

Franz Hinkelammert

EL SER HUMANO COMO SER SUPREMO PARA EL SER HUMANO

MÁS ALLÁ DE LA RELIGIÓN NEOLIBERAL DEL MERCADO

EN LO QUE SIGUE, QUIERO presentar el fundamento de un proyecto de investigación, que quiero realizar en los próximos dos años. Lo he formulado de manera siguiente: La ética de la religión del mercado y el ser supremo para el ser humano, como Marx lo ve.

Una ética que va más allá de la religión del mercado, está implícita en la obra de Marx y me gustaría desarrollar eso explícitamente. Para mí es obvio lo que dice Walter Benjamin sobre el capitalismo: “El capitalismo *es* una religión”. Así también ya lo sostiene Marx, aunque con otras palabras. Para Marx el capitalismo es siempre y necesariamente un fetichismo. Marx sustituye la palabra crítica de la religión por la palabra crítica del fetichismo. Pero esta palabra no se ha podido imponer en general en la discusión. Por eso Walter Benjamin vuelve a la palabra crítica de la religión. Pero lo que critica como religión del capitalismo, es lo que en la obra de Marx deviene su crítica del fetichismo. Pero por ello mismo resulta, que en la tradición del pensamiento de Marx cada crítica del capitalismo tiene que ser a la vez una crítica de la religión. Eso es precisamente lo que quiero seguir haciendo.

Esto significa, que la propia crítica de la ideología no llega realmente a las raíces del problema, si no es a la vez una crítica de la religión.

Marx desarrolla su propia crítica de la religión en su discusión de la crítica de la religión de Feuerbach. Marx busca un punto de partida

de su propia crítica de Feuerbach, a quien por otro lado lo estima mucho. La diferencia que Marx introduce en su crítica a Feuerbach la expresa ya muy temprano en su prólogo para su tesis doctoral en 1841, cuando insiste en dos puntos de partida diferentes para la crítica de la religión, es decir la crítica de los dioses celestes por un lado y de los dioses terrestres por el otro. Feuerbach parte más bien solo de la crítica de los dioses celestes y al comienzo Marx le sigue en eso. Pero posteriormente Marx se dedica cada vez más a la crítica de los dioses terrestres, sobre todo del mercado, del dinero y del capital. Esta tematización lo lleva a sus *Tesis sobre Feuerbach* del año 1845. Feuerbach en cambio no le da a este aspecto de la crítica de la religión casi ninguna importancia. Esto le lleva a Marx a concentrarse en este tipo de crítica de la religión para posteriormente llamar a este tipo de crítica como la crítica al fetichismo de los dioses terrestres. Marx entonces ya menciona muy poco la crítica de los dioses celestes. Lo hace por una razón que hoy ha perdido su validez. Se trata de la idea de que la victoria del socialismo será a la vez una victoria sobre la propia producción de mercancías, que ahora desaparecería con el resultado de que como consecuencia de eso los dioses terrestres mencionados necesariamente se disuelven. Si esto ocurre, según lo que espera Marx, la propia religión de los dioses celestes se puede disolver también. Por eso, para Marx no se trata de abolir la religión. La religión morirá.

Efectivamente, el socialismo soviético intentó al comienzo abolir las relaciones mercantiles, pero muy pronto tuvo que renunciar a esta meta como realización inmediata. Primero se postergó esta abolición hacia el futuro, pero después resultaba bastante obvio que tampoco ningún socialismo del futuro iba a poder abolir estas relaciones mercantiles. Pero de ello se sigue, que tampoco ningún socialismo puede abolir en el futuro el fetichismo mercantil y que solamente puede darle otras formas. Por tanto, tiene que continuar la crítica del fetichismo del mercado, porque con cualquier tipo de producción de mercancías seguirá apareciendo la problemática de la crítica del fetichismo, es decir, de la crítica de los dioses terrestres falsos. Por lo tanto, tampoco puede terminar la crítica de la religión, aunque todos los seres humanos se hicieran ateos. El ateísmo es un problema de los dioses celestes. En cambio, los dioses terrestres no se pueden abolir por el simple hecho de dejar de creer en ellos. Son fetiches que surgen de la propia acción en el interior de la producción de mercancías. Nos engañan, pero no se puede engañarlos. Sin embargo, se los puede entender a condición de aprender el idioma de estos fetiches.

Con eso cambia también la relación del ateísmo con los dioses celestes. Resulta, que cualquier exigencia del ateísmo solamente tiene sentido en relación a los dioses celestes. Frente a los dioses terrestres

no puede haber ningún ateísmo. Los dioses terrestres *están*. Por supuesto que no tienen existencia sensual, tampoco ninguna existencia ontológica o metafísica. También los dioses terrestres son invisibles, pero son invisibles en el mismo sentido en el cual todas las instituciones también lo son. Las instituciones son invisibles, pero *son*, es decir, existen. Se los puede considerar inclusive como “espíritu objetivo”, como lo hace Hegel. Vivimos en un mundo invisible, que ordena el mundo visible sensual y material. El mundo invisible está realmente, pero es invisible. Es como con el capitán de Köpenick. Se lo ve como persona corporal, pero no se puede ver si realmente es capitán. Tampoco se puede ver, si no lo es. Su uniforme de capitán no nos comprueba que realmente es capitán.

Los dioses terrestres se hacen presentes en esta esfera de la realidad invisible. Por eso no son fantasmas, en los cuales se cree y que dejan de existir cuando uno no cree en ellos. Los dioses terrestres son como todo el mundo invisible, en el cual vivimos. *Mercedes* es una empresa, por tanto una institución. La empresa Mercedes no se puede ver y nadie la ha visto jamás, ni el presidente del consejo de administración. Lo que se ve, son las fábricas y las instalaciones que son propiedad de la empresa Mercedes. Pero tampoco se ve si son o no propiedad de la empresa Mercedes. Se lo puede solamente derivar. Es lo mismo como con el capitán de Köpenick. En el caso, de que la empresa Mercedes perdiera todas su propiedades visibles, puede seguir existiendo la empresa. La prueba de su existencia sería entonces la empresa Mercedes como persona jurídica apuntada en alguna burocracia competente. Puede haber esta personalidad jurídica, aunque no tenga propiedad visible alguna.

EL DESDOBLAMIENTO DEL MUNDO

Con ello tenemos como resultado un desdoblamiento del mundo, que ya no tiene nada que ver con el tradicional y religioso desdoblamiento del mundo entre el cielo y la tierra. Marx es el primero que habla de este desdoblamiento del mundo: el desdoblamiento de la mercancía en valor de uso y valor de cambio. El valor de uso se expresa en términos reales sensuales y es visible. El valor de cambio, sin embargo, es invisible, pero su existencia sin embargo podemos notar y experimentar. Si consideramos el valor de cambio de la mercancía, la mercancía está llena de caprichos, de casualidades, de aventuras. La mercancía no se produce directamente sino a través de la producción del valor de uso. Todo lo que no es valor de uso, es producto del mercado, que se puede prever solo de modo muy limitado. Como producto del mercado, *es* producto de una institución invisible, que la gente solamente puede conocer muy limitadamente y frente al cual se puede actuar

también solamente de modo limitado. Este carácter le permite a Marx hablar del fetichismo de la mercancía. En la lógica de esta realidad resulta como consecuencia el desdoblamiento del mundo, en la parte que se ve y en la parte que no se ve, en el cual el desdoblamiento de la mercancía es solamente una parte, aunque fundamental. Vivimos constantemente este desdoblamiento del mundo, aunque solamente raras veces tomamos conciencia de él.

Se trata de un problema de la conciencia, que se puede solucionar o alcanzar solamente si uno conscientemente quiere crear esta conciencia. Por eso es siempre necesario, hacerse consciente esta conciencia y mantener claridad en cuanto al hecho de que toda esta realidad inconsciente es parte de nuestra realidad vivida. No es ningún “fantasma”. Experimentamos la presencia de este mundo invisible. Este mundo en buena parte sigue sin control. Todo es penetrado por un carácter de aparentes juegos, que en realidad es un carácter de riesgo de las situaciones. Ninguna teoría de los juegos puede ir más allá de esta situación, porque es parte de este gran juego. Por el contrario, las teorías científicas –de las ciencias empíricas– suelen crear conceptos que hacen abstracción de este mundo invisible. Esto sucede por ejemplo en el caso de la construcción de parte de la teoría económica del concepto de competencia perfecta, pero igualmente de la planificación perfecta y en el caso de la actual teoría de la firma. Pero algo parecido ocurre en el caso de la física clásica con la ley de la inercia. En general se trata de conceptos más bien transcendentales. En la filosofía, la filosofía analítica efectúa esta abstracción de este mundo invisible e incalculable. No quiero sostener que tales abstracciones sean de por sí no-científicas. Lo que sostengo, es, que como tales no implican un conocimiento de nuestra realidad. Para el conocimiento de nuestra realidad solamente pueden tener un carácter auxiliar.

Wittgenstein nos muestra esta consecuencia. En su conferencia sobre ética llega a la conclusión de que: “No hay ninguna diferencia entre un asesinato y la caída de una piedra” (Wittgenstein, 1930). Se puede dar a esta afirmación un sentido escandaloso diciendo por ejemplo que: No hay ninguna diferencia entre Auschwitz y la caída de una piedra. La conclusión no es más que el resultado de una abstracción de esta realidad invisible, que sin embargo tiene una existencia objetiva. Igualmente podríamos decir: “No hay ninguna diferencia entre una guerra atómica y la caída de una piedra”. La diferencia, que Wittgenstein niega, se da solamente en el nivel de este mundo invisible. Si se hace abstracción de este mundo, la conclusión de Wittgenstein es completamente correcta. Pero es una simple tautología. Si hacemos abstracción de un aspecto de la realidad, entonces este aspecto de la realidad deja de existir para nosotros, es decir, se hace

invisible. Esta posición de Wittgenstein sobrevive hoy todavía en casi todas las ciencias empíricas. Directamente la asume el fundador de la tal llamada teoría del capital humano Gary Becker. De Gary Becker la tomó Foucault y muchos otros. De hecho, en el campo de ciencias sociales el mismo Max Weber afirma tesis parecidas.

Con esta visión del mundo se puede construir bombas atómicas, pero no se puede impedir la guerra atómica. Para impedirla, hay que tomar en cuenta este mundo invisible en toda su complejidad. La capacidad de construir una bomba atómica presupone la abstracción de la misma realidad. La realidad reducida que resulta de esta abstracción de la realidad, la llamamos empiría. Para construir bombas atómicas, hay que meterse en esta realidad del mundo abstracto y hacerse físico atómico. Pero cuando se trata de evitar la guerra atómica, tenemos que orientarnos en la realidad compleja. Tenemos que hacernos seres humanos. Un físico atómico no lo sabe hacer mejor que cualquier otro. Los argumentos ahora son completamente otros que aquellos que permiten construir la bomba atómica. Ahora hacen falta la ética y la sabiduría. Estas solamente se pueden desarrollar en relación con toda la realidad compleja. Volveremos ahora de nuevo a la realidad abstracta de la empiría que nos puede solamente molestar.

Esta negación de la complejidad del mundo es muy general en los autores neoliberales. Hayek, uno de los gurús más importantes del neoliberalismo, dijo en una entrevista en Chile después del golpe militar:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención 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 (Mercurio, 1981: 8-9).

De toda la complejidad del mercado no ha quedado nada. Todo está reducido a dos simples principios. Un niño de 6 años ya puede decidir una política económica de manera perfecta, en cuanto que conozca estos dos principios: la propiedad y el contrato. Desde estos principios de Hayek se puede entender bien la política económica del ministro alemán de hacienda Schäuble y su tratamiento de Grecia. No hay complejidad en la posición de Schäuble, la cual está respaldada por la Unión Europea, la canciller A. Merkel y todos los neoliberales del mundo. De Grecia han hecho una semi-colonia sin casi nada de soberanía. Lo que resulta, es lo que en Grecia ya se hace

y que amenaza ahora al mundo entero: es decir la destrucción total por estos *simplificadores terribles*, que amenazan con tomar los gobiernos del mundo entero.

Pero tomar en serio el mundo no significa poder realizar un mundo transparente. Por eso en las últimas décadas surgió en América Latina la imaginación de otro mundo, que no contiene ninguna utopía de transparencia completa. Se trata de: “crear un mundo en el cual todos caben, inclusive la naturaleza”. Esta imaginación viene precisamente de las culturas pre-colombinas que quedan, sea en el espacio cultural mexicano como en el espacio cultural de los Andes y en otros.

Imaginaciones muy parecidas habían surgido en África y especialmente en la cultura Ubuntu y de la tradición bantú. Lo expresan como: yo soy si tú eres. Por supuesto, estas llamadas están también presentes en las grandes culturas posteriores de la humanidad, pero más bien como restos. Están así en la tradición judío-cristiana, en la cultura budista, en la cultura del Islam y en la cultura taoísta y por supuesto en muchas otras. En esta imaginación de otro mundo no se maximiza ni se optimiza tampoco. No hay tampoco imaginaciones de un crecimiento económico infinito y la voluntad absoluta de maximización. Se trata entonces de la pregunta de si se puede vivir con lo que se produce incluyendo en esta vida la vida de todos. Pero nada se maximiza sin consideraciones de las consecuencias. Pero ni eso debe transformarse en un ideal total al cual uno se acerca por algún movimiento asintótico infinito.

Esto es una declaración general de paz frente a la declaración de guerra de parte de la lucha de competencia neoliberal. Paz con todos los seres humanos y con la naturaleza también. Tiene que sustituir nuestra declaración universal de guerra, que dice: paz, para que se pueda desarrollar ilimitadamente nuestra guerra mortal de la competencia. Esta guerra en los mercados hoy ya se está transformando en el comienzo de una tercera guerra mundial que –inclusive según el criterio del actual Papa– hoy se realiza a gotas y que en cualquier momento puede desembocar en una nueva “solución final”. Enfrentar todas estas tendencias catastróficas no excluye de por sí la competencia. Pero la debe limitar de una manera tal, que nadie arriesgue como su resultado su propia vida.

Ni la competencia, pero tampoco la maximización u optimización deben transformarse en una guerra mortal, como lo vivimos hoy. Esta guerra mortal de la competencia es hoy el punto de partida de la gran mayoría de las guerras y de lo que llamamos terrorismo. Es la política del autollamado mundo libre, que hoy es el responsable de la mayoría de las guerras y de los diversos terrorismos. A la vez estos países de este mundo libre ganan con eso mucho dinero. Para ellos es un buen negocio, por lo menos para sus clases dominantes.

Todo esto se podría resumir como la actual religión neoliberal del mercado, que penetra toda nuestra vida. No se trata de algún materialismo, sino de un extremo y vergonzoso idealismo. La transformación del dinero en un dios –si se quiere en un dios Mamón– es la transición a una determinada forma de idealismo. Por eso precisamente, aquellos que confiesan incondicionalmente el dios como dinero, son tan piadosos. comparten la piedad monetaria.

LA CRÍTICA A LOS DIOSSES

¿A dónde nos lleva la crítica al dios dinero? No lleva a la fe en un Dios verdadero. Esto es lo interesante y es descubierto por Marx o más bien redescubierto y desarrollado por él. Marx lo dice con las siguientes palabras:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo [no: la esencia suprema] para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (Marx, 1964: 230).

La cita viene de uno de los primeros artículos teóricos de Marx y que publicó ya en el año 1844 en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anuarios franco-alemanes). Presenta una posición que Marx sigue teniendo toda su vida posterior, aunque la repite con otras palabras. Eso tiene que ver con el hecho de que Marx lo que él llama en esta cita “crítica de la religión”, posteriormente lo llamará “crítica del fetichismo”. La cita resulta de su crítica de la religión muy claramente: el ser supremo para el ser humano no es Dios, sino el mismo ser humano. La segunda parte de la frase citada se refiere a lo que el ser humano hace, en cuanto trata al ser humano como ser supremo para el ser humano. Lo que hace es: cumplir con el “imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.” Esta acción Marx la llama una acción correspondiente al imperativo categórico. Esto es una evidente crítica a Kant. El imperativo categórico de Kant es un criterio orientado por la ley y su cumplimiento como deber. El imperativo categórico que Marx le opone es una acción que libera al ser humano frente a la ley y que lo pone encima de la ley y con eso limita la vigencia de la ley siempre y cuando lo exige la propia vida humana. Marx habla aquí desde el punto de vista de una determinada crítica de la ley.

La cita de Marx es una llamada de atención. Esta llamada, en forma muy parecida, ha tenido ya varias veces lugar en nuestra historia en situaciones determinadas. Según la biblia judía se la formula la primera vez después del fin del cautiverio babilónico en el texto de Isaías:

El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar el año de Gracia de Yahveh, día de venganza de nuestro Dios; para consolar a todos los que lloran, para darles diadema en vez de ceniza, aceite de gozo en vez de vestido de luto, alabanza en vez de espíritu abatido (Isaías: 61, 1-3).

No se dice, quien es el Mesías, sino en qué consiste, o cual es la acción mesiánica en la situación histórica determinada. Esta llamada de atención tiene como la llamada de Marx, dos partes. La primera parte dice, quién hace la llamada y la segunda parte dice, a qué acción se llama. La primera parte es: “El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh”. Sigue la segunda parte, en la cual se dice a qué acción se llama.

Lo que en seguida llama la atención es que la segunda parte de la llamada de Isaías coincide de hecho con el contenido de lo que es la segunda parte de la llamada de Marx. Solamente se lo dice con palabras diferentes.

Hay otro lugar famoso, en el cual se hace una llamada muy parecida. Se trata de una llamada de Jesús según el evangelio de Lucas:

El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor (Lc. 4,18-19).

Aquí aparece otra vez la primera parte, en la cual se presenta aquél que hace la llamada: “El espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido”. Esta primera parte está casi idéntica con la primera parte de la llamada de Isaías. A eso sigue la segunda parte de la llamada y resulta, que la segunda parte de la llamada está idéntica en los tres casos citados.

Se trata aquí de llamadas de atención, que llaman a algo, que está idéntico en los tres casos. Pero hay una diferencia muy significativa en relación a aquél quien hace la llamada. En los dos primeros casos es una llamada *religiosa*; se trata de llamadas en el interior de mundos que se entienden a sí mismos como mundos religiosos. Por eso son llamadas en nombre de Dios de parte de personas *ungidas*. La tercera llamada –la llamada de atención formulada por Marx– no se hace ya en un mundo religioso, sino en un mundo profano. La llamada se expresa en nombre de lo humano, en nombre de un humanismo, en nombre del ser humano. Las otras llamadas ocurren en el nombre de Dios. En la llamada de Marx se llama en el

nombre de un humanismo de la praxis: “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.” En las otras dos llamadas éstas se hacen en el nombre de Dios, para el cual aquél, que hace la llamada, es un *ungido* de Dios y en ambos casos del dios Yahveh. Eso significa, que la acción, que se anuncia, se origina en Dios. En Marx, sin embargo, se origina en el ser humano mismo. Dios se ha hecho humano, se ha hecho hombre.

Marx establece una nueva relación entre la primera y la segunda parte del llamado. Llama el ser humano el ser supremo para el ser humano y sigue que “por consiguiente”, se tiene que pasar forzosamente a “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.” Al pensarse el ser humano como ser supremo para el ser humano, el ser humano “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” pasa al primer lugar. Que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano significa necesariamente a la vez que el ser humano “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” ocupe el primer plano.

Esta diferencia se podría describir por una expresión de Dietrich Bonhoeffer: en la llamada de Marx se hace la llamada en un “mundo con mayoría de edad”, ya que se dirige a personas “con mayoría de edad”. El mundo, en el cual ocurre la tercera llamada, es otro mundo diferente que el mundo en el caso de las dos anteriores. Por eso la llamada de Marx puede ser definitivamente universal. Cada cual se puede entender en los términos de esta tercera llamada, sin diferencia de religiones o inclusive de posiciones ateas. No aparece ninguna diferencia específica entre religiones o ateísmos.

Por eso llama mucho la atención la posición de Bonhoeffer en sus cartas publicadas en el libro: *Resistencia y sumisión*¹. Allí dice:

Yo trabajo para acercarme paulatinamente a la interpretación no-religiosa de los conceptos bíblicos. Yo veo la tarea, aunque no veo todavía mi capacidad de solucionar esta tarea (Bonhoeffer, 2005: 191).

Me parece evidente que la formulación que hace Marx es precisamente en el sentido de Bonhoeffer; es decir, de una “interpretación no-religiosa” de un concepto bíblico. Bonhoeffer llama a este mundo con su “mayoría de edad” un mundo “*etsi deus non daretur*” (como si no hubiera Dios), y añade:

1 No tengo acceso a la edición española del libro. Por eso lo cito, traduciendo de la edición alemana. Norbert Arntz, a quien agradezco, me dio la idea para la siguiente ampliación de las posiciones de Dietrich Bonhoeffer.

Por eso se puede decir, que el desarrollo descrito hacia la mayoría de edad del mundo, por medio del cual se puede terminar una falsa imaginación de Dios, libera la visión para el Dios de la Biblia, quien por medio de su impotencia llega a tener poder y espacio. Parece que por aquí tiene que empezar la interpretación mundana. (2005: 193)

Bonhoeffer añade: “Yo creo, que Lutero ha vivido esta mundanidad (*diesseitigkeit*)” (2005: 195)

Obviamente se trata de la mundanidad de un humanismo de la praxis. Para Bonhoeffer es el verdadero acceso a Dios. Se trata de una mundanidad, que hace visible el núcleo transcendental de la inmanencia (el núcleo celeste de lo terrestre).

Lo extraordinario de este análisis me parece ser, que una perspectiva para la cual Bonhoeffer todavía no descubrió el acceso, haya sido descubierto precisamente por Marx y su formulación de la llamada mesiánica. Se trata de la formulación de una mundanidad, que según Bonhoeffer puede desarrollar aquella vista del mundo, que él describe por su “*etsi deus non daretur*”.

Con eso resulta la formulación de Marx como la formulación más adecuada para poder exponer críticamente a las idolatrías como la religión neoliberal del mercado, como religión falsa o como una religión de dioses falsos. Se trata de las religiones, para las cuales el ser humano no es el ser supremo para el ser humano. Se ve enseguida, que el criterio de la crítica de los ídolos o fetiches no puede ser y por tanto no debe ser un criterio religioso. No ocurre en nombre de un dios verdadero frente a un dios falso. El criterio no es ningún dios, sino el ser humano (en cuanto ser supremo para el ser humano).

LA PRIORIDAD DEL SER HUMANO

Lo que formula la llamada, resulta de una manera muy parecida de una expresión que tiene una larga historia. Eso se hizo presente por una opinión de la canciller alemana Angela Merkel, cuando decía que la democracia tiene que ser conforme al mercado.

Nosotros vivimos en una democracia y estamos contentos por eso. Se trata de una democracia parlamentaria. Por eso el derecho de presupuesto es un derecho nuclear del parlamento. Por eso vamos a encontrar caminos para crear una coestión parlamentaria de una manera tal, que sea a pesar de todo ‘conforme al mercado’, y por tanto se dan en los mercados señales correspondientes (F.A.Z, 2016).

Resultaron protestas, que preguntaron por qué no sería precisamente el mercado la instancia para ser conforme a la democracia. Esta posi-

ción la podemos expresar de la siguiente manera: “El ser humano no es para el mercado, sino el mercado es para el ser humano”. La señora Merkel dejó bien claro que según su opinión, el ser humano tiene que ser para el mercado como su instancia suprema. El ser humano tiene que dejarse arrastrar por el mercado sin ninguna resistencia legítima. Esto corresponde completamente a la exigencia de la religión neoliberal del mercado.

Pero no se trata solamente de la opinión de Frau Merkel. Los burócratas del partido republicano de EEUU, formularon en el año 1980 una declaración para la preparación del nuevo gobierno de Reagan, que llevó el nombre de Declaración de Santa Fe. Para poderle dar a la declaración el nombre de Santa Fe, se reunieron en la ciudad que se llama Santa Fe. Efectivamente se trata de una declaración de la fe de la religión neoliberal del mercado y hasta se llama así, aunque se evite legitimar efectivamente el nombre de Santa Fe que lleva la declaración. La Declaración de la Santa Fe (1980) se expresa de la siguiente manera:

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

Otra vez se trata de afirmar, que el ser humano es para el mercado. Eso se expresa por el hecho de que la declaración se refiera a “la propiedad privada y el capitalismo productivo”, que es a la vez celebrada como si fuera el cristianismo verdadero.

De esta manera la burocracia del partido de Reagan y detrás de ella la propia CIA llegaron a ser la autoridad suprema en el campo de la teología. Defienden el cristianismo, pero bajo la condición de que se base en la religión del mercado y del capitalismo. Si no, la CIA tiene su propia teología que condena el mismo cristianismo al trato inhumano que se tiene para los comunistas.

De esta manera la religión del mercado es transformada en el criterio de verdad para todas las demás religiones, que no pueden tener verdad si no coinciden con los fundamentos básicos de la religión del mercado. Así, una discusión con la propia teología es perfectamente innecesaria, pero a la vez imposible. De todas maneras vale: el dios verdadero es el dios de las mercancías. *Extra ecclesiam nulla salus*. La iglesia correspondiente es el mercado mismo.

Pero ya antes había llegado Rockefeller como Vicepresidente del gobierno de Nixon en el año 1969, en la ocasión de un viaje por Latinoamérica, a un resultado muy parecido. En su declaración posterior

decía, que la teología de la liberación es una amenaza para la seguridad de los EEUU.

El resultado ha sido una catástrofe. A partir de este viaje de Rockefeller se realizó una de las grandes persecuciones de cristianos de nuestra historia. Miles de cristianos fueron asesinados, muchos de ellos torturados hasta la muerte. Muchas monjas fueron violadas, muchos otros sacerdotes asesinados, inclusive se mató a varios obispos. Una de las últimas acciones de esta persecución fue el asesinato de todo un grupo de jesuitas en El Salvador. Fueron asesinados 6 jesuitas y dos mujeres que les ayudaban. La responsabilidad para estas persecuciones la tiene tanto el gobierno de EEUU como también de los gobiernos de los países afectados, que en su mayoría eran dictaduras totalitarias de la Seguridad Nacional. Se trataba de mártires cuyas muertes fueron justificadas desde la religión neoliberal del mercado. Pero frente a estos mártires se dividió el propio cristianismo. Una gran parte apoyó esta propia persecución de cristianos. Y otra vez se cumplió la palabra de Jesús: “E incluso llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios” (Juan 6,2).

Estos conflictos se expresan también en un lenguaje más bien teórico. La centralidad del ser humano como ser supremo para el ser humano apareció entonces de una forma muy especial: “El ser humano no es para el mercado, sino el mercado es para el ser humano”. En seguida uno descubre que se trata de una expresión que también ya tiene miles de años. Eso demuestra una frase usada por Jesús, que dice: “El ser humano no es para el sábado, sino el sábado es para el ser humano”. En vez del sábado también podemos decir domingo y en vez del domingo podemos decir día del Señor. Entonces cambia la apariencia de la frase citada de Jesús. Dice ahora, que el ser humano no es para el día del Señor, sino que el día del Señor es para el ser humano. Yo supongo, que el mismo Jesús ha tenido presente este significado de su frase. Esta frase ahora dice también: “Dios se hizo hombre, es decir, ser humano”. Entonces la frase revela que tiene un sentido altamente crítico frente a todas las autoridades, inclusive a los dioses.

Pero en la historia del cristianismo apenas se ha hecho visible esta crítica a las autoridades. Eso es comprensible, si uno recuerda, que la cristianización del imperio ha implicado a la vez una imperialización del cristianismo. Con el período constantiniano, el cristianismo se transformó en religión de las autoridades. De eso sigue, que no se haya desarrollado posteriormente el contenido de la crítica de las autoridades presupuesta en la frase de Jesús sobre el sábado, sino más bien se lo reprimió. Un nuevo desarrollo en la interpretación de esta frase parece posible recién hoy.

Pero tampoco el pensamiento del propio Marx ni del marxismo surgió después de Marx, ha aceptado o continuado esta argumentación. Es importante discutir entonces las razones de por qué no se lo continuó, porque hacen ver inclusive una determinada deficiencia de la base de la argumentación del propio Marx.

EL FRACASO DEL PROYECTO DE LA ABOLICIÓN DE LAS RELACIONES MERCANTILES

Para la argumentación que el propio Marx hace e introduce, no tiene ningún sentido desarrollar una, –aunque sea sumamente conflictiva– colaboración con el mercado. Esto por la razón de que en verdad se trata para este punto de vista de la abolición definitiva del mercado. Por tanto, lo que se tiene que desarrollar son grandes esfuerzos para lograr la abolición del mercado. Desde este punto de vista, partir del mercado para intervenirlo, parece ser un reformismo falso, que hace falta combatirlo. Yo estoy convencido, que esta actitud le ha hecho a todo el movimiento socialista un gran daño. Sin embargo, hoy está en gran parte superada esta posición, porque la imposibilidad de la abolición de las mismas relaciones mercantiles ha sido y es una experiencia dolorosa de la historia de los diversos socialismos. Por eso ahora hay que desarrollar una forma de praxis, que en cada momento parta de la convicción, de que se puede cambiar las relaciones mercantiles, pero precisamente no abolirlas. Hoy hay varios desarrollos teóricos en esta dirección.

Como consecuencia de ello, la imaginación del comunismo, que Marx desarrolla en 1844 en sus manuscritos económico-filosóficos, se transforma aquí en una imaginación transcendental. No pierde simplemente vigencia, sino que se transforma en un horizonte, que se puede hacer presente, pero no realizar. Define valores fundamentales, que siempre y en cada momento de nuevo pueden ser aproximadas en el interior de las instituciones como el mercado y el Estado. Llega a ser el núcleo transcendente de la inmanencia. Este concepto también se puede llamar el núcleo celeste de lo terrestre.

La convicción de la posibilidad de realizar estas imaginaciones del comunismo, visiblemente ha dañado mucho todo el movimiento socialista desde el siglo XIX. Sin embargo, se trata de un mito integrado por imaginaciones de lo que se puede realizar, que ha dominado toda la modernidad. Hoy este mito de la posibilidad ilimitada de realización dejó de ser la imaginación dominante en el pensamiento marxista y por eso de hecho ha sido superado en un grado alto por su transformación en un concepto transcendental. Sin embargo, en nuestra sociedad presente, en la actual estrategia de globalización con su base en el pensamiento neoliberal, siguen todavía vigentes ilusio-

nes de posibilidades ilimitadas que se expresan en su mito fundamental de la mano invisible, del automatismo del mercado y de la autorregulación. Esta es una de las razones principales de la peligrosidad absoluta de la estrategia neoliberal en nuestro tiempo. Los neoliberales no tienen siquiera idea de lo que significa hacer una crítica de su propia razón utópica, que hoy sería necesaria frente a este neoliberalismo². Se trata de aquello que Kant en otro contexto llama una *ilusión trascendental*. Esta ilusión trascendental sobrevive hoy en toda la estrategia de globalización.

En el partido alemán de izquierda aparecen hoy conceptos desarrollados bajo el punto de vista de una crítica de la razón utópica. Un rol importante jugó en eso la diputada Sarah Wagenknecht. De esta manera se aclaró que la alternativa para el capitalismo salvaje dominante no puede ser la abolición de las relaciones mercantiles y el dominio general de una economía planificada, sino que tiene que ser hoy una intervención sistemática en el mercado y en los mercados. Eso llevó a un interés nuevo en la revisión de los antecedentes de las intervenciones en los mercados en el capitalismo del siglo XX pasado. Con eso entró a la discusión un período del capitalismo, en el cual el propio capitalismo desarrolló una política de la intervención sistemática del mercado. Ese fue sin duda el período después de la II. Guerra Mundial hasta fines de los años 70 del siglo pasado. Se discutió de nuevo, precisamente en la izquierda, la importancia del economista más importante de esta intervención sistemática en los mercados, Walter Eucken (1891-1950). Además se volvió a discutir a aquellos políticos de la economía que impusieron esta organización de la economía en estas décadas posteriores a la guerra. Se trataba en especial del ministro Ludwig Erhard y Alfred Müller-Armack, que fue su más importante colaborador. Se trata del período más exitoso de un desarrollo económico en el capitalismo moderno con tasas de crecimiento económico extremadamente altas y un crecimiento paralelo extraordinario de un importante Estado social. Eso entró ahora en la discusión de la izquierda. No se trata de copiar hoy o usar como modelo esta política económica anterior, sino que se trata de fundar cualquier otra alternativa política al capitalismo salvaje vigente en una política de intervención sistemática del mercado. Evidentemente se trata muchas veces de otras intervenciones necesarias hoy, como, por ejemplo, un cambio muy necesario de todo lo que tiene que ver con la política de crecimiento económico y con la situación ecológica.

Sin embargo, desde finales de los años 70 del siglo XX el capitalismo se definió de nuevo como capitalismo salvaje. La vuelta a este

2 Véase: Hinkelammert, 2000

capitalismo empezó con el golpe militar chileno en 1973 y el desarrollo de los regímenes totalitarios de la Seguridad Nacional tanto en Chile como en muchos otros países de América Latina. A eso le siguió la redefinición del capitalismo por Margaret Thatcher en Inglaterra y posteriormente por Reagan en los EEUU a partir de 1980. Eso llevó entonces al tal llamado Consenso de Washington y a lo que se llama hoy la política de la globalización, que hoy en día se está transformando en una crisis mundial de todo el sistema económico y social y también político.

Eso llevó en ese tiempo a una importante redefinición de los propios partidos políticos que habían llevado la política de la intervención sistemática de los mercados. Se trata en especial de los partidos demócrata-cristianos y social-demócratas. En Alemania se transformó radicalmente el partido demócrata-cristiano. Con eso su nombre "cristiano" se transformó en una especie de blasfemia. Hoy en día ningún político demócrata-cristiano podría proponer una política parecida a la política económica después de la II Guerra Mundial llevada a cabo por la propia democracia alemana con su ministro Ludwig Erhard³. Todo el mundo oficial y todos los medios de comunicación lo acusarían de extrema izquierda y lo tratarían como a un enemigo. Casi lo mismo ocurrió en la Socialdemocracia alemana. El dogma de la religión neoliberal del mercado lo ha devorado todo.

Un cambio de este tipo tenía que tener consecuencias muy amplias para la crítica de la religión de Marx como parte esencial de todo el pensamiento de Marx. Hay que recordar, que el ateísmo de Marx no es un ateísmo metafísico o dogmático, como posteriormente se impuso en la mayoría de los países socialistas. Para Marx no hay duda de que, si no se puede probar la existencia de Dios, su no-existencia no se puede probar tampoco.

La crítica de la religión de Marx, como la de Feuerbach, es una crítica de la enajenación humana, para la cual la religión puede ser un elemento clave. Posteriormente Marx pone en el lugar de la enajenación humana el problema del fetichismo. Por eso es entendida en su obra posterior toda religión –cualquier Sinaí–, como una ética heterónoma, que tiene que ser sustituida por una ética autónoma. De eso se sigue, que Marx espera de la superación de esta enajenación humana o de este fetiche, el fin de la propia religión, que según él va a morir. Marx quiere abolir la producción mercantil, no la religión. Más bien Marx parte de la convicción, que con la abolición de la producción mercantil se inicia la muerte de la religión. Por eso se pronuncia, junto con Engels, en contra de las propuestas

3 Véase: Hinkelammert, 1976

de hacer depender la entrada en el partido socialdemócrata de la confesión de algún ateísmo de parte de la persona correspondiente. Esta declaración del ateísmo como condición de la entrada al partido es exigida por muchos partidos socialistas, recién después de la I Guerra Mundial.

El resultado que sigue, es, que la crítica de la religión tiene que cambiar una determinada dimensión como consecuencia de la transformación del concepto de comunismo en un concepto transcendental. Como resultado de las experiencias del socialismo del siglo XX se transforma aquello que Marx critica en su crítica de la religión, en un adversario que no se puede abolir definitivamente. Se trata de aquello, que Marx al comienzo llama enajenación humana y posteriormente el fetichismo de la mercancía. La crítica de la religión de Marx no puede mantenerse simplemente como una posición anti-religiosa, sino tiene que descubrir en la historia de la religión los muchos conflictos con estos mismos fenómenos religiosos de los dioses terrestres, que no desaparecen y no desaparecerán.

Es ahora cuando la misma complejidad del presente es la que exige la crítica de la religión que Marx hizo. Precisamente no es refutada, sino interpretada de nuevo frente a los fenómenos nuevos ahora descubiertos. Sin embargo, precisamente en esta forma es que es confirmada en su validez. Y se muestra entonces, que la crítica de la religión de Marx es el resultado de una larga historia de la crítica de los ídolos, que viene no exclusivamente, pero sobre todo, de la tradición judía-cristiana. Sin embargo, se trata de una tradición que ha sido interrumpida muy frecuentemente y fue muchas veces considerada como herejía, y mantiene inclusive hoy esta posición de sospecha. De hecho Marx la redescubre y la introduce en la sociedad moderna de una manera muy nueva y muy amplia. Y yo estoy convencido, que precisamente hoy vuelve a ser sumamente necesaria y se transforma en uno de los elementos fundamentales de una posible y necesaria transición a la *transmodernidad*, como Enrique Dussel lo llama. Esta crítica de la religión no está refutada, como vimos, sino de nuevo confirmada en su validez.

En esta forma actual la crítica de la religión de Marx nos lleva a la confirmación de una tesis, que ya antes hemos mencionado: “el ser humano no es para el mercado, sino que el mercado es para el ser humano”.

Eso no vale solamente para el mercado, sino igualmente para el dinero y el capital. De nuevo se trata de una exigencia universal. Como hoy el mercado es la más alta institución para estructurar toda la economía mundial, esta exigencia universal mencionada entonces, hay que ponerla al lado de la exigencia anteriormente

mencionada, según la cual ‘el ser humano es el ser supremo para el ser humano’.

Eso vale más allá de cualquier religión y más allá de la religión misma. En seguida se ve la cercanía que esta universalidad de las exigencias tiene con aquello, que en la Edad Media se llamaba el derecho natural aristotélico-tomista. Pero este derecho natural no tenía el mismo grado de universalidad, que hemos desarrollado aquí, sobre la base del pensamiento de Marx y que hoy es la base misma de la libertad humana. Hoy da lugar a un amplio humanismo de la praxis, que es universal. La debilidad principal de este derecho natural aristotélico-tomista es, que no transforma estos derechos en derechos humanos de la propia gente afectada, sino los considera una exigencia moral frente a las autoridades, que no puede ser reivindicado por esta gente derrotando estas propias autoridades.

EL DESARROLLO LIBRE DE TODOS

En el manifiesto comunista Marx introduce un concepto, que une en una síntesis los hasta ahora mencionados conceptos centrales de Marx –las imaginaciones universalistas según las cuales el ser humano es el ser supremo para el ser humano, como también la exigencia según la cual el ser humano no es para el mercado, sino el mercado para el ser humano–. Dice:

Y a la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, sustituirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos (Marx y Engels 1985).

Esta asociación, en la cual el desarrollo libre es la condición del desarrollo libre de todos y de cada uno, presupone la validez de los conceptos universales mencionados y los implica. Por eso no se puede dejar de lado simplemente los correspondientes enunciados de Marx del año 1844 como enunciados del joven Marx, que todavía no es “marxista”, como lo hace Althusser. Se trata del mismo Althusser, que posteriormente deja de lado toda teoría marxiana del fetichismo declarándola una simple ideología y que a la vez sostiene que: el marxismo no es un humanismo. Por eso insistimos, que el pensamiento de Marx constituye un nuevo humanismo de la praxis.

EL ASESINATO DEL HERMANO COMO ASESINATO FUNDANTE

El lado humanista de toda la argumentación aparece entonces en Marx en un lugar muy destacado. Se trata del final de su primera edición del libro *El Capital*, que se editó la primera vez en 1867. Tiene en ese tiempo un solo tomo. Posteriormente y después de la muerte de Marx, Friedrich Engels compone dos tomos más a partir de ma-

nuscritos no publicados de Marx. Quiero presentar una cita, que se encuentra al final de toda su presentación de la crítica de la economía política en esa primera edición. Esta edición tiene 25 capítulos. Pero los capítulos 24 y 25 forman más bien un anexo referente a la historia del capitalismo, en especial a lo que Marx llama la acumulación originaria. Con el capítulo 23 termina su teoría de la crítica de la economía política. La cita que me interesa consiste de las últimas frases de este análisis, con las cuales termina el análisis principal en el capítulo 23. Como se ve, se trata de un lugar muy especial y simbólico. Es el final del análisis teórico de la más grande obra suya que Marx personalmente edita. Escribe Marx:

Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: *“Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis.*

El mismo Marx no traduce esta cita de Horacio del latín. Posteriormente fue traducida, pero de una manera muy problemática y confusa. En la edición de *El Capital* en español se traduce de la misma manera como en la alemana: Un duro destino atormenta a los romanos. Y el crimen del fratricidio”. Aparentemente aquí el “duro destino” no es producto directo del “fratricidio”. Esta traducción es falsa. Tendría que decir: “Un duro destino atormenta a los romanos, es decir, el crimen del fratricidio”.

Si citamos las siguientes dos líneas, que Marx no cita expresamente, este significado se hace más obvio todavía: *“ut inmerentis fluxit in terram Remi sacer nepotibus cruor”*, “desde que corrió la sangre inocente de Remi a la tierra, [hay] una maldición para los descendientes”. Donde en las primeras dos líneas hablaba Horacio de un “duro destino”, ahora habla de una “maldición” para los descendientes.

Marx ahora denuncia este asesinato del hermano. Pero amplía el concepto del asesinato del hermano más allá del concepto que probablemente tiene Horacio. Horacio se refiere a Rómulo y Remo. Con eso hace alusión a la guerra civil romana, que ocurre en el tiempo de vida de Horacio. Horacio restringe el concepto de hermano a esta relación en el interior de un pueblo, que para él es el pueblo romano. Por tanto, matar a otro romano es asesinato del hermano, pero matar a un galo o un germano no lo es. Marx, sin duda, se refiere a un concepto de asesinato del hermano, en el cual todos los otros seres humanos son hermanos. En Marx es un concepto universal, que Marx de hecho, imputa a Horacio. Pensando el asesinato del hermano en nuestra tradición occidental, se refiere más bien al mito de Caín y Abel. Podemos concluir, que Marx interpreta el texto de Horacio a la

luz del mito de Caín y Abel, es decir, a la luz de un asesinato universal del hermano, cuyo mito corriente en nuestra tradición es el mito de Caín y Abel. Eso es el asesinato del hermano, como Marx lo concibe, pero refiriéndolo al texto de Horacio e interpretándolo a la luz del mito de Caín y Abel.

El resultado es importante. Demuestra que Marx ve a la sociedad humana en términos de la acusación del asesinato del hermano como asesinato fundante por superar. El lugar, en el cual Marx establece esta referencia al fin de su obra central de *El Capital*, demuestra, que quiere hacer ver toda su obra y todo su pensamiento como un pensamiento desde la visión del asesinato del hermano como asesinato fundante. Entonces lo tenemos que ver como una obra a la luz de la tradición cultural judía, que está necesariamente en conflicto con la interpretación que hace Freud del asesinato fundante de la sociedad occidental por el asesinato del padre. Es entonces obvio, que Freud falla en su análisis de la tradición judía y su referencia a un asesinato fundante. Ni ve y ni reconoce el punto de vista fundante de la cultura judía.

Se trata de parte de Marx de una referencia indirecta a Caín. Pero es indirecta, porque, supongo yo, no se quiere inscribir en una tradición religiosa determinada solamente. Es una referencia, a la vez, a lo que constituye la dominación, que puede también denunciar el fratricidio pero que comete el fratricidio en nombre de la persecución de los asesinatos del padre, que trata como el asesinato fundante. (Eso, por supuesto, vale ya antes de Freud⁴) Más llama la atención, que Marcuse, cuando quiere vincular marxismo y psicoanálisis, no percibe siquiera esta relación. Lo mismo vale para Erich Fromm. Marx, en cambio, la parece tener presente. Pero igualmente llama la atención, que Pinochet después de su golpe militar decía: los subversivos son asesinos del padre.

Lo interesante es, que Marx en la cita anterior contrapone a la “vieja reina de los mares” (Inglaterra en su tiempo, EEUU en nuestro tiempo, Roma en la antigüedad) la “república gigantesca”. Es la sociedad civil desde abajo, que constituye república y que no puede sino constituirse sin considerar el asesinato del hermano como asesinato fundante. Se trata de los movimientos de emancipación.

Aquí el humanismo de Marx se hace obvio y además se muestra que no se trata simplemente de un humanismo de sentimientos bellos, sino de un humanismo de la praxis. Lo que se escucha desde lejos, no es solamente la novena sinfonía de Beethoven.

4 Por ejemplo, el drama de Friedrich Schiller: *Wilhelm Tell* (*Guillermo Tell*) gira alrededor de la problemática del asesinato del padre y el asesinato del hijo.

¿PUEDE HABER PARA LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN DE MARX UN DIOS, QUE NO SEA UN DIOS FALSO?

Podemos ahora seguir partiendo del concepto de Marx de “una asociación en que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos”. Como ya vimos se trata de un resumen sintético de lo que es un humanismo de la praxis, como lo hemos presentado. El libre desarrollo de todos solamente es posible, si está asegurado el libre desarrollo de cada uno.

Esta acción como acción de la humanidad entera Marx la vincula con la auto-realización humana. Por eso Marx puede decir: el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos. O podría decir también: Yo soy si tú eres. O: Yo me puedo desarrollar libremente si todos se pueden desarrollar libremente.

En cambio, el desarrollo libre de algunos basado sobre la base de un desarrollo forzado y enajenado de los otros, hace imposible el desarrollo libre de todos. Eso vale y vale especialmente, cuando eso resulta dentro del mercado libre. El mercado libre reprime el desarrollo libre de una gran parte de la humanidad, con el resultado de que la libertad de todos (inclusive de aquellos que creen que se desarrollan en libertad) está afectada negativamente. Inclusive el propietario de esclavos cree ser aquella parte de la sociedad, que es libre. Comprueba su libertad haciendo la demostración de que domina a los esclavos cuyo propietario es. Pero precisamente eso comprueba su falta de libertad. Se hace recién verdaderamente humano, cuando deja libre a sus esclavos. Eso expresa también el: Yo soy si tú eres.

Liberar a sus esclavos, equivale a la auto-realización del dueño de estos esclavos, que es a la vez auto-realización de los otros. La auto-realización de los esclavos liberados solamente puede ser completa, cuando también el propietario de los esclavos encuentra su propia auto-realización en la liberación de sus esclavos. Si algo se puede demostrar en la historia de los EEUU, se trata de este hecho. Hoy, con el nuevo presidente Trump, vuelven de nuevo los dueños de esclavos que ya no tienen esclavos, por la razón de la liberación de los esclavos impuesto por el Estado en el siglo XIX por el presidente Lincoln y que ellos consideran ilegítima. Estos esclavistas sin esclavos consideran la liberación de los esclavos una injusticia cometida contra ellos, porque se trata de una expropiación ilegítima –además sin indemnización–, que intervino en su libertad. Hasta Milton Friedman consideraba la liberación de los esclavos como una injusticia porque había sido según él una intervención estatal ilegítima en el mercado libre.

Por su puesto, eso implica el tema, de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Este ser supremo no es de ninguna

manera Calígula o Nerón, sino todo lo contrario. No es un Dios despótico, porque ahora el ser humano es el ser supremo y no ningún Dios de por sí. Si se crea ahora un Dios según la imagen del ser humano como el ser supremo para el ser humano, entonces no puede ser sino un Dios, cuya voluntad es, que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Aquí realmente Dios se hace humanidad, ser humano y no simplemente en términos religiosos, sino en un sentido antropológico.

Ese es el único Dios que frente a la crítica de la religión sea de Feuerbach o de Marx no puede ser clasificado como un Dios falso. En Feuerbach la referencia es Spinoza. Dioses falsos son para esta crítica de la religión dioses, que quieren ser el ser supremo para el ser humano. Son dioses de la enajenación humana que imponen esta enajenación al ser humano como su voluntad y quieren eternizar eso.

Feuerbach dice sobre Spinoza:

La filosofía de Spinoza era religión; el mismo era un carácter. En él no se encontraba, como en innumerables otros, el materialismo en contradicción con la imaginación de un Dios antimaterial, antimaterialista, que en consecuencia impone como deber a los seres humanos exclusivamente tendencias y actuaciones antimaterialistas, celestes; porque Dios no es otra cosa que la imagen original, que impone un deber: cómo y qué es Dios, así eso *debe*, así y eso *quiere* ser el ser humano o por lo menos espera que alguna vez lo será. Pero solamente, donde la teoría no desmiente a la praxis, la praxis no desmiente a la teoría, hay carácter, verdad y religión. Spinoza es el Moisés de los librepensadores modernos y materialistas (Feuerbach, 1993: 823-824).

La argumentación de Feuerbach es muy diferente que la argumentación de la crítica de la religión en el siglo XVIII, en el tiempo de la ilustración. En este tiempo se preguntaba si hay un dios o no. La religión –sobre todo la cristiana– fue vista como respuesta, o en el caso más extremo, como una estafa de los señores y los sacerdotes. Esta crítica de la religión era por eso sobre todo y en la mayoría de los casos atea, y creyó haber dado una respuesta definitiva a la pregunta por la religión.

Para Feuerbach la pregunta si hay dios o no es simplemente irrelevante, a pesar de que normalmente niega su existencia. Pero lo que le interesa sobre todo a Feuerbach y que Marx sigue desarrollando es la pregunta por el sujeto humano frente a la religión. Si hay un Dios o no, no cambia para nada la pregunta, de si el Dios en cuestión es un Dios falso o no. Para Feuerbach es un Dios falso en el grado en el cual enajena al ser humano de sí mismo. Eso lo ve como el problema clave: si el ser humano se enajena en la religión de sí mismo o posi-

blemente no. Es en este contexto que Feuerbach cita a Spinoza en la nota de arriba. Según Feuerbach no hay conflicto entre el dios de Spinoza y la superación de la enajenación humana. Feuerbach hasta lo celebra y dice: Spinoza es el “Moisés de los librepensadores modernos y materialistas”. Ve por tanto al dios cristiano como un dios falso, mientras que el dios de Spinoza no le aparece como un dios falso. El dios de Spinoza está según Feuerbach, del lado del ser humano en su esfuerzo por superar su enajenación humana. No es un obstáculo de la auto-realización del ser humano como ser humano. Puede ser hasta una ayuda. Es decir que, el criterio para la distinción de los dioses verdaderos o falsos es la auto-realización del ser humano.

Pero ahora resulta que este Dios, que no es un Dios falso, no por eso es el famoso Dios verdadero. Para el ser humano no puede haber un Dios verdadero como lo dice Bonhoeffer: Un Dios que hay, no existe y no puede haber. Un Dios que hay presupone la finitud de Dios. Así también lo dijo Buda. Cuando le preguntaron si hay un Dios, contestó: sostener que hay un Dios es falso. Pero que no hay un Dios, es falso también (se trata de la pregunta budista Mu). La imaginación de un dios verdadero va más allá de la imaginación de un dios que no es un Dios falso. El Dios, que no es un dios falso, puede haber. Pero no puede haber un dios verdadero. La catástrofe de la conquista de América se realizó en nombre del Dios verdadero. También valía: “El Dios verdadero es el Dios del dinero”. Eso ya vio Bartolomé de Las Casas muy claramente y se opuso. Él ya se dio cuenta, que la crítica de la idolatría hay que hacerla en nombre del ser humano y jamás en nombre de algún Dios verdadero. Es decir: tiene que hacerse en nombre del ser humano, pero, como ser supremo del ser humano⁵.

Es interesante que Hannah Arendt ya viera un punto de vista parecido en Duns Scotus. Ella presenta la opinión de Duns Scotos de esta manera:

El milagro del espíritu humano consiste en que por medio de la voluntad puede trascender todo (*‘voluntas transcendentomne creatum’*, como dijo Olivi) y eso es el signo del hecho de que el ser humano es creado según la imagen de Dios. La imaginación según la cual Dios le mostró su preferencia al ser humano cuando lo puso encima de todas las obras de su mano (Salmo 8) lo transformaría al ser humano solamente al más alto entre todo lo creado, pero sin distinguirlo absolutamente. Si el yo al expresar su voluntad hablara en su expresión más alta *‘Amo: volo ut sis’*, *‘Te amo, quiero que seas’* –y no: *‘Quisiera tenerte’* o *‘Yo quiero dominarte’*–, entonces se muestra capaz del

5 Véase: Gutiérrez, 1992.

amor, con el cual obviamente ama Dios a los seres humanos, que ha creado, porque querría que existieran y que él *ama, sin desearlos* (Arendt, 2002: 366-367).

Este *volo ut sis* (yo quiero que seas) se puede también traducir: Quiero que tú seas *tú*. Entonces está bien claro, que cualquier dios que no acepta eso, es un dios falso. Eso ya en Duns Scotus va en esta dirección, aparece posteriormente de nuevo en Las Casas y es seguido por Feuerbach y Marx.

Duns Scotus hace presente un dios, que está muy cerca al dios Yahveh, que es muy diferente del dios de Tomás de Aquino, quien fue desarrollado a partir de la metafísica de Aristóteles y que continuó su correspondiente construcción de dios en Augustinus. El dios de Duns Scotus se encuentra mucho más cerca al dios Jahveh que a este dios metafísico, aunque mantenga diferencias también del Jahveh clásico.

Este dios de Tomás domina toda la Edad Media y sigue inclusive hoy dominando sobre todo en el cristianismo conservador actual. Este dios es algo así como un déspota legítimo, que administra un infierno eterno. Hoy esta imagen de dios ha colapsado en gran parte. Lo que Hannah Arendt siente, es que hoy la imagen de Dios, que también Duns Scotus tiene, concentra la atención. Es la imagen de Dios, que también domina en los primeros siglos del cristianismo y que está más bien presente en Jesús y San Pablo. Pero es a la vez todavía presente en la *apokatastasis* (la conciliación de todo) de Orígenes en el III. siglo. Según esta conciliación de todo, se van a reintegrar al fin todas las criaturas, inclusive hasta el diablo, por dios en el sentido de una “integración de todos” en el circuito de la creación. Esta imagen de Dios ha sido considerada sospechosa de herejía desde el comienzo de la Edad Media, aunque nunca desapareció.

La imagen de Dios de Duns Scotus contiene algo, que nuestra ideología política apenas tolera. Es la llamada al ser humano, a ser como Dios. No solamente Dios expresa este *volo ut sis*, sino que, como Dios, cada uno debe expresarlo frente a cada uno. Este “como dios” se transforma de esta manera en una declaración de la dignidad humana. También esto no es un simple invento de Duns Scotus, sino se inscribe en una larga tradición anterior.

El nombre Miguel, del ángel central del apocalipsis significa, traducido en nuestro idioma: ¿Quién como Dios? La respuesta es simple, es: todos somos como Dios (por ejemplo en Juan, 10, 34-36). Todos son como dios, quiere decir, también los esclavos, las mujeres, y todas las naciones. Sin embargo, en el apocalipsis aparece la bestia (Ap 13). Después de haber aparecido el ángel Miguel, aparece en el texto la bestia, que es la presencia del anticristo. El texto dice, que los parti-

darios de la bestia se inclinan frente a la bestia y gritan: ¿Quién como la bestia? (Ap 13,4).

Según el texto, todos se inclinan frente a la bestia. Pero es claro, que para ellos la bestia es Dios y ellos no la llaman bestia, sino que la llaman Dios. Por lo tanto, pronuncian la misma pregunta como antes había preguntado el ángel Miguel: ¿Quién como dios? Pero su respuesta es diferente, expresa lo contrario. Es la respuesta de la autoridad, es: nadie es como Dios.

Con esto todo se da vuelta. Nadie es como Dios, es decir, nadie como la bestia. Nadie debe querer ser como Dios. Pero pronto se entiende que hay una excepción. Es la autoridad del emperador. El emperador y sus representantes son la autoridad, que es como Dios. De eso sigue: quien quiere ser como Dios, quiere ponerse en el lugar de la autoridad legítima existente, quiere el poder absoluto, quiere el caos, quiere ser déspota. Según Camus, quiere ser un nuevo Calígula.

EL PENSAMIENTO DE MARX Y EL SER SUPREMO PARA DEL SER HUMANO EN CAMUS

Tanto en Goethe como también en Feuerbach aparecía el ser humano, que es el ser supremo para el ser humano, como una imaginación unívoca de lo que es lo humano. Marx en cambio ya sostiene que eso no es necesariamente así. Puede ser también la imaginación de la inhumanidad y tener a esta como su imagen⁶. Pero en todos los casos es este ser humano como ser supremo para el ser humano, la imagen del ser humano, en el cual éste se puede reconocer de alguna manera.

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

El ateísmo marxista es absoluto. Pero, no obstante, vuelve a poner al ser supremo al nivel del hombre. La crítica de la religión lleva a la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre. Desde este punto de vista, el socialismo es una empresa de divinización del hombre y ha tomado algunas características de las religiones tradicionales (Camus, 1978: 179).

Quisiera enfrentarme un poco más extensamente con esta cita de Camus. No se trata simplemente de la opinión de Camus, sino que Ca-

6 “Conviene estudiar en detalle estos asuntos, para ver en qué es capaz de convertirse el burgués y en qué convierte a sus obreros, allí donde le dejan moldear el mundo libremente a su imagen y semejanza” (Marx, 1996: 639 Tomo I) Aquí la palabra imagen se usa en el sentido como visión desde las relaciones de la vida real, que en este caso son las de la burguesía misma. Se puede entonces entender fácilmente, cual Dios se crea esta burguesía cuando inventa un Dios celeste.

mus se hace aquí parte de una muy extendida crítica a Marx, que a la vez refleja la tendencia de casi toda crítica dominante hoy al socialismo. Para esta crítica Marx es simplemente una “no-persona”. Se trata de la crítica anticomunista a Marx: quiere ser como Dios.

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

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

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

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

Por falta de algo mejor se han divinizado y con eso empezó su miseria: estos dioses tienen ojos ciegos. Kaliayev y sus hermanos del

mundo entero rechazan, por el contrario, la divinidad, porque rechazan el poder ilimitado de dar la muerte. Eligen, y con ello nos dan un ejemplo, la única regla original de hoy en día: hay que aprender a vivir y morir y para ser hombre hay que negarse a ser dios (Camus, 1978: 283).

Ahora sostiene algo, que es absolutamente indefendible. Él dice: uno se hace un ser humano por el rechazo de ser Dios. Tampoco ahora pone la pregunta, de qué Dios se trata. Sea el dios que sea, según Camus Dios es siempre alguien que es un déspota y cuyo despotismo y arbitrariedad es legítima. ¿Cuál Dios es ese? Es siempre el mismo y ahora menciona un criterio determinado de lo que es este dios: él tiene el poder ilimitado de dar la muerte. Este dios lo construye de una manera tal, que este poder de dar la muerte implica automáticamente una arbitrariedad completa. Dios es entonces un déspota absolutamente arbitrario que decide sobre la vida o la muerte de manera absolutamente arbitraria. No menciona otro tipo de dioses ni siquiera como posibilidad teórica. Dios es eso y nada diferente. Entonces concluye para su no-persona Marx, que éste quiere ser un ser así, y postula eso como significado del ser supremo para el ser humano en Marx. Eso es filosofar con el martillo que ha conocido y aprendido entre otros de Nietzsche.

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

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (Marx, 1964: 230).

Marx define muy claramente el ser supremo que el ser humano es, para el ser humano. No se trata de ningún hombre específico, sino se trata de la exigencia frente a cualquier persona humana, de asumir el imperativo categórico como Marx lo define y por tanto de “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado,

sojuzgado, abandonado y despreciable". El ser humano por tanto se asume como ser supremo para el ser humano, siempre y cuando se pone de lado de aquellos que están humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados. Por supuesto, Camus podría ahora postular un dios que pida precisamente eso al ser humano por el hecho de que él mismo como dios asume esta posición también. Pero en este caso esta divinización sería en el mismo acto la humanización, de la cual se trata para Marx. Pero Camus ni siquiera ve esta dimensión.

Eso es el contenido del humanismo de la praxis, que Marx hace presente. Este contenido Camus lo esconde muy intencionalmente, para tener la posibilidad de denunciar a Marx como un Calígula potencial. Camus se hace completamente ciego como consecuencia de su anticommunismo. Al final solamente confirma lo que Thomas Mann decía cuando llamaba al anticommunismo la mayor tontería del siglo XX.

Pero, de todas maneras, Camus, cuando habla sobre las perspectivas de la acción vista desde la rebelión, afirma una posición que es sumamente parecida a la posición de Marx. Para mí Camus sigue siendo un gran pensador, a no ser que hable sobre el comunismo o el pensamiento de Marx. Eso precisamente parece ser también la razón para el conflicto de Camus con Sartre.

LA APERTURA DE LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN DE MARX

De esta manera resulta que la crítica de la religión marxiana queda abierta. Ella es unívoca en lo que se refiere a su concepto universal de libertad y a su humanismo de la praxis. Pero si eso desemboca en alguna imaginación de Dios o no, no se puede decidir unívocamente. El resultado puede ser tanto el ateísmo o también una determinada fe en Dios. En ambos casos este concepto del humanismo de la praxis da el criterio de decisión que tiene que distinguir falsos dioses, pero también falsos ateísmos. Si son falsos o no, depende de su relación con este concepto universal de libertad y este humanismo de la praxis. De esta manera, el criterio de verdad siempre es el propio ser humano. No lo pueden ser ninguna especial voluntad de dios o cualquier ciencia con resultados diferentes. En última instancia todo se orienta a que el ser humano es ahora el criterio de verdad. La capacidad de convicción de una imaginación de Dios, que desde el punto de vista de la crítica de la religión de parte de Marx no puede ser refutada, es claramente resultado del hecho, de que la propia contingencia del mundo no es superable para ninguna praxis humana. Se trata especialmente del hecho de que las imaginaciones transcendentales (como el comunismo en la tradición socialista o el reino de dios en la tradición cristiana) de por sí no pueden ser realizadas y que el ser humano es mortal. Pero en última instancia el criterio, según el cual se puede juzgar sobre cualquier dios y decidir

si se trata de un Dios falso o no, es el criterio del sacrificio humano. Cualquier dios, que exige sacrificios de la vida humana, es un dios falso.

Resulta entonces la siguiente imaginación:

Dios está tomado preso por su propia creación y sigue preso. Sin embargo, hay un problema psicológico: Dios implica la posibilidad que las imaginaciones transcendentales del tipo del comunismo, del reino de Dios o del reino mesiánico, que no pueden ser realizados por la acción humana, que es necesariamente instrumental, y nunca pueden ser sino orientaciones para acciones, que en última instancia se hacen posibles, si dios recupera su poder perdido y resulta posible una nueva creación. Kermani se refiere a eso con una reflexión sumamente interesante:

Hiob (6,14) llama al Dios, que él considera responsable de la injusticia que ha sufrido, que le amarra el pie en un bloque (13,27) y que se comporta como un déspota *El schadday*. Donde en la biblia hebrea se insinúa la omnipotencia de dios, ella normalmente no se une con la bondad (así también en Isaías 16,6; en Joel 1,15; en Ruth 1,20). Dios no puede dejar empezar así no más el reino del amor; *la imposición de su dominio depende de que los seres humanos lo quieran*, como eso expresa la palabra judía de los 36 justos, a los cuales dios tiene que esperar. La buena creación llega hasta el punto, hasta que dios la creó; pero en muchos lugares y siempre de nuevo viene el desorden natural como existía antes de la creación. 'Al comienzo dios creó el cielo y la tierra y la tierra era caos y confusión' (Génesis 1.1). La palabra hebrea para 'caos y confusión' es *Tohuwabohou* y significa entre otros lo inhóspito del desierto. Los exégetas hablaban del caos como un estado, en el cual ocurrió la creación por Dios. Como en esta visión de Dios la creación todavía no ha terminado no sorprende el caos o la maldad, sino más bien la intervención de Dios, de la cual depende lo bueno (Kermani, 2005: 124).

REFLEXIÓN FINAL

Las conclusiones, que Marx saca de su crítica de la religión, presuponen que la imaginación del comunismo que tiene Marx es algo que se puede realizar con la acción práctica humana. De eso sigue la muerte de la religión como consecuencia de la realización del comunismo. Sin embargo, si la imaginación del comunismo resulta no realizable, entonces cambian las conclusiones, que se derivan de la crítica marxiana de la religión. Por eso no se trata de una refutación de esta crítica de la religión, sino un cambio del juicio sobre la realidad, que está implicado.

Podríamos tomar otro ejemplo. Supongamos que el reino de Dios, que el cristianismo espera, fuera humanamente realizable. Entonces, como consecuencia, el dios cristiano, que hace presente este reino de Dios, sería también superfluo. La fe en este Dios entonces podría morir. Sin embargo, si partimos de la imposibilidad de realizar este reino de Dios como meta, entonces sigue vigente de que hay dioses falsos

terrestres, que niegan, que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Por tanto sigue la posibilidad de una imaginación, en la cual se imagina a un dios cuya voluntad es, que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Este dios entonces no sería un dios falso. La condición para esta argumentación es, que se entienda la crítica de la religión de Marx y también de Feuerbach, lo que desgraciadamente es algo muy escaso. Se ve entonces, que esta crítica de la religión, que Marx hace, se puede integrar en una tradición cultural judío-cristiana de milenios y que es de hecho una grande, importante y quizás hoy una decisiva contribución para esta cultura.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

- Arendt, Hannah 2002 *Duns Scotus und der Vorrang des Willens Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen.* Piper, München Zürich (*The Life of the Mind. Thinking, The Life of the Mind.* Willing. Harcourt Brace Jovanovitch, New York, 1977, 1978) 12. Duns Scotus und der Vorrang des Willens.
- Bonhoeffer, Dietrich 2005 *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Gütersloh: Gütersloher.)
- Camus, Albert 1978 *El hombre rebelde* (Buenos Aires: Losada).
- Feuerbach, Ludwig 1956 "Das Wesen des Christentums" EN Schuffenhauer, Werner *Gesammelte Werke* (Berlín: V. Vol.5) en <<http://www.anova.at/1sitemap/Philosophie/23-Feuerbach,%20Ludwig%20-%20Gesammelte%20Texte.pdf>>
- Gutiérrez, Gustavo 1992 *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas* (Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas).
- Hinkelammert, Franz 1976 *Die Radikalisierung der Christ demokraten. Vom parlamentarischen. Konservatismus Rechts radikalismus* (Berlin: Rotbuch Verlag)
- Hinkelammert, Franz 2000 *Crítica a la razón utópica* (San José: DEI).
- Kermani, Navida 2005 *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. (El horror de dios. Attar, Hiob y la rebelión metafísica)* (München: Beck).
- Marx, Karl, Engels, Frederick *Manifiesto del Partido Comunista* (Moscú: Progreso).
- Marx, Karl 1964 *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre: Karl Marx Manuscritos económico-filosóficos* (México. D.F: FCE).

Marx Karl 1966 *El Capital. Crítica de la economía política* (México D.F: FCE. Tomo I)

Wittgenstein, Ludwig 1930 *Conferencia sobre ética* (Buenos Aires: Paídos)

PERIÓDICOS

Frankfurter Allgemeine Zeitung 2016 (Berlín) 21 de diciembre

Mercurio 1981 (Santiago de Chile) 19 de abril.

DOCUMENTOS Y OTRAS FUENTES:

Biblia de Jerusalén 3ra edición.

Declaración de Santa Fe (1980)