propiedad –que es el efectivamente fundante- y legitimarlo, “ninguna libertad para los enemigos de la libertad”, significa “ningún derecho para los enemigos de la

propiedad”, aunque se trate de quienes solamente se han expresado contra la propiedad privada sin haber atentado nunca de hecho contra ella ni contra la vida de nadie, desde que el liberalismo identifica a la vida del individuo como su propiedad. Es el caso de los “criminales ideológicos” (Hinkelammert, 1994b: 141-142).

Dios no ha muerto: el ser humano como “ser supremo para el ser humano” y la superación crítica de la idolatría del Mercado

En el apartado anterior presentamos los ejes fundamentales de la tesis de Hinkelammert sobre la teología neoliberal y sus dogmas respecto del capitalismo como religión y respecto de la democracia como institucionalidad funcional -como “exorcismo”- a esa religión con teología y con dogma.

En el que ahora iniciamos, procuraremos presentar reflexivamente algunos de los ejes de la espiritualidad alternativa al capitalismo como religión y a la teología y el dogma neoliberal que lo sobredeterminan, que –como Marx- Hinkelammert remite a la esfera de la praxis; una “praxis humanista” que episódicamente se hace presente atravesando la historia mundial, en la procura de humanización frente a las lógicas y prácticas deshumanizantes implicadas en todos los sistemas de dominación, incluido el capitalismo.

En términos de la conflictiva y nunca acabada constitución de la humanidad, el problema teológicamente relevante que Hinkelammert ha focalizado y en el que ha profundizado a lo largo de su obra, no es el de la existencia

de Dios, el que ha señalado como problema metafísico que no es posible resolver, sino el de cuál es el Dios en el que los seres humanos creen, operando tanto explicativa como normativamente en el comportamiento de los grupos humanos a través de la espiritualidad que sobre esa referencia se define: “El discernimiento de los dioses está en los orígenes de la propia teología de la liberación. Una teología que nunca discutió la alternativa ateísmo/teísmo como un problema, sino siempre idolatría/fe” (Hinkelammert, 2007: 25).

Desde esa lectura, en contraposición a lo que Nietzsche sentenció en algún momento, Dios no ha muerto, sino que no ha dejado de estar presente en la historia humana aunque a través de diversas transformaciones, cuya importancia radica en el hecho de que no se trataría del mismo Dios aunque con otra forma, sino de un Dios distinto también de un modo sustantivo, portador de una espiritualidad alternativa a la dominante en cada una de sus emergencias.

En particular y, como ya lo hemos señalado, dentro del espacio crítico abierto por Marx –pero en el contexto de los siglos XX y XXI- asume de este –en diálogo también con Benjamin, según hemos visto-, la crítica al capitalismo como religión, sobredeterminado hoy por los dogmas del neoliberalismo como su teología y en ese marco, al dinero, el mercado y el capital como falsos dioses o ídolos y a la fe en el Dios que éstos pretendidamente simbolizan, como idolatría.

Pero, como veremos, frente a esa falsa religión que implica una idolatría en relación a un falso Dios –el dinero, el mercado, el capital-, no postula un Dios verdadero, sino que desde la humanidad afectada por aquél falso Dios y las

prácticas institucionalizadas en el marco de la espiritualidad que en el mismo encuentra su referencia; enseña que “La crítica a la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano sea 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 miserable”, tal como escribe Marx en su *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, tesis sobre la que Hinkelammert ha reflexionado con todas sus implicaciones (Hinkelammert, 2016)¹.

Este imperativo categórico de la acción derivado de la doctrina del ser humano como ser supremo para el ser humano que Marx deriva de la crítica de la religión, está en consonancia con palabras del prólogo a su tesis doctoral sobre Prometeo, en las que señala que la filosofía hace “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconsciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema” (Hinkelammert, 2007: 18); 2016).

Interpreta Hinkelammert este señalamiento de Marx que la autoconciencia es la conciencia que el ser humano tiene de sí mismo a partir del proceso de su vida real y que “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

1 La traducción que del texto de Marx aparece en el libro de Erich Fromm, Marx y su concepto del hombre; FCE, 1964, 31-32, que Hinkelammert cita frecuentemente (p.e. Hinkelammert, 2007: 22) dice “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre...” En el texto inédito de 2016, Hinkelammert propone su propia traducción en la que la doctrina de que el hombre mismo sea Dios como resultado de la crítica a la religión, se hacen más explícita.

que el ser humano es el ser supremo para el ser humano” (Hinkelammert, 2016).

Destaca Hinkelammert que mientras Feuerbach solamente reconoce dioses en el cielo cuya existencia niega, Marx además de coincidir en esa negación, señala que es a los dioses de la tierra, de los que tenemos experiencia y que nos influyen, a los que hay que enfrentar (Hinkelammert, 2016).

Recuerda que Juan Luis Segundo ha afirmado explícitamente que un Dios que no sea un falso Dios, y por lo tanto, un ídolo o un fetiche, solamente puede ser un Dios para el cuál el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Por lo tanto el ser supremo no puede ser Dios, desde que debe serlo el ser humano. Y si ni siquiera Dios puede ser el ser supremo para el ser humano, tampoco “el mercado, ni el capital ni el Estado y ninguna otra institución o ley – tampoco la democracia, agregamos nosotros ahora- es el ser supremo para el ser humano. El ser humano mismo es este ser supremo” (Hinkelammert, 2016).

Esta idea central de la perspectiva crítica de Hinkelammert, la del ser humano en cuanto ser humano como sujeto y criterio de discernimiento para las instituciones y para la ley que deben estar al servicio de la afirmación de aquél y nunca el ser humano al servicio de estas instituciones o de la ley, recorre el conjunto de su obra, alcanzando tal vez en el título *El sujeto y la ley* (Hinkelammert, 2003), una de sus presentaciones más explícitas.

Como ya lo hemos argumentado, se trata de una perspectiva antropocéntrica liberada de los límites del antropocentrismo moderno-occidental (Acosta, 1997: 1-5) y por ello renovadamente humanista, que Hinkelammert

viene desarrollando desde mucho tiempo atrás y que hoy vuelve a explicitar con las siguientes palabras:

En vez de la sacralización del mercado, por lo tanto de una institución y, por tanto, de una ley, aparece la sacralización del ser humano como el sujeto de toda ley o institución. La sacralización del ser humano resulta ser la sacralización 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 las leyes en pos de esa dignidad humana (Hinkelammert, 2016).

Queda implicada allí nuestra reflexión sobre la construcción de la democracia: de ninguna manera seres humanos al servicio de una democracia sacralizada como divinidad o como institucionalidad al servicio del Dios mercado; sino democracia al servicio del ser humano como ser supremo y por lo tanto sobre la referencia de su dignidad: de ninguna manera el ser humano al servicio de la democracia, sino siempre y en todo sentido, la democracia al servicio del ser humano.

Se trata de una afirmación humanista antropocéntrica liberada de los límites del antropocentrismo moderno-occidental y hoy agregamos, liberada también de las implicaciones ultra-destructivas del mercado en su fase de capitalismo globalizado bajo impronta neoliberal, porque:

Tiene que desembocar en una intervención sistemática y duradera en el mercado, las instituciones –específicamente las democráticas, agregamos ahora según el foco de nuestro interés actual- 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” (Hinkelammert, 2016).

La superación de los límites del antropocentrismo moderno-occidental, pasa por la recuperación de la naturaleza –reducida a la condición de objeto por dicho antropocentrismo- a la condición de sujeto que le reconoce en su larga tradición el pensamiento andino, y no solamente como sujeto, sino como un sujeto de especial dignidad –la naturaleza como “Pachamama”- que no implica afirmarla como ser supremo más allá y con prescindencia del ser humano, sino hacerlo en su relación con el ser humano, su hijo, así como este se afirma en relación con ella y no más allá o en contra de ella.

Estamos así en otro paradigma, no ya moderno-occidental, sino *trans-moderno* y *trans-occidental*.

La argumentación de Hinkelammert que trasciende críticamente a la modernidad y a la occidentalidad, se encuentra pues sinérgicamente con la racionalidad de los pueblos originarios del mundo andino, que la episteme moderno-occidental ha (des) calificado como premoderna –y por lo tanto a ser superada por la modernidad en cuanto figura vigente de la occidentalidad- y que hoy, haciendo nuestra y ampliando una conceptualización introducida por Dussel (Dussel, 1992), proponemos calificar como trans-moderna y trans-occidental.

De esta “teología profana” que Marx desarrolla ya en el siglo XIX y que Hinkelammert sigue desarrollando y profundizando en los siglos XX y XXI, puedo sentirme

parte porque “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” (Hinkelammert, 2016).

Frente al mercado como ser supremo para el ser humano de la teología neoliberal –Hayek y Popper–, el ser humano como ser supremo para el ser humano de la teología profana de Marx y Hinkelammert.

En vez de una democracia “conforme al mercado” como propuso la canciller alemana Merkel (Hinkelammert, 2016) y como de hecho ya lo viene siendo de manera cada vez más profundizada y extendida en las democracias posdictatoriales del cono sur a las que por ello hemos denominado “democracias de seguridad mercantil” (Acosta, 2005:254) y tiende a serlo globalmente la “Democracia Mundial de Seguridad Mercantil”, debe tratarse de una democracia conforme a la dignidad humana de quienes –naturaleza incluida– deben organizar, desarrollar y resolver –políticamente, pero también económica, social y culturalmente, en definitiva, humanamente– su existencia.

Como ya habíamos adelantado, la teología profana de Marx y Hinkelammert, frente al Dios falso –el ídolo o fetiche– del mercado, elevado a la condición de ser supremo por la teología neoliberal, no opone un “Dios verdadero”.

La teología profana que ellos elaboran teóricamente surge de las experiencias de la “praxis humana, una praxis de humanización y emancipación” que la idolatría en torno al falso dios del mercado que el dogma teológico neoliberal impone y con el que logra colonizar las subjetividades sobre-determinado su dominación a través de su hegemonía,

determinando su emergencia contestataria como efecto no intencional.

Esta teología profana que pone al ser humano como ser supremo para el ser humano, desde la que se desmonta críticamente aquella otra teología profana desarrollada por el neoliberalismo que pone al mercado como ser supremo para el ser humano, en cuanto expresión de la praxis humanista de un humanismo de la praxis, implica como ya vimos “el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”, lo cual significa hoy echar por tierra las relaciones mercantiles totalizadas, lo cual supone “una intervención sistemática y duradera en el mercado, las instituciones y las leyes en pos de esa dignidad humana”.

En términos de racionalidad, implica someter la racionalidad mercantil a las condiciones de posibilidad de la racionalidad de la vida, sobre la referencia de la vida humana –y de la de la naturaleza- en su dignidad.

En términos teológicos de una teología profana, significa superar la idolatría que pone en el centro al Dios mercado, a través de una “fe antropológica” –como lo afirmara Juan Luis Segundo- para la que el ser humano –y por lo tanto la naturaleza- sea el ser supremo para el ser humano.

En términos de construcción de democracia, supone superar la lógica de las “democracias de seguridad mercantil” que han puesto a las relaciones mercantiles en el centro y someterlas al criterio del ser humano como ser supremo para el ser humano.

Considerando con Hinkelammert que “toda democracia actual parte de la afirmación de los derechos humanos y se constituye como la realización de un

régimen de derechos humanos” (Hinkelammert, 1990b: 133), se impone el discernimiento de los derechos humanos como condición del discernimiento de la democracia al que Hinkelammert ha aportado sustantivamente (Hinkelammert, 1990b: 133-165), en la perspectiva de una democracia como un orden en el que todos puedan vivir que implique el horizonte de sentido legitimador de la justicia social y en oposición a la democracia como “la llave para el control de los demonios (como exorcismo)” que la teología profana del neoliberalismo preconiza a través de Popper que tiene su sentido legitimador en la justicia del mercado, es decir en una justicia en la que solamente algunos –nunca todos, así como tampoco las mayorías en términos de dignidad- pueden vivir.

La democracia como realización de un régimen de derechos humanos y el discernimiento de los derechos humanos como condición del discernimiento de la democracia

En “Democracia, Estructura Económico-Social y Formación de un sentido común legitimador” (Hinkelammert, 1990b: 133-165), Hinkelammert realiza un necesario discernimiento de los derechos humanos, que aquí procuraremos resumir.

La distinción fundamental es entre los derechos humanos contruidos sobre la referencia de las relaciones de producción vigentes, derechos humanos que se propone identificar como “contractuales” y derechos humanos formulados sobre la referencia de la vida inmediata corporal concreta de los seres humanos, esto es, derechos que

reconocen y afirman la dignidad de la vida humana –y de la naturaleza sin la cual aquella vida humana no es posible– con independencia de cuáles sean las relaciones de producción vigentes y más allá de todo contrato.

El sentido común legitimador hegemónico de la democracia se ha venido construyendo desde la emancipación burguesa iniciada en los siglos XVII y XVIII, sobre la referencia de las relaciones de producción vigentes.

Es de esta manera que en las declaraciones de derechos humanos de ese proceso, el derecho de propiedad –especialmente como propiedad individual o privada–, adquiere centralidad. Y la lógica del contrato articula e incluye a los que tienen propiedad.

Los que no tienen propiedad, están fuera del contrato y por lo tanto carecen de la protección que la sociedad brinda a este derecho fundamental. De cierta manera, en lo fundamental a que la constitución de la sociedad civil o política responde –según relata Locke–, quienes carecen de propiedad, están fuera de la sociedad. Y quienes están fuera de la sociedad pueden ser potencialmente enemigos de ella y en cuanto amenazantes a la sociedad en la figura de los propietarios que para la defensa de su propiedad la han constituido, pueden ser legítimamente perseguidos en nombre de la sociedad y los derechos humanos.

Esta lógica excluyente lleva como efecto no intencional de la lógica de la emancipación burguesa a emancipaciones contra las formas de sometimiento que la misma ha implicado y sigue implicando para los que por estar fuera del mercado, resultan estar también fuera del Estado, el que en lugar de obrar respecto de ellos como protector, obra como protector de los propietarios de los que los

no-propietarios –excluidos del mercado y del Estado- son sus siempre amenazantes y potenciales enemigos.

En este contexto, las emancipaciones desde el horizonte abierto por la emancipación burguesa, pero contra sus límites y su lógica profunda excluyente encubierta bajo su pretensión de universalidad, ponen en escena los derechos de la vida inmediata corporal concreta –derechos sociales, económicos, culturales-, de las grandes mayorías de no propietarios, como efecto del universalismo excluyente de la construcción del orden de convivencia sobre la referencia excluyente de los derechos contractuales.

No es posible la afirmación de la humanidad sin el desarrollo de relaciones de producción y por lo tanto de una estructura económico-social.

Pero la afirmación de la humanidad solamente sobre la referencia de los derechos contruidos sobre la referencia de esas relaciones de producción, que son hoy las relaciones capitalistas globalizadas vigentes, hace a un orden en el que solamente algunos pueden vivir y todos los demás están legítimamente excluidos en nombre de los derechos humanos –contractuales- y de la democracia que es entonces institucionalmente en su lógica y en su espíritu anti-universalista y excluyente en términos de un orden para el que es legítimo “sacrificar algunas vidas para que otras sean posibles” como ha sentenciado Hayek, en una entrevista publicada en *El Mercurio* de Santiago de Chile, que Hinkelammert ha citado frecuentemente.

Las resistencias desde la vida humana afectada, la “praxis humanista” a que se refiere Hinkelammert procuran la construcción de la democracia como un orden en el que todos puedan vivir, en los términos de un efectivo universalismo que solamente puede ser incluyente, para lo

cual someten a los “derechos contractuales” de la emancipación burguesa, al criterio de los derechos humanos de la vida inmediata corporal concreta, precisamente negados y provocados en su emergencia como efecto no intencional de la lógica anti-universalista de la emancipación burguesa y de una democracia construida sobre la referencia de los “derechos contractuales” que la misma ha procurado imponer como *los* derechos humanos.

Así como el mercado, tampoco la democracia debe ser transformada en ser supremo para el ser humano.

La democracia que se construye en la lógica de la emancipación burguesa, se ha visto profundizada desde la contra-revolución burguesa que desde los años setenta del siglo pasado ha desmantelado al estado de bienestar, ha contribuido a la implosión del socialismo real y opera hoy en el debilitamiento de los gobiernos de izquierda o progresistas en América Latina que según algunas hipótesis estarían cerrando un ciclo que parece encontrar su relevo en emergencias de gobiernos de derecha en América Latina –recientemente la Argentina de Macri y el Brasil de Temer-, sobredeterminados hoy por el triunfo de Trump en Estados Unidos.

Frente a esto, no obstante dificultades de distinto tenor, el fuertemente cuestionado proceso de la revolución bolivariana en Venezuela, el aparentemente muy consolidado proceso de la revolución cultural y democrática en Bolivia y una revolución ciudadana que en Ecuador parece volver a renovarse en el gobierno, son expresiones a nivel país de la “praxis humanista” de movimientos políticos, sociales y comunitarios que con consistente “fe antropológica” orientan la construcción de su democracia en el sentido de la realización de la justicia social sobre la postulación

del “ser humano como el ser supremo para el ser humano”, orientación desde la que confrontan fuertemente con las pretensiones de totalización de la justicia del mercado sostenida desde la idolatría del mercado y de la idolatría de la “democracia de seguridad mercantil” como mediación institucional para la consolidación, profundización y extensión de la racionalidad del mercado sobre el costo de la negación de la racionalidad de la vida.

Allí donde las derechas llegan al gobierno y procuran imponer la justicia del mercado, no dejan de manifestarse desde la izquierda movimientos de resistencia en ejercicio de una “praxis humanista” que reivindica la realización de la justicia social y el respeto de la racionalidad de la vida.

Mientras tanto, en donde las izquierdas se mantienen en el gobierno y como en el caso de la revolución bolivariana en Venezuela, la revolución cultural y democrática en Bolivia y la revolución ciudadana en Ecuador configuran “democracias en revolución y revoluciones en democracia” en las que la justicia social y la racionalidad de la vida procuran imponerse sobre la justicia del mercado y su racionalidad excluyente, no dejan de manifestarse desde las derechas –nacionales y transnacionales- prácticas anti-humanistas que procuran imponer la justicia del mercado y su racionalidad.

En última instancia la tensión vida / muerte, en términos teológicos entre el Dios de la vida que se hace presente en la reivindicación y promoción de los derechos de la vida corporal inmediata concreta como criterio para un sentido de democracia como un orden en el que todos –naturaleza incluida- puedan vivir, y por otro lado el Dios Mercado que es el Dios de un modo de producción que como ha recordado frecuentemente Hinkelammert citando

a Marx el *El capital*, solamente sabe producir “socavando al mismo tiempo las fuentes de toda riqueza: la tierra y el hombre”, configurándose objetivamente como un Dios de la muerte; es la tensión que atraviesa el conflictivo y nunca acabado proceso de construcción de un ser –el ser humano– que como ha señalado Hinkelammert tomando distancia de Heidegger, “es un ser para la vida, pero atravesado por la muerte”, tensión que hace que la construcción de esa mediación institucional que es la democracia, siga también siendo como hasta hoy, conflictiva y nunca acabada.

Bibliografía

- Acosta, Yamandú (1997) “Una crítica antropocéntrica al antropocentrismo desde la perspectiva de una nueva radicalidad social”, *Revista Pasos* N° 73, DEI, San José, Costa Rica, 1-5.
- Acosta; Yamandú (2005) *Sujeto y democratización en la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Nordan Comunidad, Montevideo.
- Acosta, Yamandú (2012) *Reflexiones desde “Nuestra América”*. *Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, Nordan-MEC, Montevideo.
- Bautista, Juan José (2011) “De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida”, inédito, México.
- Dussel, Enrique (1992) *1492 El Encubrimiento del Otro. El origen del mito de la modernidad*, Antropos editora, Santafé de Bogotá.
- Hinkelammert, Franz (1981) *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José, Costa Rica.

- Hinkelammert, Franz (1990^a) *Crítica a la razón utópica*, DEI, 2^a ed., San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (1990^b) *Democracia y totalitarismo*, DEI, 2^a ed., San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (2003) *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (2007) *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica.
- Hinkelammert (2016) *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, San José, Costa Rica, inédito.
- La Llama (2014) “Unas palabras previas” a *El capitalismo como religión* seguido de *Fragmento teológico-político*, de Walter Benjamin, Internet, Madrid, 5-7.
- Lechner, Norbert (1984) *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, FLACSO, Ediciones Ainavillo, Santiago de Chile
- Moulian, Tomás (1997) *Chile actual. Anatomía de un mito*, LOM-Arcis, 8^a ed., Santiago de Chile.

11. Llamando a nuevos dioses

Gabriel Liceaga

§1

Este trabajo tiene como objetivo plantear algunos interrogantes relativos a la necesidad de formular una crítica filosófica que haga inteligible y aliente prácticas de transformación social y cuidado. Su inspiración proviene de la convicción de que la humanidad necesita crear nuevos dioses si es que quiere sobrevivir; o, lo que es lo mismo, sólo un Dios/Diosa/dioses nuevos podrán salvarnos del brete civilizatorio en el que nos encontramos. De ahí el título propuesto. El verbo “llamar” aparece como la actitud activa y expectante al mismo tiempo que signa la actitud espiritual desde la cual se escriben estas notas.

§2

El año 2016 será tenido en cuenta en el futuro próximo como uno de los más oscuros para las esperanzas y perspectivas que suelen asociarse con la “izquierda”. El triunfo

de Donald Trump en los Estados Unidos, la destitución de Dilma Rousseff en Brasil, el rechazo a las negociaciones de paz en Colombia y la crisis generalizada de los gobiernos “progresistas” en el Cono Sur marcan un cambio de época a nivel regional, e incluso mundial, que profundiza tendencias guerreristas, racistas y excluyentes. Continúa la guerra en Medio Oriente, se suceden atentados terroristas en varios continentes –especialmente en aquella región- y se suceden los triunfos electorales de políticos neofascistas en Europa. ¿Estamos ante un giro menor en el decurso histórico o simbolizan estos episodios algo más profundo, representando un signo de procesos incubados en la globalización, de consecuencias imprevisibles?

En el horizonte, además, asoma la guerra, acaso un recrudecimiento de esa guerra confusa e informal que ya se está librando en el cuerpo de las mujeres en América Latina (Segato, 2014), en la construcción de campos de refugiados en Europa, en la violencia asociada al narcotráfico; guerra de ejércitos informales y mercenarios, guerra de contratistas en Oriente Medio.

§3

Es necesario caracterizar al nuevo fascismo mundial, identificar en qué sentido es una reacción a la globalización neoliberal, determinar sus límites en el plano económico¹. Pero también es importante pensar la gramática espiritual que le da forma.

1 Yanis Varoufakis (2012), realiza interesantes contribuciones a este respecto. Véase por ejemplo: <http://www.sinpermiso.info/textos/trump-el-dragon-y-el-minotauro>.

Como ha mostrado Hinkelammert en diversas oportunidades, la estrategia de globalización neoliberal fue instaurada en la década de 1970 a partir de la combinación entre diferentes fundamentalismos cristianos, católicos en América Latina y protestantes en Inglaterra y Estados Unidos. En su origen no hay discursos *light*, relativistas, culturalistas, sino una argamasa entre diferentes variantes integristas cristianas y el fundamentalismo de mercado. Como lo dijera oportunamente Margaret Thatcher (1981), “las ciencias económicas son el método, el objeto es cambiar el corazón y el alma”².

A partir de la década de 1990 la doctrina del mercado total se hizo compatible con particularismos culturales de toda clase e incluso con cierto aliento de las diversidades y las identidades, aunque como lo criticara Alain Badiou (1995), este proceso se diera bajo el signo de una “tolerancia” que no admitía críticas profundas de la economía de mercado. Se mostró que el racismo y la discriminación podían ser, si no abandonados, al menos supeditados a las necesidades de expansión y diversificación de los mercados, la captación de recursos humanos altamente calificados provenientes del mundo “no desarrollado” y la continua relocalización de las actividades industriales y comerciales.

Esta faceta multiculturalista del desarrollo capitalista es la que parece estar encontrando límites en Europa y América. Son límites que de manera típica se expresan como un rechazo explícito a la inmigración, pero que mezcla también un rechazo al vaciamiento económico, político y cultural que operaron los procesos globalizadores en

2 En el original: “Economics are the method; the object is to change the heart and the soul”. Disponible en: <http://www.margaretthatcher.org/document/104475>.

las subjetividades y los colectivos. De ahí el auge de plataformas abiertamente racistas en diversos países (aún en la modalidad del *racismo sin razas*, al que alude Achille Mbembé, 2016), cuyo nivel de concreción todavía está por verse, y que debe ser pensado en continuidad con políticas desarrolladas por gobiernos anterior de cuño supuestamente más universalista³. Las continuidades y rupturas entre lo que Hinkelammert (2017) identifica como 3 momentos de la “espiritualidad del suicidio colectivo” deben ser identificadas a fines de construir políticas emancipatorias que sean capaces de enfrentarse a las líneas rectoras fundamentales del neoliberalismo.

§4

En este contexto se asiste a una curiosa mezcla entre “relatos” fuertes, de tono racista y misógino y lo que ha sido dado en llamar “posverdad”, es decir el vaciamiento de la performatividad de los argumentos racionales, la constatación de fuentes, la referencia a hechos documentables. En 1984 George Orwell pensó una sociedad totalitaria que recurría a la eliminación constante de los documentos que contradecían sus cambiantes alineamientos políticos; hoy en día, pareciera que dicha eliminación ya no es necesaria. Cualquiera puede documentar las mentiras e inexactitudes que aparecen en la escena pública. Pero esa constatación

3 Un ejemplo interesante lo brinda la cuestión de las deportaciones y el racismo en Estados Unidos. El gobierno de Barack Obama fue, hasta el presente, el que deportó más inmigrantes indocumentados, muy por arriba de su predecesor, George W. Bush. En su gestión, asimismo, continuó la construcción de muros y vallas en la frontera mexicana, que había comenzado en la década de 1990.

no tiene fuerza, no indigna más que a los convencidos, no conmueve, no moviliza. ¿Por qué no? ¿Qué produjo esta dislocación entre los regímenes de verdad –ideológicos, sesgados, hasta mentirosos pero animados de alguna lógica- y la praxis política? ¿Representa una novedad, o no es más que el regreso explícito del fascismo y sus infundados pero efectivos razonamientos basados en el resentimiento?

En este contexto: ¿Qué lugar le queda a las ciencias sociales y sus pretensiones ilustradoras, ya fuere en perspectiva reformista, tecnológica (funcionalista) o revolucionaria? ¿Cómo construir razones-discursos-logos que puedan sobrevivir a los algoritmos de las redes sociales y los buscadores de internet?

§5

Los comúnmente llamados “gobiernos progresistas” de América del Sur recurrieron a retóricas típicamente modernas, basadas en categorías tales como “soberanía”, “pueblo” y “nación”. Sin embargo, contra lo que suele afirmarse, propiciaron procesos de subjetivación política sumamente endebles –o aún de “de-subjetivación” que abrieron el camino a la política de los CEOS, que impera actualmente.

En este proceso *des-subjetivante* jugó un papel fundamental la identificación entre consumo y bienestar. Un proceso de cambio no se sostiene única ni principalmente en un aumento de la riqueza, si este aumento es experimentado en términos de *consumo*, ya que el consumo, lejos de saciarse en la obtención de bienes, se agita y crece en sí mismo con cada nuevo estímulo. No se trata de cuántos bienes se alcancen, sino de la experiencia ético-política

que estos bienes entrañan. Si la obtención de un bien no está unida a la vivencia del reconocimiento y la dignidad, el proceso de subjetivación abierto queda preso del *objeto de consumo*. Apenas se vuelve insostenible la llegada de más y más objetos –debido a la inflación, las dificultades para acceder a monedas extranjeras o a un deterioro de las condiciones macroeconómicas producto de la baja del precio de las *commodities*⁴, los sujetos estructurados como *consumidores* se revuelven contra quienes propiciaron ese aumento del consumo. El consumo no fideliza y no subjetiva más que en términos de consumidores impacientes y golosos.

§6

La categoría de consumo debe ser continuamente revisada, en la medida en que constituye la práctica central del “culto capitalista” (Benjamin, s/f).

¿Qué significa “sociedad de consumo”? Ese término debe ser profundizado. Una reinterpretación de algunos pasajes de la *Política* de Aristóteles (1951) puede servir como inspiración.

Conocida es la distinción del Estagirita entre economía y crematística. La “oikonomía” se refiere a la buena administración de la casa y tiene cuatro partes. Una de ellas es la “crematística”, que se refiere al arte de adquirir bienes (1253b 6-8; 14-15). La crematística es entonces una parte subordinada de la economía que se ocupa de alcanzar los recursos almacenables necesarios para la vida y útiles para la comunidad civil o doméstica (1256b 26-30).

4 Todas ellas, condiciones que estuvieron presentes en los últimos años de los gobiernos de CFK en Argentina y Dilma Rousseff en Brasil.

Aristóteles advierte que hay otro tipo de arte adquisitivo al que también denomina “crematística”. Esta crematística “derivada” surgió de la otra a partir del momento en que se dependió más del exterior para exportar e importar lo necesario (1256b 31-35) y se inventó para ello el dinero (1257b 1). Y por eso, afirma aquel, “...la crematística parece tener que ver sobre todo con el dinero, y su misión parece ser averiguar cómo se obtendrá la mayor abundancia de recursos, pues es un arte productivo de riqueza y recursos” (1257b 5-8).

La diferencia entre la crematística “buena” y “mala” puede verse como un asunto de fines: la primera tiene un fin natural, que es conseguir la riqueza suficiente para posibilitar la vida buena o feliz, mientras que la segunda tiene el fin en sí misma. Esta crematística es “mala” porque no tiene límites, ya que al vérselas con *cantidades* no encuentra una referencia con la cual autodeterminarse. Esta forma de la crematística tiende así a buscar una incesante búsqueda de riquezas y bienes, sin perseguir un fin exterior, sino su propio aumento.

Como se dijo, la forma pervertida de la crematística surgió de la forma natural y encuentra en el dinero su elemento característico. Pero ¿cuál es su origen o causa? El texto clave para dirimir esta cuestión es el siguiente:

La causa de esta actitud es el afán de vivir, no de vivir bien, pues siendo ese apetito ilimitado, apetecen también medios ilimitados. Por otra parte, los que además aspiran a vivir bien buscan los medios para los placeres corporales, y como éstos parecen depender de los

bienes que se poseen, dedican toda su actividad a los negocios (1257b 40-41; 1258a 1-6)⁵.

Una primera observación sobre el pasaje citado es que el apetito ilimitado de vivir se distingue del vivir bien, constituyendo una de las causas de la crematística. Sin embargo, *también (y/o) los que quieren vivir bien* buscan los placeres, y por ello dedican toda su vida a los negocios. Esto resulta más claro si se toma la traducción de García Gual y Pérez Jiménez (1994) del pasaje antes citado:

La causa de esta disposición es la preocupación por vivir, pero no por vivir bien. Así, al ser aquel deseo sin límites, desean también unos medios sin límite. *Pero incluso* los que aspiran a vivir bien buscan lo que contribuye a los placeres corporales...”⁶.

Aristóteles sugiere dos causas posibles de la crematística: el querer vivir ilimitadamente y la búsqueda de los placeres corporales. El “compromiso” con la vida buena, aparentemente, se opone a estos deseos, pero no logra constituirse como una salvaguarda suficiente.

¿Qué puede sacarse en limpio de estas consideraciones? Aristóteles conecta la sed insaciable de bienes (en términos contemporáneos, podría afirmarse, de *consumo*) con el “apetito ilimitado” de vivir, con un “deseo sin límites”. No

5 Traducción de Javier Marías.

6 El original griego dice: “hósoi de kaí tou eu zoé epibállontai...”. En la primera traducción utilizada (de Julián Marías, 1951) se traduce: “Por otra parte, los que además aspiran a vivir bien”. Pero esto podría traducirse también como “(Pero) también todos los que ansían la buena vida...”. La clave está en las palabras “hósoi” y “de kaí”, que pueden traducirse respectivamente como “todos los que” y “también, incluso”.

se trata de una condena del deseo mismo, sino de un deseo que parte del rechazo de la mortalidad y que se proyecta en el mundo de los objetos. Quizás es el origen del fetichismo de la mercancía: los objetos cobran vida merced al deseo de inmortalidad en ellos introyectado. Pero es un espejismo, porque la única vida es la vida del sujeto que desea y este la pierde simbólicamente cuando se la da a los objetos, dedicando, como dice Aristóteles, “toda su actividad a los negocios”.

§7

Cuando Walter Benjamin señala que “hay que ver en el capitalismo una religión” y que el capitalismo se ocupa esencialmente de las mismas preocupaciones, tormentos e inquietudes a las que en tiempos pasados daban respuesta las religiones, está apuntando en un sentido similar. ¿Cuáles son esas preocupaciones religiosas? Entre ellas ocupa un lugar central, sin duda alguna, la cuestión de la mortalidad/inmortalidad. En la “tensión extrema del adorante” que se agolpa frente a las puertas de los centros comerciales antes del *Black Friday* se juega mucho más que un teléfono.

§8

Como ha mostrado Hinkelammert (2007) uno de los aspectos constitutivos de la Modernidad occidental es su ocupación del espacio mítico en términos de la proyección de utopías de perfeccionamiento institucional.

La modernidad sustituye el pensamiento teológico por mitos secularizados. Sin embargo, el mito del progreso, que se expresa en las utopías de perfección institucional (neoliberalismo, conservadurismo, socialismo) y en la fe en que el progreso tecnológico indefinido logre desterrar la muerte (ejemplo: resurrección “tecnológica”) ha perdido poder de convencimiento, debido a la percepción generalizada del deterioro medioambiental y el agravamiento de múltiples crisis humanitarias en todo el mundo.

Esta relativa “decadencia” del mito del progreso se evidencia en la evolución de determinados productos culturales. Entre la ciencia ficción de autor de los años 50’ y 60’ (estilo Isaac Asimov) y la serie *Black Mirror* (producción de *Netflix*) hay una diferencia impresionante. Mientras que en la ciencia ficción clásica el tono general es optimista -aunque aparezcan matices- en la ciencia ficción contemporánea reina el pesimismo y la distopía tecnológica.

De acuerdo con Hinkelammert, la decadencia del mito del progreso da lugar a los fundamentalismos cristianos, que expresan, en términos religiosos, la mística de muerte de la sacralización del mercado. El resultado sería así una modernidad desnuda, sin discurso legitimador, que sólo afirma las relaciones de mercado y que tiene como contrapartida las figuras sacrificiales del asesino-suicida y el terrorista, que se expresan, valga la ironía, ecuménicamente.

No obstante, vale la pena preguntarse si la coyuntura actual, signada por la crisis de los aparatos de la gobernabilidad neoliberal⁷, no presenta algunas variantes respecto

⁷ Esta crisis se hace manifiesta, de diversas maneras, a partir de la crisis de los subprime en 2008. En 2011 aparece el G20 como una instancia de coordinación mundial de los flujos de capital; paralelamente, surgen

de este diagnóstico hinkelammertiano. ¿Asistimos simplemente a una fase superior de la “marcha de los Nibelungos” o de la “expansión de la desesperación a estado religioso mundial” (Benjamin)? ¿O estamos acaso ante un cambio de época más profundo?

§ 9

Si el mito del progreso ya no tiene la misma fuerza movilizadora, ¿qué lo ha reemplazado? ¿Solamente la mística de la muerte de los fundamentalistas? ¿O existen mitos sustitutos?

Si partimos del hecho de que el neoliberalismo no es una “cosa” o un “pensamiento”, sino un *Zeitgeist*, un espíritu de época en el que se construyen los sujetos, sus instituciones y sus prácticas, es necesario examinar con cuidado su energía ideológica, su potencia performativa. Esto implica conocer, comprender, reconocer dicha energía. El culto capitalista tiene cimientos y ramificaciones que apenas hemos comenzado a comprender; su sabia irriga diversos aspectos de la vida social. ¿Qué, si no, puede explicar que la marcha de los Nibelungos sea tan numerosa?

La práctica político-cognoscitiva implica construir una topografía del neoliberalismo como espíritu de época,

movimientos contestatarios en algunos de los principales centros financieros de Estados Unidos y Europa. En Europa surgen alternativas por izquierda a las tradicionales socialdemocracias (Syriza en Grecia, Podemos en España), que, en el caso griego, fracasan en su intento de escapar de los condicionamientos del gran capital europeo, fundamentalmente alemán. La candidatura de Bernie Sanders en Estados Unidos –e incluso el éxito electoral de Donald Trump puede interpretarse en un sentido similar– lo cual demuestra que esta crisis está lejos de ser saldada.

que comprenda pero no se limite a la crítica de la racionalidad instrumental. Deben examinarse los mitos de la expansión cultural capitalista: las formas de producción de los sujetos, las ilusiones del desarrollo tecnológico, y cómo se juega en dicho mitos la cuestión de la mortalidad/inmortalidad, en tanto dimensión central de la racionalidad mítica (Hinkelammert).

Para ello sea necesario, posiblemente, no limitarse a las grandes síntesis teóricas, sino analizar también “pequeños acontecimientos discursivos”, los sucesos cotidianos que condensan el sentido dominante. Libros de autoayuda, manuales de *management*, *papers* empresariales, sermones de pastores y “padres” fundamentalistas-cristianos pueden servir como base.

En otras palabras, es necesario reconocer cómo se expresa actualmente la teología capitalista. ¿Qué mutaciones –de haberlas- tiene el mito del progreso, en un momento histórico en que se perciben, en la historia y en el presente, los efectos destructores del progreso técnico? ¿A través de qué discursos se crea y recrea el neoliberalismo como metafísica?

§ 10

Para enfrentar la energía ideológica del neoliberalismo es necesario reconocer, desatar y desarrollar energías que se le contrapongan. Este proceso, necesariamente, debe ir de la mano con la crítica de la religiosidad neoliberal.

Esta búsqueda de energías es la que según nuestra interpretación (Liceaga, 2015), ha inspirado las lecturas que Alain Badiou (1999), Giorgio Agamben (2006) y Franz

Hinkelammert (2010), entre otros autores, han realizado de las epístolas paulinas⁸. La necesidad de tener nuevos dioses permite comprender por qué la filosofía política contemporánea acude a Pablo y, al mismo tiempo, por qué estos abordajes no terminan de ser convincentes o explícitos acerca de sus motivaciones últimas.

Es evidente que en las epístolas de Pablo hay enseñanzas importantes sobre la construcción de sujetos. La salvación por la gracia y no por las obras, el llamamiento a ser “esclavo en el Mesías” (con lo que esto supone en relación con cualquier forma de autoridad terrenal), entre otros aspectos, son aspectos a rescatar, de alcance acaso universal. Pero no resultan suficientes y no escapan a las jerarquías de género de las que, siguiendo a Ivone Gebara (2007) está atravesada la simbología cristiana. Como señala esta última, “...nuestro tiempo exige otra interpretación y otras referencias de sustentación de los llamados valores cristianos (...) El cristianismo es un fenómeno múltiple y modificable, y precisa, en consecuencia, modificar sus contenidos y sus formas de explicitarlos”.

En efecto, ¿no es acaso desmotivador pensar que las respuestas, de algún modo, ya están allí (en Pablo, en Marx, en un Dios único y masculino), y no preferir acaso la esperanza en la llegada de “dos, tres, muchos” Mesías? ¿Acaso no estamos obturando política y teóricamente a muchas de las rebeldías realmente existentes, de las personas que se obstinan en la solidaridad, de quienes cuidan de otros (incluso de sí mismos), de la fidelidad de los migrantes y sus remesas con sus familias, de quienes se encuentran colectivamente a meditar por el ambiente y la paz, de quienes

8 Un empeño similar, aunque en claves teológicas diferentes, recorre las páginas de *Resistencia y Solidaridad* (Fornet-Betancourt, 2003).

se enfrentan al racismo, de los que paran a las mineras y a Monsanto, de quienes dicen y actúan el #niunamenos? Todas estas prácticas signadas por la “misericordia”, entendida esta última, como sugiere Gebara (2007), en continuidad con el término “harem” (útero); es decir, por la experiencia de la Madre como primera divinidad, que abraza y protege, una divinidad que habita en nosotros en cuanto somos capaces de cuidarnos los unos a los otros. Prácticas que deben ser liberadas y desenvueltas, pero que no están esperando una síntesis estatal para legitimarse; prácticas desordenadas, poéticas, valientes e incluso contradictorias.

Hará falta más que Un Dios para escapar del calentamiento climático: no estamos en condiciones de rechazar a ningún dios, que venga, divina y generosamente, como un vecino, una tía o un amigo a prestar su atención y su amor. Pero es necesario que esos dios sean convocados, y para ello debemos estar despiertos y activos.

Bibliografía

- Aristóteles (1951). *Política* (traducción de Julián Marías y María Araujo). Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Aristóteles (1994). *Política* (traducción, prólogo y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez). Barcelona: Altaya.
- Badiou, A. (1995). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. En: Abraham, Thomas. Batallas éticas. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos.

- Benjamin, W. s/f. *El capitalismo como religión*. Disponible en: http://www.redkatatay.org/sitio/talleres/capitalismo_religion_5.pdf.
- Fornet-Betancourt, R. (2003). *Resistencia y solidaridad: globalización capitalista y liberalización*. Madrid: Trotta.
- Gebara, I. (2007). *Reflexiones desde el ecofeminismo*. En “Vida y pensamiento”, Revista teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana, Volumen 27, N°1, San José, Costa Rica.
- Hinkelammert, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica*. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión. San José (Costa Rica): Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2017). *Fundamentalismo, ideología y crítica del capitalismo como religión: La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*. Documento preparatorio para el V Encuentro de Pensamiento Crítico. Heredia, Costa Rica.
- Mbembé, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior
- Tatcher, M. (1981). *Economics are the method, the object is to change the soul* (Interview). Sunday Times, 3. May 1981. Disponible en: <http://www.margaretthatcher.org/document/104475>.
- Varoufakis, Y. (2012). *Trump, el Dragón y el Minotauro*. Disponible en: <http://www.sinpermiso.info/textos/trump-el-dragon-y-el-minotauro>.

12. Entre el hacer vivir y el dejar morir mercantil; el dejar vivir y el hacer morir estatal: hipótesis hinkelammertiana respecto al modo en que trabaja el poder sobre la vida humana en las formaciones estatales contemporáneas

Manuel Cuervo Sola

Introducción

En este escrito nos proponemos reflexionar sobre el modo en el cual el poder trabaja sobre las sociedades para producir un cierto orden, una cierta regulación sobre la dinámica de producción y reproducción de las vidas humanas que en ellas tienen lugar.

Para ello planteamos una reflexión que toma como punto de partida las afirmaciones de Hinkelammert sobre la capacidad mortífera del mercado y a partir de ello desarrollamos un **concepto de estatalidad** como compleja trama de diversas instancias de sedimentación institucional. Esto nos permita problematizar las visiones tradicionales que desde el campo de los estudios políticos se tiene

sobre lo estatal (generalmente reducido a mero *aparato de Estado*) y captar la dinámica de poder a partir de la cual la estatalidad consigue organizar y regular la vida social.

**Estatalidad y trabajo del poder sobre la vida.
La cuestión del estado y del mercado como
macroinstituciones totalizadoras que administran la
muerte.**

Uno de los aspectos medulares sobre los que pivotea la producción teórica de Hinkelammert se relaciona con su singular concepción del sujeto como infinitud atravesada de finitud. La infinitud del sujeto es, finalmente, puro anhelo de vivir, ganas de afirmar la vida y expulsar la muerte. Sobre ese anhelo descansa la facultad del ser humano de hacer abstracción de su condición finita (de vida como corporalidad necesitada). Y esa facultad es la que le permite al ser humano construir mediaciones institucionales que son condición de posibilidad para satisfacer las necesidades humanas (y así reproducir la vida corporal)¹.

Según Hinkelammert, merced a la intervención de un conjunto de mediaciones institucionales construidas por el ser humano a lo largo de la historia, el mundo (o mejor, la experiencia que de él y de nuestra propia vida tenemos) se presenta de manera consistente y ordenada. Estas mediaciones son las que organizan el caos de relaciones, de dinámicas de fuerzas e intensidades que constituyen lo real y posibilitan que las ganas de vivir se realicen, se efectúen,

¹ Mediaciones que al mismo tiempo constituyen una amenaza para esa misma vida ya que han sido erigidas haciendo abstracción de esa condición necesitada y corporal de lo humano.

a través de ciertas objetivaciones que habilitan el acceso a las condiciones de posibilidad que ofrece el mundo para reproducir la vida humana. Entre esas objetivaciones hay que contar, no solo instituciones, lenguaje, cultura, etc. sino también la propia constitución de las ganas de vivir en una cierta identidad subjetiva (esto último es importante para el segundo momento de nuestro trabajo que abordamos algunas reflexiones vinculadas a la crítica epistemológica)

Desde este punto de vista entonces, una formación social puede ser pensada como una multitud de energías vitales múltiples, de anhelos de vida, que se organizan y se ordenan a través una miríada de sedimentos institucionales e instancias de objetivación.

Ahora bien, la pregunta que nos surge es qué es lo que hace que esa formación social (multitud de anhelos de vida organizados por una miríada de mediaciones institucionales y objetivaciones) adquiera una cierta consistencia, una cierta organicidad como totalidad social.

Como hemos dicho, la trama institucional que organiza la vida social es condición de posibilidad para la afirmación de la vida de los sujetos. En ese sentido las instituciones cumplen un papel posibilitante para la vida que concita la adhesión de los sujetos a las mismas. Están ahí, y son en muchas ocasiones útiles para la vida.

Sin embargo, su vigencia última descansa en que son instancias de administración de la muerte. Esa facultad de administrar la muerte en las sociedades contemporáneas recae fundamentalmente en el Estado y en el Mercado (aunque no exclusivamente allí). Son las dos instancias que detentan masivamente las posibilidades de administrar la muerte. Estas dos macroinstituciones son las que

garantizan la vigencia del orden instituido en su conjunto y le brindan unidad consistente a una sociedad.

Aquí precisamos abrir una reflexión sobre las instituciones.

Las **instituciones** actualizan en el presente el resultado de una cierta correlación de fuerzas (quizás -incluso- de una efectiva batalla) que tuvo lugar en el pasado y bajo cuyo signo se produjo el momento instituyente que las estableció. La vigencia de las mismas radica en el poder que resulta de la reunión en el presente de una multiplicidad de vectores de fuerza compuestos por las fuerzas políticas actuantes de manera efectiva y directa en un momento histórico determinado con las fuerzas inerciales que son propias de las mediaciones institucionales ya constituidas.

No hay instituciones sin vigencia, es decir sin que aquello que las mismas mandan sea, al menos en algún punto del espacio social, de cumplimiento compulsivo y obligatorio. Una institución sin este *imperium* es letra muerta, un mero residuo inactual del pasado, material de análisis más bien propicio para reflexión histórica (o arqueológica) que para el pensamiento político.

Siguiendo con el argumento precedente, afirmamos entonces que la **política** consiste en la actividad de lucha por instituir la sociedad, por darle forma, por establecer esas mediaciones institucionales. Su objeto son las instituciones que dan forma a la vida social.

Esta lucha está siempre entramada con una decisión en la cual se implican las posibilidades de vivir y las posibilidades de morir de los miembros de una sociedad.

El imperium que las instituciones ejercen sobre la vida social se estructura en torno a estas dos posibilidades². Por el lado de las **posibilidades de vivir**, las instituciones pueden regular la vida social de manera activa (**haciendo vivir**), es decir, estableciendo un mandato sobre la forma de vida que los miembros de la sociedad deben seguir; o pueden regularla de manera pasiva (**dejando vivir**), es decir, abriendo un espacio a las posibilidades del sujeto para decidir sobre su modo de vida. La distinción analítica entre estas dos dinámicas nos permite pensar con mayor claridad la relación de las instituciones con las posibilidades de vivir que se abren en una sociedad determinada, pero no debemos olvidar que en la realidad, una y otra dinámicas de poder se encuentran íntimamente entrelazadas. Establecer una separación tajante entre el *hacer vivir* y el *dejar vivir*, como si se tratara de dos dinámicas institucionales diversas e independientes que pueden actuar sobre la vida social de manera autónoma, es un extravío propio del pensamiento político liberal. En realidad, una y otra lógica son inescindibles. Por ejemplo, el derecho político liberal clásico que impone límites al poder estatal para garantizar la libertad

2 En los siguientes párrafos, seguimos en parte las distinciones que realizó Michel Foucault sobre las formas de poder de la soberanía y del biopoder en su Seminario de Collège de France de 1975-1976, publicado recientemente bajo el título de *Defender la sociedad* (2010). Resulta pertinente aclarar que si bien nos apoyamos en la distinción categorial del autor entre formas de poder según su relación con la vida y la muerte, hacemos un uso de las mismas que apunta en un sentido completamente distinto: Foucault intenta mostrar la transformación del poder de soberanía en las sociedades de control a partir de la hegemonía que ejerce el biopoder, nosotros, por el contrario, nos proponemos señalar la irreductibilidad del poder de soberanía y su especificidad como ámbito fundamental del ejercicio del poder político, incluso en las sociedades contemporáneas en las que la lógica mercantil parece expandirse indefinidamente.

de acción de los individuos constituye un *dejar vivir* que al mismo tiempo prescribe un *hacer vivir* en tanto establece una cierta forma de vida vinculada con los modos de ser propios de la sociedad mercantil; o dicho de otro modo: en el *hacer vivir* propio de las sociedades contemporáneas, que Foucault o Deleuze han definido como *sociedades de control* que prescriben un modo de vida constreñido a la lógica del aumento permanente de la productividad, también está implicado un espacio del *dejar vivir* en tanto se abre una ámbito de elección (de libertad) entre diversos caminos para que los sujetos logren acumulaciones crecientes de capital humano sobre el soporte material de sus propias vidas (Deleuze, 2005).

Por el lado de **las posibilidades de morir**, las instituciones también regulan la vida social de manera activa, **haciendo morir**, y de manera pasiva, **dejando morir**. Sin embargo, en este caso es la fusión de estas dos dinámicas en una sola realidad inescindible lo que define el extravío típico del pensamiento político liberal, ya que se termina confundiendo la dinámica institucional distintiva del Estado Moderno (el derecho soberano de *hacer morir*) con la dinámica institucional propia del mercado (*dejar morir*). Para aclarar un poco este concepto: lo propio de la lógica estatal es la posibilidad de *hacer morir*, núcleo central del monopolio del uso legítimo de la fuerza; por el contrario, la dinámica institucional que es propia, aunque no exclusiva, del mercado, es el *dejar morir* que sobreviene como consecuencia de la exclusión de acceso a los medios de vida; exclusión que puede sostenerse solamente a partir de un cierto ejercicio de los derechos de propiedad privada. Una y otra dinámicas pueden operar mancomunadamente, y de hecho generalmente lo hacen así, pero sin embargo

son autónomas por su propia naturaleza. La posibilidad de *hacer morir* que hay detrás del monopolio estatal del uso legítimo de la fuerza tiene una consistencia propia que el *dejar morir* mercantil no muestra. En efecto, cuando la posibilidad de *hacer morir* se realiza ya no hay espacio alguno de réplica para el sujeto: sencillamente ha muerto. El *hacer morir* produce un corte temporal incuestionable. Por el contrario, cuando el *dejar morir* mercantil se realiza por medio de la exclusión, queda abierto un lapso de tiempo (de sobrevivencia de los cuerpos) en el cual todavía es posible que tenga lugar un proceso de subjetivación política que impugne al mercado y cambie la estructura jurídica que lo sostiene.

La consistencia propia del *hacer morir* que caracteriza la soberanía estatal se evidencia en **la cadena de coerciones** que organiza la trama institucional de una sociedad: el *hacer vivir* es eficaz merced a la amenaza que ejerce el *dejar morir*. Es decir, es la posibilidad de quedar excluido del acceso a los medios de vida lo que me constriñe a aceptar un modo de vida adecuado al capital: conservarme bajo la forma de vida del empleado, devenir capital humano para que no me dejen morir abandonado a la vera de los circuitos de producción circulación y consumo de bienes y servicios. El *dejar morir* es eficaz merced a la amenaza del *hacer morir*. En este caso, es la posibilidad de recibir una muerte violenta por parte de las fuerzas estatales, y las demás mediaciones que sobre esta posibilidad de ejercicio de la violencia se verifican (represión física, privación de libertad, etc.), lo que me constriñe a aceptar que los derechos de propiedad privada me impidan acceder a los medios de vida: conservarme bajo la forma de vida del excluido antes que recibir alguna forma de represión violenta. Por último,

en el caso del *hacer morir* encontramos que no hace radicar su eficacia en ninguna otra instancia. La coerción que practica sobre los miembros de una comunidad el *hacer morir* radica en su propio poder de matar. Es allí donde se asienta el poder de soberanía y la posibilidad última de *imperium* de todas las instituciones. Aquí se corta la cadena de coerciones: el poder del *hacer morir* descansa sobre sí mismo, sobre su propia amenaza³. El *imperium* de las instituciones se funda, en última instancia, en la posibilidad de dar muerte (Hinkelammert, 2007). No hay decisión política, en tanto acto instituyente de una institución vigente, en el que no se encuentre implicada la posibilidad de dar muerte. El poder de matar sobre el que descansan las posibilidades compulsivas de todo el entramado institucional de la sociedad constituye un límite infranqueable de la política: todo proceso de institucionalización se entrama inevitablemente con el poder de matar.

Ahora bien, en este encadenamiento de coerciones institucionales que hemos descripto nos falta aún ubicar la dinámica institucional del *dejar vivir*. El *dejar vivir*, como sugerimos anteriormente, está relacionado con el ámbito estatal, con las libertades que el Estado reconoce a los miembros de la comunidad. Este tipo de dinámica institucional no tiene una forma propia: la forma le viene dada desde fuera, por las constricciones que impone el encadenamiento que se da entre las otras tres dinámicas institucionales. El *dejar vivir* es un espacio de libertad que tiene la forma que le suministra el encadenamiento coercitivo *hacer vivir-dejar morir-hacer morir* que rige la vida social.

3 Si bien Foucault (2010) reconoce este poder de matar como característico del derecho de soberanía, no distingue en su teorización el carácter irreductible del mismo frente a las otras dinámicas institucionales.

Sin embargo, es preciso aclarar que bajo este espacio de libertad que toma su forma a partir del modo de vida que sanciona el *hacer vivir*, y de las posibilidades de morir que se muestran en el *dejar morir* del mercado y en el *hacer morir* del poder estatal, se esconde la autonomía real del sujeto, sus facultades imprescriptibles para cambiar las instituciones y las reglas de juego que gobiernan la vida social. En el espacio del *dejar vivir* hay siempre una grieta, un resquicio en donde puede ocurrir la emergencia del sujeto y el ejercicio real de sus facultades instituyentes. Por ejemplo, y para aclarar el alcance de estas categorías, el espacio del *dejar vivir* de las sociedades capitalistas modernas adquiere la forma de un ejercicio de las libertades limitado al ámbito privado: eso que Benjamin Constant llamó *libertad de los modernos*⁴. Sin embargo, existe aún, aunque sea potencialmente bajo ese modo privado de ejercicio de la libertad, la posibilidad de que se abra un momento soberano, un momento de ejercicio de la libertad de los sujetos en el ámbito público: algo así como un ejercicio contemporáneo de ese modo de libertad que Constant denominó *libertad de los antiguos*.

Nos preguntamos ahora entonces: cómo es que el trabajo de los sedimentos institucionales logra mantener la cohesión de lo presentado en una situación social si la

4 Benjamin Constant en su célebre discurso de 1819 establece una distinción entre la libertad de los antiguos, cuyo ejercicio radicaba en la participación en el gobierno de la cosa pública y la libertad de los modernos, como espacio sustraído a la injerencia del poder público. En este sentido, el autor francés sostiene que “la finalidad de los antiguos era compartir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria. Estaba ahí lo que ellos llamaban libertad. La finalidad de los modernos es la seguridad de los goces privados; y ellos llaman libertad a las garantías acordadas a esos goces por las instituciones (Constant, 1989).

realidad es ontológicamente inconsistente; dónde radica la vigencia de lo instituido; cómo es que trabaja el poder del orden vigente para modular la presentación del exceso que siempre es el sujeto respecto de cualquiera de sus objetivaciones. Y paralelamente, cuál es el papel específico que cumple el aparato de Estado y el mercado al interior de esta trama institucional compleja que constituye el concepto de estatalidad. La vigencia de una formación estatal no descansa simplemente en el hecho de que no se produzca un azaroso acontecimiento disruptivo. Tampoco simplemente en el olvido y la naturalización del origen contingente de sus instituciones. Todo eso puede estar presente explicando el hecho de que las instituciones persistan, pero el hecho decisivo es otro: sin suponer el impulso vital a nivel ontológico resulta difícil pensar las razones por las cuales las formaciones estatales mantienen vigencia.

La vigencia de una formación estatal se explica, al menos parcialmente, en que ella logra responder y articular con relativo éxito las demandas sociales. Esto explica el consenso, la aceptación voluntaria del orden establecido. No es una mera operación ideológica, no es producción de una falsa conciencia: es que el orden instituido logra canalizar y realizar eficazmente el impulso vital por ciertos andariveles o según determinadas formas sociales en los que el empeño de la vida por afirmarse encuentra alguna facilidad para realizarse. Las dinámicas del poder que hemos identificado bajo las figuras del *hacer vivir* mercantil y del *dejar vivir* estatal son las que operan en esta instancia.

Pero este aspecto de la eficacia con la que lo instituido moldea el impulso vital que hemos supuesto a nivel ontológico no es suficiente para explicar la vigencia del orden. De hecho, el poder de *hacer vivir* y *dejar vivir* descansa

en sus contracaras negativas. El mercado hace vivir porque amenaza solapadamente con excluir a los sujetos del circuito de producción, circulación y consumo de medios de vida y, de este modo, dejarlos morir. El estado nos deja vivir, pero esto supone la posibilidad cierta de que nos haga morir por medio del uso de la fuerza pública. Estas instancias específicas de administración de la muerte son el reaseguro coercitivo (y eventualmente coactivo) que sostiene en última instancia la vigencia del orden social.

¿Por qué aceptamos el orden social vigente entonces o en qué dinámica de poder descansa su vigencia? En base a lo dicho hasta aquí podemos esbozar una respuesta y distinguir cuatro niveles en los que opera el trabajo del poder de lo instituido sobre el impulso vital para evitar que pueda dispararse un proceso de irrupción subjetiva que impugne el orden vigente.

En el nivel del *hacer vivir* mercantil se modula el impulso vital desde el origen. Se trabaja a nivel de la constitución misma del deseo por medio del cual se realiza ese impulso vital múltiple e infinito. En el nivel del *dejar vivir* estatal el poder opera sobre el consenso que prestamos en función de que las demandas que canalizan ese impulso vital resulten suficientemente articuladas por el orden vigente. En el nivel del *dejar morir* mercantil el poder opera como la amenaza tácita ejercida sobre el impulso vital o ganas de vivir de desplazar al sujeto de los circuitos productivos e impedir el acceso a los satisfactores necesarios para reproducir la vida (una condena a muerte que se efectúa sin matar fácticamente al condenado: es la institución del ostracismo *aggiornada* a la vida moderna). En el nivel del *hacer morir* estatal, garantía última de toda la arquitectura institucional que organiza una sociedad, el poder trabaja

sobre el impulso vital por medio de la amenaza explícita de hacer morir.

Cuando no deseamos conforme al orden instituido, ni prestamos nuestro consenso a su mandato, ni obedecemos la amenaza solapada de exclusión que nos ofrece el mercado, ¿porqué, aun así, persiste la vigencia del orden instituido? Sencillamente porque el Estado (aparato) detenta el monopolio del uso “legítimo” de la fuerza y puede forzarnos a aceptar el orden instituido.

Finalmente entonces, en la irrupción instituyente que quiebra (al menos parcialmente) estos cuatro niveles en los que trabaja el poder sedimentado en las instituciones, el sujeto debe enfrentarse con el *hacer morir* estatal. En última instancia, la radical soberanía del sujeto se enfrenta con el monopolio “legítimo” del uso de la fuerza. Por eso es central volver siempre al problema de la legitimidad política: porque en ese enfrentamiento colisionan la legitimidad del sujeto que emerge y la pretensión de legitimidad que esgrime lo instituido.

Sin poner como punto de partida las ganas de vivir, y reflexionar explícitamente sobre lo que ello supone, no aparece con mucha claridad lo que una formación estatal es, en tanto articulación compleja de instituciones y objetivaciones que organizan y brindan unidad a la vida social; y fundamentalmente, no termina de comprenderse cómo trabaja el poder en el que descansa la vigencia de ese orden institucional (por medio de dispositivos de captura del impulso vital en su génesis, de generación de consensos, de coerción y de efectiva coacción).

La cuestión del poder de la soberanía estatal en el neoliberalismo.

Tal como ha sugerido oportunamente Franz Hinkelammert, la expansión de la religiosidad neoliberal y la imposición masiva de los mandatos del dios mercado, precisaron de mucho Estado, de mucho ejercicio clásico del poder estatal soberano (capacidad de *hacer morir*) para poder instaurarse y moldear la vida social a su imagen y semejanza.

Por una cuestión de principio: el mercado no puede existir como tal sin el Estado, que es quien lo instituye y ofrece las garantías de su funcionamiento. Ya lo decía Hobbes: para que haya derecho de propiedad, es preciso que haya alguien que ejerza el monopolio en la administración de la muerte y la capacidad de matar. Si no, lo que hay es mera y precaria posesión. La propiedad queda reducida a lo que los hombres puedan poseer y por el tiempo que puedan garantizar con su fuerza esa posesión. No hay la posibilidad de intercambio mercantil masivo sin derecho de propiedad. Y no hay derecho de propiedad masivo sin el monopolio de la facultad de matar en el Estado. Por ello, las coerciones implícitas en las reglas que hacen funcionar el intercambio mercantil no tienen efectividad sin la coacción final que ejerce el Estado como garante del cumplimiento de los contratos y del ejercicio efectivo de los derechos de propiedad.

Y también por una cuestión histórica: efectivamente, para expandir la forma mercantil a todos los rincones de la vida social, para mercantilizar masivamente la vida social tal como propone la religión neoliberal, fue necesario poner en marcha procesos políticos que ejercieron de manera intensiva el poder de *hacer morir* estatal sobre las

sociedades de nuestra América. Primero a través de dictaduras genocidas que destruyeron el tejido social, la larga trayectoria de acumulación política que habían gestado nuestros pueblos a lo largo de décadas, sino de siglos de lucha y resistencia. A través del asesinato, la tortura y desaparición forzada de personas; de la destrucción física y moral de militantes y activistas de organizaciones populares; las dictaduras lograron desarticular buena parte de las formas de organización social, de tradiciones culturales y políticas, de objetivaciones institucionales que habían construido nuestros pueblos (con las opacidades que toda forma de organización tiene) con el fin de afirmar la vida; e imponer en su lugar la forma mercantil como regla y medida de todas las cosas. Posteriormente a través de los gobiernos neoliberales que emergieron con las democracias posdictatoriales (especialmente en los años '90) que no dudaron en aplicar mecanismos represivos para desplazar de la escena pública las resistencias populares emergentes y aislarlas en verdaderos ghettos de exclusión y miseria.

En esa primera y segunda fase de expansión del neoliberalismo sobre nuestras sociedades el poder económico logró poner a trabajar en su favor toda esa cadena de coerciones que, según señalamos, articula cualquier formación social al controlar de manera absoluta la capacidad de *hacer morir* estatal (el monopolio público del uso legítimo de la fuerza fue utilizado casi exclusivamente para expandir la potencia coercitiva del *dejar morir* mercantil).⁵

El poder de soberanía, el monopolio del ejercicio legítimo del uso de la fuerza propia de los Estados moderno

5 ¿Cuáles han sido las herramientas predilectas que el poder económico utilizó para lograr ese control incontrastable de los aparatos estatales en nuestra América? La dictadura directa y la constricción de los sistemas

no fue puesto en cuestión por el poder económico de las transnacionales en las dos primeras fases de expansión neoliberal. En esa fase más bien se orientó el ejercicio del poder de soberanía del Estado en un cierto sentido: expandir la forma mercantil a destajo; y desplazar las resistencias populares. Aquí el problema está planteado en términos de las limitaciones que encuentran de los pueblos para controlar y orientar las decisiones que, a través sistema político mediante, se toman desde el estado. No se cuestionó la soberanía estatal, si no más bien la soberanía popular para controlar el funcionamiento de la estatal. Pero en este caso el poder de *hacer morir* sigue en manos del estado y por lo tanto, se encuentra en la órbita pública y las reglas de su implementación (por ejemplo, los códigos) pueden ser sometidos a discusión pública: todavía es un asunto que, de alguna manera compete al pueblo en su conjunto.

Ahora bien, en la actualidad ese mapa de coerciones que organiza las sociedades se complejiza cada vez más porque el poder soberano de *hacer morir* resulta crecientemente desplazado a otras instancias configurando una dinámica de poder diversa en esta tercera fase de expansión

democráticos a través la extorsión económica, fundamentalmente por vía de la exigencia de pago de los servicios leoninos de la deuda externa; y la extorsión informativa, fundamentalmente por vía del trabajo sobre la opinión pública de grandes monopolios mediáticos (ya en los años '70 y '80 Hinkelammert planteaba claramente que la libertad de empresa de los medios de comunicación constituían una grave amenaza a las posibilidades de las democracias latinoamericanas).

Quizás uno de los aspectos más relevantes de las luchas que nuestros pueblos han encarnado en la fase de las democracias posdictatoriales ha sido intentar recuperar el efectivo control popular de la capacidad del hacer morir estatal que el poder económico ha puesto a su entero servicio bajo el programa político neoliberal.

neoliberal. Es la soberanía estatal la cuestionada de manera clara y evidente en esta fase.

Asistimos a un proceso de creciente privatización de la capacidad de *hacer morir*. Creemos que es quizás una de las características sobresalientes de este periodo y uno de los mayores peligros que ofrece a nuestras sociedades.

Vamos a mencionar solo algunos de los casos en los que esa capacidad de *hacer morir* propia de la soberanía estatal es transferida a diversas instancias cuyas reglas implementación quedan ajenas al debate público:

- Hay una constante y creciente amenaza del derecho de matar que ejerce el imperio, que ya no precisa una declaración de guerra para internarse en el territorio de un país y cometer asesinatos con fuerzas de elite especiales (caso Bin Laden) o incluso a distancia y anónimamente mediante el uso de drones.
- Hay una creciente “tercerización” de los estados de las tareas de seguridad y defensa en manos de empresas privadas.
- Cada vez más espacios territoriales se encuentran bajo un virtual “estado de excepción”, en el sentido de que el monopolio de las capacidades represivas en ellos lo ejercen otros que el poder público del estado: barriadas enteras en los que el tándem narco-policial hace ejercicio efectivo del poder represivo; extensas geografías sobre las que empresas trasnacionales vinculadas a actividades extractivas de gran escala (como por ejemplo la megaminería, o las grandes extensiones de bosques que se desmontan y se despueblan a favor del agronegocio) montan verdaderos ejércitos privados para garantizar el desarrollo de sus actividades; paramilitares y neofascistas que en ciudades y áreas

rurales de nuestra américa atacan, e incluso asesinan a militantes, personas en situación de calle, inmigrantes, etc.; la expansión de barrios privados, porciones del tejido urbano de nuestras ciudades, virtualmente sustraídos a las regulaciones públicas.

- O la estética existencial “club del rifle”; los asesinatos-suicidios”; los linchamientos de ladronzuelos, etc.
- O la crisis de las formas de organización patriarcal de la vida que desata una ola de femicidios que nos puede invitar a pensar que se viven verdaderos “estados de excepción” en muchos hogares de nuestra América.⁶

Como claramente sostiene Hinkelammert, no hay organización de la vida social sin la construcción de instancias de administración de la muerte. Ahora bien, cuando el poder de *hacer morir*, instancia institucional que garantiza la consistencia última del orden de una formación social va dispersándose y queda excluida de las instancias de discusión y control popular, los instrumentos con los que cuentan

6 La crisis del sistema patriarcal pone en evidencia una serie de sedimentos institucionales que también, explícita o tácitamente, han sido instancias de administración de la muerte. El poder patriarcal se asentó centralmente en décadas pasadas en la posibilidad de los hombres de privar a las mujeres de los medios necesarios para consumo (modo de administración de la muerte más típicamente mercantil). El modo de organización contemporáneo de la vida social, la incorporación masiva de las mujeres a la vida asalariada, las transferencias estatales de ingresos a las madres de familia o jefas de hogar, ha vuelto inconducente esas formas de poder patriarcal; quizás por ello sea la violencia ejercida de manera directa sobre los cuerpos de las mujeres (o la amenaza con su posibilidad) el reducto en el que resiste ese tipo de organización social (se trata de un modo de administración de la muerte más típicamente estatal).

los sujetos para modificar las reglas que organizan la vida social se ven seriamente depotenciados.

Si el poder de hacer morir, que es la última instancia que garantiza la vigencia de las instituciones que organizan la vida social deja de estar en manos exclusivas del estado ¿Quién garantiza la vigencia de las instituciones? ¿Cómo se tornan efectivos los derechos conquistados por los pueblos? ¿Cómo se exige la efectiva vigencia de los derechos humanos?

O más en general; ¿cómo hacen los pueblos para intervenir sistemáticamente sobre las reglas que organizan la vida social (y específicamente sobre el mercado), si el Estado no tiene la capacidad coactiva necesaria para hacer cumplir estas intervenciones?

Bajo esta nueva configuración la cadena de coerciones que describimos anteriormente se disloca completamente. La capacidad de las democracias para intervenir sistemáticamente sobre las instituciones, sobre las instancias de administración de la muerte, se vuelven cada vez más difusas y las opciones que quedan abiertas para los pueblos conducen a caminos que lindan con situaciones de guerra civil.

Conclusiones

Según los argumentos vertidos anteriormente, precisamos construir un concepto complejo de estatalidad, que dé cuenta de la cadena de coerciones que ejerce el poder sobre la vida en las sociedades contemporáneas y que nos permita distinguir analíticamente el modo específico en que trabaja ese poder en cada uno de los eslabones descriptos.

El conjunto de categorías que proponemos en torno al concepto de estatalidad como instancia que condensa el poder de administración de la muerte y la vida (*hacer morir, dejar morir, hacer vivir, dejar vivir*) nos permite analizar con mayor precisión los desafíos que enfrentamos para transformar las formaciones sociales en el capitalismo tardío. Precisamos entonces construir nuestras estrategias políticas, las estrategias de los diversos movimientos populares de nuestra América, teniendo en cuenta la cartografía del poder que hemos delineado a partir de las categorías propuestas. El encadenamiento de coerciones que organiza la vida en las formaciones sociales contemporáneas, y la especificidad que tiene el poder en cada uno de sus eslabones para trabajar sobre la vida humana, parar moldearla y adecuarla a la dinámica de reproducción del sistema social y la vigencia de su estructura normativa constituyen un dato clave para diseñar estas estrategias.

Una estrategia política emancipatoria eficaz precisa tener en cuenta estos cuatro eslabones o formas de coerción encadenada que se ejerce sobre la vida. Es preciso analizar en cada situación concreta el modo en que trabaja específicamente el poder en cada uno de estos eslabones y diseñar proyectos alternativos que asuman una política de transformación particular para cada uno de ellos.

A grande rasgos, y siguiendo la propuesta hinkelammertiana en este punto, podemos decir que se trata de construir proyectos de intervención sistemática en las diversas instancias de administración de la muerte que organizan una sociedad; en cuanto a las instituciones del *hacer morir* uno de los desafíos contemporáneos es mantener ese modo del poder dentro de la esfera pública (evitar su peligrosa privatización) y luchar por intervenirlo constantemente

mediante instrumentos de control democrático de las decisiones estatales a fin de garantizar la efectiva vigencia de los derechos humanos en el accionar del Estado; en cuanto al *dejar morir*, se trata -como ya tantas veces insistiera Franz Hinkelammert- de generar acciones y nuevas instituciones para intervenir en los mercados, evitar su totalización, sustraer porciones crecientes de la vida social a su dominio, limitar la expansión indiscriminada de la forma mercantil; en cuanto al *hacer vivir* – *dejar vivir*, se trata quizás, como se ha discutido largamente en este V Encuentro, de luchar por construir una nueva sensibilidad, una nueva crítica del gusto, una estética de la emancipación en la que la propia producción y reproducción de deseo de los sujetos se realice por fuera de los circuitos estrictamente mercantiles. Sin una batalla exitosa en el ámbito que conforman estos dos últimos eslabones, que en términos de producción subjetiva quizás sean los primeros, no será posible construir un proyecto con potencia política y mayorías populares suficientes para abrir un proceso de transformación social sustentable.

