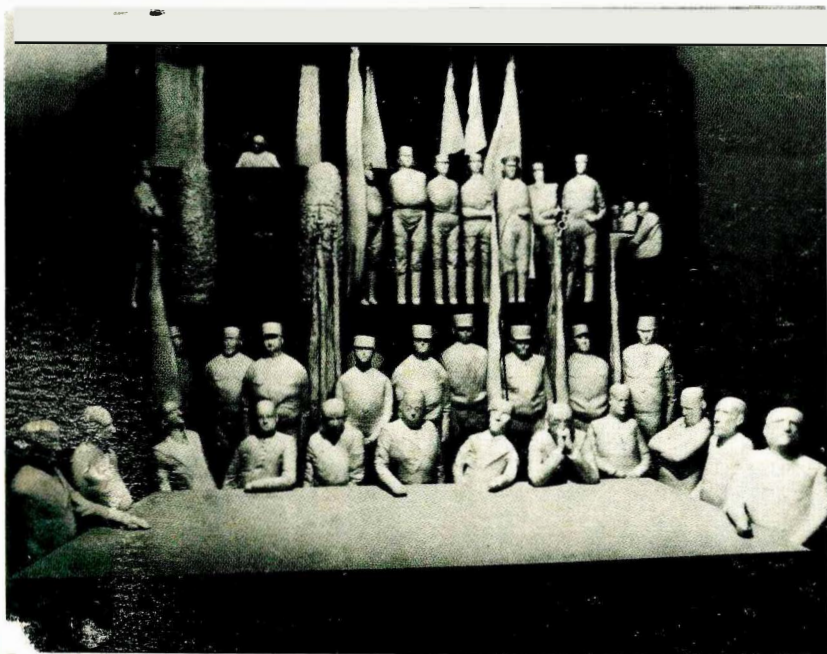


DEMOCRACIA & TOTALITARISMO



Franz J. Hinkelammert

AMERINDA
ESTUDIOS

DEMOCRACIA & TOTALITARISMO

321.4

H663d Hinkelammert, Franz J.

Democracia y Totalitarismo / Franz J. Hinkelammert
– 1ª ed. - San José: DEI 1987

XVI, 280 p.; 21 cm – (Economía-teología)
ISBN 9977 – 904 – 42 – 1

©Edición original en español: Editorial DEI. Apartado 390-2070
Sabanilla. San José, Costa Rica.

©Para Chile: Amerinda Ediciones. Casilla 16849 – Correo 9
Santiago - Chile. Teléfono 335326
Democracia y Totalitarismo. Franz J. Hinkelammert
Inscripción N° 67898
Santiago, Septiembre 1987.

•Diseño Portada: Carlos Villalobos C.
Basada en la escultura de Karlheinz Biederbick

•Impreso: Alfabeto Impresores

Digitalizado por Biblioteca "P. Florentino Idoate, S.J."
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

DEMOCRACIA & TOTALITARISMO

Franz J. Hinkelammert

AMÉRICA
ESTUDIOS

PRESENTACIÓN A LA EDICIÓN CHILENA

El Grupo de Estudios de la Editorial AMERINDA ha querido iniciar su colección Amerinda-Estudios, ofreciendo a sus lectores la obra de Franz Hinkelammert titulada "Democracia y Totalitarismo".

Es la primera obra de Hinkelammert que se publica en Chile después de 1973. El resto de sus obras de todos estos años circulan por América Latina en forma de libros y artículos en diversas publicaciones. Es sugerente que "Democracia y Totalitarismo" venga a restablecer de algún modo una continuidad perdida en 1973, cuando Franz Hinkelammert era profesor de la Universidad Católica de Chile. Continuidades perdidas en las biografías de miles de chilenos y de amigos de Chile.

Continuidad perdida en la libertad de pensamiento, en la libertad de producción intelectual, en la libertad de expresar, de escribir, en la libertad de relacionar pensamiento y acción.

Los diez años que Franz vivió en Chile, entre 1963 y 1973, fueron años ricos en horizontes anchos y en aprendizajes mutuos. En estos años este profesor alemán vivió la experiencia profunda de llegar a ser compañero de un pueblo, poblador de un país con sus alargadas costas, sus mariscos y sus vinos, sus hombres y mujeres más generosos que esquivos, sus niños con miradas de futuro. Ser compañero de este pueblo significó instalarse en el rincón de una cátedra universitaria a trabajar en la cantera de un proyecto histórico, en las vetas del desarrollo, de la conciencia nacional, del sujeto popular transformador, de la reforma y de la revolución, de la factibilidad de la utopía socialista.

Ser compañero de este pueblo significó vivir a Chile también en su derrota, aprender de él e invocarlo desde la América Latina, en tantas reflexiones y escritos con que Franz, con las herramientas del saber teórico acumulado, ha continuado trabajando en

la cantera más amplia de este continente latinoamericano tan pletrónico de saberes recónditos y de apuestas posibles porque por ahora imposibles.

Hinkelammert, de profesor alemán se transformó, en estos años, en compañero, en formador de más de una generación de científicos sociales, de teólogos liberadores, de políticos, trabajadores del tejido social y revolucionarios latinoamericanos. Supo aprender de la juventud de nuestros pueblos y muchos de nosotros, ayer alumnos, después colegas pero sobre todo compañeros, hemos podido aprender no sólo de su rigurosidad científica sino de su actitud y enseñanza del realismo fundamental, que propone la utopía como el imposible buscado o, en sus palabras: "el contenido de lo posible es siempre algo imposible que da sentido y dirección a lo posible" ... "todo posible existe en referencia a una plenitud imposible, en relación a la cual es experimentado y argumentado el marco de lo posible" (De la crítica a la razón utópica.)

En esta etapa en que la política latinoamericana privilegia el pragmatismo de lo posible sin otra referencia que la amenaza de la seguridad nacional, en que el imposible de la lógica de las mayorías es cancelado por el posible de la lógica de las minorías para iniciar caminos subordinados pero "realistas", esta enseñanza cobra validez crítica de largo plazo.

La publicación en Chile de "Democracia y Totalitarismo" se coloca justamente en esta perspectiva, como un aporte a la crítica de lo que el escritor uruguayo Eduardo Galeano ha comenzado a llamar —después de vivirlas y observarlas en el Cono Sur— las "democraduras".

Como dice el prefacio de esta obra, en ella se reúnen un conjunto de artículos, conferencias y manuscritos escritos desde 1979 y que están orientados a elaborar ideas referentes a la formación de las democracias posibles en América Latina. Son ideas y proposiciones que aún están en estado de maceración, que, como los buenos caldos, necesitan de los fríos y calores de la discusión y de la confrontación con los sujetos actuantes en nuestras realidades.

El Grupo de Estudios de Amerinda se complace en ofrecer este aporte que esperamos sea fecundo en nuestra discusión sobre la democracia posible en Chile.

HUGO VILLELA
Amerinda

Santiago, Septiembre 1987

CONTENIDO

Prefacio	XI
Parte I: Economía y reproducción de la vida humana	1
Capítulo 1. Problemas actuales de la economía política	3
Capítulo 2. La división social del trabajo y la reproducción material de la vida humana	13
● LA TRANSFORMACION DE LA NATURALEZA EN VALORES DE USO	17
● PROCESO DE TRABAJO Y PROCESO DE PRODUCCION	20
● EL TRABAJO Y LOS MEDIOS DE PRODUCCION	34
● EL EXCEDENTE ECONOMICO Y LOS VALORES SOCIALES	40
Capítulo 3. Condiciones estructurales para una política del desarrollo, del medio ambiente y de la paz.	45
● ADVERTENCIA PREVIA	45
● EL SIGNIFICADO DE LOS CRITERIOS DE DECISION ECONOMICA (SISTEMA DE COORDINACION DE LA DIVISION SOCIAL DEL TRABAJO)	47
● LA GANANCIA COMO CRITERIO DE DECISION: LAS CONSECUENCIAS PARA LA POLITICA DEL DESARROLLO, DEL MEDIO AMBIENTE Y DE LA PAZ	48
● LA TASA DE CRECIMIENTO COMO CRITERIO FORMAL DE DECISION: LA COMPETENCIA DE LOS SISTEMAS SOCIALES	51

● LA SUPERACION DE LAS CONTRADICCIONES . . .	55
● LA IDEA SUBYACENTE DEL HOMBRE Y DE LA SOCIEDAD	57
Capítulo 4. ¿De la Doctrina Social a la Doctrina Social?	61
● LA DOCTRINA SOCIAL PRECONCILIAR	64
● LA DOCTRINA SOCIAL POSTCONCILIAR	69
● EL IMPACTO POLITICO DE LA DOCTRINA POSTCONCILIAR	75
Parte II: Política, Democracia y Economía	79
Capítulo 1. La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia.	81
● DEMOCRACIA Y RACIONALIDAD FORMAL	93
Capítulo 2. El concepto de lo político según Carl Schmitt.	113
● LO POLITICO, EL HUMANISMO Y LO HUMANO	115
● LA CRITICA AL CONCEPTO DE HUMANIDAD	121
● LA RECEPCION ACTUAL DEL PENSAMIENTO DE CARL SCHMITT	128
Capítulo 3. Democracia, Estructura Económico-Social y Formación de un sentido común legitimador	133
● INTRODUCCION.	133
● LA AFIRMACION DE LOS DERECHOS HUMANOS Y SU VIOLACION LEGITIMA.	135
● LA CONFORMACION DE UN CONJUNTO DE LOS DERECHOS HUMANOS A TRAVES DE SU JERARQUIZACION.	136
● EL ESTADO Y LA SUSPENSION DE LOS DERECHOS HUMANOS	139
● LA INVERSION IDEOLOGICA DE LOS DERECHOS HUMANOS: EL ESQUEMA DE AGRESION	141
● LA JERARQUIZACION DE LOS DERECHOS HUMANOS A PARTIR DE LA VIDA HUMANA INMEDIATA	149
● LA LOGICA DE LAS MAYORIAS COMO PRINCIPIO DE JERARQUIZACION DE LOS DERECHOS HUMANOS	151
● LA FORMACION DEL SENTIDO COMUN.	155
● AFIRMACION DE LA VIDA Y SACRIFICIO HUMANO	161

Capítulo 4. La Política del Mercado Total, su Teologización y nuestra respuesta	167
● LA POLITICA DEL MERCADO TOTAL Y LA GUERRA ANTISUBVERSIVA	167
● LOS MECANISMOS DE AGRESION RELIGIOSOS Y LIBERAL-DEMOCRATICOS.	172
● LA TEOLOGIZACION DE LA POLITICA DEL MERCADO TOTAL Y LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION	180
Capítulo 5. Del mercado total al imperio totalitario.	187
● EL MERCADO TOTAL COMO TECNICA SOCIAL	188
● LA DEMONOLOGIA SOCIAL Y LA CONSPIRACION MUNDIAL	192
● LA ANTI-UTOPIA SECULARIZADA Y LA APOCALIPTICA.	194
● CIRUGIA SOCIAL: ESTIRPAR UN CANCER	200
● CONCLUSION	205
Capítulo 6. El Estado de Seguridad Nacional, su democratización y la democracia liberal en América Latina	211
● DEMOCRACIA LIBERAL DE MINORIAS Y DEMOCRACIA LIBERAL DE MASAS	216
● REFORMISMO DE ESTADO Y ESTADO DE SEGURIDAD NACIONAL EN AMERICA LATINA	223
Parte III: Teología de la Liberación: El Dios de la Vida y la Vida Humana.	229
Capítulo 1. El Carisma Cristiano, su institucionalización y la Reforma. Un intento de reflexión.	231
● LA INSTITUCIONALIZACION DEL CRISTIANISMO A NIVEL DE LA SOCIEDAD	233
● DIMENSIONES ACTUALES DE LA REFORMA	235
Capítulo 2. La Historia del Cielo: Problemas de fundamentalismo cristiano	241
Capítulo 3. Economía y Teología: El Dios de la Vida y la Vida Humana	257
● LA TEOLOGIA CONSERVADORA	261
● TEORIA DEL FETICHISMO	263

- EL MESIANISMO CORPORAL 266
- EL MESIANISMO ESPIRITUALIZADO 267
- LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION
Y EL FETICHISMO 271

PREFACIO

Desde el surgimiento de las dictaduras de Seguridad Nacional en América Latina y la consiguiente destrucción de las democracias liberales que existían en el continente, ha aparecido una nueva discusión sobre la democracia.

Aunque tengan matices distintos, tanto en América del Sur como en América Central esta discusión se orienta hacia las posibilidades de recuperación de la democracia o hacia la necesidad de su reformulación para que puedan volver estos países a condiciones democráticas.

Muchas veces se piensa la recuperación de la democracia en términos de un simple retorno a la situación existente antes de la crisis. Sin embargo, las dictaduras de Seguridad Nacional han transformado tan profundamente las sociedades de América Latina en sus dimensiones económicas, sociales y políticas, que un retorno simple parece imposible. Estas dictaduras han estructurado las sociedades tan exclusivamente sobre el interés de minorías internas y del centro imperial externo, que hoy existe una incompatibilidad evidente entre estas estructuras y cualquier tipo de democracia liberal. El retorno a una democracia de ese tipo, por lo tanto, presupondría una retransformación de las sociedades en dirección a lo que fueron antes. Sin embargo, tampoco eso parece posible, por el hecho de que la crisis de las estructuras económicas, sociales y políticas anteriores a las dictaduras de Seguridad Nacional llevó, precisamente, a las transformaciones que éstas realizaron. Hay que tomar conciencia del hecho de que las dictaduras de Seguridad Nacional responden, efectivamente, a la crisis de estructuras económicas, sociales y políticas surgidas en la sociedad anterior. Por lo tanto, cualquier redemocratización sólo podrá funcionar, si soluciona esta crisis de una manera distinta a como intentaron hacerlo las dictaduras de Seguridad Nacional. Resalta así la importancia del problema económico y su solución. Hay que solucionar el problema económico de las mayorías para poder tener un régimen político basado en las mayorías.

Por tanto, los condicionantes de la solución económica serán también los condicionantes de la estructura política posible. Ningún ilusionismo o utopismo democrático podrá cambiar este hecho: *la democracia posible, es aquella que es capaz de generar estructuras económicas que funcionen en favor de los intereses de las mayorías.*

El libro que presentamos se orienta en esta línea. Se trata de un conjunto de artículos, conferencias y manuscritos escritos en los últimos años (desde 1979) y que están orientados a elaborar ideas referentes a la formación de las democracias posibles en América Latina. De hecho, todos forman un conjunto. Aunque cada uno se puede leer, en sí, como un trabajo completo, de hecho solamente en el conjunto de todos ellos se puede revelar la intención del autor. Fueron concebidos y escritos con la perspectiva de formar un conjunto, para ser integrados en este trabajo mayor sobre la democracia, que ahora presentamos.

El trabajo central del libro es el artículo *Democracia, Estructura Económico-Social y Formación de un sentido común legitimador.* De hecho, todos los otros trabajos se ordenan alrededor de la problemática esbozada en éste. Se trata de una presentación de la democracia a partir de los derechos humanos, incluyendo entre éstos los derechos económicos y sociales. Pero la democracia no está entendida como un conjunto de valores, sino como una estructura política que administra el poder en la sociedad. Aunque contiene valores, la democracia es necesariamente la institucionalización de éstos. Al institucionalizar los valores democráticos —que, al fin, son los derechos humanos— los vincula con el ejercicio del poder. Se trata, por tanto, de la pregunta por el ejercicio democrático del poder. Eso explica la dimensión económica de la discusión sobre la democracia.

El ejercicio democrático del poder, tiene que asegurar que todo poder se ejercite en función del conjunto social, de todos los sujetos. Por lo tanto, tiene que asegurar un orden económico tal que todos puedan integrarse en la sociedad sobre la base de su trabajo, del cual derivan un ingreso que les permite un nivel de vida digno según el juicio de todos.

Esta problemática económica, desde el punto de vista del ejercicio del poder democrático, se trata en la primera parte del libro: *Economía y reproducción de la vida humana.* En un primer capítulo sobre *Problemas actuales de la economía política*, se analiza el tratamiento de la reproducción de los factores de producción y, especialmente, de la fuerza de trabajo en el pensamiento económico. De hecho, solamente la economía política —sea burguesa o marxista— trata el problema económico como un problema de reproducción. La teoría económica neoclásica rechaza el aspecto de la reproducción, lo que hace imposible siquiera concebir derechos humanos económicos.

XII

Luego, en el segundo capítulo, sigue un análisis de la división social del trabajo: *La división social del trabajo y la reproducción material de la vida humana*. Este análisis replantea, a partir de la división social del trabajo, el enfoque económico de la reproducción de los factores de producción, donde se llega al resultado de que el enfoque neoclásico es incapaz de responder a los hechos, lo que lo transforma en un enfoque ilusorio y, finalmente, destructor. No logra una teoría de asignación óptima de los recursos, al negarse a la consideración de la reproducción; ni siquiera puede definir lo que es una situación concreta de asignación óptima. Desemboca en una tautología, según la cual la asignación es óptima en cuanto la realiza el mercado. Se toma como resultado precisamente lo que había que demostrar. Llega a la conclusión de que la destrucción del mundo por el hombre y la destrucción del medio ambiente, pueden ser muy compatibles con la asignación óptima de los recursos.

Sobre la base de este resultado sigue el capítulo 3: *Condiciones estructurales para una política del desarrollo, del medio ambiente y de la paz*. Se plantean allí las condiciones que se deben cumplir, para asegurar un desarrollo que implique la reproducción de la vida humana de cada uno y de la naturaleza, y que, además, permita asegurar condiciones de paz. Este mismo problema se plantea en otros términos en el capítulo cuatro: *¿De la Doctrina Social a la Doctrina Social?* Aquí se muestra que dentro de la Doctrina Social de la Iglesia Católica, ha ocurrido un proceso de cambio y reformulación que pone en el centro del enfoque de la sociedad al sujeto humano con su derecho a la vida, que es irrenunciable.

La segunda parte del libro: *Política, Democracia y Economía* empieza con un análisis de la teoría de valores de Max Weber: *La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia*. Empieza con la discusión de un mito; el mito según el cual Max Weber no deriva valores en nombre de la ciencia. Al contrario, Max Weber deriva en nombre de la ciencia *todos los valores básicos de la sociedad burguesa*, aunque funda un nuevo método para hacerlo. A partir de la sociedad burguesa con sus valores establecidos, declara en nombre de la ciencia todos los valores alternativos como no-factibles. Al eliminar todas las alternativas, en nombre de la ciencia, establece los valores de la sociedad burguesa como "fatalmente" únicos. Esta argumentación origina una tradición de tratamiento de los valores, que es la dominante hasta hoy en la sociedad burguesa, y la encontramos en los mismos términos en la tradición de Popper y del neoliberalismo de hoy. Se trata de la afirmación de valores por el "chantaje con una sola alternativa" (Kolakovski).

En nombre de la ciencia se deriva, por tanto, también la no-validez de cualquier pronunciamiento de los derechos humanos económicos y, también, de la reivindicación democrática de tales derechos humanos.

Toda posición alternativa a la sociedad burguesa es denunciada como utópica, irracional e ignorante. Aparece así una absolutización maniquea de la confrontación entre capitalismo y socialismo, en la cual la burguesía transforma a sus opositores en enemigos absolutos de la humanidad.

Una teoría política correspondiente a esta concepción la desarrolla Carl Schmitt en los años veinte, y que la analizamos en el segundo capítulo de la segunda parte: *El concepto de lo político según Carl Schmitt*. Schmitt intenta concebir lo político por la relación amigo-enemigo, para preguntar por la posibilidad de evitar la transformación del enemigo en enemigo absoluto. La pregunta legítima lleva a Carl Schmitt a respuestas absolutamente irracionales, que lo hacen desembocar en el pensamiento político del Nazismo alemán de los años veinte y treinta. Resulta una construcción de la enemistad, más absoluta todavía de lo que había ocurrido en Max Weber.

A estos capítulos sigue la discusión de la teoría de la democracia ya mencionada al comienzo: *Democracia, Estructura Económico-Social y Formación de un sentido común legitimador*. Esta discusión nos permite entrar en la problemática de la transformación de la democracia liberal en América Latina y hasta en el propio centro imperial, los EE.UU.

Los capítulos cuatro y cinco sobre *La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta* y *Del mercado total al imperio totalitario*, analizan la política y la ideología de la Seguridad Nacional, tanto a nivel de los países de América Latina como a nivel del imperio mismo. Se constata una tendencia a la concepción del mercado como mercado total, del conflicto interno como guerra antisubversiva total y de la política misma como forma totalitaria del ejercicio del poder en nombre de la democracia.

En el capítulo seis *El Estado de Seguridad Nacional, su democratización y la democracia liberal en América Latina*, se defiende la tesis de que las recientes democratizaciones de las dictaduras de Seguridad Nacional solamente vuelven, aparentemente, hacia la democracia liberal. De hecho, se instalan democracias de Seguridad Nacional que siguen estrechamente las ideas políticas de los pensadores de la democracia controlada. La democracia liberal es transformada en un mito, en cuyo nombre se expresa un utopismo democrático que de hecho legitima tanto el terrorismo de Estado de las dictaduras de Seguridad Nacional, como a las instancias del control sobre el poder democrático representativo en las sociedades democratizadas.

La tercera parte del libro analiza las implicaciones teológicas de las posiciones anteriores. Desde los años sesenta aparecen en América Latina ideologías políticas que acompañan y penetran los propios conflictos políticos. La primera de ellas es la teología de la liberación, en respuesta a la cual ocurrió en los EE.UU. una politización del funda-

mentalismo cristiano, que se enfrenta políticamente a los movimientos populares en América Latina y en el mundo entero.

En el primer capítulo de esta parte, *El carisma cristiano, su institucionalización y la Reforma*, se pregunta por las raíces cristianas de este surgimiento de teologías políticas diversas, demostrando que ya en el tiempo de la Reforma aparece una problemática muy parecida. El segundo capítulo, *La Historia del Cielo: problemas del Fundamentalismo Cristiano*, analiza las transformaciones de las imágenes religiosas centrales desde el derrumbe de la sociedad feudal en Europa con el surgimiento de la sociedad burguesa. Se trata de comprender la teología política del fundamentalismo cristiano actual, como una reformulación de la religiosidad burguesa en función de las crisis actuales.

En el tercer capítulo, *Economía y Teología: el Dios de la Vida y la Vida humana*, se analiza el surgimiento de la teología de la liberación como una dimensión de las actuales luchas populares de liberación en América Latina. Cada vez más la teología de la liberación se ha desarrollado como una teología del Dios de la Vida, en la cual se basa la legitimidad de las luchas populares por sus derechos a la vida. Eso lleva a críticas a la teología conservadora, que implican una reformulación —aunque ésta guarde una continuidad fundamental— de muchos misterios de la tradición cristiana.

Esta reflexión teológica es parte integrante del conjunto, aunque no sea muy acostumbrada. El pensamiento secularizado de la modernidad, jamás se ha preocupado de la problemática teológica, considerándola fuera del lenguaje científico sobre la realidad. Pero cuanto más nos damos cuenta del hecho de que el pensamiento secularizado se basa en mitos secularizados y no en la ausencia de mitos, más podemos considerar la discusión teológica como un pensamiento más realista del mundo mítico de lo que ha sido el pensamiento secularizado. Eso especialmente cuando los mitos centrales del pensamiento secularizado —en especial el mito del progreso— se quebrantan. Lo último parece ser la verdadera razón por la que hoy vuelven a aparecer las teologías políticas, que durante tanto tiempo se pensaban superadas. En el grado en que la crítica social y los pensamientos de legitimidad se vuelven críticos frente a la modernidad misma, este resultado no debe sorprendernos. La modernidad y su pensamiento racionalista sustituyó el pensamiento teológico por sus mitos secularizados. Al perder estos su vigencia, el propio replanteo de la razón lleva igualmente a un replanteo de la razón teológica.

San José, Costa Rica, 1° de mayo de 1987

Parte I

Economía y reproducción de la vida humana

CAPITULO I

PROBLEMAS ACTUALES DE LA ECONOMIA POLITICA*

Al hablar de los problemas actuales de la Economía Política, tenemos que saber lo que entendemos por Economía Política. En realidad, el significado literal de la expresión misma nos ayuda muy poco para este propósito. Sabemos que lo económico está íntimamente relacionado con lo político. Cada problema económico tiene su dimensión política y cada problema político tiene su dimensión económica. Programas económicos determinados exigen soluciones políticas en cuanto al poder económico y político determinadas. Aunque la relación no sea mecánica y aunque puede haber excepciones explicables, sabemos que una política ultraliberal como la que insinúa la escuela de Chicago tiene que ser acompañada de un Estado de seguridad nacional, como surgió en América del Sur, y que un Estado liberal no es posible sostenerlo sino sobre la base de una política de reformas sociales muchas veces muy radicales. Igualmente sabemos, que una economía socialista va acompañada por un sistema político de índole propio, que se expresa generalmente en una determinada burocratización del ejercicio del poder político y por la predominancia de un partido único en toda la estructura de poder. También sabemos, que la selección entre tales posibilidades no es arbitrariamente posible, y que el grado del desarrollo económico condiciona las posibilidades de la implantación de determinados esquemas económicos o políticos.

Sin duda hay diferentes maneras de ver esta relación entre economía y política. En la tradición burguesa o liberal se la ve más bien como una simple interdependencia, mientras en la tradición marxista se ve en lo económico más bien una última instancia. Pero sean cuales sean las razones de esta diferencia —que tampoco es nítidamente válida— la estrecha vinculación entre las dos raras veces se niega. Ciertamente, es sobre todo la teoría neoclásica la que muchas veces induce a olvidar esta relación, para escaparse en modelos de presupuestos teóricos arbitrarios de los cuales deduce efectos económicos de una manera tal, que

* Conferencia pronunciada en marzo de 1980 en la Inauguración de la segunda Promoción del Postgrado Centroamericano en Economía y Planificación del Desarrollo de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Tegucigalpa.

parece como si el ámbito político ni siquiera existiera. Pero tampoco este reproche tiene una validez general. Esto ya se puede ver en los fundadores de este pensamiento. Mientras Bohm-Bawerk o Jevons no toman nota siquiera de la realidad económico-política de su tiempo, paseándose por abstracciones puras, Marshall es un hombre de un análisis agudo de la economía y política de su tiempo, que desarrolla sus esquemas teóricos teniendo presente dichos aspectos. Los modelos abstractos, con los cuales se maneja, aparecen como simples notas de un texto dedicado al análisis concreto de lo económico, que jamás se olvida de las implicancias políticas de las relaciones económicas. Sin embargo, en el sentido de la expresión economía política, Marshall no pertenece sin duda a la corriente del pensamiento de una economía política, igual que Jevons o Bohm-Bawerk.

Por tanto, si hablamos de Economía Política, no nos referimos simplemente a pensamientos que toman en cuenta la interrelación entre lo económico y lo político. Como veremos, estaríamos ya más cerca de una comprensión del enfoque de la economía política, cuando postulamos que, desde el punto de vista de ésta, la relación entre economía y política supone la existencia de una última instancia económica, mientras otros enfoques ven esta relación en términos de una "interdependencia entre los dos", o, como lo dice Eucken, como una "interdependencia de los órdenes". Sin embargo una afirmación como la de una última instancia que sea económica, presupone una conceptualización determinada de lo económico, y, en realidad, en la tradición de la economía política se entiende la economía de una manera distinta de lo que ocurre en la economía neoclásica. Por tanto, sin una discusión de esta diferencia, no tiene ningún sentido discutir la afirmación de una última instancia económica de lo político.

Esto nos obliga a una segunda advertencia. Por un lado ya vimos que la economía política no se constituye por el reconocimiento de una estrecha interrelación entre economía y política. Por el otro lado nos tenemos que cuidar de un error frecuente, que entorpece constantemente la discusión sobre la economía política en general. Nos referimos a la identificación muy corriente del análisis de la economía política con la economía política marxista. La economía política marxista —o, mejor dicho, socialista— es una corriente determinada del género de la economía política. Siempre ha habido —y según nuestra opinión hoy está reforzándose— una economía política burguesa, que de hecho tiene una historia más larga que la economía política socialista. Dentro del pensamiento económico, la antípoda de la Economía Política no es el pensamiento económico burgués, sino el pensamiento neoclásico. Este hecho es importante para poder comprender los pasos de la economía política en la actualidad y sus problemas actuales. Tampoco podemos sin más identificar los logros del pensamiento neoclásico con el pensamiento burgués. También el pensamiento neoclásico deriva en conocimientos, que no se deben confundir con su opción implícita por la

sociedad burguesa. Resumiendo esta primera parte de nuestro análisis llegamos a descartar un elemento y a destacar dos polaridades, con las cuales tenemos que seguir trabajando. Descartamos el reconocimiento o no de una interrelación entre lo económico y lo político como un elemento decisivo de la problemática por discutir. Destacamos en cambio, que vamos a contraponer dos polaridades. Por un lado, pensamiento burgués y por otro pensamiento socialista, refiriéndonos a opciones en cuanto al sistema económico, a partir de las cuales tales pensamientos son elaborados. Con esto sostenemos que hay tales opciones, aunque el teórico correspondiente no las explicita e incluso no las reconozca. Tenemos que tratar de utilizar estas denominaciones de burgués o socialista en términos objetivos sin mezclar con ellas demasiado pronto nuestras propias opciones personales. Por otro lado, introducimos la polaridad economía política y teoría económica neoclásica. El análisis que sigue, partirá de esta segunda polaridad sin identificarla *a priori* con la primera.

Necesitamos ahora destacar el elemento teórico central que nos permite distinguir estos dos polos. Con todo el riesgo que tal proposición contiene, nos atrevemos a decir que la diferencia entre estos dos polos es el punto de partida radicalmente distinto de aquellas. La economía política enfoca la economía a partir del problema de la reproducción de los factores de la producción, mientras la teoría neoclásica la enfoca desde el punto de vista de la asignación óptima de los recursos. Podríamos por tanto sustituir la polaridad economía política-teoría neoclásica por otra que sería reproducción-asignación.

Voy a tratar de explicar esta última polaridad para poder usarla en el análisis que sigue. El pensamiento económico empezó como economía política con sus principales representantes Adam Smith, Malthus y Ricardo. Ellos avanzan su enfoque a partir de la reproducción de los factores de producción, lo que los lleva a su teoría del salario basada en la necesaria subsistencia obrera y por tanto independiente de las escaseces relativas del mercado. Sobre esta base construye Malthus su teoría de la población y su reproducción. Al lado de la reproducción de la fuerza de trabajo aparece igualmente la reproducción del propio aparato productivo: para que haya producción continua la maquinaria gastada tiene que ser constantemente reemplazada y por tanto reproducida. Desde este punto de vista, todas las alternativas posibles de las decisiones en la sociedad capitalista están subordinadas a este marco objetivo económico, y por tanto ya aparece en estos autores lo económico a la vez como reproducción de los factores de producción y como última instancia o limitante objetivo de todas las decisiones políticas, con su mediación respectiva por la estructura de clases. (Lo económico es en este caso: reproducción de la fuerza de trabajo y del aparato productivo). Este mismo punto de vista toma la economía política de Marx, concentrando el problema de la reproducción de los factores de producción en la reproducción de un solo factor: el hombre. La reproducción material

de la vida humana aparece ahora como última instancia de todas las decisiones económicas y políticas, siendo la reproducción de los otros factores —en Marx ya aparato productivo *más* naturaleza— una consecuencia de la reproducción material de la vida humana. A partir de este punto de vista, Marx transforma la economía política burguesa a través de lo que él llama su “crítica”, por la afirmación de que solamente la transformación de la sociedad burguesa en sociedad socialista puede asegurar esta reproducción.

Con eso llega a aparecer al lado de la economía política burguesa una economía política socialista, la que Marx llamaba el socialismo científico.

Sin embargo, frente a esta alternativa radical el pensamiento burgués hace un vuelco igualmente radical, que lleva a la constitución de la teoría económica neoclásica. Lo hace, abandonando en sus principales teóricos todo el enfoque de la economía política tradicional, apoyándose en una deficiencia obvia de la economía política anterior. En todos sus representantes —de Smith a Marx— está prácticamente ausente y sólo marginalmente mencionado un problema económico, que será la bandera de la escuela neoclásica: la asignación óptima de los recursos económicos. Con eso desaparece todo el enfoque anterior de la reproducción, que en la escuela neoclásica se mantiene sólo solapadamente como reproducción del capital amortización - sin más discusión de la problemática anterior. Aunque hoy en día la discusión de la asignación de los recursos rebasa ampliamente a la escuela neoclásica, ésta sin duda tiene el mérito teórico de haber desarrollado esta problemática. Pero la lleva a la vez a su extremo, para poder borrar a la economía política del pensamiento económico mismo. Lo económico ahora es visto como el campo de decisiones sobre medios escasos en función de fines dados, sea por los gustos de los consumidores o políticamente, derivando en última instancia las propias decisiones políticas por los gustos de los consumidores, como ciudadanos votantes, lo que llevó a una teoría de la democracia correspondiente. Son por tanto los consumidores los que por el gasto de sus ingresos en forma de demanda dan las metas, mientras que la producción es el ámbito en el cual la orientación por el criterio de la ganancia lleva a la satisfacción óptima de las demandas expresadas. La teoría neoclásica por tanto considera un plano de fines, que es extraeconómico y que se expresa por la demanda derivada de los ingresos de los consumidores, en función de los cuales se dirigen los esfuerzos productivos. Se trata de una conceptualización de lo económico, en la cual ya no tendría ningún sentido la afirmación de algo como una última instancia económica, tan importante en la economía política.

Esta economía neoclásica se transformó rápidamente en el pensamiento dominante del mundo burgués y de sus universidades. Su posición fue tomada igualmente por la corriente principal de la sociología, y expresada en términos generales en la metodología de Max Weber y su

postura frente a los juicios de valores. Se enfrentó por tanto economía política y teoría de la asignación de recursos en su forma neoclásica, transformándose esta última en el pensamiento burgués dominante. Si bien esta transformación del pensamiento burgués está muy vinculada al surgimiento de la economía política marxista, no se debe reducir a tal posición "apologetica". Por un lado, se logró desarrollar teóricamente el problema de la asignación óptima de los recursos, que dio a lo económico una perspectiva nueva anteriormente insospechada. Por otro lado, la escuela neoclásica rompió también con la economía política burguesa como lo hizo con la marxista, produciéndose a la vez pensamientos socialistas que son claramente neoclásicos, como los de Oscar Lange (en los años treinta), Horyat, Venek y su escuela.

Elementos de la economía política burguesa volvieron a aparecer recién con el desarrollo de nuevas teorías críticas frente a las neoclásicas. Sus portadores son por un lado Keynes, que insiste de nuevo en la necesaria reproducción de la fuerza de trabajo y busca instrumentos políticos adecuados para tal fin, y por el otro, con mucho menos impacto político, Schumpeter. Sin embargo, sobre todo Keynes sigue a la vez estrechamente vinculado con la escuela neoclásica, especialmente en su teoría del capital.

La economía política marxista en cambio tenía que enfrentarse forzosamente con la nueva problemática de la asignación de los recursos, y logró, en efecto, una formulación satisfactoria de sus posiciones recién a partir de fines de los años treinta (Kantorovic).

Para entrar ahora en la problemática actual de la economía política, podemos solamente esbozar la postura básica que una economía política actual tiene que enfocar. Siendo su punto de partida la necesidad de la reproducción material, la economía política tiene que recuperar su afirmación de que entre todas las decisiones de los consumidores o productores solamente son viables aquellas que no destruyen esta reproducción del proceso productivo mismo. Eso no es la pretensión de poder derivar los valores específicos de la sociedad, pero sí la de poder establecer el marco lógicamente previo a la multiplicidad de las decisiones que en la economía se deben tomar. Para que la reproducción funcione, no todas las decisiones y aspiraciones subjetivamente aceptables son objetivamente posibles. La reproducción por tanto impone un marco objetivo, dentro del cual recién la asignación óptima de los recursos tiene sentido. Las exigencias de tal asignación por tanto son secundarias, aunque de suma importancia, necesarias e imprescindibles. Por tanto, la economía política engloba la preocupación teórica neoclásica —o, por lo menos, es capaz de englobarla—, mientras que el pensamiento neoclásico excluye las preocupaciones de la economía política en la medida en que declara la asignación óptima de los recursos como la raíz del problema económico.

Tenemos allí también la razón del conflicto entre economía política y teoría neoclásica. Si bien es posible ubicar la problemática de la asignación dentro del marco de la economía política, la teoría neoclásica con su exclusividad concedida a la asignación de recursos no puede dar cabida a la preocupación teórica de la economía política. En el grado en que la teoría neoclásica radicaliza su insistencia en la asignación de los recursos, a pesar de todos los logros efectivamente hechos, se transforma en ideología.

Eso nos permite ahora enfocar los problemas actuales de la economía política. Siendo ella una teoría que parte de la reproducción de los factores de producción, su necesidad y su importancia pueden salir a luz sólo en el punto en el cual el sistema económico actual entra en crisis a causa de su imposibilidad de asegurar esta misma reproducción de los factores productivos.

Repitamos por tanto los elementos de juicio centrales, que se derivan del enfoque de la reproducción de la economía política, actualizándolos para nuestra discusión:

1. La reproducción material de la vida humana es la última instancia de toda vida humana y por tanto de su libertad: el hombre muerto —o amenazado de muerte— deja de ser libre, independientemente del contexto social en el cual vive. Ya quiera ser musulmán, budista, cristiano, liberal o comunista, para serlo, tiene que vivir materialmente, porque solamente viviendo puede serlo. Las condiciones de la reproducción de su vida material forman por tanto un *a priori* de todas sus decisiones, excepto que se decida a morir.
2. La reproducción de los elementos derivados de esta reproducción material de la vida. Se trata de la reproducción constante del aparato productivo —reemplazo e inversiones netas— y de la propia naturaleza, solamente en intercambio con la cual se puede reproducir la vida humana material. De la misma necesidad de reproducir la vida humana material, se deriva la necesidad de asegurar la reproducción de la naturaleza, o, en términos actuales, del medio ambiente. El medio ambiente no es un fin en sí, sino la mediación material imprescindible de la reproducción de la vida humana en sus términos materiales.

En la economía política se tiene que elaborar constantemente, y siempre de nuevo según las condiciones, este marco objetivo y material de la libertad humana que condiciona inevitablemente la libertad del consumidor propiamente dicha, a la cual la teoría neoclásica restringe todo el problema de la libertad humana. Ella se vuelve por tanto ilusoria.

Pero siendo en este sentido ilusoria, no sirve. De allí surge la problemática actual de la economía política. Surge en lo práctico y en lo teórico a la vez.

En el mundo burgués actual las fallas de la reproducción de los factores de producción se hacen notar de una manera nueva e inauditamente urgente. Solamente en parte surgieron en los propios países del centro. Con mucho más fuerza impulsiva se hicieron notar en los países dependientes, amenazando la propia estabilidad del centro y obligando a un enfoque diferente por parte de los organismos políticos que definen la política imperial de los centros frente a los países dependientes. Se trata de los grandes problemas de la extrema miseria, la expulsión de los productores potenciales del sistema de la división mundial del trabajo, que desemboca en un desempleo dramático, la explosión demográfica y la progresiva destrucción del medio ambiente y el derroche sin frenos de las materias primas. Todos estos son problemas resultantes de los fracasos de la reproducción de los factores de producción, y el desastre que pueden provocar no es menor al de una guerra atómica. La propia existencia del sistema mundial está en juego y posiblemente la de la vida humana misma.

En el grado en el cual este sistema mundial es organizado por un centro imperial mundial, este centro (EEUU) tiene que perfilar una política para enfrentar tales problemas. Pero no solamente el centro imperial, todo el mundo burgués se compenetra, se preocupa, por problemas cuya existencia las teorías burguesas negaron desde hace más de un siglo. No hay un mínimo de categorías para interpretar la situación, y se sabe que sin una comprensión teórica mínima no se puede trazar una política coherente.

En el campo económico, la incapacidad de la teoría neoclásica para dar categorías de interpretación para las crisis que se avecinan es obvia y lleva a una frustración rápida frente a ellas. De hecho, con su insistencia exclusiva en la asignación de recursos no puede sino decir cómo llevar "óptimamente" la sociedad humana a su propia destrucción. Al hombre que se muere de hambre, le puede enseñar cómo escoger con sus medios limitados la tumba que le propicia la mayor utilidad marginal, pero no le ofrece el escape de la tumba. Sin embargo, la burguesía imperial necesita otras soluciones.

En este ambiente general por tanto se volvió con necesidad pujante a la elaboración de enfoques teóricos de la problemática de la reproducción de los factores de producción. Reproducción de la vida humana, empleo, medio ambiente tienen que tener una solución. Desde el punto de vista de la burguesía imperial tienen que ser solucionados por lo menos en un grado tal que el propio imperio pueda estabilizarse.

Esta crisis general de la reproducción de los factores de producción llevó a partir de la Segunda Guerra Mundial a una progresiva revitalización de la economía política. Sin embargo, el único pensamiento en esta línea del cual esta vitalización podía partir era la economía política marxista, que era la única elaborada dentro de una larga continuidad. Por tanto, esto provocó un auge insospechado de la economía política

marxista, que en los años sesenta entró, por primera vez en su historia, en el propio ámbito de las universidades burguesas, aunque en un grado limitado.

Pero lo que es más llamativo aún es el hecho, de que en esta misma década se va formando de nuevo algo que desde hacía un siglo apenas había existido: una economía política burguesa, que en gran parte se apoyó en una recepción muchas veces arbitraria y deformadora de la propia economía política marxista. Pero como las universidades burguesas no habían formado pensamientos adecuados a la nueva y urgente problemática, esta nueva economía política burguesa tenía que arrancar con lo que había. Y lo que había era la economía política marxista.

Esta nueva economía política burguesa no podía surgir en las universidades, que no estaban preparadas para ello sino excepcionalmente. Surgió por tanto en los departamentos de estudio y planificación de los propios organismos políticos que hacen la política del imperio, o en estrecha vinculación con ellos. El Club de Roma en el plano del medio ambiente y la reorientación de los estudios sobre la población, que cada vez más son vistos como integrantes de un estudio de la reproducción de la misma sociedad; el esfuerzo de la Comisión Trilateral de crear una visión mundial de la reproducción económica como condición de la estabilidad social; el propio Robert McNamara con el Banco Mundial, y últimamente la Comisión Willy Brandt de las Naciones Unidas son esfuerzos en esta línea, acompañados por un sinnúmero de instituciones que se inscriben en la misma. La economía política burguesa, que parecía estar terminada hace un siglo atrás, volvió de esta manera a partir de los propios centros del poder imperial, distanciándose rápidamente de la economía política marxista. Pero sin duda, en buena parte se constituye por una transformación y adaptación de esta propia economía política marxista en función de sus fines imperiales. No es casual, que el fundador de la Comisión Trilateral, Zbigniew Brzezinski, sea un "soviétólogo", y que en sus escritos sea notable el esfuerzo de transformar conceptos marxistas básicos para esta nueva economía política burguesa. Su conceptualización, por ejemplo, de una "sociedad tecnocrónica" futura es visiblemente para el uso en función de la estabilización ideológica de la sociedad norteamericana. Estos ejemplos se pueden dar por miles.

Esto tenía que llevar a una escisión entre el pensamiento burgués políticamente vigente y la tradición constituida de la enseñanza económica en las universidades occidentales. Primero llevó a la elaboración del pensamiento burgués actual fuera del ámbito de las universidades. Los que lo elaboran, salen de estas universidades, pero las universidades ya no sirven para la elaboración de pensamientos que entran en contradicción con su enseñanza tradicional. La nueva economía política burguesa no está en su casa en las universidades, lo que probablemente provocará hacia el futuro una reformulación de la enseñanza universita-

ria tradicional de la economía, para hacer las universidades funcionales a nuevos pensamientos ya dominantes en el ámbito político burgués.

Creemos que ya se pueden vislumbrar algunas líneas de esta reorientación del propio pensamiento económico. Ya mencionamos el hecho de que el pensamiento de Keynes produjo una primera confrontación con la teoría neoclásica, sin provocar una ruptura. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial aparecen pensamientos de ruptura, que posiblemente tendrán una importancia clave para la formulación teórica de la nueva economía política burguesa. Se trata de discusiones extremadamente abstractas, que sin embargo, forman la referencia teórica de las necesidades prácticas concretas mencionadas. Nos referimos a la importancia actual de las discusiones teóricas de la Escuela de Cambridge (Inglaterra) y a todo el surgimiento de una nueva escuela de economía política, que se autodenomina neo-ricardiana (Joan Robinson, Sraffa).

Este neo-ricardismo se desempeña en dos frentes. Por un lado en la crítica de la teoría económica neoclásica y por el otro, en la crítica de la economía política marxista. De las dos críticas está surgiendo la orientación teórica abstracta de esta nueva economía política burguesa.

En relación a la teoría neoclásica esta crítica se dirige hacia la función de producción básica, sobre la cual esta teoría se construye. Desemboca en la demostración de la imposibilidad de una homogeneización de los factores trabajo y capital en términos de esta teoría. Se trata del problema que Marx enfoca como el de la conmensurabilidad.

Sin embargo, este problema de la conmensurabilidad de los factores de la economía política clásica de Smith, Marx lo solucionó por la teoría del valor trabajo. Y en realidad, solamente sobre la base de esta teoría del valor trabajo la crítica de Marx a la economía política clásica tuvo como resultado su afirmación de la transformación necesaria de la sociedad capitalista en socialista. Esta nueva escuela neo-ricardiana sin embargo intenta solucionar este problema teórico básico prescindiendo de la teoría del valor trabajo. En eso consiste la gran importancia de Sraffa que intenta formular esta solución sobre la base de un "sistema patrón", que sustituye la anterior conmensurabilidad derivada de la teoría del valor trabajo. No es aquí el lugar de discutir los alcances y las debilidades de esta teoría. Hasta ahora los teóricos neoclásicos han sido incapaces de refutar tales críticas, y es a la vez notable el impacto que este pensamiento neo-ricardiano ha tenido sobre el pensamiento marxista europeo, que en sus representantes más destacados está abandonando la propia teoría del valor trabajo. (Dobbs, Garegnani, Napoleoni, Coletti, Benetti, Salama, etc.). Se trata de un proceso teórico que ha acompañado la propia constitución del así llamado Eurocomunismo.

No podemos y no vamos a predecir aquí el resultado que esta discusión teórica abstracta tendrá. Lo que querríamos mostrar, es que la economía política en el mundo de hoy ha entrado en un rápido

proceso de cambio, que es producto de la necesidad de interpretación de los problemas de la propia reproducción del sistema y que obliga al propio pensamiento burgués a una reubicación del pensamiento neoclásico, que hasta ahora ha mantenido el monopolio en las universidades y en la enseñanza de la economía. Se trata de un proceso de cambio, que está llevando a un resurgimiento de la economía política burguesa y que está teniendo impactos sumamente fuertes sobre la propia economía política marxista tradicional, aunque ésta haya servido como punto de arranque de las nuevas formulaciones dadas.

Hasta qué grado tales nuevas teorías se impondrán, ciertamente no depende solamente de su contenido teórico. En su aspecto teórico, la constitución de una nueva economía política burguesa en un plano más amplio que hoy dependerá ciertamente de su capacidad de evitar la teoría del valor trabajo como su fundamento, porque solamente de esta manera podrá evitar una renovación de la crítica marxista que ocurrió en el siglo XIX, llevando al abandono total de la economía política de parte de la teoría económica burguesa. Por otro lado, la propia economía política marxista dependerá en su futuro de la solución de este mismo problema teórico. Si no es capaz de recuperar la teoría del valor trabajo, no podrá volver a efectuar una crítica de la economía burguesa del tipo de la que Marx efectuó frente a la economía política burguesa de su tiempo.

CAPITULO 2

LA DIVISION SOCIAL DEL TRABAJO Y LA REPRODUCCION MATERIAL DE LA VIDA HUMANA

Una teoría de la división social del trabajo es necesariamente, a la vez, una teoría de las finalidades humanas que se persiguen a través de esta división social del trabajo. Es una teoría de los medios, pero todo proceder no es un medio, a no ser que sirva para algún fin. Por eso es imposible discutir el mundo de los medios, sin penetrar en el mundo de los fines.

La división social del trabajo, es un mundo social de coordinación de medios para fines, que sólo puede existir como un sistema, en el caso de que haya compatibilidad y complementariedad de los fines y los medios. Para que estos fines y medios existan, debe existir también un sujeto que tenga fines para los cuales determina los medios. Así mismo, para que haya una división social del trabajo, debe haber una multiplicidad de sujetos.

Un Robinson divide su trabajo entre un sinnúmero de actividades; sin embargo, la división de su trabajo no es división social del trabajo, puesto que Robinson es el único sujeto. Sólo entre varios sujetos se puede dividir el trabajo socialmente.

Estos sujetos determinan sus finalidades, y recién a partir de la determinación de ellas se pueden establecer los fines concretos, en función de los cuales se buscan los medios y se distribuye el trabajo, entre el conjunto de sujetos que constituyen la división social del trabajo. Las finalidades pueden ser sumamente amplias, e incluyen inclusive las "finalidades últimas". Pueden ser totalmente vacías y describir solamente el horizonte del sentido. La felicidad de los hombres, la felicidad propia, *ad maiorem dei gloriam*, etc. son finalidades últimas, que expresan un horizonte de sentido. En sí no son metas, sino ámbitos de determinación de metas o fines. Las finalidades tienen que ser transformadas en fines, para que la acción humana las pueda perseguir. Como fines concretos, entran en el ámbito de la acción, y por lo tanto, en el ámbito de los medios a través de los cuales se cumple con

los fines. Teniendo, por ejemplo, como finalidad, la demostración de la grandeza humana, esta finalidad puede ser transformada en fin por un viaje a la luna y a partir de éste se pueden ir desarrollando los medios para realizar el fin. Una vez realizado el fin, se le da sentido a través de la finalidad, en función de la cual fue determinado el fin. Pero finalidad y fin —o “meta”— no deben ser confundidos. De la finalidad como horizonte de sentido pueden ser derivados muchos fines, sin existir un criterio rígido para la derivación. El ámbito de esta derivación no es técnico. Una vez determinado el fin, los medios, en cambio, se derivan por un criterio rígido y racionalmente determinado, del cual se deriva una búsqueda técnica de los medios. La relación entre medios y fines es una relación técnica, y la relación entre fines concretos y finalidades es de supeditación.

Estas finalidades no son normas. Son principios sintéticos que sirven para derivar normas, y tales normas recién a través de un juicio de valor, sirven para determinar fines. Perseguir la felicidad humana, no es ninguna norma, y por tanto no sirve para derivar tampoco ningún juicio de valor. Es un horizonte vacío de sentido, en el cual se inscriben normas que determinan los fines. Del horizonte de sentido de la búsqueda de la felicidad humana se puede derivar la norma de cuidar la salud humana o de asegurar una buena educación para todos, en función de la cual se determinan fines. Este paso se puede describir como el juicio de valor.

En esta visión hay una relación estrictamente jerárquica. De la finalidad última se pasa a normas de concretización, de las normas a los fines concretos y de los fines concretos a los medios para alcanzarlos. Los medios son el piso inferior y las finalidades últimas, el piso superior. Sin embargo, siendo las relaciones entre finalidades y fines de supeditación, y la existente entre fines y medios de deducción técnica, aparece el ámbito de las finalidades y su relación con los fines como ámbito de determinación por libre voluntad, y la determinación de los medios como ámbito técnico propiamente dicho en el cual puede ocurrir la reducción del concepto de racionalidad a lo estrictamente instrumental, como una racionalidad medio-fin o con arreglo a fines, relegando la relación entre finalidades y fines a un ámbito de “racionalidad con arreglo a valores”, que de hecho se trata como ámbito de la irracionalidad o de decisiones humanas no accesibles a la discusión racional.

De la aparente evaluación de las finalidades como lo superior de la acción humana, se desemboca en su descalificación completa, como ocurre a más tardar a partir de la sociología de Max Weber.

Sin embargo, la descalificación del ámbito de las finalidades que hace Max Weber, no niega su existencia ni predica su abolición. Manifiesta solamente que no son accesibles a la crítica racional, y las entrega, por tanto, al decisionismo. Descalificadas como ámbito de la razón, son ahora defendidas como ámbito del mito. Todo el pensamiento

burgués pasa por esta transformación de las finalidades últimas en mito. En su forma fascista, aparece como un mito irruptivo —Sorel, Pareto, o Rosenbarg con su “Mito del siglo XX”— y en su forma más bien conservadora, como mito edificante y agresivamente antisubversivo —las ideologías actuales de la seguridad nacional—; pero también en un autor de un conservatismo tranquilizante como lo es Kolakowski con su “Presencia del Mito”. Como mito, las finalidades últimas se transforman en el lugar clave de la manipulación de las conciencias, que sirven como instrumento de la legitimación de un poder que pretende determinar los fines, en función de los cuales se emplean los medios. De esta forma, precisamente, el positivismo en las ciencias sociales ha dado lugar a una irracionalidad mítica, que antes de él era imposible. Destacando aparentemente una razón instrumental unilateral, se ha desatado un irracionalismo casi absoluto de los mitos actuales.

Una vez hecha esta reducción de la razón a la razón instrumental, subsiste el problema de la división social del trabajo como el ámbito más directo de esta razón instrumental. Sin embargo, en el pensamiento burgués actual, la problemática de esta división social del trabajo es tratada en términos muy marginales. Max Weber casi no la menciona. Únicamente la economía política burguesa la trató en su período clásico como un elemento fundamental de la teoría económica. Pero, después de la ruptura con el pensamiento clásico y el surgimiento de la teoría neoclásica, el análisis de la división social del trabajo pierde su importancia. El libro sociológico clásico de Durkheim sobre la división del trabajo no encontró continuadores. Recién en la actualidad, con la problemática de la crisis en la división internacional del trabajo aparecen preocupaciones por el fenómeno, sin encontrar todavía, una elaboración teórica más profunda.

La razón para esta renuncia a una teoría de la división social del trabajo no es tan difícil de encontrar. La podemos buscar desde dos ángulos diferentes. Por un lado una teoría de la división social del trabajo desemboca necesariamente en una teoría del excedente económico. Esta no puede ser elaborada sin aceptar la reproducción material de la vida humana, como última instancia de la posibilidad de tal división de trabajo. Eso se debe al hecho, obvio, que solamente los sujetos vivos pueden distribuir el trabajo entre sí, y que, por lo tanto, tienen que garantizarse mutuamente esta reproducción material de su vida para poder contar con el cumplimiento de las funciones complementarias de la división social del trabajo misma. Por otro lado, una teoría de la división social del trabajo tiene que analizar los problemas de la coordinación de los diferentes procesos de trabajo que integran el sistema de división social del trabajo y que permite que estos procesos de trabajo funcionen como un solo proceso de producción. Eso implica una teoría del poder, de las clases sociales, del Estado y del sistema

institucional en general. Basar la teoría económica en la división del trabajo, significa ir más allá de aquellos fenómenos a los que la teoría neoclásica restringe el análisis económico. La teoría económica, necesariamente, tiene que insertarse en una teoría general de la sociedad, y será muy difícil evitar que tal teoría se acerque al materialismo histórico mismo.

Este resultado es sorprendente. Efectivamente, si se parte del análisis de la razón instrumental en el marco de un análisis de la división social del trabajo, resulta imposible quedarse en el ámbito de esta razón instrumental. Hay que llevar la razón instrumental más allá de sus propios límites, para poder solucionar los problemas instrumentales de esta división social del trabajo. No se trata de introducir, desde fuera, una razón que no sea instrumental, para imponerla al análisis instrumental. Es exactamente al revés. Partiendo de la razón instrumental y su enfoque de las relaciones medio-fin, hay que ir más allá de esta razón instrumental para poder entender y explicar las relaciones medio-fin. En términos marxistas, se trata del enfoque dialéctico de la sociedad. Este enfoque dialéctico no es un punto de partida *a priori*, sino un punto de llegada del análisis de fenómenos, que a primera vista no tienen ninguna razón dialéctica.

A partir de este punto de vista ya es más comprensible por qué la teoría burguesa da tan poca importancia al análisis de la división social del trabajo. Insisten —como lo hace Weber— en que la única razón confiable es la razón instrumental, para cortar luego el análisis de esta misma razón instrumental. Weber celebra la razón instrumental en vez de analizarla. Y otro tanto hacen casi todos los analistas burgueses actuales. Destacan la razón instrumental y se marchan. Analizan mercados, diferenciaciones sociales, diferenciaciones de roles y de sistemas, pero no penetran en la problemática misma de la compatibilidad y complementariedad de los propios procesos de trabajo. Eso vale hasta para el mismo Durkheim, que no penetra en la diferenciación de los procesos de trabajo —como por ejemplo, Adam Smith lo hacía— sino que se queda, simplemente, en la diferenciación de profesiones.

Así, lo nuevo de esta teoría económica positivista no es la insistencia en la razón instrumental como su punto de partida. Esto ya lo había hecho Marx. Lo nuevo, es que pretende explicar los problemas instrumentales de la sociedad restringiendo la razón a la razón instrumental. Marx también parte de la razón instrumental. Sin embargo, llega al resultado de que la razón instrumental no es autosuficiente. Sólo puede llegar a resultados confiables insertándola en una razón dialéctica.

En cambio, la economía burguesa trató la razón instrumental como autosuficiente, lo que la obligó a renunciar al análisis concreto. Se mueve en deducciones a partir de modelos platónicos y arbitrarios. Solamente en casos restringidos se acerca a una realidad, cuya existencia no puede negar.

Haciendo esto, la teoría económica positivista y, en general, la ciencia social burguesa actual, pudo afirmar como su tesis más querida, la de la imposibilidad de la razón de penetrar en el campo de las finalidades, entendidas como horizonte con destino y de una elaboración racional de una teoría de los valores. Se trata de aquella tesis, que le permitió a la ideología burguesa actual, transformar el destino de la sociedad en objeto de manipulación de mitos, en función de la legitimación de una sociedad burguesa, que ha perdido la autoconfianza de poderse afirmar en la razón.

Frente a este irracionalismo de la teoría social burguesa, no se puede reafirmar una razón independiente de la razón instrumental. Tales derivaciones de una razón independiente ya no son posibles después de la crítica de Marx a Hegel. Sea cual sea tal razón, no podría sino afirmar el propio irracionalismo burgués y la constitución correspondiente de su mundo mítico. Una vez destruida tal razón independiente, toda ciencia social, forzosamente, tiene que partir de la relación medio-fin como el núcleo del conocimiento. El problema es la crítica de esta razón instrumental, tomando crítica en el sentido kantiano. Se trata de analizar hasta qué grado tal razón es autosuficiente, o hasta qué grado necesita ser insertada en otra razón —una razón dialéctica. Pero el criterio de tal inserción sigue siendo la propia razón instrumental y el análisis de las relaciones medio-fin. Siendo la división social del trabajo el ámbito de estas relaciones medio-fin, todo este análisis tiene que partir de la división social del trabajo.

La Transformación de la naturaleza en valores de uso

También una teoría de la división social del trabajo se refiere a la relación entre medios y fines. Sin embargo, para desarrollar todos los componentes de la división social del trabajo, tiene que insertarse en una concepción adecuada del trabajo mismo, del productor-sujeto y de los fines. El trabajo es una actividad encaminada hacia un fin. El sujeto del trabajo —el trabajador o productor— es el hombre. Este hombre es un ser natural y, como tal, parte de la naturaleza y dirige su actividad hacia la transformación de la misma naturaleza. Esta transformación de la naturaleza por el hombre —de la que él mismo es parte— es una necesidad del hombre, porque sin ella el hombre no puede satisfacer sus necesidades materiales, siendo para él, una cuestión de vida o muerte. Este trabajo produce productos, que pueden ser valores de uso en el grado en que sean capaces de satisfacer necesidades materiales. La base de la definición del trabajo, por lo tanto, es el carácter material de la naturaleza y de los productos.

De esta forma, para que el hombre pueda satisfacer sus necesidades materiales tiene que transformar la naturaleza material en productos

materiales. El sujeto se enfrenta, así, a un ámbito de necesidades. Para sobrevivir, tiene que trabajar, transformando la naturaleza y produciendo valores de uso materiales, lo que permite satisfacer las necesidades. Se trata de un circuito natural entre el hombre como parte de la naturaleza y la naturaleza exterior al hombre. La naturaleza exterior al hombre aparece vista desde este circuito como el cuerpo ampliado del hombre, y la relación entre trabajo y satisfacción de necesidades como un metabolismo. A la vez, la relación trabajo y satisfacción de necesidades resulta ser un intercambio entre el hombre como naturaleza específica y la naturaleza circundante. En este intercambio, la naturaleza es humanizada (o deshumanizada) por el trabajo. Sin embargo, esta transformación de la naturaleza externa al hombre por el trabajo, vuelve a tener efecto sobre el hombre mismo. La propia naturaleza del hombre puede resultar naturaleza por transformar; a través del trabajo, (por ejemplo, en la medicina) y los resultados de la transformación de la naturaleza —los valores de uso— transforman el propio estilo de vida del hombre y, por lo tanto, al hombre mismo. Mediatizado por la transformación de la naturaleza externa, el hombre-naturaleza se transforma a sí mismo. A partir de este hecho aparece la historicidad del trabajo humano.

El ámbito de la necesidad rige sobre el trabajo. Pero el trabajo no se puede dirigir, sin más, a la satisfacción de esta necesidad.

Ni el trabajo ni la necesidad son específicos, y por lo tanto, no pueden en estos términos, desembocar en una actividad específica que sea un trabajo determinado. A partir del ámbito de la necesidad tienen que ser especificados los fines determinados, mientras los fines siguen siendo supeditados al ámbito de la necesidad, en cuanto que su validez consiste en poder satisfacer necesidades. El fin específico surge, así, supeditado al ámbito de la necesidad y especificado en función de la satisfacción de necesidades. Por supeditación y especificación la necesidad es transformada en fin específico.

En relación al fin, existe el sujeto-productor o trabajador que dirige su actividad a tal fin. Tiene la voluntad de alcanzarlo, siendo esta voluntad supeditada al ámbito de la necesidad. Como sujeto proyecta anticipadamente el fin, y su actividad proyectora permite hacer la transformación de la necesidad en fines específicos. Una vez afirmado el fin por la voluntad, el sujeto deriva del fin su propia ley, que regirá su actividad, que se encamina al fin. El sujeto no tiene ninguna ley *a priori*, sino que ordena sus impulsos —que *a priori* son desordenados— por la ley derivada del fin, cuyo logro ha afirmado por su voluntad. Encaminarse hacia un fin, desemboca en un ordenamiento de sus impulsos inmediatos por una ley, que se deriva de las condiciones para alcanzar el fin y que recibe su fuerza por la voluntad del sujeto de alcanzarlo.

El ordenamiento de los impulsos del sujeto en función del fin afirmado por la voluntad, desemboca en dos planos de actividad racional.

Por un lado, el plano de la realización técnica del fin, lo que es un plano de los medios técnicos materiales, que hacen posibles lograr el fin. Si no se tienen a disposición estos medios técnicos, el fin, la producción del valor de uso, no se puede lograr. Por otro lado, el plano de los valores o pautas de comportamiento.

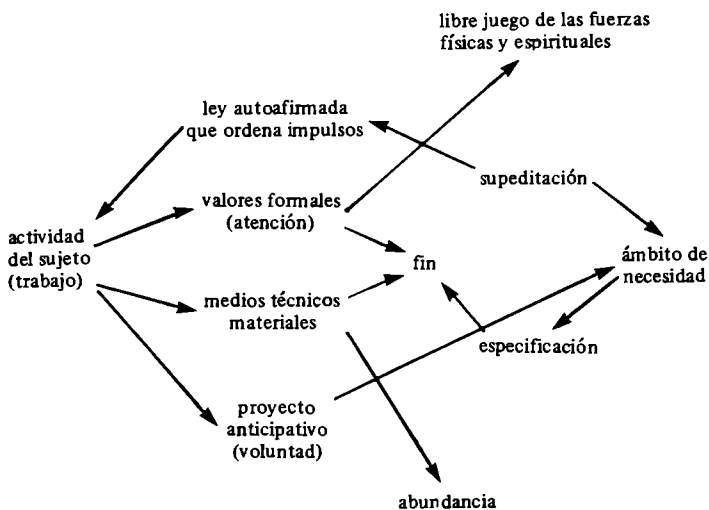
Se trata de valores del propio proceso de trabajo. La atención, la puntualidad, en general la transformación en deber de aquellos comportamientos, que son indispensables para poder encaminar los medios técnicos hacia el logro del fin afirmado.

En los dos planos aparecen problemas de factibilidad. Si al fin específico no corresponden medios técnicos adecuados, el fin no se puede alcanzar y resulta, por tanto, no-factible. Si, por otro lado la atención necesaria para aplicar adecuadamente los medios técnicos resulta insoportable, nuevamente el fin resulta no-factible, aunque se pueden señalar los medios técnicos para alcanzarlo. Tanto en el plano de los valores formales del trabajo como en el plano de los medios técnicos, aparece la actividad del discernimiento entre fines factibles y fines no-factibles. Entre los muchos fines específicos que aparecen, el discernimiento escoge los que sean factibles y, por lo tanto, efectivamente elegibles. Los fines no-factibles son transformados en sueños —si se quiere: sueños utópicos—, a partir de los cuales se formulan y especifican los pasos futuros a seguir, para que fines no-factibles hoy, resulten fines factibles mañana o para que comportamientos necesarios hoy dejen de ser necesarios mañana. Estas proyecciones aparecen a partir del discernimiento entre fines factibles y no-factibles en los dos planos indicados, y son transformados en sueños que pasan incluso los límites de lo pensable: del plano de los medios técnicos se pasa a la imaginación de la abundancia cuantitativa, y del plano de los valores formales del trabajo se pasa a la imaginación del trabajo libre: trabajo como libre juego de las fuerzas físicas y espirituales. A partir de los fines no-factibles aparece, de esta manera, la formulación del futuro por hacer como proyección utópica.

No se trata de las “finalidades últimas”, de cuya discusión partimos. Las finalidades últimas son, de hecho, una sustitución del ámbito de la necesidad como origen de la especificación de los fines, por conceptos completamente vacíos. Las proyecciones límites nacen precisamente del ámbito de necesidad como soluciones definitivas imaginadas de la satisfacción de las necesidades. Como esas soluciones imaginadas desembocan en marcos de acción para dirigir la línea en la que el propio trabajo puede avanzar con pasos posibles adecuados. Se transforman en marco de orientación del propio trabajo.

Podemos esquematizar lo dicho de la manera siguiente:

Trabajo Humano



Recién explicada la especificación de los fines, la significación de los medios técnicos y la formación del sujeto que tiene la voluntad de alcanzar aquellos fines, se pueden formular los procesos de trabajo. El proceso de trabajo es la relación entre un sujeto determinado del trabajo, que se encamina hacia el logro de un fin, que es un valor de uso, y que cuenta con los medios técnicos para alcanzarlo. Es el trabajo humano concretizado en un proceso de trabajo determinado.

Proceso de trabajo y proceso de producción

La base de toda división social del trabajo, son los sujetos que realizan un proceso de trabajo, es decir, son los productores. Pero no toda acción humana se realiza a través de procesos de trabajo, aunque siempre existen analogías. El proceso de trabajo es una acción humana, cuyo resultado es un producto material, que al cabo del proceso de trabajo tiene una existencia material independiente del productor. Solamente los productos materiales tienen este carácter, lo que les da un significado específico. Partimos ahora de esta definición del proceso

de trabajo, cuya legitimidad solamente se puede demostrar por el análisis mismo.

El proceso de trabajo no es ningún concepto mercantil; por lo tanto, su análisis no exige categorías mercantiles.

El proceso de trabajo se dirige hacia un fin, que es el producto. La producción de este producto es el proyecto del productor, que deriva del producto los medios necesarios para producirlo. Eso implica que la producción tiene que ser factible, en el sentido que existen técnicas para producirlo que son de conocimiento del productor. Para iniciar el proceso de trabajo y para llevarlo a cabo, existen además determinadas condiciones. Existiendo el proceso de trabajo dentro de una división social del trabajo, el productor necesita insumos materiales, que él mismo no puede producir y sin los cuales la producción no puede tener lugar. Estos insumos materiales son los medios de producción que el productor tiene que usar.

Los medios de producción son de dos tipos. Por un lado, están los medios circulantes de producción. Se trata de elementos materiales del proceso de trabajo, que se gastan en este proceso o son transformados por él. Estos medios circulantes son la energía, la materia prima, etc. Por otro lado, están los medios fijos de producción, que son instrumentos de trabajo o equipos de producción que el productor usa para transformar los medios circulantes en productos, por medio de su trabajo. Los medios fijos son, en el sentido más directo, portadores de tecnologías. La determinación de la tecnología que se usa en la producción del producto, pasa siempre por la selección del instrumento de trabajo. Dependiendo de este instrumento de trabajo, el productor determina también la habilidad de trabajo que éste necesita para llevar a cabo el proceso de trabajo. Igualmente, a través de la selección del instrumento de trabajo se determinan los medios circulantes necesarios. Si bien, el trabajo concreto, los medios circulantes y los medios fijos son complementarios, estos últimos son los menos adaptables a nuevas tecnologías, y constituyen, por lo tanto, el centro de la selección tecnológica. En este sentido son objetivaciones del coeficiente técnico del proceso de trabajo.

El sujeto del proceso de trabajo es el productor o trabajador. El productor —o los productores— proyectan el producto, seleccionan la tecnología y llevan a cabo el propio proceso de trabajo, que a partir de la selección tecnológica tiene su coeficiente técnico determinado. Una vez determinado el coeficiente técnico del proceso de trabajo, se establece también la suma de las horas de trabajo de determinada habilidad, que tiene que ser empleada en este proceso de trabajo. Estas horas de trabajo concreto aparecen como una simple sumatoria y como tal, determina el esfuerzo total de trabajo exigido. Sin embargo, según

las condiciones técnicas, este conjunto de horas de trabajo se aplica en dimensiones de tiempo y espacio.

En la dimensión del tiempo aparece la duración total del proceso de trabajo, el período de producción del producto. Este período de producción nuevamente está técnicamente dado y es diferente de la sumatoria de las horas de trabajo necesarias. Se refiere a la secuencia con la que hay que aplicar estas horas de trabajo. Supongamos un ejemplo. Un producto como el trigo, tiene un período de producción de un año, o 365 días de trabajo. Supongamos que un hombre en 365 días produce 10t de trigo. Otro producto, por ejemplo, el pan, tiene un período de producción de un día. Supongamos que un hombre produce en 365 días 10t de pan. En el caso del segundo producto, la misma cantidad de pan que un hombre produce en 365 días, 365 hombres lo pueden producir en un día por la simple multiplicación de procesos de trabajo paralelos. En el caso del primer producto, el trigo, eso no sería posible. Aunque un hombre en 365 días produce 10t de trigo, 365 hombres no pueden producir la misma cantidad de trigo en un día. La multiplicación de los procesos de trabajo no puede afectar el período de producción, que impone una determinada secuencia de la aplicación del trabajo en el tiempo.

Esta dimensión temporal no es ni insumo material ni se refiere a la suma de horas de trabajo aplicadas, pero sí obliga a una secuencia determinada en la aplicación, tanto del trabajo como de los insumos materiales.

Este período de producción no hay que confundirlo con otra dimensión temporal del proceso de trabajo. Se trata de la vida útil de los equipos. La vida útil de los equipos determina el período de tiempo, para el cual la tecnología escogida para el proceso de trabajo tiene un margen de variabilidad muy estrecho. En el grado en que el propio período de producción es una función de la tecnología, la propia vida útil de los equipos determina el período para el cual rige un determinado período de producción.

El período de producción de un producto se refiere, por lo tanto, a la duración de un proceso de trabajo. La vida útil de un equipo, en cambio, se refiere a la constancia de la aplicación de una tecnología determinada en uno o varios procesos de trabajo. Usando un mismo equipo en otro proceso de trabajo, se aplica la misma tecnología en otro proceso de trabajo. Mientras los medios circulantes se gastan, los medios fijos perduran hasta que son sustituidos por otros. Desgastándolos, se aplica una tecnología determinada en los procesos de trabajo en los cuales son usados, mientras los medios circulantes son transformados en productos o simplemente desaparecen en el proceso.

Esta diferencia entre período de producción del producto y vida útil de los equipos, presupone una definición del proceso de trabajo

en función de productos materiales. Si no se cuida este punto, las dos dimensiones se confunden. La vida útil se transforma en "período de producción de los servicios" del equipo o en "período de producción de los servicios de una vivienda", etc. Con esto, el análisis del proceso de trabajo pierde toda su precisión.

Paralelamente a la dimensión temporal del proceso de trabajo, existe su dimensión espacial. Para producir un producto con insumos determinados y trabajando durante el período de producción necesario, hace falta un lugar de producción. Según el producto del cual se trate, esta dimensión espacial es sumamente diferente. Para que un hombre produzca en 365 días 10t de trigo, éste necesita un espacio apto para tal producción de supongamos 10 hectáreas. Para que un hombre produzca en 365 días 10t de pan, éste necesita un espacio apto para tal producción de, supongamos, 100m². En todos los casos existe una dimensión espacial, pero según el producto producido, el espacio para producirlo es diferente, variando entre productos extensivos en el espacio hasta productos intensivos. Pero ningún proceso de trabajo es posible sin ser ubicado en el espacio.

Este espacio no es insumo del proceso de trabajo, como tampoco lo es el período de producción. Claramente se trata de una dimensión del proceso de trabajo, que determina la aplicación de horas de trabajo y de insumos materiales para producir un producto. Ni siquiera en el caso en que el proceso de trabajo destruye la aptitud de un espacio para la producción de un producto determinado, el espacio es insumo. Se pierde, como en la dimensión del tiempo se puede perder el tiempo, sin que éste se convierta en insumo.

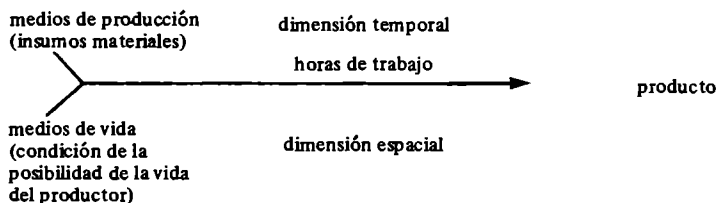
Recién en estas dos dimensiones de tiempo y espacio, el proceso de trabajo puede ser llevado a cabo para producir un producto, utilizando medios de producción como insumos materiales. Sin embargo aparece ahora una condición básica para su posibilidad, que todavía no mencionamos. El sujeto del proceso de trabajo es el productor o trabajador, quien aplica su tiempo de trabajo en la producción. Sin embargo, para poder aplicar su tiempo de trabajo, él mismo tiene que existir. Tienen que existir, por lo tanto, los medios de vida necesarios para que el productor esté con vida. Sin productor no hay producción, y sin medios de vida para el productor, no hay productor.

Curiosamente se suele olvidar, que efectivamente la vida del productor es la condición de posibilidad del proceso de trabajo mismo, igual como la vida de los actores humanos es la condición de la acción humana misma en todos sus ámbitos.

Constatar esta condición de posibilidad del proceso de trabajo, no significa todavía declarar la vida humana como "finalidad última" del proceso de trabajo. Dice algo que se mantiene estrictamente en el ámbito de un análisis medio-fin, en el sentido de que el proceso de trabajo

por su dimensión temporal no es posible sin existir un productor en esta misma dimensión temporal. Y para que exista, tiene que tener medios de vida que permitan su existencia. Se trata de una condición objetiva del proceso de trabajo mismo, que posibilita su existencia. De ninguna manera se trata de un "juicio de valor" o algo parecido. Se trata más bien de una necesidad que se deriva de la condición física del hombre. Siendo el hombre un ser natural, no puede existir como productor, sino teniendo a su disposición sus medios de vida.

Recién con esta condición de la posibilidad del sujeto del proceso de trabajo, se completa el análisis. Podemos ahora resumir los elementos analizados del proceso de trabajo en el siguiente esquema:



De esta forma, el proceso de trabajo es directamente observable, y es el punto de partida de cualquier teoría de la división social del trabajo. En términos concretos, no es solamente observable, sino también comprensible.

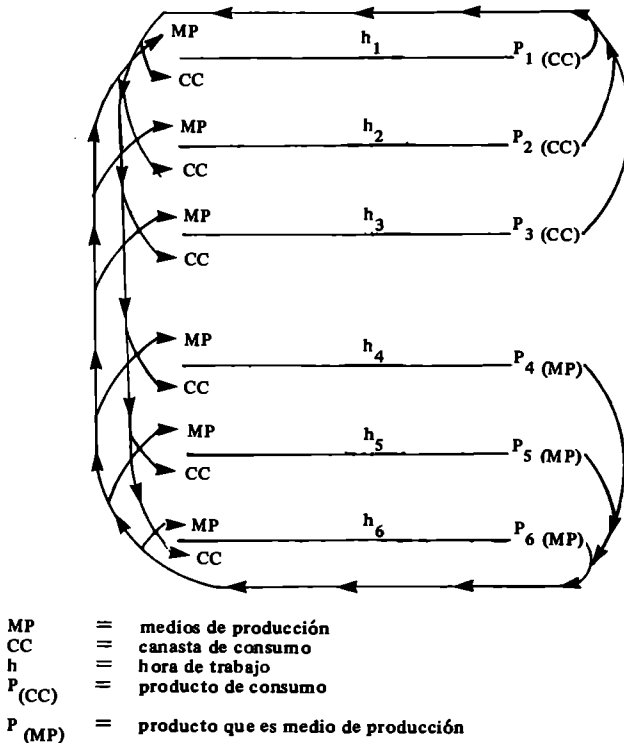
Sin embargo, ningún proceso de trabajo es explicable en sus condiciones de posibilidad, a no ser que se lo explique en el conjunto de los otros procesos de trabajo. Todos los procesos de trabajo son distintos, pero pueden existir solamente en una estricta interdependencia de uno con el otro. A primera vista, el proceso de trabajo parece ser lo más concreto de toda la división social del trabajo. Sin embargo, visto tal cual, fuera de su contexto total y en lo directamente observable, es lo más "abstracto" y desprovisto de sentido. Lo concreto inmediato del proceso de trabajo, se revela como lo "abstracto" en sentido de fuera de contexto, si preguntamos precisamente por su condición de posibilidad. Entonces, como tal condición, resulta que cada uno de los procesos de trabajo del sistema de división del trabajo, presupone que se lleven a cabo paralelamente todos los otros procesos de trabajo. Ninguno de los procesos de trabajo podría existir, a no ser que existan todos los otros, que pertenecen al sistema de división del trabajo. De esto se sigue, que el proceso de trabajo concreto con el cual el observador está enfrentado, sólo es explicable cuando se lo comprende como parte de aquel conjunto del sistema de división del trabajo al cual pertenece. Recién en el conjunto de todos los procesos de trabajo —es decir en su totalidad— cada uno de los procesos de trabajo tiene sentido.

Esta interdependencia entre los diversos procesos de trabajo, se deriva del hecho de que cada uno de los procesos de trabajo produce

un solo producto o grupo de productos **determinados**, mientras su condición de posibilidad es el suministro de un sinnúmero de productos de otros procesos de trabajo, que proveen los medios de producción y los medios de vida —la canasta de consumo— para el productor. Si estos otros procesos de trabajo no tienen lugar, tampoco el proceso de trabajo observado se puede llevar a cabo. De eso se deduce, que directa o indirectamente, cada proceso de trabajo depende de todos los otros procesos de trabajo del sistema de división del trabajo.

Solamente comprendiendo los varios procesos de trabajo como un conjunto, en el cual cada uno de los procesos de trabajo funciona porque todos los otros lo hacen posible, y en el cual cada uno es posible porque existe en el conjunto de todos los otros, se puede analizar este conjunto como un proceso de producción. Por lo tanto, existen siempre varios procesos de trabajo que constituyen un solo proceso de producción, en el grado en que forman parte de la división social del trabajo.

Este proceso de producción, como la unidad de varios procesos de trabajo, se puede ilustrar por el siguiente esquema:



Hablamos de un sistema de división del trabajo cuando nos referimos a un conjunto de procesos de trabajo entrelazados entre sí, que producen todos los medios de producción que se utilizan en cada uno de los procesos de trabajo y todos los medios de vida que entran en la canasta de consumo de sus productores. En términos estrictos, la economía actual constituye un solo sistema de división del trabajo, que es un sistema mundial. Históricamente, en cambio, aparecen sistemas de división del trabajo múltiples, a partir de la economía tribal primitiva, que ya constituye tal sistema. La historia de la división del trabajo es la historia del entrelazamiento entre sistemas de división del trabajo, hasta llegar a la constitución de un sistema mundial. Tales sistemas de división del trabajo son sistemas de división *social* del trabajo, siempre que los procesos de trabajo correspondan a la especialización de funciones de trabajo entre varios productores. De hecho, todos los sistemas de división del trabajo son sociales. Solamente en términos de un modelo de Robinson se puede pensar un sistema de división del trabajo, que no sea social.

Sin embargo, conviene tener presente la diferencia, porque no es necesario que a cada uno de los procesos de trabajo corresponda siempre una especialización del productor. Cuanto menos desarrollada está la división social del trabajo, más procesos de trabajo diversos son manejados por un solo productor. El carácter social de la división del trabajo se deriva, sin embargo, del hecho de que las interdependencias entre los procesos de trabajo obligan a interdependencias entre los sujetos, en el grado en el cual los procesos de trabajo están distribuidos entre varios productores. Estas interdependencias, transforman entonces la relación entre procesos de trabajo en relación social entre productores, y su actividad económica en acción objetivamente social, es decir, independientemente del sentido subjetivo que estos productores dan a su actividad económica.

Tal sistema de división social del trabajo es necesariamente, siempre un sistema cerrado. Una teoría económica y social que se basa en una teoría de la división del trabajo, no puede conocer sistemas "abiertos". Un sistema de división social del trabajo "abierto", es un sin sentido, un absurdo. La idea de sistemas sociales abiertos solamente puede aparecer si se abstrae de la división social del trabajo. Pero ni siquiera en este caso es coherente. Cualquier sistema aparentemente abierto es siempre y necesariamente, parte de un sistema global cerrado. Esto es evidente en el caso del sistema mundial de división social del trabajo. Si efectivamente hoy hemos llegado a tal sistema, este es necesariamente cerrado —siendo redonda la tierra— y cualquier economía nacional o regional no constituye sino un subsistema semiabierto de este sistema cerrado. Una economía nacional es "abierta", porque se encuentra en intercambio con otras economías nacionales. Exportaciones e importaciones son los indicadores. Sin embargo, estos mismos indicadores, señalan precisamente, que la economía nacional es subsistema semiabierto de un siste-

ma global cerrado. En este sistema cerrado, cuyos subsistemas son las economías nacionales, necesariamente el saldo de las importaciones y exportaciones es cero. Y esa es la demostración de que su carácter abierto, se deriva del hecho de ser subsistemas de un sistema cerrado de división mundial del trabajo. Pero también en aquellos casos históricos, en los cuales sistemas de división del trabajo entran en contacto y se abren mutuamente, no hacen sino constituir un sistema cerrado que engloba a los dos. Por esto, el carácter de subsistemas abiertos se deriva exclusivamente del hecho de que el sistema de división social del trabajo ocupa un espacio dividido por fronteras políticas. Si desaparecen las fronteras políticas, desaparecen los subsistemas "abiertos".

Algo parecido es válido para la relación entre cada uno de los procesos de trabajo y el conjunto de ellos. El hecho de que cada uno de los procesos de trabajo esté condicionado por el funcionamiento de todos los otros procesos, y viceversa, demuestra que cada unidad productiva no puede ser sino un subsistema de un sistema cerrado global, es decir, la totalidad de los procesos de trabajo del sistema.

Una vez establecidos estos conceptos básicos, podemos avanzar para discutir los problemas inherentes a la relación entre cada uno de los procesos de trabajo y el sistema de división social del trabajo, es decir el conjunto de estos procesos de trabajo.

Aparecen así, dos planos, uno formal y otro material. El plano formal se refiere a la complementariedad de los procesos de trabajo, condición formal para que pueda existir un sistema. El plano material se refiere a la factibilidad material de un sistema de división social del trabajo en tiempo y espacio.

En los dos planos se presenta la problemática básica de la coordinación del sistema social de división del trabajo y, por consiguiente, la transformación de los procesos de trabajo en un proceso de producción. Coordinados en los términos de factibilidad y complementariedad, los procesos de trabajo constituyen un proceso de producción, basado en la división social del trabajo.

Siendo el plano formal del problema el menos cuestionado, vamos a empezar por exponerlo. Se trata de la complementariedad que debe existir entre los procesos de trabajo, para que constituyan un proceso de producción. Se trata del hecho de que cada uno de los procesos de trabajo produce un solo producto en la dimensión de tiempo y espacio, mientras que a la vez presupone directa o indirectamente, en forma de insumos materiales de medios de producción y de una canasta de medios de vida para cada uno de los productores, la producción de todos los restantes procesos de trabajo. La complementariedad determina la necesidad de asegurar un tamaño relativo de todos los procesos de trabajo, de tal manera que cada uno pueda funcionar regularmente en tiempo y espacio. Esto se refiere, por un lado, a los medios de produc-

ción, cuya participación en cada uno de los procesos de trabajo está determinada por coeficientes técnicos. Estos mismos coeficientes técnicos —una vez escogidos— determinan tanto la dimensión temporal de los procesos de trabajo como su dimensión espacial. Pero en estas dimensiones surgen problemas de complementariedad específicas, que se refieren tanto a la complementariedad de los períodos de producción, como de los espacios que se usan para producir cada producto.

En cuanto a los períodos de producción (y a la vida útil de los equipos), la complementariedad se refiere a la continuidad del suministro en el tiempo. Recién después de terminar un período de producción, el producto está disponible, y durante el proceso de trabajo existe siempre una determinada cantidad de productos todavía no terminados. La continuidad del suministro en el tiempo, implica asegurar la continuidad de la reproducción de los productos durante su período de producción correspondiente.

En cuanto a los espacios que se usan para producir, la complementariedad se refiere a asegurar la presencia de productos producidos en aquellos puntos del espacio donde se llevan a cabo los procesos de trabajo complementarios, lo que implica el surgimiento de los gastos de transporte.

En lo referente a la canasta de medios de vida para cada productor, surgen problemas análogos. Sin embargo, para discutir esta canasta en términos de complementariedad estrictamente formal, hay que hacer una abstracción. La canasta de consumo del productor es una derivación de la necesidad del productor. Su necesidad en general es especificada en una multiplicidad de productos específicos de la canasta, que forman valores de uso para el productor. Hay que hacer abstracción del hecho de que la canasta específica es expresión del ámbito de necesidades del productor. Hecha esta abstracción, se puede tratar la canasta de consumo en términos de la complementariedad. La complementariedad se refiere ahora a la tarea de asegurar una composición tal de la canasta de consumo, que corresponda a los deseos del consumidor. Eso nos revela la especificidad de esta determinación. En el caso de los insumos materiales hay coeficientes técnicos que determinan la cantidad y la especificidad del insumo material del proceso de trabajo. Igualmente, rigen tales coeficientes técnicos para las horas de trabajo que son necesarias aplicar en un proceso de trabajo determinado. En el caso de la canasta de consumo del productor, no existen tales coeficientes técnicos, sino que rigen los deseos del productor. Lo que el productor quiere libremente consumir, determina el producto que tendrá valor de uso para él y que, por lo tanto, integra su canasta de consumo. Pero para determinar los productos específicos, hay que asegurar la complementariedad formal de estos productos con la producción de todos los otros productos del sistema de división social del trabajo. Se trata de la misma problemática que ya tocamos en el caso de los insumos materiales del proceso de trabajo.

De esta manera, podemos enjuiciar el sistema de división social del trabajo en su aspecto formal de la complementariedad de la producción de todos los productos. Pero ya tocamos el punto que nos obliga pasar a otro plano del enjuiciamiento, que es el plano material de la factibilidad de la división social del trabajo. Se trata de la abstracción de la necesidad, que introducimos para poder analizar la canasta de consumo del productor en términos formales de complementariedad. Esta abstracción es solamente un paso metodológico, pero no es posible mantenerla en la discusión de la división social del trabajo, si queremos expresarnos sobre su factibilidad.

Este plano de la necesidad define, en última instancia, la propia factibilidad del sistema de división social del trabajo. Solamente en el caso de que el sistema de división social del trabajo suministre a largo plazo un producto neto total suficiente para cubrir por lo menos, la subsistencia a largo plazo de los productores, es factible este sistema y, por lo tanto, puede existir. La complementariedad formal no permite ninguna conclusión sobre esta factibilidad del sistema. Exclusivamente, la posibilidad de suministrar, como mínimo, esta subsistencia, hace factible y por lo tanto potencialmente real, un sistema de división social del trabajo. Como última instancia de la factibilidad, se trata exclusiva y únicamente de la subsistencia material, o de la posibilidad de reproducción material de la vida humana. Si ella no se cumple, la complementariedad pierde todo su sentido. Es un elemento subordinado a esta exigencia material básica. Así como la condición de la posibilidad de cada uno de los procesos de trabajo es un grado de satisfacción de las necesidades materiales suficiente para permitir, por lo menos, la vida material del productor durante el período de producción, así la condición de posibilidad del sistema total es la reproducción material de la vida de sus productores. Si no es capaz de asegurar, por lo menos, este mínimo, el sistema de división del trabajo mismo desaparece por muerte natural y, con él, la propia sociedad humana.

Hace falta, por lo tanto, introducir el ámbito de la necesidad para poder juzgar sobre el sistema factible, porque solamente los sistemas factibles pueden existir, y la teoría económica se refiere a sistemas existentes. Sin embargo, esta introducción del ámbito de la necesidad como ámbito de la existencia del sistema de división social del trabajo hace ver otra problemática. Si bien hay un mínimo de subsistencia material de los productores, no hay un máximo. Por lo tanto, aparece potencialmente un excedente que se puede arrebatar a los productores o que los productores pueden compartir con personas que no sean ellas mismas productores de productos materiales. A partir de la discusión de la factibilidad del sistema, aparece otra sobre el excedente del sistema, sea este potencial, real o inexistente. De esto se sigue, que la formación de la canasta de consumo de cada uno de los productores, tiene que ser interpretada por un proceso de especificación de las necesida-

des. A través de la canasta de consumo se satisfacen necesidades y la posibilidad de satisfacerlas no es de ninguna manera psicológica, sino que es, en última instancia, fisiológica y, por lo tanto, una cuestión de vida o muerte.

El proceso de especificación es un proceso en el cual influyen los elementos del carácter de la persona, sus intereses personales, sus gustos y en general, elementos psicológicos. Pero estos elementos nunca pueden sustituir la necesidad como raíz de la formación de la canasta de consumo. Son de especificación, sin constituir ellos mismos las necesidades. Eso implica una doble determinación de la tal llamada libertad del consumidor. En la tradición neoclásica, es la libertad de especificación de la canasta de consumo exclusivamente. Esta es la razón por la cual tal corriente teórica excluye la discusión de la satisfacción de necesidades. Si habla de necesidades, no se refiere a algo necesario que sea cuestión de vida o muerte, sino a inclinaciones o propensiones psicológicas por satisfacer. La discusión de las mismas necesidades, en cambio, la trata como "juicios de valores" no susceptibles de discusión científica. Pero, de hecho, es susceptibles de tal discusión, y hace surgir un segundo plano de la libertad de consumo, el que no es de inclinaciones subjetivas en cuanto a la especificación de la canasta de consumo. Se trata de la propia distribución del producto, que tiene que ser de tal forma, que sea posible la reproducción material de la vida del productor. De hecho se trata de la base de la libertad del consumo, que no es de ninguna manera constituida por los gustos de los consumidores y que asegura la existencia del mismo sistema de división social del trabajo, dentro del cual viven los productores. Es la base material y objetiva de la libertad, sin la cual la libertad de especificación se transforma en simple quimera y sustento ideológico de grupos de altos ingresos. Este hecho se hace notar en períodos de extrema necesidad. En este caso la libertad de los gustos prácticamente desaparece y se trata de sobrevivir sencillamente como se puede. La sociedad burguesa reconoce, usualmente, sólo los tiempos de guerra como los períodos en los cuales la libertad de elección es marginada y rige predominantemente la libertad de sobrevivencia. Sin embargo, de hecho, tales períodos son todos aquellos en los cuales rige extrema escasez de los medios de vida. Excepción hecha de las guerras, la sociedad burguesa condena, en tales períodos, a grandes grupos de productores a la muerte, aduciendo la libertad de elección como fetiche e ídolo de estos grandes homicidios en masa, que acompañan a la sociedad burguesa en todos sus períodos históricos. Negando la reproducción material de la vida como su última instancia, la libertad de los gustos se transforma en un simple símbolo de la muerte.

Por esto, la reproducción material de la vida es el indicador de la racionalidad material o básica de la economía, porque es a largo plazo su criterio de sobrevivencia y de libertad. La complementariedad como criterio de racionalidad formal es simplemente un criterio de consistencia del sistema de la división social del trabajo, del cual no se deriva,

per se, ningún criterio de factibilidad, y por lo tanto, de racionalidad económica propiamente dicha. La racionalidad económica es de reproducción material de la vida humana, en función de la cual recién se puede juzgar sobre el criterio de la complementariedad. Eso pone los criterios de la complementariedad en un segundo plano, sin quitarles su carácter necesario. La reproducción material de la vida humana no es posible sino en la división social del trabajo, la que exige respetar el criterio de complementariedad. Pero la importancia que adquiere esta complementariedad, se deriva precisamente del criterio de la reproducción material de la vida humana. Sin embargo, este criterio formal de la complementariedad no revela directamente su necesaria inserción en la reproducción material de la vida. No contiene, de por sí, una referencia constructiva. También, si se quiere destruir el mundo, hace falta respetar el criterio formal de la complementariedad hasta el mismo momento de la destrucción.

Ya vimos que del criterio de la complementariedad no se deriva directamente la racionalidad económica de la reproducción material de la vida. Pero hay otro elemento que la complementariedad no revela. Se trata de la propia reproducción de la naturaleza (del medio ambiente). Ciertamente, no se puede asegurar la reproducción material de la vida humana sin asegurar a la vez la reproducción de la naturaleza material. Siendo el proceso de producción una transformación de la naturaleza material en medios de satisfacción de las necesidades basada en procesos de trabajo, el agotamiento de la naturaleza significaría siempre la destrucción de la propia vida humana. Sigue en pie la reproducción material de la vida como última instancia, pero se nota que tal última instancia implica la reproducción constante de la naturaleza como su contrapartida. Tampoco en esta línea el criterio de la complementariedad da un índice unívoco de la racionalidad económica. También en el caso de buscar la destrucción de la naturaleza y del medio ambiente, hace falta respetar la complementariedad hasta que la destrucción se haya logrado. De nuevo hace falta la supeditación del criterio de la complementariedad, para poder asegurar su orientación en función de la reproducción material de la vida humana, asegurándose la propia reproducción de la naturaleza material. Hablar aquí de naturaleza material no es de ninguna manera trivial, porque la ideología burguesa ha elaborado un concepto de naturaleza que es totalmente ajeno a la naturaleza material, y la sustituye por la naturaleza como relación mercantil y, por lo tanto, invisible y no-material.

Siendo el criterio de la complementariedad un criterio económicamente ambiguo, necesita su supeditación al criterio de la factibilidad o de la reproducción material de la vida en todas sus dimensiones. En cuanto criterio de complementariedad, sólo contiene un elemento de tal reproducción: la reproducción del aparato productivo mismo. Marginando, la complementariedad, el criterio de la vida humana,

contiene como su único criterio de reproducción, el del aparato productivo mismo. Visto desde la complementariedad la reproducción del aparato productivo parece ser la única reproducción accesible a la discusión científica. Por eso, la teoría económica neoclásica niega la subsistencia física del obrero como criterio de racionalidad económica, pero acepta, sin problema, los costos de amortización de la maquinaria como tal criterio. En eso se distingue de la economía política clásica, que trató los obreros y las máquinas en pie de igualdad. La teoría neoclásica ya ni siquiera hace esto. Trata la vida humana como abiertamente inferior a la vida del aparato productivo.

También por la introducción del criterio de la factibilidad del sistema de la división social del trabajo, podemos llegar a la discusión de la maximización del proceso de producción. Para asegurar la reproducción material de la vida humana, tiene que ser asegurada la complementariedad de los procesos de trabajo, para formar un proceso de producción capaz de producir los medios de vida necesarios. Pero en el grado en que existen diferentes técnicas para llevar a cabo los varios procesos de trabajo, existe un problema de selección económica. Esta selección económica es óptima en el caso en que el producto producido es un producto realizado por un aprovechamiento máximo de estas técnicas, es decir, en cuanto se aplican las técnicas de manera tal, que el producto total sea máximo. Complementariedad y factibilidad no implican necesariamente la maximización del producto. La selección económica puede resultar sub-óptima, aunque sean aseguradas la complementariedad y factibilidad. Sin embargo, por esto la maximización no está desvinculada de la factibilidad. Asegurando la complementariedad de los procesos de trabajo, la factibilidad del sistema resulta solamente si se logra un grado de maximización de la selección económica, que asegure, mínimamente, la reproducción material de la vida de los productores. Por otro lado, la maximización del aprovechamiento de la técnica conocida, nuevamente está limitada por la reproducción material de la vida, en caso de que tal maximización lleve a la necesidad de aumentar la parte del producto invertida en la producción de nuevos medios de producción. Teóricamente, se da de nuevo un máximo de tales nuevas inversiones, prescrito por la propia sobrevivencia de los productores. Para la inversión sólo puede destinarse aquella parte del producto total que no sea necesaria para la reproducción material de los productores. La maximización implica, por lo tanto, una decisión sobre la parte invertida del producto total. Si bien se trata de una maximización, esta nuevamente está supeditada al criterio básico de la reproducción material de la vida.

De esta maximización se puede derivar un criterio adicional sobre la distribución de los ingresos. El criterio de la factibilidad impone una distribución tal de los ingresos, que cada uno de los productores cuente, como mínimo, con su subsistencia física, para poder reproducirse materialmente. De la maximización se puede derivar un criterio adicio-

nal de la distribución: asegurar una distribución desigual de los ingresos, de tal manera que mediante los incentivos materiales derivados de los ingresos, el aporte de los productores a la producción del producto sea máximo. En este caso, la maximización del producto se transforma en la meta suprema del proceso de producción. Sobre la base de ingresos mínimos de subsistencia física se erige una distribución desigual, de tal forma que el esfuerzo productivo de los productores sea máximo.

De esta manera, se puede construir un sistema económico completamente maximizado. Se puede construir uno óptimo en el cual la tendencia a la maximización de las inversiones y el aporte económico derivado de los incentivos productivos de la distribución desigual de los ingresos, se equilibran. En este caso, todos los valores sociales del sistema de división social del trabajo pueden ser derivados del proceso de maximización, sometiendo todas las actividades de la sociedad al criterio de la maximización del producto.

Llevado el argumento a este nivel supremo de la maximización, necesitamos introducir un cuarto nivel de juicio: el nivel de la humanización. Como no hay necesidad intrínseca de llevar el proceso de producción a los extremos de la maximización, existe un margen social de libertad dentro del cual se puede asegurar la propia humanización de las relaciones sociales o, lo que es lo mismo, se puede asegurar el disfrute del producto producido dentro de relaciones sociales que permitan tal disfrute. Sin embargo, en este plano de la humanización de las relaciones sociales no existen criterios cuantitativos de juicio y la discusión tendría que pasar a otro nivel de argumentación.

Ahora podemos resumir los distintos niveles mencionados en cuanto a la evaluación de un sistema de división social del trabajo:

1. *El criterio de complementariedad.* Se trata de un criterio intrínseco de la propia división social del trabajo. Sin complementariedad aquélla no podría existir.
2. *El criterio de la factibilidad.* El criterio de la complementariedad no asegura la factibilidad. Hace falta la supeditación del criterio de la complementariedad bajo el criterio de la reproducción material de la vida de los productores para que un sistema de división social del trabajo sea factible.
3. *El criterio de la maximización.* Habiendo varias técnicas a disposición de la organización de los procesos de trabajo, resultan factibles varios sistemas de división social del trabajo, entre los cuales se puede buscar aquel que asegure un producto total máximo. Esta maximización implica tanto la solución de la asignación óptima de los recursos, como la determinación de la tasa de inversiones del producto total y de la distribución de los ingresos.

4. *El criterio de la humanización.* Se trata de un criterio cualitativo sobre la manera de vivir, cuya aplicación implica una renuncia determinada a la maximización. Esta renuncia nuevamente tiene un margen de factibilidad, por el hecho de que no debe llevar a destruir la factibilidad misma del sistema de división social del trabajo, que es la reproducción material de la vida de los productores. Los criterios de la humanización no se pueden derivar en términos cuantitativos de una teoría de la división social del trabajo. La optimización tiene que hacerse siempre en un grado tal, que el sistema sea factible.

Existe siempre, por lo tanto un sinnúmero de soluciones que son complementarias. De ellas un número menor de soluciones son factibles. De estas soluciones factibles solamente una es maximizadora. La humanización tiene que realizarse en el margen que queda entre las soluciones factibles y la solución maximizadora.

La existencia y el aprovechamiento de este margen es el reino de la libertad, que depende del reconocimiento continuo del reino de la necesidad de las soluciones factibles. En cambio, la maximización irrestricta, es una forma de deshumanización.

El trabajo y los medios de producción

En el proceso de trabajo un productor produce productos, efectuando un trabajo en el cual utiliza medios de producción en las dimensiones de tiempo y espacio. En relación con los medios de producción se determina la técnica que se aplica en el proceso de trabajo, y el productor puede llevar a cabo el proceso de trabajo si durante el tiempo que ocupa es capaz de asegurarse los medios de vida necesarios. Una parte de estos elementos del proceso de trabajo son expresables en términos de un coeficiente técnico. Dada la tecnología, el coeficiente técnico determina las horas de trabajo necesarias por producto y los medios de producción por emplear. Además, se determina el período de producción del producto.

Sin embargo, hay elementos del proceso de trabajo que no se pueden expresar en términos de coeficientes técnicos. Son especialmente tres:

1. *la canasta de consumo necesaria del productor.* No hay coeficientes técnicos que puedan determinar la composición de esta canasta, por razones del proceso de especificación del consumo a partir de una necesidad general. Tampoco la necesidad —el tamaño necesario de la canasta— es simplemente fisiológica y, por lo tanto, tampoco expresable en términos de un coeficiente técnico. Por ello tampoco se puede saber, *a priori*, si el producto tiene valor de uso o no.

2. *la dimensión espacial.* Los gastos de transporte vinculados con un proceso de trabajo determinado no dependen directamente de este proceso de trabajo, sino de la distribución en el espacio de todos los otros procesos de trabajo. Por tanto, no puede haber un coeficiente fijo de los gastos de transporte vinculados con un proceso de trabajo determinado.
3. *la dimensión temporal.* Si bien el coeficiente técnico determina los medios fijos y circulantes de producción necesarios, el desgaste de los medios fijos no se rige por un coeficiente técnico determinado. Esto existe solamente en el caso de que la vida útil física, es la vida útil real del medio fijo. Sin embargo, cuanto más dinámico el proceso de producción, más tiende a diferir la vida útil económica de la vida útil física. En el grado en que eso ocurre, el conjunto de los medios de producción utilizado en el sistema determina la vida útil económica de los medios fijos y, por lo tanto, el desgaste de los medios fijos de producción. En este caso, tampoco hay un coeficiente técnico determinado para el desgaste de los medios fijos de producción.

El proceso de trabajo, por lo tanto, no se puede expresar por un conjunto de coeficientes técnicos, sino que es un concepto más amplio de lo que pueden expresar coeficientes técnicos.

Si, ahora, partimos de aquellos elementos del proceso de trabajo que pueden ser expresados en términos de coeficientes de producción, llegamos así a tres: el producto, las horas de trabajo necesarias para producirlo y los medios de producción necesarios para implementarlo. Estos tres términos están interrelacionados entre sí, condicionándose mutuamente. En función del producto se determinan las horas de trabajo y los medios de producción necesarios para producirlo.

Sin embargo, nos encontramos con una simple relación técnica. No se puede saber, *a priori*, si el producto tiene valor de uso, ni si los medios de producción son económicamente adecuados ni las horas de trabajo efectivas socialmente necesarias. Sin embargo, visto el proceso de trabajo en estos términos técnicos, existen siempre muchos más procesos de trabajo potenciales de los que se pueden efectivamente implementar. Desde el punto de vista técnico existen mucho más medios de producción de los que se pueden utilizar. La historia de la división social del trabajo es a la vez una historia de superaciones de medios de producción técnicos antiguos por otros nuevos. Constantemente desaparecen medios de producción y constantemente nuevos medios son desarrollados.

Sin embargo, en sentido técnico, los medios de producción antiguos siguen siendo medios de producción, aunque ya no se utilicen. En las manos del salvaje un palo puede ser un medio de producción para llevar a cabo un proceso de trabajo. En el presente sigue siéndolo,

en sentido técnico, aunque ya no se usa por el hecho de que hay otros medios de producción disponibles. En el caso de que todos estos nuevos medios de producción desaparecieran, el palo volvería a ser un medio de producción adecuado. Lo mismo vale para los medios de producción que están en los museos. En sentido técnico siguen siendo medios de producción, aunque económicamente ya han perdido su valor. Volverían a recuperar su valor en el caso de que los posteriores desaparecieran.

Por lo tanto, hace falta elaborar criterios que nos permitan decidir acerca de si un medio de producción determinado y técnicamente válido sigue siendo válido como factor de producción económico. Vamos a distinguir, así, entre medios de producción técnicos y factores de producción, entendiendo por factores de producción aquellos medios de producción técnicos que son todavía económicamente válidos. El concepto de medio de producción técnico es, por lo tanto, mucho más amplio que el de factores de producción. Todos los medios de producción alguna vez utilizados por el hombre en el proceso de trabajo, siguen siendo medios de producción técnicos. Pero en su mayoría, ya no lo son en sentido económico. Fueron en su tiempo medios de producción económicamente válidos. Sin embargo, han perdido este carácter.

De esta forma, en términos técnicos, no tiene sentido hablar de una escasez de medios de producción. Hay muchos más de los que se pueden emplear. Sin embargo, hace falta analizar por qué razones un medio de producción pierde su carácter económico de factor de producción y se transforma en un fósil como medio de producción técnico. Además, tenemos que suponer que en la constitución de la división social del trabajo se efectúa constantemente una transformación de medios de producción técnicos en factores de producción y viceversa.

No obstante, podemos formular teóricamente el límite hasta el cual los medios de producción técnicos pueden ser empleados como factores de producción. Este límite teórico está dado por el pleno empleo de la fuerza de trabajo. Como se necesita trabajo para utilizar un medio de producción como factor de producción, el número máximo de trabajo disponible determina, a la vez, el máximo de medios de producción que se pueden transformar en factores de producción. El pleno empleo de la fuerza de trabajo da, por lo tanto, el máximo de medios de producción susceptibles de transformarse en factor de producción o en medio de producción económicamente válido. Esta determinación no se puede invertir.

No es imaginable ni definible algo como un pleno empleo de los medios de producción. Siempre hay más de los que se pueden emplear, y siempre el máximo por emplear es aquella cantidad que lleva al pleno empleo de la fuerza de trabajo.

Sin embargo, no es irrelevante cuáles de los medios de producción técnicos se convierten en factores de producción. Según el carácter técnico de los medios de producción, estos permiten lograr una productividad del trabajo diferente. Hay, por lo tanto, un problema de selección económica. La transformación es óptima, cuando son transformados aquellos medios de producción técnicos en factores de producción que, dado el pleno empleo de la fuerza de trabajo, llevan el producto producido a su máximo. La racionalidad económica a nivel de una teoría de la división del trabajo se define por esta selección: transformar aquellos medios de producción técnicos en factores de producción que permitan, sobre la base del pleno empleo de la fuerza de trabajo, un producto total máximo. Estos factores de producción son, por lo tanto, los óptimamente utilizables en los procesos de trabajo. Por ese proceso de selección, los procesos de trabajo se transforman en un proceso de producción económicamente racional.

En este sentido, un concepto de pleno empleo de los medios de producción carece de sentido. Lo que nunca falta son los medios de producción, sino la capacidad de organizar racionalmente la coordinación de la división social del trabajo, de tal forma que corresponda a la racionalidad económica. Este problema surge por el hecho de que sí hay escasez de medios de producción de determinado tipo. Los medios de producción de última tecnología escasean y por lo tanto, no se pueden introducir en todos los procesos de trabajo correspondientes de una vez. Pero del hecho de que los medios de producción modernos sean escasos, se deduce, precisamente, que los medios de producción anteriores conservan su valor económico, y si una determinada sociedad no es capaz de movilizar tales medios de producción económicamente válidos, se vuelve económicamente irracional. Si hoy en América Latina la cifra del desempleo llega al 40% de la fuerza del trabajo, eso no comprueba la escasez de medios de producción, sino más bien, un fracaso rotundo de la coordinación de la división social del trabajo, y revela así una irracionalidad económica profunda del sistema imperante.

Teóricamente, este raciocinio tiene un solo límite. Entre los medios de producción de los que aquí se habla, se entienden también los elementos de la naturaleza. Una superpoblación absoluta podría agotar estos elementos de la naturaleza de una manera tal, que nuevas técnicas ya no permitirían producir, con los medios de producción existentes, el mínimo necesario para la reproducción material de los productores. Sin embargo, en términos estrictos, tampoco en este caso se trata de escasez de medios de producción, sino de una falla de factibilidad del sistema con los medios de producción dados. Sigue siendo el pleno empleo el criterio de la transformación de medios técnicos en factores de producción, pero el producto total ya no alcanza para la reproducción material de la vida. Este límite teórico no revela una falla del raciocinio, sino un límite de la propia factibili-

dad humana. Es difícil e impropio, pensar recién al final las consecuencias de tal estado de las cosas.

Resumiendo esta parte, llegamos a tres niveles de determinación de la relación entre el trabajo y los medios de producción.

1. *los medios de producción técnicos*. Son los medios técnicamente válidos, que técnicamente son aprovechables en procesos de trabajo ya sean primitivos o avanzados.
2. *los medios de producción económicos* (factores de producción). Se trata de aquellos medios de producción técnicos, que permiten, sobre la base del pleno empleo de la fuerza de trabajo, la maximización del producto total producido.
3. *la capacidad de movilización de los medios de producción económicos*. Se trata de la capacidad de coordinación de la división social del trabajo en sociedades determinadas, en cuanto a su capacidad de emplear efectivamente los medios de producción económicos correspondientes al pleno empleo de la fuerza de trabajo. Esta capacidad es un índice clave de la racionalidad económica.

De esta manera, el pleno empleo de la fuerza de trabajo es el indicador único del empleo necesario y máximo de los medios de producción. Sin referencia previa al pleno empleo de la fuerza de trabajo, no se puede determinar cuáles de los medios de producción son económicamente válidos. La validez económica de los medios de producción es una derivación del pleno empleo de la fuerza de trabajo. Por lo tanto, ya antes de entrar en la discusión del valor de los medios de producción económicos, hay una selección previa determinada por la cantidad disponible de fuerza de trabajo, la que determina cuáles de los medios de producción son económicamente válidos y cuales no. La homogeneización del trabajo y medios de producción está ya en la determinación de los propios medios de producción. Una discusión correspondiente, que parte de la relación dada entre trabajo y medios de producción, pierde de vista la propia constitución y transformación de medios de producción técnicos en económicos. Se trata del mismo punto de partida de toda la problemática. Así, por ejemplo, Sraffa comienza su discusión de la problemática de la homogeneización con esquemas que ya presuponen esa transformación. Sólo por esa razón puede presentar el problema como puramente técnico.

Sin embargo, si renunciamos a tales reducciones, la hora de trabajo entra en la discusión de la división social del trabajo desde dos ángulos:

1. siendo la hora de trabajo una dimensión del tiempo, su aplicación presupone la reproducción material del trabajador.

2. siendo necesaria la determinación de los medios de producción económicamente válidos, la totalidad del trabajo disponible se transforma en referencia de la validez económica de los medios de producción técnicos.

Cualquier discusión de la relación entre trabajo y medios de producción tiene que respetar este doble marco de determinación, para no caer fuera de la misma realidad. Pero este marco de determinación es, a la vez, un marco de finalidades objetivamente dadas por la división social del trabajo. Se trata de finalidades que nacen de la necesaria reproducción del sistema de división social del trabajo. Para que haya racionalidad económica, el productor tiene que poder reproducir su vida material y todos los productores tienen que tener la posibilidad de hacerlo. Estas finalidades no resultan por medio de juicios de valor arbitrarios, sino resultan ser condiciones de la posibilidad de la división social del trabajo y de la maximización de sus resultados. Pero nuevamente resulta que sólo la reproducción material de la vida de los productores es estrictamente necesaria, mientras el pleno empleo de los productores es una exigencia de la maximización de los resultados del proceso de producción. No es estrictamente necesaria en el caso de que un sistema social sea capaz y esté dispuesto a eliminar físicamente a una parte de los productores, un procedimiento que ya es tradicional en el sistema capitalista mundial. Se trata entonces del siguiente problema: en qué medida esta eliminación por pauperización es eficaz y es soportada por la población correspondiente. De todas maneras, provoca problemas de legitimidad que tienden a socavar el propio sistema social.

Para el sistema de división social del trabajo existente, sin embargo, siempre es válida esta doble determinación de la homogeneización de la relación entre trabajo y medios de producción. Se trata del mismo problema que Marx discute con el término de conmensurabilidad. Marx todavía discute este problema en términos de la relación entre dos mercancías (20 varas de lienzo = un levita), mientras la crítica de la teoría neoclásica llevó a formularlo en términos de la relación entre trabajo y medios de producción. La imposibilidad de la escuela neoclásica de solucionar este problema de la homogeneización resultó a partir de su formulación de la función de producción $P = f(T, C)$. La crítica de esta imposibilidad, por lo tanto, hizo pasar el problema de la conmensurabilidad de la relación entre dos mercancías, a la relación entre trabajo y medios de producción.

El trabajo, como elemento de homogeneización de la misma relación entre trabajo y medios de producción, es evidentemente un trabajo expresado en horas de trabajo, es decir, en tiempo. Por tanto, no es trabajo concreto de determinada especialización, sino trabajo general. Marx llama a este trabajo general, trabajo abstracto en cuanto aparece como valor de las mercancías. Como hasta aquí, en el análisis, no hemos introducido relaciones mercantiles, estamos utilizando la expresión

trabajo general, siendo éste una categoría más amplia que la de trabajo abstracto. No todo trabajo general es trabajo abstracto, pero todo trabajo abstracto es trabajo general.

Para el intercambio entre los productores resulta de la condición de la reproducción material de la vida de cada uno de ellos un principio básico: tienen que intercambiar cada uno con los otros una parte de su producto —el producto entregado— recibiendo cada uno de los otros una parte de su producto correspondiente —el producto recibido. Producto entregado y producto recibido tienen que tener una relación tal, que cada uno de los productores reciba, por lo menos, su subsistencia física. Este tipo de intercambio no es necesariamente mercantil. La relación de intercambio es necesaria para cualquier división del trabajo. Para el caso del intercambio mercantil resulta, por tanto, que los precios relativos tienen que ser tales que los productos recibidos de cada productor, a cambio de su producto entregado, permitan la reposición de sus medios de producción y la reproducción material de su vida. Eso sería el margen de variabilidad de los precios relativos a largo plazo que, desde ya, nos permite decir que los intercambios entre los productores se rigen necesariamente por la hora de trabajo como margen de variabilidad, y que en el caso de relaciones mercantiles los precios relativos pueden variar solamente dentro del margen de variabilidad indicado por la hora de trabajo.

El excedente económico y los valores sociales

La posibilidad de un excedente, surge cuando el proceso de producción produce un producto material mayor de lo que se necesita para la reproducción material de los productores. La potencialidad de este excedente no depende de que se lleve a cabo un proceso de optimización irrestricta. La optimización es recién un problema de las sociedades capitalistas y socialistas modernas, mientras que, anteriormente a estas sociedades, ni siquiera era conciente. Sin embargo, un excedente potencial existe desde mucho antes.

No es necesario que un excedente potencial sea también apropiado por las clases dominantes; puede ser apropiado también por los productores mismos. El excedente existe por el simple hecho de que el producto total es mayor que lo necesario para la reproducción material de sus productores. Recién a partir de un momento histórico bien determinado aparecen grupos que expropián el excedente de los productores directos y se lo apropian (hace aproximadamente 5000 años) De hecho, las civilizaciones modernas comienzan con esta expropiación del excedente potencial y su uso en actividades nuevas.

Hasta ahora habíamos tratado la división social del trabajo exclusivamente en términos del producto material producido por los productores directos, suponiendo que estos productores se apropian del pro-

ducto total, dentro de los criterios de la complementariedad y de la factibilidad, principalmente. Eso ya nos permitía analizar la necesidad de determinados valores sociales, especialmente el de una ética del trabajo básica, que surge a nivel de los propios procesos de trabajo. Se trata del hecho de que cada sujeto-productor tiene que organizar sus impulsos de manera tal, que surge la necesaria atención, puntualidad y sentido de compromiso, para llevar a cabo el proceso de trabajo mismo. Sin el surgimiento de esta ética básica del trabajo, no se podrían efectuar los propios procesos de trabajo. Tal ética del trabajo es, desde el comienzo, un problema social, porque cada uno de los procesos del trabajo dependen, en su posibilidad, de cada uno de los otros procesos de trabajo. Por lo tanto, tal ética del trabajo es asumida e interpretada socialmente dentro de una ética de solidaridad. Todos tienen que cumplir sus tareas para que cada uno pueda cumplir con la suya. Tiene que existir, por tanto, una ética del trabajo socialmente compartida, para que pueda existir la propia división social del trabajo. La sociedad surge dentro de esta mediatización por la división social del trabajo, y sólo recién dentro de esta mediatización se concretiza la solidaridad. La división social del trabajo, por ello, no es ni causa ni motivación de las relaciones sociales. Sin embargo, el desarrollo de las relaciones sociales pasa por el desarrollo productivo y, por tanto, impulsa el desarrollo de la división social del trabajo, que es el ámbito de la objetivación de las relaciones sociales y el ámbito dentro del cual se impone la reproducción de la vida material como la última instancia de toda la vida social. Cuando más se desarrolla la división social del trabajo, más tiene que desarrollarse esta ética de la solidaridad, dentro de la complementariedad que sostiene la propia ética del trabajo.

Toda esta ética, tiene como precondition la prohibición formal de matar. Sin embargo, de las mismas condiciones de la división social del trabajo se derivan dos tipos de normas estrechamente vinculadas. El primer tipo son las normas de intercambio. Este intercambio no es necesariamente mercantil. Sin embargo, tiene que haber alguna regulación de la entrega de una parte del producto de cada uno a otros y de la recepción de una parte del producto de los otros por parte de cada uno. El otro tipo son las normas de sobrevivencia, las que regulan que a cada uno de los productores les llegue, por lo menos, lo necesario para la reproducción material de su vida. El primer tipo de normas se deriva de la complementariedad y el segundo de la factibilidad del sistema. En sociedades muy tradicionales, los dos tipos de normas pueden fundirse en la norma de sobrevivencia. El conjunto de tales normas se suele derivar de un mundo mítico que sustenta en términos de la conciencia colectiva el propio sistema de la división social del trabajo. También, ese mundo mítico solamente se puede sostener si sostiene la división social del trabajo existente y la mantiene dentro de sus límites de factibilidad.

Todo este conjunto de normas es explicable ya a partir de la división social del trabajo restringida al plano de la producción material. El excedente potencial es apropiado por los propios productores, ellos mismos cumplen con las tareas de organización social de la sociedad (administración, defensa, educación, salud, religión) con un muy bajo grado de especialización en tales tareas. Una especialización y una extensión de la división social del trabajo a estas funciones, recién es posible cuando grupos sociales se apropian del excedente y se transforman en clases dominantes. Se divide trabajo material y trabajo espiritual y las funciones de la organización social se especializan en un nuevo ámbito de la división social del trabajo. Al lado de la producción material aparece la producción de servicios, vinculada al poder de expropiación del excedente de la producción material. Este poder de expropiación del excedente tiene que ser específicamente represivo, por el hecho de que ahora el productor material produce un producto visiblemente mayor de lo que él recibe como remuneración de su esfuerzo.

A la expropiación del excedente de los productores materiales corresponde el desarrollo de nuevas producciones de servicios. Estos servicios son sumamente diversos y se van diversificando con el propio desarrollo de la producción material. Además, se transforman en condición de posibilidad de la producción material misma. Son estos servicios los que permiten el desarrollo de la productividad del trabajo material directo, al empezar con el surgimiento de las primeras grandes civilizaciones humanas, estructuradas por las sociedades de clase y los nuevos Estados. Se trata de obras de riego, ciencia, arte, pero también de un nuevo poder represivo capaz de organizar sociedades grandes e imperios.

Paralelamente al trabajo manual directo, aparece el trabajo que es, indirectamente, relevante para la productividad del trabajo. En cuanto a este tipo de trabajo se le señalaba, en el siglo XIX, como un trabajo improductivo, contrapuesto al trabajo directo material, productivo. Sin embargo, se trata de una expresión sumamente confusa, la que parece indicar que estos servicios no aportan a la producción. Por el contrario, son de alta importancia para la propia producción material, aunque tengan una relación indirecta con ella. De hecho, las civilizaciones surgen a partir de la división del trabajo entre trabajo directo y trabajo indirecto, trabajo manual y trabajo espiritual, ciudad y campo, etc. Sin embargo, esta especialización en la producción de servicios, lleva a la monopolización de la creatividad humana en los productores indirectos de los servicios y, con eso, a la monopolización del poder en sus manos. Este poder llega a ser un poder de extracción y apropiación del excedente potencial de los productores directos.

Estos servicios del productor indirecto no pueden ser pagados según su aporte. Al dar su aporte indirecto, no hay evaluación posible.

Entre productores directos del producto material, tales medidas existen. En última instancia, la medida es el tiempo de trabajo. Pero en relación al aporte del productor indirecto, tal medida pierde su claridad. El organizador de una obra de riego no tiene la misma relación con su trabajo que el productor material de esa obra de riego. Algo parecido sucede con el artista, el sacerdote, el filósofo o astrónomo, pero también con el juez o el soldado. Transformados en trabajo especializado, en una división social del trabajo, estas actividades escapan a las medidas unívocas de los productores directos del producto material.

Cuando con la sociedad moderna aparecen, además, la ciencia y la tecnología como trabajo especializado de tipo indirecto, esta situación se acentúa más todavía. Toda creatividad parece estar ahora en las manos de los productores indirectos, mientras los otros se transforman en ejecutores que atienden las máquinas ideadas por otros.

En el grado en que estas actividades especializadas de tipo indirecto son concentradas por la propiedad privada, los propios organizadores de las empresas pueden concentrar toda esta creatividad frente a todos los otros.

Estos productores indirectos de los servicios necesitan legitimaciones de sus ingresos, las que se distinguen radicalmente de las legitimaciones que aparecen entre productores directos del producto material. Los productores indirectos apelan a valores eternos para justificar sus ingresos; los sacerdotes apelan al servicio a Dios, los filósofos a la verdad, los militares al valor por la patria; los científicos al valor del progreso, los capitalistas al valor de la iniciativa privada, que es un conjunto de todos los otros valores eternos. No apelan a medidas, porque no hay medidas claras. Todos aparecen con justificaciones de sus ingresos, las que tienen un carácter infinito. Esta construcción de valores eternos y sus mitos correspondientes que los sustentan, demuestra el aporte infinitamente grande de estos valores, al lado del cual los valores de la producción material parecen ser inferiores o despreciables. Erigido el mundo de los valores eternos, la producción material parece perder valor. Pero por esta razón, precisamente, sirven para legitimar la apropiación de excedentes. Siendo el aporte de estos valores, cuyos servidores, los productores de servicios, son infinitos, su ingreso es siempre menor de lo que merecen. De eso se deriva la tendencia hacia la maximización de su participación en el producto total y la limitación (y muchas veces minimización) de la participación de los productores directos del producto material.

Esta es la razón por la que la apropiación de un excedente —que de por sí es algo necesario e inevitable en el desarrollo del trabajo humano— toma tantas veces la forma de explotación de los productores directos.

Sin embargo, su participación real necesariamente se limita al tamaño del excedente de la sociedad. Aunque puede ser menor, no puede ser mayor. Por lo tanto, para su participación en el producto total nuevamente rige aquella última instancia económica, que norma toda la división social del trabajo. Los ingresos totales de los productores indirectos de servicios tienen su máximo, en el excedente potencial que se puede arrancar a los productores directos, sin impedir su reproducción de su vida. En caso contrario, se mata a la gallina que pone los huevos de oro y los propios valores eternos dejan de existir.

CAPITULO 3

CONDICIONES ESTRUCTURALES PARA UNA POLITICA DEL DESARROLLO, DEL MEDIO AMBIENTE Y DE LA PAZ*

Advertencia Previa

Las consideraciones siguientes sobre el entrelazamiento de la política del desarrollo, del medio ambiente y de la paz, hacen el intento de formular ésta su conexión interna a partir de un elemento, que desde el punto de vista de los países sub-desarrollados se muestra cada vez más como decisivo: se trata del problema del desempleo. Más que en los países desarrollados centrales, el desempleo resulta el problema decisivo en la política económica de los países sub-desarrollados. Resulta, que la pauperización creciente en estos países se puede solamente entender como una consecuencia del desempleo y que la represión política y policíaca es orientada cada vez más a la supresión de las muchas consecuencias del desempleo masivo, que en muchos países llega a cifras de alrededor del 40% de la fuerza de trabajo. Desde el punto de vista de los países sub-desarrollados, el desempleo aparece, de manera creciente, como la amenaza principal para el sistema capitalista mundial, sin negar que también en los últimos años se ha transformado en un problema clave del capitalismo en los países desarrollados centrales.

Este hecho tiene una influencia decisiva sobre el carácter de los movimientos revolucionarios en los países sub-desarrollados. Ya no se componen predominantemente por el proletariado organizado, sino por grupos sociales excluidos del status de un proletariado integrado y asegurado por relaciones de trabajo duraderas y de largo plazo. La dinámica revolucionaria parte más bien de grupos que viven en relaciones de trabajo sumamente precarias, que no permiten una existencia humana segura. Hasta el término desempleo es poco exacto, porque este presupone relaciones de trabajo predominantemente duradera. Sin embargo, tal situación no está dada para la mayoría de la población de los países sub-desarrollados.

El hecho de que este sub-proletariado haya llegado a ser un nuevo grupo dinámico, se mostró especialmente en Centroamérica, en la revolución Sandinista de Nicaragua, en la cual el sub-proletariado toma la

* Conferencia pronunciada el 5/6/1982 en el "Forum für Frieden, Ökologie und Entwicklung" del Gustav Stresemann-Institut Bonn y de la redacción del periódico *Entwicklungspolitik* (EPD), Frankfurt.

iniciativa y el proletariado propiamente tal, solamente participa de una manera mucho más esporádica. Algo parecido se da hoy en la situación de El Salvador y Guatemala.

Esta situación de fondo ha llevado a un cambio de las expresiones ideológicas de tales movimientos revolucionarios. Cada vez más, el derecho a la vida se transforma en un criterio decisivo y una exigencia primordial, a partir de la cual se entiende la sociedad actual como una sociedad que condena a muerte a la mayoría de sus miembros. El derecho a la vida implica, naturalmente, el derecho frente a las arbitrariedades de la policía y de los aparatos estatales, pero es entendido, ante todo, como el derecho de vivir en una sociedad en la que cada uno de sus miembros pueda satisfacer sus necesidades básicas por un trabajo seguro. No cabe duda de que esta forma del derecho a la vida es incompatible con la existencia de la sociedad burguesa capitalista y, por lo tanto, tiende a llevar hacia la afirmación de movimientos socialistas revolucionarios. Sin embargo, en su centro se encuentra un movimiento radical de reforma, que no se dirige tanto a la nacionalización de los medios de producción, sino más bien a una planificación económica capaz de asegurar el derecho a la vida, en oposición a un mercado que es considerado como una amenaza para la vida humana.

Al derecho a la vida, así entendido, le corresponde un concepto de libertad, según el cual, las posibilidades materiales de la existencia humana son la condición de una sociedad libre, su base material, sin la cual no es posible la libertad humana.

Especialmente en Centroamérica, pero también en toda América Latina con su fuerte tradición cristiana, este énfasis especial en el derecho a la vida encontró una expresión específicamente religiosa. La interpretación tradicional del cristianismo en América Latina enfatiza la muerte, lo que se evidencia, particularmente, en el énfasis que da la religiosidad popular a la Semana Santa y al Viernes Santo. No hay ninguna otra región del mundo en la que el cristianismo haya sido entendido, tan exclusivamente, como religión de la cruz, como lo es, precisamente, en América Latina. La celebración de la Semana Santa ha sido el centro de la religiosidad y ésta termina el Viernes Santo, con el resultado de que el Domingo de Resurrección no juega casi ningún papel. En el grado en que aparecen movimientos populares que luchan por una nueva sociedad basada en el derecho de todos a la vida, resulta una transformación interna de este aspecto central de la religiosidad popular. En el curso de los años setenta se percibe cada vez más a la resurrección como el centro del cristianismo y se llega a transformar así, la celebración de la Semana Santa. Mientras en la ideología política de los movimientos populares, la polaridad *vida o muerte* llega al primer plano, en la médula de la religiosidad popular aparece esta misma polaridad, pero en la forma de *resurrección y crucifixión*. La resurrección aparece como victoria sobre la cruz, la vida como victoria

sobre la muerte y la nueva sociedad con el derecho a la vida como su base material, como anticipación de la tierra nueva, la que siempre ha sido el trasfondo de esperanza de la resurrección en la tradición cristiana.

El análisis que sigue es el intento de mostrar este criterio del derecho a la vida como criterio central para la discusión de las condiciones estructurales de una política del desarrollo, del medio ambiente y de la paz.

El significado de los criterios de decisión económica (sistema de coordinación de la división social del trabajo)

La política del desarrollo, del medio ambiente y de la paz, presupone acciones concretas orientadas hacia el desarrollo, hacia la protección del medio ambiente y hacia la paz. Se trata de una actividad que tiene que orientarse según criterios de decisión. Esos criterios se refieren, por un lado, a todo lo que tiene que ser hecho en favor del desarrollo, del medio ambiente y de la paz. Sin embargo, por otro lado, estos mismos criterios condicionan las medidas que se pueden tomar. Estas medidas posibles no dependen solamente de nuestra disposición subjetiva o de la cantidad de medios de los cuales podemos disponer. Más allá de esta disposición subjetiva y objetiva, hace falta contar con un sistema de decisiones o sistema de coordinación de la división social del trabajo, al interior del cual sea factible una política que asegure efectivamente, el desarrollo, la protección del medio ambiente y la paz. En este sentido podemos y debemos concebir las relaciones de producción capitalistas o socialistas como sistemas de coordinación de una división social del trabajo, al interior de las cuales solamente pueden ser realizadas determinadas metas, mientras otras se excluyen por el simple hecho de que su realización llevaría al conflicto con la existencia misma del sistema de coordinación y, por lo tanto, con las relaciones de producción correspondientes. Los procesos de decisión están estrechamente vinculados con sistemas de coordinación de la división social del trabajo, con las relaciones sociales de producción de la división social del trabajo, con las relaciones sociales de producción y con los sistemas de propiedad. Expresan los criterios formales de todas las acciones posibles dentro de un sistema dado y, por su formalismo, excluyen la realización de determinados fines en cuanto éstos no son factibles dentro del sistema de decisión establecido.

Estos sistemas de coordinación de la división social del trabajo, se constituyen a partir de criterios de decisión de carácter formal que son institucionalizados en el sistema de coordinación. De esta manera se constituye el sistema de coordinación correspondiente a las relaciones capitalistas de producción a partir del criterio de las ganancias, como

criterio formal de decisión. Este criterio no orienta, necesariamente, hacia la maximización absoluta de las ganancias. Orienta hacia la ganancia en el sentido de que no se pueden realizar acciones de cualquier índole, orientadas a cualquier fin, sin poder esperar una ganancia mínima correspondiente. Resulta así la pregunta obvia de en qué grado esta orientación por las ganancias influye sobre los fines de la actividad subordinada a esta orientación y en qué grado excluye determinados fines.

El criterio de la ganancia no es el único criterio formal de decisión a partir del cual se puede constituir el sistema de coordinación de la división social del trabajo. El criterio formal de decisión contrario al criterio de la ganancia, es el criterio del crecimiento, que también puede tener la forma de maximización absoluta del crecimiento, sin que eso sea necesario. Mientras el criterio de ganancias parte del resultado cuantitativo de la ganancia empresarial, el criterio del crecimiento parte del resultado cuantitativo de la economía entera. Este criterio es tan formal como el criterio de la ganancia y al igual que éste, sólo puede ser expresado en términos de dinero y precios. Precisamente, a las relaciones de producción socialistas corresponde un sistema de coordinación que es constituido por este criterio formal del crecimiento económico. Los criterios formales de la ganancia y del crecimiento pueden describir los sistemas de coordinación correspondientes a las relaciones de producción capitalistas o socialistas en forma polarizada.

Esto implica, que un sistema de coordinación orientado por el criterio de las ganancias, produce determinados procesos de crecimiento, mientras que un sistema de coordinación orientado por el criterio del crecimiento, tiene que tomar en cuenta la rentabilidad de sus empresas. Sin embargo, nuestro problema es el siguiente: ¿en qué grado las metas políticas son condicionadas por el propio sistema de coordinación y en qué grado estos sistemas de coordinación son compatibles, promueven o imposibilitan una política eficaz del desarrollo, del medio ambiente y de la paz?

La ganancia como criterio de decisión: las consecuencias para la política del desarrollo, del medio ambiente y de la paz

La teoría e ideología burguesas están orientadas, hoy en día, casi exclusivamente a la justificación del sistema de coordinación de la división social del trabajo, constituido por el criterio de la ganancia. No se tematiza directamente el conflicto posible entre las metas políticas o económicas y la existencia del sistema de coordinación en cuestión. Sin embargo, de lo que se trata es de hacer la pregunta siguiente: ¿hasta dónde las metas de la política del desarrollo, del medio ambiente y de la paz, que se derivan de la necesidad de la sobrevivencia de la humanidad y de cada uno de los seres humanos, son compatibles con la existen-

cia de un sistema de coordinación capitalista de la división social del trabajo, orientado por el criterio de la ganancia? Si no lo fueran, aparecería un conflicto entre la existencia de la sociedad burguesa y la sobrevivencia de la humanidad.

A pesar de que las teorías burguesas jamás expresan abiertamente este conflicto, sí están impregnadas por su posibilidad. Sin mencionar la posibilidad del conflicto, están constantemente dedicadas al intento de demostrar que el sistema de coordinación de las sociedades burguesas no excluye la realización de determinadas metas. Por ello se insiste en su carácter completamente universal. De esta manera, el mencionado conflicto está presente en la teoría burguesa por su ausencia.

Para la discusión es decisivo partir del criterio de ganancia como constituyente de un sistema de coordinación de la división social del trabajo y no simplemente del tamaño de las ganancias. En los conflictos por una política efectiva del desarrollo, del medio ambiente y de la paz no se trata simplemente de las altas ganancias de determinadas industrias, ya sea en el caso de la política de desarrollo de las ganancias del capital extranjero en los países del Tercer Mundo, en el caso de la política del medio ambiente, de las ganancias de la industria atómica o química y en el caso de una política de la paz, de las ganancias de la industria de armamentos. Por lo menos no se trata solamente de estas ganancias, sino de la existencia de un sistema de coordinación constituido por el criterio formal de las ganancias.

Para discutir esta problemática del sistema capitalista de coordinación de la división social del trabajo, tenemos que introducir un elemento hasta ahora no mencionado: la crisis económica mundial actual como demostración de la incapacidad del sistema capitalista de asegurar el pleno empleo y una distribución adecuada de ingresos. Considerado desde el punto de vista del sistema de coordinación, resulta que el sistema capitalista no puede realizar metas como el pleno empleo o una distribución de ingresos que permita la satisfacción de las necesidades básicas.

Puede hablar de tales metas pero no puede realizarlas. Frente a las exigencias correspondientes resulta perfectamente inflexible. El sistema capitalista tiene su flexibilidad, unilateralmente, en su capacidad de producir uno u otro producto y de aplicar una u otra tecnología, pero en lo que se refiere al empleo y a la distribución de ingresos, se trata del sistema económico menos flexible que jamás haya existido. Por lo tanto, en el grado en que medimos la racionalidad de un sistema económico por estos criterios, el sistema capitalista resulta también el sistema más irracional y destructor que jamás haya existido.

Las teorías económicas burguesas dan cuenta parcialmente de esta inflexibilidad. Sin embargo soslayan la discusión. El neoliberalismo actual presenta, entonces, el desempleo como consecuencia de salarios

demasiado altos, y la pauperización como consecuencia de la política de redistribución de ingresos. En contra de toda evidencia empírica se vuelve a señalar al mercado como el lugar ideal de la realización de cualquier meta humana. Y continúa la ideología del mercado total: el mercado lo puede todo, pero no se lo deja libre. Si se dejara actuar al mercado, estos problemas no existirían. Precisamente, frente al desempleo y la pauperización resulta la tesis: más mercado. Una vez asumido este punto de vista, según el cual aquellos problemas, que el mercado crea, parecen solucionables por el mercado total, se cambia radicalmente la visión de la política del desarrollo, del medio ambiente y de la paz. Son señaladas ahora como verdaderas perturbadoras de nuestra capacidad de solucionar nuestros problemas. Se declara a la política del pleno empleo y a los sindicatos como los causantes del desempleo, al movimiento para la paz en un obstáculo para la paz, a la protección del medio ambiente en la causa del peligro para el medio ambiente, a la política del desarrollo en el obstáculo principal del propio desarrollo. Por esta transformación pseudo-dialéctica, la ideología neo-liberal puede convencer, muchas veces, mucho más allá de la propia burguesía. Esta capacidad de convicción aumenta, precisamente, en tiempos de crisis económica abierta, en el grado en que logra mantener fuera de vista las posibles soluciones socialistas.

Aparentemente, ya no se trata de un conflicto entre trabajo y capital, sino entre el mercado como sistema de coordinación de la división social del trabajo por un lado, y los perturbadores, los utopistas, los caóticos, los subversivos, etc. De esta manera, el conflicto es transformado de tal forma que puede arrastrar a la propia clase obrera hacia el neo-liberalismo: por un lado, los obreros y, por otro lado, los movimientos sociales en favor de una nueva política del desarrollo, del medio ambiente y de la paz. Por lo menos esta es la intención ideológica.

Esta ideología burguesa hace el intento de transformar la desesperación por la pérdida de los puestos de trabajo, en agresión contra los movimientos por el desarrollo, la protección del medio ambiente y de la paz. Con este trasfondo se puede explicar por qué las iniciativas en contra de la producción de armamento, en contra de la energía atómica o en contra de la destrucción de los bosques se transforman, aparentemente, en un peligro para los puestos de trabajo, con el resultado de que la preocupación por los puestos de trabajo se oriente en favor de la producción de armamentos, de la destrucción del medio ambiente o de la actividad ilimitada del capital internacional en los países del Tercer Mundo. El conflicto por el desempleo ya no aparece como un conflicto originado por el sistema capitalista de coordinación de la división social del trabajo, sino como un conflicto entre los trabajadores, por un lado, y los movimientos por el desarrollo, el medio ambiente y la paz, por el otro. Mientras en realidad el desempleo es precisamente un indicio clave del fracaso de este sistema capitalista de coordinación, la ideología

burguesa lo transforma en una fuente de agresión en contra de estos movimientos.

Sin embargo, la eficacia de esta ideología presupone que la fe en el mercado se haya transformado en una especie de sentido común, lo que implica que una posible alternativa socialista sea *a priori*, excluida. Eso implica la creencia de que la falta de mercado es la causa del desempleo y no el sistema de coordinación basado en el mercado. La discusión ideológica gira por lo tanto, precisamente, alrededor de este punto, que resulta decisivo para las posibilidades de una política del desarrollo, del medio ambiente y de la paz. Esta política tiene que hacer, precisamente, de la política del empleo su base, si quiere alcanzar sus metas. Sin embargo se trata de una política del empleo basada en un cambio del propio sistema de coordinación de la división social del trabajo, que libere de las cadenas del mercado y de una ciega adoración del crecimiento económico.

Siempre y cuando se busque la solución del problema del empleo en la expansión ilimitada del mercado se identificará, necesariamente, un aumento del empleo con un aumento del crecimiento económico. Se considerará más mercado = más crecimiento, más crecimiento = más empleo, con el resultado de que ahora se podrá movilizar a los trabajadores en nombre del crecimiento económico, en contra de sus propios intereses, en el desarrollo, la protección del medio ambiente y de la paz.

La tasa de crecimiento como criterio formal de decisión: la competencia de los sistemas sociales

Ya habíamos dicho que el sistema de coordinación de la división social del trabajo de las sociedades capitalistas se constituye a partir del criterio de la ganancia. Estas sociedades producen tasas de crecimiento económico, sin que estas constituyan criterios formales de decisión. Si una economía capitalista busca el aumento de las tasas de crecimiento, ella sólo lo puede hacer influyendo sobre las ganancias y esperando que eso tenga también influencia sobre las tasas de crecimiento. No hay una relación directa con la tasa de crecimiento, porque eso supondría una planificación económica incompatible con la economía capitalista. Si se piden altas tasas de crecimiento en una economía capitalista, eso es sólo un eufemismo de ganancias altas y de la exigencia del mercado total. Creer que altas tasas de crecimiento pueden solucionar el problema del empleo, es solamente una variante de la creencia de que el mercado total solucionará el problema del empleo.

La solución del problema del empleo no depende ni del tamaño de la inversión ni de la tasa de crecimiento. El empleo depende de las relaciones sociales de producción y por tanto del sistema de coordina-

ción de la división social del trabajo. Un sistema capitalista de coordinación no puede asegurar una situación de pleno empleo. El tamaño de las inversiones y la tasa de crecimiento —o en general la disposición sobre los medios de producción— no determinan el empleo, sino la productividad media del trabajo en una economía y por lo tanto, su ingreso medio. Si se quiere asegurar el empleo, esto puede hacerse exclusivamente por la creación de un sistema de coordinación de la división social del trabajo, en el cual el pleno empleo sea una meta factible.

En los países socialistas han surgido —a partir de nuevas relaciones sociales de producción— sistemas de coordinación de la división social del trabajo que han resultado ser de una mayor flexibilidad, en relación al empleo y a la distribución de ingresos, de los que tienen las sociedades capitalistas. Los sistemas socialistas de coordinación han sido eficaces en su política del empleo. Se trata de sistemas de coordinación que se constituyen a partir de la tasa de crecimiento como criterio formal de decisión, lo que presupone la vigencia de una planificación económica global. De esta manera, el empleo y la distribución de ingresos resultan ser objeto directo de decisiones económicas y no simplemente una consecuencia directa de decisiones orientadas por la ganancia. No obstante, tampoco aquí el empleo resulta directamente el criterio formal de decisión, sino la tasa de crecimiento. Sin embargo, la orientación de las decisiones económicas por el criterio formal de la tasa de crecimiento permite una decisión directa sobre empleo y distribución de ingresos.

Para explicar este papel del criterio formal del crecimiento podemos recurrir al ejemplo del tal llamado crecimiento *zero*. Tomando este caso teórico de un crecimiento *zero*, podemos sostener que tal economía puede ser posible solamente en una sociedad en la que el sistema de coordinación de la división social del trabajo se oriente por el criterio formal de crecimiento. Solamente en un sistema de coordinación como ése sería posible la decisión política en favor de un crecimiento *zero*. Un sistema capitalista de coordinación no puede tomar tal decisión, porque no cabe en sus posibilidades de decisión. Decide sobre ganancias, no sobre tasas de crecimiento. Puede tener un crecimiento incluso negativo o ningún crecimiento, pero no puede organizar la economía para un crecimiento *zero*. Si en una economía capitalista no hay ningún crecimiento, eso es, normalmente, un signo de crisis y por lo tanto, una catástrofe. Un crecimiento *zero* presupone pleno empleo, lo que presupone, por su parte, un sistema de coordinación capaz de determinar el empleo independientemente de las tasas de crecimiento y de las ganancias.

Con el surgimiento de países socialistas empezó la competencia de sistemas sociales, la que se originó por el hecho de que los diferentes sistemas tenían que reconocer, por lo menos provisoriamente, su existencia. En su forma pacífica, esta competencia de los sistemas llegó a ser una competencia de crecimiento económico mediante la maximización de las tasas de crecimiento. Eso vale, especialmente,

para los países socialistas que empezaron su transformación al socialismo a partir de una situación de sub-desarrollo. Incluso el concepto del crecimiento económico y de la tasa de crecimiento apareció por primera vez en la Unión Soviética de los años veinte, y es posteriormente asimilado por las sociedades capitalistas. Alcanzar y pasar a los países capitalistas se transformó en el lema de esta política, y la maximización del crecimiento fue asumida como un problema de sobrevivencia de la propia sociedad socialista.

Esta competencia de crecimiento se realiza, de parte de los países socialistas, sobre la base de un sistema de coordinación orientado por el criterio formal de la tasa de crecimiento, y de parte de los países capitalistas, sobre la base de un sistema de coordinación orientado por el criterio formal de la ganancia. En cuanto competencia de crecimiento, sin embargo, tiene efectos por ambos lados que muchas veces son análogos, en sus consecuencias, para la política de la paz, del medio ambiente y del desarrollo.

La política de la paz está íntimamente conectada con el problema de la carrera armamentista. Tampoco puede haber dudas de que esta política armamentista se encuentra en conexión estrecha con la competencia de crecimiento. Aunque la competencia de crecimiento no es intrínsecamente una competencia de armamento, ella es necesariamente una competencia por una capacidad productiva autónoma, que a la postre resulta siempre también una capacidad productiva de armamento. Por lo tanto, la competencia de crecimiento contiene en sí un elemento de amenaza que la transforma, por lo menos potencialmente, en una carrera armamentista. En cuanto esta competencia de crecimiento contiene, a la vez, la competencia de sistemas sociales, se transforma de hecho en una carrera armamentista y prácticamente ya no es posible separar ambas. Para soportar la carrera armamentista, la economía tiene que crecer. Por otro lado, la carrera armamentista se transforma en un elemento integrado a la propia política de crecimiento. Eso resulta precisamente por el hecho de que la demanda armamentista es aquella demanda que dinamiza de manera más directa la economía, porque es la demanda más directa por productos de los sectores productivos tecnológicamente más dinámicos. La demanda civil —demanda “civilizada”— se dirige de manera indirecta hacia estos sectores de producción, que son más bien productores de medios de producción y no de bienes finales civiles. Este elemento dinamizador de la demanda armamentista no se puede reducir simplemente al fin de lucro de la industria armamentista. Por eso puede explicar por qué también en los países socialistas la competencia de crecimiento solicita, por razones inmanentes, una alta demanda armamentista.

La competencia del crecimiento económico implica maximización del crecimiento. Eso lleva al problema de la destrucción del medio ambiente. Ello ocurre porque la política de crecimiento, combinada con

la carrera armamentista, opera con un horizonte de tiempo relativamente corto, que se mide en años y no en décadas. Con un horizonte de tiempo tan corto la posibilidad de la destrucción del medio ambiente parece ser una ventaja del crecimiento, por lo tanto también una ventaja del armamentismo y, por ende, un factor de poder; mientras tanto, el rechazo a la destrucción del medio ambiente parece ser egoísmo o ceguera frente a la realidad. Sin embargo, realmente, esta competencia del crecimiento y del armamentismo es en verdad un proceso de larga duración, cuyos participantes tienen un horizonte de tiempo corto. Por esto se produce un proceso de destrucción del medio ambiente a largo plazo, en contra del cual la lógica de la competencia del crecimiento no admite ninguna resistencia.

Por esta razón, una posible resistencia en contra de la destrucción del medio ambiente tiene que ser también una resistencia en contra de esta lógica de la competencia del crecimiento.

Esta unión de destrucción del medio ambiente y de la carrera armamentista en la competencia de crecimiento de los sistemas, resulta por fin en la tendencia actual que invierte la relación entre producción civil y militar de tal forma, que toda competencia de crecimiento se basa en la carrera armamentista, siendo la producción civil una especie de costos indirectos de la producción de armamentos. La producción de armamentos ya no limita la producción civil como sentido propio del proceso productivo, sino que la necesidad de una producción civil limita la producción de armamentos, que es transformada en el verdadero núcleo y sentido del proceso productivo. Comienza el carrusel de la muerte, que llegó a ser el contenido de la política de la administración Reagan en la actualidad. En vez de producir para vivir, se produce para poder continuar la carrera armamentista.

Esta competencia de crecimiento de los sistemas sociales impregna, por supuesto, la política del desarrollo y con eso el mundo entero. La participación en la competencia de crecimiento y de armamentismo presupone un nivel tecnológico alto, que los países sub-desarrollados no tienen y a largo plazo no tendrán. Por tanto, sus tasas de crecimiento potenciales son irrelevantes para la competencia de crecimiento. El acceso a estos países —prácticamente monopolizado por los países capitalistas— tiene importancia solamente para el suministro de materias primas y para el traslado de producciones industriales intermedias para aprovechar el nivel de vida bajo de los países sub-desarrollados. Especialmente desde la última década, los países sub-desarrollados son reducidos siempre más a esta función, impidiendo una política de crecimiento económico propia, de parte de ellos. Son reducidos a suministrar los factores naturales importantes para el crecimiento de los países capitalistas centrales. Mientras la ideología de desarrollo de los años cincuenta y sesenta fue industrializadora, en los años setenta llegó a ser anti-industrializadora y se orienta cada vez más al suministro de materias

primas para los países centrales. Eso lleva a fomentar cada vez más el desempleo y la pauperización en el Tercer Mundo.

Por otro lado, la concentración del crecimiento económico y del desarrollo tecnológico en los países centrales lleva a la conformación de un modelo de civilización, que puede reivindicar cada vez menos, un carácter universal. Este modelo de civilización descansa sobre tecnologías que ya no se pueden extender al mundo entero, dada la escasez absoluta de los factores naturales. La concentración del crecimiento económico en los países desarrollados lleva en estos países a un modelo de civilización, que presupone continuar también con la concentración de crecimiento en estos mismos países. El acceso a los factores naturales del mundo entero se ha transformado en supuesto de existencia del modelo de civilización dominante en una pequeña parte del mundo. Dada la limitación, en principio, de los factores naturales, esto lleva a la imposibilidad de extender el modelo de civilización dominante por el mundo entero. En este sentido, este modelo de civilización no tiene un carácter universal. Pero como la política de desarrollo dominante está orientada por el modelo de civilización dominante, ésta lleva a esfuerzos de desarrollo que jamás pueden alcanzar su meta.

La superación de las contradicciones

Hemos demostrado la interrelación existente entre competencia de crecimiento, armamentismo, destrucción del medio ambiente y sub-desarrollo. La maximización del crecimiento, inevitablemente lleva consigo la maximización de la capacidad armamentista. Por lo tanto, ella promueve la carrera armamentista que, por su parte, se transforma en elemento central de esta misma maximización. La destrucción del medio ambiente ofrece siempre ventajas de crecimiento a corto y mediano plazo y, por tanto, trae consigo ventajas para la maximización de la producción armamentista. Así, la maximización del crecimiento tiende a la destrucción del medio ambiente, a pesar de que el medio ambiente determina el límite de la maximización del crecimiento a largo plazo, sin obstaculizarla a plazos cortos o medios. A la vez, la maximización del crecimiento lleva a la concentración del crecimiento en determinadas regiones minoritarias del mundo, para las cuales el crecimiento autónomo de las otras regiones, que resultan ser las regiones sub-desarrolladas, se transforma en un obstáculo de su propia maximización del crecimiento. Por ello, estas regiones sub-desarrolladas llegan a ser tendencialmente el objeto de la maximización del crecimiento de las regiones desarrolladas, que llevan a cabo entre sí la competencia del crecimiento. Como consecuencia aparece en las regiones centrales desarrolladas un determinado modelo de civilización que no es universalizado.

Del análisis de esta interrelación entre la política del desarrollo, del medio ambiente y de la paz resulta —si tomamos en cuenta el trasfondo de la política del empleo y de la distribución de ingresos— la dirección en la cual habría que buscar una solución. Las muchas medidas parciales y acciones en favor de la paz, de la protección del medio ambiente y del desarrollo no pueden tener un marco estratégico y, por lo tanto, una perspectiva realista, si no llevan a una política de crecimiento consciente. Eso implica para los países desarrollados la necesidad de una limitación del propio crecimiento. Sin embargo, no se puede esperar, siendo realistas, una política de limitación del crecimiento, a no ser asegurando una política del empleo y de ingresos que sea independiente de la maximización del crecimiento. La posibilidad de tal política descansa, por tanto, en el resultado anterior, según el cual el pleno empleo y la distribución de ingresos son resultado del sistema de coordinación de la división social del trabajo y de las relaciones sociales de producción.

De esta manera, la perspectiva de las medidas parciales de una política del desarrollo, del medio ambiente y de la paz, tiene que ser una sociedad que tenga un sistema de coordinación y relaciones sociales de producción capaces de tomar medidas para la solución efectiva de tales problemas. Eso explica que la perspectiva de estas políticas sea anti-capitalista en el grado en que una política consciente de crecimiento resulta imposible dentro de relaciones capitalistas de producción. En la raíz del problema se hace visible el carácter capitalista del sistema social, determinado por un sistema de coordinación derivado del criterio de la ganancia y de las denominadas leyes del mercado. Hace falta superar este sistema por uno de coordinación que sea capaz de decidir autónomamente sobre las tasas de crecimiento de la economía, que pueda asegurar el pleno empleo y una adecuada distribución de ingresos independientemente de las tasas de crecimiento. Sin una planificación global de la economía eso no será posible.

Esta planificación no puede ser simplemente indicativa. La planificación indicativa respeta el criterio de ganancias como constituyente del sistema de coordinación y está, por tanto, supeditada a los mismos límites que rigen para ese sistema de coordinación. Tiene que ser una planificación obligatoria, la que hace falta realizar en la medida que la necesidad del pleno empleo lo exija. No se trata de planificar lo más posible, sino tanto como sea necesario. El grado necesario de la planificación, sin embargo, se deriva de las exigencias del pleno empleo y de una adecuada distribución de los ingresos. Recién sobre esta base material se puede juzgar y tomar decisiones en función de otras metas, como por ejemplo, la protección del medio ambiente, la industrialización o la limitación del armamentismo. Por lo tanto, la base material de estas políticas no es el crecimiento de las fuerzas productivas, sino el desempleo y una adecuada distribución de ingresos. Sólo si se logran

realizar estas metas, se puede tener la flexibilidad realista para la solución de los problemas vinculados con la política del desarrollo, del medio ambiente y de la paz.

Una planificación global presupone, también, por supuesto, una propiedad pública correspondiente. Pero no se trata de tener tanta propiedad pública como sea posible, sino como sea necesario. El criterio de lo necesario se deriva otra vez de las necesidades del pleno empleo y de la adecuada distribución de ingresos asegurados por la planificación global. Según las posibilidades de asegurar el pleno empleo y la distribución de ingresos, pueden resultar, dependiendo de las situaciones concretas determinadas, grados de planificación global y de propiedad pública, sumamente diversos. No se puede determinar *a priori* qué grado resultará necesario. Por supuesto, tal planificación global no implica automáticamente la solución de las contradicciones analizadas. Pero, sin duda, se trata de una condición necesaria para que haya una posible solución de las contradicciones.

Aunque los problemas analizados aparecen en ambos sistemas sociales en competencia, el acercamiento a una solución exige cambios profundos, precisamente del sistema capitalista, en dirección a una mayor flexibilidad en relación a la política de empleo y de distribución de ingresos. Los países socialistas no pueden aportar mucho a esta solución por el hecho de que están obligados a aceptar el reto de la competencia de crecimiento por razones elementales de su seguridad. Ninguna parte puede terminar con esta competencia sin consideraciones de la otra. Pero para que ambas partes puedan disminuir o terminar con esta competencia, ambas tienen que tener la posibilidad de determinar autónomamente el empleo y la distribución de ingresos, independientemente de la política de la maximización del crecimiento. Pero ese es precisamente el problema de los países capitalistas; por lo tanto, solamente a partir de estos países puede ser iniciado un proceso de solución.

La idea subyacente del hombre y de la sociedad

El análisis anterior, presupone una imagen del hombre que concibe a éste como sujeto de derechos concretos a la vida. Esta imagen de derechos concretos del hombre, parte, esencialmente, del trabajo humano en el conjunto de la división social del trabajo. Adjudica al sujeto humano trabajador determinados derechos a la vida —derechos fundamentales— que tienen que impregnar la sociedad entera para que pueda ser realmente una sociedad de hombres libres.

La base de todos los derechos concretos a la vida es el derecho a un trabajo seguro. A partir de este derecho al trabajo se derivan otros derechos a la vida que son, especialmente:

- a) la satisfacción de las necesidades básicas humanas en el marco de las posibilidades del ingreso social. Se trata de los elementos materiales necesarios para que haya una satisfacción de necesidades humanas en toda su amplitud, incluyendo sus necesidades culturales y espirituales;
- b) la participación en la vida social y política, en el marco de la planificación global que asegure el empleo y la distribución adecuada de los ingresos.
- c) un determinado orden de la vida económica y social, en el que sea posible sostener el medio ambiente como base natural de toda la vida humana.

Estos derechos fundamentales son todos, a la vez, derechos sociales y determinan el marco del orden social. Se trata de un orden social que no destruya las condiciones de la existencia material de ese mismo orden, sin la cual no podría sobrevivir ningún orden social. Estos derechos concretos a la vida tienen que determinar el marco de vigencia de todos los derechos humanos en conjunto.

Si queremos dar un nombre a este tipo de seguridad en relación a los derechos concretos a la vida humana en la sociedad, la podemos denominar socialización de los medios de producción. Por lo tanto, la socialización se mide por la vigencia efectiva de los derechos a la vida mencionados y de ninguna manera por el grado de nacionalización de los medios de producción o de la planificación. Tendría que ser exactamente al revés. La socialización de los medios de producción consiste en el cumplimiento de los derechos concretos a la vida, y determina el grado en el cual los medios de producción tienen que ser de propiedad pública y en el que el proceso económico tiene que ser planificado. Esta conceptualización de la socialización, es necesaria para evitar soluciones apriorísticas en relación a la determinación del sistema de propiedad y de la planificación.

El polo contrario de la socialización es la explotación. Por ello resulta el concepto de explotación como un concepto relacionado con la propia socialización de los medios de producción.

Este concepto de explotación resultante es diferente de aquel que podríamos llamar ortodoxo. El concepto ortodoxo de explotación contrapone al capital particular y al trabajador y deriva el grado de explotación de la cuota de plusvalía vigente para el capital. Un concepto de explotación particular de este tipo no puede concebir al desempleado como explotado, pues como el desempleado no produce valor, tampoco nadie le expropia una plusvalía. A partir del concepto de socialización utilizado por nosotros, resulta un concepto de explotación que contrapone al capital mundial y a la humanidad, siendo la acumulación del capital una acumulación a escala mundial. El capital

como sujeto —o cuasi-sujeto— de la acumulación vive de la explotación de la humanidad. Sin embargo, este capital necesita a la humanidad sólo parcialmente para su acumulación. Una gran parte de la humanidad, que hoy está creciendo, es superflua y pauperizada. Esta parte es precisamente la peor explotada. La explotación, en cambio, como se la interpreta en la ortodoxia, es solamente una parte de esta situación general de explotación de la humanidad entera por el capital.

Esta pertenencia de la humanidad al capital, esta servidumbre en relación al capital, es el centro de toda la ideología burguesa.

El énfasis en los derechos concretos a la vida desemboca, por lo tanto, en una crítica de la ideología burguesa. Esta celebra precisamente al capital o al mercado como el gran dador de la vida. Ella parte de esta pertenencia de la humanidad al capital, sin fundamentarla, y constata, por consiguiente, que a la postre ya nadie puede vivir sin el capital. Como el capital domina todas las fuentes de la vida, nadie puede acceder a la vida sino a través del capital. Cuanto más total es el mercado y el capital, tanto más parece ser el capital el dador de la vida. La enseñanza neoliberal del mercado total nos presenta eso como su resultado. El capital da trabajo, el capital da ingresos, el capital da desarrollo, y sin el capital no se puede tener ni trabajo, ni ingresos, ni desarrollo. El capital parece ser la fuente verdadera de toda humanidad, siendo, a la vez, la libertad. Donde el capital no da trabajo o ingresos o desarrollo, ahí hay escasez de capital. Por lo tanto hay que fomentar la acumulación de capital, para que haya vida. Cuanto más capital, más vida. No puede haber vida sin esta pertenencia al capital. La tarea básica del hombre es, por tanto, conservar la confianza del capital. Donde el capital pierde esta confianza, se da a la fuga, y, con él, se fugan todas las fuentes de la vida. Por ello, hay que organizar la economía en función del mercado total, para que el capital vuelva a encontrar su confianza y regrese. Con él regresan las fuentes de la vida. Desde el punto de vista de esta ideología burguesa hace falta, precisamente, mantener y profundizar la situación de explotación para que haya garantía de la vida. Se trata de una ideología que hoy es presentada en su forma más radical y desnuda por ideólogos que se inspiran en la ideología neo-liberal elaborada por la Escuela de Chicago.

Hace falta contraponer los derechos concretos a la vida, a esta ideología ilusoria de la vida, que en realidad no es más que una ideología de la muerte. La lógica del capital es la muerte, y la mística del capital es mística de la muerte. Detrás de la lógica del mercado total aparece la misma mística de la muerte que anteriormente ha estado detrás de la lógica de la guerra total de los Estados fascistas. No se puede afirmar la vida, sino concibiéndola y viviéndola a partir de lo que es su base real: los derechos concretos a la vida de todos los seres humanos.

CAPITULO 4

¿DE LA DOCTRINA SOCIAL A LA DOCTRINA SOCIAL?

Con el nombre de doctrina social nos referimos a un determinado cuerpo doctrinal de la Iglesia católica, que surgió en 1891 con la encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII. En ningún momento ha sido una doctrina estáticamente terminada, sino que se ha desarrollado desde entonces de una manera sistemática. A pesar de mantener una continuidad básica, ha pasado por profundos cambios hasta hoy. Estos cambios fueron inspirados por la historia de las sociedades en las que la Iglesia ha tenido más presencia. En León XIII se nota la influencia del reformismo del naciente Estado burgués; en los años treinta, una relativa cercanía con las propuestas económicas y sociales de los fascismos europeos; después de la Segunda Guerra Mundial una identificación casi total con las propuestas de las democracias liberales de masa de Europa Occidental, en las cuales la democracia cristiana jugó un papel decisivo; y a partir del Concilio Vaticano II una apertura siempre mayor a los problemas del capitalismo mundial, especialmente desde la perspectiva del Tercer Mundo y de América Latina como centro de preocupación. Recién en los años ochenta aparece una reflexión sistemática sobre los países socialistas, que se inspira en la situación polaca en el período de la formación del sindicato Solidaridad y su conflicto con el gobierno socialista de Polonia.

En realidad, el cristianismo occidental, y en especial la Iglesia católica, ha tenido siempre una doctrina sobre la sociedad, aunque esta reflexión se hace sistemática recién a partir de la escolástica medieval, especialmente de Tomás de Aquino. En cierto sentido, su teología ha sido siempre también teología política, aunque este nombre se refiera hoy más bien a una determinada corriente del pensamiento teológico sobre la política. Eso distingue la tradición occidental del cristianismo de la tradición del cristianismo oriental, presente en las Iglesias ortodoxas. Allí no aparece una doctrina social, sino que el pensamiento teológico más bien teologiza lo político.

La historia de esta doctrina social en sentido amplio es sumamente diversa. Su constante parece ser más bien la convicción profunda, de que la tierra es de todos los hombres, para que vivan de ella. A partir de allí se formula el derecho al uso de la tierra por parte de todos, lo que implica el derecho de todos a las posibilidades de la vida. Al ser formulada como una emanación directa de la voluntad de Dios y como un derecho natural, esta afirmación es punto de partida de toda la reflexión. Pero esta afirmación no es doctrina, aunque sea su base. La doctrina se pronuncia sobre estructuras políticas en su referencia al derecho natural. Por eso contiene efectivamente un pensamiento político, tan accidentado y tan variado, como lo es la política que se ha llevado a cabo en nombre del cristianismo. Así, la historia de la doctrina es una historia de luz y de tinieblas, tal como la historia real, a la cual se refiere. Incluso la esclavitud ha sido legitimada en determinados períodos —y períodos largos— por esta doctrina.

Sin embargo, como cuerpo doctrinal cuya validez se sostiene hoy en día, la doctrina social de la Iglesia católica data de la fecha de aparición de la *Rerum Novarum*, aunque se conocen muchos antecedentes, sobre todo durante todo el siglo XIX. Si bien también esta doctrina se encuentra en un desarrollo continuo, no todos los cambios que se introducen tienen igual trascendencia. Hay un período de relativa estabilidad, que va desde la *Rerum Novarum* hasta el Concilio Vaticano II. Sin embargo, a partir de *Gaudium et spes*, aparecen pensamientos que significan cambios profundos en esta tradición, que irrumpen en esta doctrina coherente y casi arquitectónicamente construida, vigente hasta este concilio. Por lo tanto, podemos referirnos a esta formulación como la doctrina clásica, que era la doctrina establecida. En su formulación nítida de los años cincuenta, es la doctrina que inspira a los gobiernos demócrata-cristianos de la postguerra en Europa.

El Concilio Vaticano II no da una nueva formulación coherente de la doctrina, sino que introduce más bien elementos nuevos, que resultan discordantes con el cuerpo doctrinal establecido. Aunque esta doctrina establecida sigue siendo difundida, ha perdido mucho de su poder de convicción. A partir de los elementos discordantes, en cambio, empiezan a darse nuevas reflexiones sobre la política, sin la aspiración de constituir una doctrina. Surgen la teología política en Europa, y la teología de la liberación en América Latina, las que buscan una nueva relación con lo político, lo cual resulta incompatible con la doctrina social establecida.

Aparecen así críticas sumamente duras a esta doctrina. Muchas veces prevalece la creencia de que se puede prescindir completamente de una reelaboración de la doctrina en vista de las nuevas perspectivas. Por lo menos en América Latina, se puede decir que la preocupación por la elaboración de una doctrina social, pasó a un nivel secundario, e incluso, desapareció. La crítica de la doctrina social establecida se

interpretó como una crítica de cualquier doctrina social de la iglesia. Al pensar la teología de la liberación teológicamente la realidad política, la propia teología parecía poder sustituir a la doctrina social. Todo el movimiento de las comunidades de base surgió en esta perspectiva. En muchas partes la Iglesia volvió a ser Iglesia de los pobres, y las comunidades podían pensar a través de la teología de la liberación su fe en términos concretos.

Sin embargo, al vivir su fe en términos de su vida concreta, las comunidades tienen que buscar alguna inserción política, entendiendo política en su sentido más amplio. De la fe concreta se derivan compromisos. La liberación no es resultado de la decisión de liberarse solamente, sino que exige una praxis liberadora. Pero una praxis liberadora exige conceptos de referencia. Aunque se los tome de otros movimientos políticos, hay que tener criterios para determinar de cuáles. Si bien no se busca fundar meramente movimientos políticos cristianos, la integración en una praxis política exige criterios según los cuales esta integración se efectúa.

Estos criterios no se desprenden directamente de la teología. Anticipar el reino por la praxis de liberación en esta tierra, puede inspirar la participación política. Pero de por sí no es un proyecto político ni tampoco un criterio preciso para la elaboración de este proyecto. Si bien la doctrina nunca ha tenido la función de elaborar proyectos políticos, sí elabora, a la luz de la fe, los criterios referentes a esos proyectos. Sin eso, una Iglesia de los pobres, identificada con los pobres, resultará marginada de los pobres y consuelo de los pobres en su marginación. Con eso, tanto los pobres como la Iglesia perderían la capacidad de liberación, que es precisamente el centro de la reflexión teológica de su fe.

Esta es la razón, por la que hoy vuelve a nacer una profunda preocupación por la doctrina social, precisamente entre las comunidades eclesiales de base y los teólogos de la liberación. Esta preocupación no elimina la crítica hecha a la doctrina preconiliar; pero la transforma en el sentido de asumir ahora su reelaboración en función de proyectos políticos de liberación. A este respecto, la publicación de la encíclica *Laborem Exercens* en 1981 marca efectivamente un hito. Mostró que esta reelaboración es posible, y que dentro de la doctrina social hay un espacio para una doctrina alternativa al cuerpo doctrinal preconiliar. América Latina ha sido seguramente el continente que ha aceptado más positivamente las reflexiones de esta encíclica, y fueron precisamente los teólogos de la liberación quienes la asumieron en alto grado. Por eso, no se trata hoy de inventar alguna doctrina alternativa a la preconiliar, sino de seguir la diversidad de líneas doctrinales que han surgido a partir de los pronunciamientos de la Iglesia y dentro de las cuales parece hoy posible una reflexión más profunda de esa doctrina.

No es posible ahora, trazar todo el desarrollo doctrinal en términos

históricos. En vez de eso, voy a proceder más bien esquemáticamente, para hacer transparentes algunos cambios básicos. Trataré de sintetizar los esquemas de argumentación y la propia lógica de la doctrina social preconciliar, que sigue aún vigente en muchos ámbitos de la Iglesia católica. A este esquema voy a contraponer otro que surge a partir del Concilio Vaticano II y que está presente en *Laborem Exercens*. Dentro de una continuidad básica innegable, formula efectivamente una alternativa de interpretación. Se trata evidentemente de una simplificación, pero el resultado tiene que mostrar que no se trata de una simplificación terrible, sino que sirve para el esclarecimiento de posiciones. Por lo tanto, voy a analizar la doctrina preconciliar primero, para pasar después a la doctrina postconciliar.

La doctrina social preconciliar

A pesar de que esta doctrina tiene un desarrollo muy complejo, es posible destacar un enfoque central que se repite en todos los autores y que da una constante dentro de las diversas elaboraciones. Se trata de una especie de esquematismo que subyace en todas las posiciones. Es algo así como un marco categorial, dentro del cual se argumenta. Destacarlo es muy importante, debido a que en la doctrina postconciliar este marco categorial es cambiado. No cambian simplemente las argumentaciones, sino las propias categorías con las cuales se argumenta.

El centro de esta doctrina está en el concepto de persona. El hombre es considerado primariamente como persona. Se insiste en que no puede ser reducido a ser solamente individuo, y de esta forma, la doctrina se presenta como crítica del individualismo. La persona es un ser social, y no puede ser comprendida sino en esta su relación social. Solamente a través de la sociedad la persona puede perfeccionarse a sí misma. El perfeccionamiento de la persona tiene por lo tanto determinadas condiciones sociales, denominadas *bien común*. Son "el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección". (*Gaudium et spes*, 26).

Al insistir en esta relación con el bien común, muchos autores hablan del *principio de solidaridad*. No se trata de una solidaridad introducida por voluntad sino de una relación solidaria dada en la existencia humana misma. Hacen falta acciones de solidaridad porque el hombre ya, existencialmente, es un ser solidario. No se puede perfeccionar si no es en sociedad, la que apoya el perfeccionamiento de cada uno.

El bien común sirve a las personas, y las personas, en conjunto, lo aseguran. Por lo tanto, la persona misma no se define por el bien común. Eso es precisamente lo que la doctrina social consideraría como *colectivismo*. El bien común parte de las personas y se refiere a ellas. Pero la persona no se constituye en cuanto tal por el bien común, sino que es asistida por él.

Este análisis de la persona en relación con el bien común, va acompañado por un análisis de la persona que es asistida por el bien común. La persona es concebida extendiéndose hacia el mundo real, o sea, el mundo natural y social. El hombre se hace persona al ser núcleo activo de sus actividades, cuyo origen es autónomo e independiente de él mismo. Dentro de la interrelación solidaria de todos los hombres, toda actividad nace del hombre —y no de la colectividad— y presupone, de esta manera, que el hombre es autónomo. Al tener autonomía, el hombre se afirma como persona. Esta doctrina, por lo tanto, no concibe al hombre independientemente de sus actividades, así como tampoco lo concibe independientemente de su solidaridad.

Sin embargo, en este punto la doctrina da un salto, que posteriormente va a ser importante para la crítica. Afirma, *a priori*, que esta autonomía de la persona que le permite ser libremente el origen de sus actos, descansa en la propiedad privada. Necesariamente, la persona se extiende al mundo, y no lo puede hacer autónomamente, sino por la afirmación de la propiedad privada. Sin autonomía el hombre no llega a ser persona, pero no puede llegar a ser autónomo, sino por medio de la propiedad privada de los bienes del mundo. La persona se extiende al mundo, transformando el mundo en propiedad privada. La relación social originaria es, por lo tanto, una relación social entre propietarios.

Esta concepción de la persona se vincula con un argumento aparentemente personalista en favor de una determinada forma de organizar la economía entera. Si la autonomía de la persona implica ya de por sí la propiedad privada, esto impone, igualmente, una economía basada en tal forma de propiedad. Si la relación social entre los hombres respeta la autonomía de la persona al respetar a cada uno como propietario privado, la economía capitalista de mercado emana directamente del carácter personal del hombre. Reconocer al hombre como persona, equivale ahora a reconocer la economía capitalista de mercado como única forma aceptable para la organización de la economía. La persona llega a ser autónoma, cuando es reconocida como propietaria en una economía capitalista de mercado. Más todavía. La economía capitalista de mercado es la externalización en el mundo externo del carácter personal del hombre. El hombre necesariamente se hace presente por sus actividades en el mundo externo, y lo hace como persona en cuanto lo hace en una economía capitalista de mercado. Reconocer al hombre como persona y aceptar la legitimidad de la economía capitalista de mercado, es una misma cosa. Pero el hombre es libre solamente cuando es reconocido como persona en su autonomía. Así, el hombre no puede ser libre sino en una economía capitalista del mercado.

Aparece así, una secuencia básica que subyace en toda doctrina social preconiliar: hombre - autonomía - propiedad privada - economía capitalista de mercado - libertad. Cuando esta doctrina habla de la persona, se refiere siempre a esta secuencia completa. La resume en la

palabra *persona*. La economía capitalista de mercado no sirve a la persona, sino que es la existencia social de la persona. Sirve al hombre, porque lo hace persona. Se transforma en valor etemo, en principio absoluto de la vida social que ni siquiera se puede cuestionar. La persona está por encima de todas las cosas; significa ahora que, al mismo tiempo, lo son también la propiedad privada y la economía capitalista de mercado. Que el hombre tenga también necesidades, es aquí un hecho perfectamente subordinado. No se pueden satisfacer necesidades por la destrucción de la persona, y por lo tanto, cualquier satisfacción de necesidades que entre en conflicto con la economía capitalista de mercado, deshumaniza al hombre. Esa es la consecuencia de este enfoque de la persona.

Ahora, si se concibe el bien común como el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible la mayor perfección de las personas, no nos debe sorprender que uno de los elementos centrales de esta concepción del bien común sea precisamente el respeto a la propiedad privada. Existen muchos elementos que hacen falta para que las personas puedan perfeccionarse y de las cuales la sociedad se tiene que preocupar solidariamente. Sin embargo la doctrina social preconciiliar pone siempre a la propiedad privada, y con ella a la economía capitalista de mercado, entre ellos. Con eso la pretendida crítica al individualismo se diluye en alto grado. Casi es imposible distinguir entre la persona de la doctrina preconciiliar y el individuo de la tradición del pensamiento liberal. Las diferencias son más bien de matices.

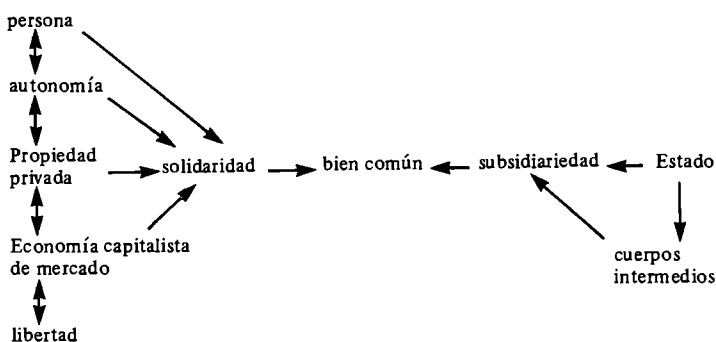
El bien común es ahora la formulación clave a través de la cual se enfoca toda vida social de las personas. Hay un ámbito personal al cual toda la vida social tiene que servir apoyando las condiciones de existencia de las personas. Todo se orienta por ese bien común, cuya clave son la propiedad privada y la economía capitalista de mercado. Aparece así el otro polo de la vida social, que es el Estado. El Estado no es persona, sino institución compuesta por personas al servicio de ellas. No puede tener voluntad arbitraria, pero tampoco ética personal. Como criterio de su acción tiene precisamente el bien común, porque una ética personal sólo pueden tenerla las personas. El bien común formula las exigencias frente al Estado, las condiciones de legitimidad de su acción. El Estado es legítimo si hace efectivo el bien común, pero el bien común es el conjunto de condiciones sociales del perfeccionamiento de las personas. Si no se orienta por el bien común, el Estado llega a ser ilegítimo. En este sentido, se habla de la *subsidiariedad* del Estado, y, lo que es solamente la formulación al revés, de la anterioridad de la persona al Estado. Pero la persona es necesariamente propietaria. Por tanto, el Estado es subsidiario frente a la propiedad privada, y la propiedad privada es anterior al Estado. Esto implica que el Estado es subsidiario frente a la economía capitalista de mercado, y la economía capitalista de mercado es anterior al Estado. El Estado es legítimo cuando afirma la economía capitalista de mercado, e ilegítimo, cuando no lo

hace. Todas estas expresiones son equivalentes en la visión de la doctrina preconciliar.

Eso da al ámbito personal una dimensión que la palabra como tal no tiene. Toda empresa privada es ámbito de la persona. IBM, First National City Bank, United Fruit, Mercedes Benz, son presencia de la persona humana en la sociedad. Toda la concentración del capital en la banca privada de hoy no es más que presencia de la persona humana frente a la cual todo Estado es subsidiario. Ninguna persona humana puede tener reclamos frente a ellos, derivados de su ser persona. Ellos son la presencia de la persona en la sociedad. Esta doctrina puede reclamar límites a sus arbitrariedades y hablar de control en este sentido, pero cualquier control es limitado por las condiciones de existencia de estas mismas entidades. Por eso, la afirmación de un posible control es siempre tan tímida que casi no se conocen casos en los cuales esta doctrina haya exigido efectivamente medidas concretas.

Entre este ámbito de la persona y el Estado, la doctrina social ubica los llamados cuerpos intermedios o asociaciones. Al ser confrontada la persona directamente con el Estado, la sociedad se polariza. Son las asociaciones intermedias las que posibilitan el surgimiento de todo el tejido social. Aquí se ubican todas las organizaciones solidarias de las personas, pero no las empresas. Las empresas son de ámbito personal, las asociaciones de ámbito social. Se trata especialmente de sindicatos, colegios profesionales, organizaciones vecinales, etc. Llenan el espacio entre lo personal —que es a la vez lo empresarial— y el Estado. Se orientan por el bien común y por lo tanto son subsidiarias frente a la persona. Eso implica que son también subsidiarias frente a la vigencia de la economía capitalista de mercado. Pero son autónomas frente al Estado, y por tanto, el Estado es subsidiario frente a ellas.

Este es el esquematismo básico de esta doctrina preconciliar. Lo podemos resumir de la siguiente manera:



La primera columna da la implicación completa del concepto de persona. Ese es el *a priori* de todo, lo intocable para toda acción políti-

ca en la sociedad. Es la formulación del principio eterno, del valor absoluto que subyace en esta interpretación. El bien común, en el centro, formula las condiciones sociales de existencia de esta persona absoluta que formula la exigencia frente al Estado y a los cuerpos intermedios. Del hecho de la solidaridad entre las personas resulta un hecho existencial o —si se quiere— ontológico. Estado y cuerpos intermedios se encuentran en una relación subsidiaria con las personas, formulada por el bien común. Entre ambos, por su parte, rige una relación subsidiaria, porque el Estado es también subsidiario en relación a los cuerpos intermedios.

La forma argumentista es bien evidente. El principio básico consiste en la identificación de la persona con una institucionalidad específica. El hombre, para ser persona, tiene que tener tales o cuales instituciones, que no son más que réplicas de su ser personal en el mundo social. La persona humana es identificada con una determinada estructura social, para sostener que el hombre sin esa estructura es un ser deshumanizado. Persona y estructura ya no se distinguen; la humanización es idéntica a la estructura. Aparece una verdadera magia estructural que hace desaparecer al hombre en nombre de la persona. Insistiendo en esta identidad entre estructura social y persona, la estructura es transformada en un valor absoluto y eterno, en lugar del hombre. Por tanto, aparecen derechos naturales referidos a estructuras: derecho natural a la propiedad privada, derecho natural al matrimonio indisoluble. Cualquier estructura, que se quiera levantar por encima del hombre, se declara ahora parte esencial de su ser persona. De esta manera, se la exime de cualquier evaluación crítica. En lugar de analizar las estructuras en su conveniencia, se las declara valor eterno y se las deriva de alguna pretendida revelación divina. Y siempre, cuando se establece la identificación entre alguna estructura específica y la persona, se declara la subsidiariedad del Estado y de los mismos cuerpos intermedios en relación a ellas.

Ratzinger dio últimamente un ejemplo de esta manera de proceder. Para insistir en su reivindicación de la escuela privada, la declara simplemente una emanación de la revelación divina, para identificarla así con el ser personal del hombre. Por lo tanto, la deriva como derecho natural y declara al Estado, que no la acepta, infractor del derecho natural absoluto y eterno. Siendo el Estado subsidiario, tendría que fomentar este derecho natural en nombre de la persona. Si no lo hace, se sale del marco de la subsidiariedad y actúa ilegítimamente. Ratzinger propugna así, el derecho de rebelión.

El mecanismo es obvio, y se puede repetir con cualquier institución específica que la Iglesia quiera imponer. En nombre del criterio de la persona y sus derechos naturales se rechaza la vigencia de cualquier criterio. Sin embargo, al elevar a esta persona hasta los cielos, se denigra al hombre. Cuando la persona se identifica con estructuras específicas, el hombre pierde sus derechos de vida. El hombre ahora tiene que vivir

para el sábado, y no el sábado para el hombre. Estructuras divinizadas se levantan frente a él, y exigen adoración. Se cae así en algo que la doctrina siempre dice que quiere evitar. Se cae en la salvación del hombre por las estructuras. Las estructuras salvan, y el hombre no tiene reclamos frente a ellas. La doctrina preconiliar desemboca, de esta manera, en un simple fetichismo de las estructuras. Desemboca en la anterioridad de la propiedad privada frente al hombre.

La doctrina social postconiliar

La doctrina social postconiliar arranca desde la Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II. Sin embargo, esta constitución todavía no elabora un nuevo cuerpo doctrinal. Introduce elementos discordantes con la doctrina preconiliar, los que son desarrollados en documentos posteriores. Pero ya, en *Gaudium et spes*, es perceptible la necesidad de una profunda transformación de la doctrina preconiliar.

El intento hasta ahora más conceptualizado de formular esta nueva inquietud, en términos de un cuerpo doctrinal transformado, se percibe con más claridad en la encíclica *Laborem Exercens*, publicada en 1981. Por lo tanto voy a basarme sobre todo en ella para demostrar la línea en la que tal doctrina social parece estar surgiendo.

El cambio ya se hace notar a través de un cambio significativo de las palabras. En el centro de la doctrina preconiliar está la persona; en el centro de la doctrina postconiliar está el sujeto. Se insiste ahora en que el hombre es sujeto de su vida y que, como sujeto, es trabajador. El hombre que trabaja es persona, pero en cuanto persona es sujeto del trabajo, un sujeto que decide por sí mismo.

Este sujeto que decide por sí mismo, es sujeto en comunidad con todos los otros. En cuanto sujetos de su actividad, que ahora es vista como trabajo, todos tienen la misma dignidad. Basurero, intelectual, empresario, obrero, campesino o presidente, todos tienen esta dignidad en cuanto sujetos de su trabajo. El trabajo tiene que servir a la realización de la humanidad de todos y cada uno. Por eso, todos tienen que poder trabajar y derivar de su trabajo un sustento digno. El tipo de trabajo que hacen o el producto que producen, no debe originar la negación de su dignidad como sujetos. Esto es condición para que una sociedad sea humanizada, y lo es por el carácter intrínseco de la solidaridad entre los hombres. Nuevamente se trata de una solidaridad existencial, incluso ontológica. Las muchas solidaridades humanas voluntarias existen en función de esta solidaridad existencial, intrínsecamente contenida en la propia subjetividad del hombre.

Esta visión del sujeto es sumamente activa. El es punto de partida y ejecutor del trabajo, y a través de éste se proyecta sobre el mundo exterior. Lo hace para transformarlo en productos que sirven a la satisfacción de sus necesidades. El trabajo hace disponible el mundo

exterior para un sujeto, cuya dignidad orienta la producción y distribución del conjunto de los productos producidos por el trabajo del conjunto de los sujetos. Pero el propio sujeto —cada uno de los sujetos— es el punto de partida y el punto de llegada de este trabajo.

Este es el concepto de subjetividad que aparece ahora en la doctrina social. Tiene analogías con el concepto de persona en la doctrina preconiliar, pero ha pasado por una profunda transformación. Lo que ha pasado al primer plano es el trabajo que el sujeto efectúa para la satisfacción de necesidades. El sujeto se proyecta sobre el mundo exterior, pero ya no en términos de la persona. La persona de la doctrina preconiliar se proyecta sobre el mundo para transformarlo en propiedad privada, y el punto de vista de la satisfacción de las necesidades es totalmente secundario en relación a esta personalización por la propiedad privada. El sujeto en la doctrina postconiliar, en cambio, se proyecta sobre el mundo exterior, para transformarlo mediante su trabajo en función de la satisfacción de sus necesidades. La reflexión sobre la propiedad es algo posterior. Por otro lado, la doctrina preconiliar tiene mucha dificultad para concebir la solidaridad existencial entre los hombres, su necesaria sociabilidad. La doctrina postconiliar la puede establecer por la dignidad de cada uno de los sujetos como sujeto del trabajo y del consumo de un producto producido en una tierra que es de todos. Respetándose mutuamente en esta su dignidad, el producto producido es un producto común. Por lo tanto, rigen relaciones solidarias sobre su producción y distribución.

Eso implica una reconceptualización del bien común. Sigue siendo “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección”. (*Gaudium et spes*, 26). Pero el significado de esta definición ahora cambia. En la concepción preconiliar, el bien común afirma la institución específica de la propiedad privada y de la economía capitalista de mercado, a la cual subordina toda la satisfacción de las necesidades humanas. Ahora la relación se invierte, y no se afirma ninguna institución específica. Se parte de la satisfacción de las necesidades humanas como criterio insustituible de la organización social. La sociedad tiene que ser organizada de manera tal, que cada uno pueda, a partir de su trabajo, derivar el sustento de una vida digna para sí y para los suyos. *Gaudium et spes* destaca, por lo tanto, “la vida y los medios necesarios para vivirla dignamente” como el elemento que está en “el primer lugar” del respeto al hombre. (*Gaudium et spes*, 27). Con esta valorización de la vida humana concreta ya no es compatible la fijación de una institución específica como exigencia del bien común. La fijación en una institución específica es sustituida, de esta forma, por un criterio sobre el conjunto de las instituciones, y se habla de la necesaria subjetividad de toda la sociedad. El conjunto de las instituciones tiene que ser conformado de manera tal que esta subjetividad concreta sea respetada.

El bien común, es ahora esta exigencia de conformar el sistema institucional de tal manera que la subjetividad del hombre quede asegurada. Esto implica, indefectiblemente, que la vida y los medios para vivirla dignamente tengan el primer lugar en la vida social, a partir de lo cual el conjunto de la sociedad tiene que ordenarse. No es que se reduce a eso, sino que tiene que ser formado de manera que esta subjetividad concreta tenga lugar en ella.

Esto implica una reformulación del propio principio de la subsidiariedad. Ya no se trata de una subsidiariedad del Estado en relación al mercado y a la propiedad privada, sino de una subsidiariedad de todas las instituciones en relación a la subjetividad del hombre. El Estado no es subsidiario en relación al mercado, sino que tanto el mercado como el Estado son subsidiarios en relación al sujeto humano concreto. El sujeto humano es ahora anterior a toda institucionalidad, sea ésta de mercado o del Estado. Se habla, por lo tanto, de la primacía del trabajo del hombre sobre el capital, de la persona sobre las cosas.

La *Laborem Exercens* refiriéndose a la sociedad orientada hacia esta finalidad expresada en el bien común, habla de la subjetividad de la sociedad. El camino para llegar a esta subjetividad de la sociedad, lo llama socialización. Pero siempre se trata de una subsidiariedad del conjunto institucional en relación al sujeto.

En relación al orden económico, el conjunto institucional se polariza entre plan y mercado. Si ambos son subsidiarios en relación al sujeto, la relación entre ellos no puede ser de subsidiariedad. Aparece más bien un pensamiento de equilibrio entre ambos. En esta relación equilibrada, le corresponde al mercado el abastecimiento de los mercados particulares, y a la planificación el ordenamiento tal de los mercados, que los grandes desequilibrios macroeconómicos del desempleo y de la pauperización, sean dominables. Se trata del problema de un equilibrio interinstitucional entre plan y mercado que asegure el pleno empleo, una distribución de ingresos que permita a todos una vida digna y un equilibrio ecológico en la relación del trabajo humano con la naturaleza. La planificación tiene que tener un grado tal, que dichos equilibrios sean efectivamente logrados, y más allá de esta función de la planificación opera el mercado en el abastecimiento de los mercados particulares. Guardando estos límites, tanto del plan como del mercado, la relación entre plan y mercado puede equilibrarse.

Esta nueva visión del equilibrio entre mercado y plan, explica que la doctrina social postconciliar hable de la planificación económica como una función ordinaria del Estado, para salir al paso del peligro del desempleo. Extender este criterio a la distribución del ingreso y al equilibrio ecológico es una consecuencia obvia. Este equilibrio mercado-plan se puede perder en dos líneas. A partir de tal concepción del equilibrio mercado-plan, *Laborem Exercens* habla de la posibilidad de una inversión del orden, que puede aparecer por cada uno de los dos polos.

Por un lado, la dogmatización de la propiedad privada y, por lo tanto, del mercado, que rompe el equilibrio al negar la planificación. Por otro, el apriorismo de la eliminación de la propiedad privada y un exceso de planificación, que lleva a la excesiva burocratización. En ambos casos la encíclica habla del *economicismo*, que es siempre una ruptura del equilibrio mercado-plan, que tiene que asegurar la subjetividad de la sociedad. Rompiendo el equilibrio en dirección al mercado, negando la planificación, se desarrollan los desequilibrios macroeconómicos del desempleo, de la pauperización y de la destrucción del medio ambiente. Rompiéndolo hacia la planificación, negando el mercado, se desarrollan los desequilibrios del desabastecimiento de los mercados particulares. El bien común, en cambio, exige la búsqueda de una institucionalidad tal, que el equilibrio mercado-plan quede asegurado lo mejor posible.

Se trata ahora de un pensamiento de equilibrios interinstitucionales. Las condiciones de estos equilibrios se formulan a partir de la tesis general de la subsidiariedad del conjunto institucional en relación al sujeto concreto. La problemática no aparece solamente en relación al equilibrio mercado-plan. Vuelve a aparecer en todos los ámbitos de la sociedad en la relación entre actividades públicas y actividades particulares. Siempre la actividad pública se legitima a partir de una exigencia universal de la satisfacción de necesidades. El campo de la salud o de la educación son ejemplos obvios. Se trata de actividades que tienen que llegar a todos universalmente, sin ser discriminadas para algunos. Sobre todo no debe haber una discriminación en función de los ingresos privados de sus usuarios. Eso da una importancia clave a la salud y educación públicas. Solamente ellas pueden llegar a un servicio eficiente para todos sin mayores discriminaciones. Sin embargo, también son subsidiarias. Pero la salud pública no es subsidiaria de las instituciones privadas de salud, ni la educación pública subsidiaria de la educación privada. La institución salud y la institución educación son subsidiarias del sujeto, en cuyo servicio trabajan. Al interior de estos conjuntos institucionales aparece de nuevo una relación de equilibrio interinstitucional, en la cual el carácter universal del servicio empuja hacia sistemas públicos tanto de salud como de educación, mientras que sólo razones muy particulares pueden justificar instituciones privadas. La razón del servicio universal puede incluso excluir la conveniencia de instituciones privadas.

Eso se repite en relación a las instituciones de beneficencia. También ellas son subsidiarias en relación al sujeto, que ayuda espontáneamente al otro sujeto. Pero esta ayuda espontánea no es suficiente. Subsidiariamente hacen falta instituciones caritativas, y, de nuevo, la exigencia universal de ayudar a todos lleva a que aparezca un servicio público de beneficencia. Tampoco en este caso el Ministerio de beneficencia pública es subsidiario de la institución Cáritas, como institución privada de la Iglesia. Ambas son subsidiarias en relación al sujeto, que ayuda espontáneamente a su prójimo donde lo encuentre. Pero son

necesarias, porque la ayuda espontánea no llega a todas las partes adonde tendría que llegar. Nuevamente la relación entre ellas es de equilibrio, en la que la exigencia universal de apoyo al desgraciado, orienta hacia la promoción de una beneficencia pública, mientras que condiciones particulares rigen sobre la necesidad de instituciones privadas.

En todos los niveles institucionales aparecen problemas parecidos, y según el objetivo concreto, los equilibrios institucionales tienen sus características propias. En el propio campo de los medios de comunicación aparece el mismo problema de la subsidiariedad de la institución a la subjetividad. Cada vez más los medios de comunicación se introducen en la vida subjetiva para aplastarla. Tendrían que ser subsidiarios de la subjetividad y de la vida interna y subjetiva del hogar. También aquí hay un problema de equilibrio interinstitucional. Es bien evidente que es mucho más fácil asegurar esta subsidiariedad en relación a la vida subjetiva en los medios públicos de comunicación que en los medios privados. Ocurre un robo de la subjetividad, precisamente de parte de los medios privados de comunicación que aplastan la vida subjetiva. Por eso hace falta una presencia, por lo menos significativa, de los medios públicos de comunicación.

Este pensamiento en equilibrios interinstitucionales, que reciben su criterio de la subsidiariedad del conjunto institucional en relación al sujeto, implica también un cambio en las consideraciones sobre la relación entre centralización y descentralización. Muchas veces se identifica, sin más, centralización con intervención de los poderes públicos y descentralización con privatización. La doctrina postconciliar relativiza en muchos sentidos este punto de vista. Los poderes públicos no necesariamente centralizan, pueden precisamente descentralizar. Los mecanismos privados de acción descentralizan a veces, pero, en otras, tienden a altos grados de centralización. El equilibrio interinstitucional, por lo tanto, no es un equilibrio entre centralización y descentralización, sino entre polos que cada uno tiene en su interior; el problema de la tensión entre centralización y descentralización. Aparece así el problema de la descentralización interna de instituciones centralizadas. Este problema no se soluciona con la privatización. Las grandes instituciones privadas tienen este problema, así como lo tienen las instituciones públicas. Una gran empresa no es una entidad descentralizada por el hecho de ser de propiedad privada. Una administración pública no es necesariamente un mecanismo exclusivamente centralizado, sino que puede ser altamente descentralizado en sus niveles de municipalidad, provincia, etc. Solamente en propiedades privadas muy pequeñas coincide el efecto descentralizador con la propiedad privada. Sin embargo, la propiedad privada de hoy es altamente centralizadora. Tiene muchas veces una capacidad centralizadora mayor que los propios Estados.

Precisamente *Laborem Exercens* se refiere a este problema con el nombre del "argumento personalista" (Nr. 15). Se trata de un argumento preferentemente dirigido, precisamente, a la descentralización en el interior de las instituciones centralizadas. Ya no es un argumento en favor de la propiedad privada, excepto en el caso de la pequeña producción. Es un argumento que insiste en una organización tal de la institución centralizada, que cada uno que trabaja en ella, puede sentirse trabajando "en algo propio". Sin esta descentralización, la institución centralizada corre el riesgo de hacer sentirse a sus trabajadores como meros instrumentos, lo que daña tanto al hombre como a la propia economía.

Recién de esta manera el pensamiento, en términos de equilibrios interinstitucionales, se completa. Orientado por la subsidiariedad del conjunto institucional en relación al sujeto, se llega al criterio sobre el equilibrio de instituciones públicas y particulares, de plan y mercado. Definido el equilibrio, se vuelve al sujeto por la exigencia de la descentralización interna de las instituciones centralizadas —sean éstas públicas o privadas— para lograr una organización tal, que cada trabajador pueda sentirse trabajando en algo propio. El círculo completo define la subjetividad de la sociedad, que es la exigencia del bien común. No se trata de un proyecto político, sino de un criterio, a la luz del cual los proyectos políticos se orientan humanamente.

Teniendo esta definición del bien común como subjetividad de la sociedad, podemos volver sobre la discusión del concepto de la persona en la doctrina postconciliar. Se descubre ahora la propia subjetividad de la persona. En la doctrina preconiliar la persona no es subjetiva, sino un simple derivado de una estructura de propiedad privada. La propiedad privada sustituye la subjetividad de la persona, con el resultado de que aparece la anterioridad de la propiedad privada al propio sujeto. Eso cambia en la doctrina postconciliar, donde la persona se constituye a partir del reconocimiento del hombre como sujeto. El sujeto es ahora anterior a la persona, la persona se forma en el proceso de reconocimiento del sujeto. Al lograr la subjetividad de la sociedad, se logra estabilizar al hombre como persona.

Que el hombre sea reconocido en su subjetividad, implica que se puede formar autónomamente como persona. En la tradición del personalismo el concepto de la persona implica el otro de la autonomía. Para que el hombre sea persona, tiene que ser reconocido en su autonomía. Sin embargo, este reconocimiento de la autonomía de la persona se basa en el reconocimiento de su subjetividad, que se lleva a cabo por la subjetividad de la sociedad. El hombre llega a ser persona en el grado en que puede vivir autónomamente su subjetividad.

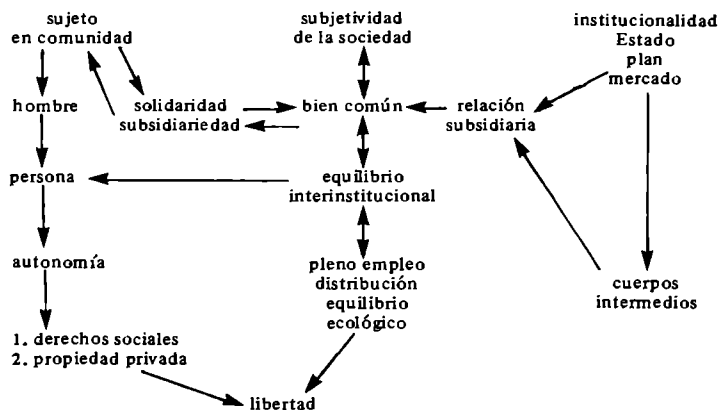
También la doctrina preconiliar une el concepto de la autonomía con el de persona. Sin embargo, no toma en cuenta la subjetividad del hombre, en su anterioridad tanto a la sociedad como a la persona. Por

lo tanto, hace descansar la autonomía de la persona en la propiedad privada. Entonces, de la necesaria autonomía de la persona se deriva la necesidad de la propia economía capitalista de mercado como su sustento. Sin embargo, tal autonomía de la persona existe para unos solamente porque para otros no existe; así como la propiedad privada capitalista existe para unos, porque no existe para otros. Se trata de una autonomía de la persona, que es esencialmente elitista e impide un reconocimiento universal del hombre como persona.

Por eso, en la doctrina postconciliar, aparece la persona y su autonomía basada más bien en los derechos sociales de la persona, y no en la propiedad privada. Se trata de los derechos sociales —derechos asegurados por la sociedad orientada por la subjetividad— que surgen del reconocimiento de la subjetividad de la persona: derecho al trabajo, a una vida digna, a la salud, a la educación. Al constituir derechos efectivos, aseguran la autonomía de la persona, y hacen posible que el sujeto humano exista como persona. Como tal, puede ser libre. A la subjetividad de la sociedad, corresponde por lo tanto una persona autónoma, por el reconocimiento de sus derechos sociales. La propiedad privada deja de ser el sustento básico de la autonomía de la persona, con el resultado de que el reconocimiento del hombre como persona ahora puede ser universal, y no solamente para una élite. Eso no excluye que también alguna propiedad privada apoye la autonomía de la persona. Pero sólo secundariamente, y adicionalmente a las garantías fundamentales contenidas en los derechos sociales de la persona. Eso corresponde al carácter generalmente secundario de los problemas de la propiedad en la subjetividad de la sociedad. Se trata siempre de construir el sistema de propiedad entre sus varias formas de propiedad pública, cooperativa, o privada, de manera tal que sea compatible con esta subjetividad de la sociedad y que la apoye. La subjetividad de la sociedad ya no puede definirse por un determinado sistema de propiedad, sino solamente por el equilibrio interinstitucional que impone las condiciones que el sistema de propiedad tiene que cumplir.

Los propios cuerpos intermedios —siempre vinculados con la autonomía de la persona y su sustento necesario— tienen que ser introducidos como elemento de subjetivización de la sociedad, y un apoyo decisivo para asegurarla. Como tal, siguen siendo subsidiarios del sujeto, mientras el Estado es subsidiario frente a ellos. Esta estructura básica de la doctrina postconciliar la podemos resumir en el esquema siguiente (ver página siguiente).

La categoría clave es el hombre como sujeto, que es sujeto en comunidad, lo que se expresa por el principio de solidaridad. Del sujeto en comunidad surge el bien común, que orienta la sociedad a la subjetividad, por los equilibrios interinstitucionales que se constituyen en subsidiariedad al sujeto. Estos equilibrios definen la persona en su autonomía, basada primariamente en los derechos sociales y, secundariamente,



en la propiedad privada. De la subjetividad de la sociedad junto con la autonomía de la persona, surge la libertad.

El bien común orienta toda la institucionalidad del Estado, plan y mercado, hacia una relación subsidiaria con el sujeto. De esta manera, la lógica de la subjetividad de la sociedad resulta ser una lógica de las mayorías.

Núcleo central del esquema es el circuito que pasa del sujeto en comunidad al bien común, como equilibrio interinstitucional subsidiario del sujeto en su autonomía, resultando el hombre en su subjetividad como persona.

El impacto político de la doctrina postconciliar

Es muy notable el hecho de que la reformulación de la doctrina social anteriormente analizada, ha tenido muy poco impacto, tanto en la Iglesia Católica como en las sociedades en las cuales ésta Iglesia existe. En la misma Iglesia empezó, con la aparición de la doctrina postconciliar, un largo debate de recuperación por parte del sector conservador. Este fenómeno se reforzó precisamente, después de la aparición de la *Laborem Exercens*, la encíclica del Papa Juan Pablo II. Cuando el Cardenal Ratzinger en su *Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación* hace referencia a la doctrina social, no lo hace sino en términos de la doctrina preconciliar, mezclándola con algunas palabras claves tomadas de la *Laborem Exercens*, sin transmitir su significado. Si bien esta doctrina postconciliar ha sido asumida por los teólogos de la liberación en América Latina, la jerarquía dio muy poca resonancia a este hecho.

Ciertamente, tomada en serio, la doctrina postconciliar es sumamente conflictiva. Y lo es especialmente frente a la sociedad burguesa actual. Precisamente en la *Laborem Exercens* se puede percibir este

hecho. Esta encíclica habla, por un lado, de la subjetividad de la sociedad, a la cual contraponen la pérdida de la subjetividad en el "economicismo", siendo éste un fenómeno de apriorismo en relación a la estructura económica. Distingue, por lo tanto, dos economicismos: aquel del mercado y el de la planificación. Se trataría, por un lado, de un apriorismo de la propiedad privada, y, por el otro, de un apriorismo de la abolición de la propiedad privada. Por la crítica de estos apriorismos, se establece la subjetividad de la sociedad a través de un equilibrio plan-mercado.

Eso implica una crítica tanto a los sistemas capitalistas como socialistas actuales. Sin embargo, resulta que esta crítica se encuentra en las sociedades socialistas con muchas tendencias propias que apuntan en la misma dirección. Por diversas razones —y entre ellas, también la razón de la eficacia económica— las sociedades socialistas actuales están suavizando el apriorismo de la abolición de la propiedad privada y de la planificación, lo que implica una orientación creciente hacia la subjetividad de la sociedad. En las sociedades capitalistas, en cambio, hay una tendencia contraria hacia un apriorismo siempre más absoluto de la propiedad privada. Toda la ideología del capitalismo actual gira alrededor de la concepción del mercado capitalista como *societas perfecta*, que es constituida por este apriorismo de la propiedad privada. Por eso, una afirmación decidida de la doctrina postconciliar llevaría a un conflicto profundo con el imperio del mundo occidental, y encuentra posibilidades de diálogo precisamente en los países socialistas. Pero la Iglesia es predominantemente una Iglesia del mundo burgués, y dependiente de él. Por lo tanto, habrá necesariamente corrientes muy fuertes para recuperar la doctrina preconiliar, que además para los nuevos movimientos del tipo del *Opus Dei* y de *Communio* es la única aceptable. Así, la recuperación lleva a la inmunización de la doctrina postconciliar. Ella subsiste solamente con muchas ambivalencias.

Sin embargo, hay un problema adicional. Cuando se desarrolló la doctrina postconciliar con su concepto de la subjetividad de la sociedad, se pensaba muy poco en las implicaciones de una visión de este tipo. La subjetividad de la sociedad se concebía sobre todo en relación a la economía, y a las críticas de los economicismos y los apriorismos respectivos. Pero esta subjetividad es necesariamente mucho más amplia. Relativiza toda institucionalidad respecto a la vida corporal y concreta del hombre. No puede referirse únicamente a las estructuras e instituciones económicas. La institucionalidad comprende también dos instituciones, cuya subjetividad entra en cuestión: *el matrimonio y la Iglesia*. El concepto de subjetividad implica que no hay ninguna sociedad perfecta. No niega solamente a las instituciones económicas de la planificación y del mercado el carácter de institución perfecta. Lleva implícita la crítica más allá de estas instituciones, para exigir también la subjetividad de las instituciones matrimonio e Iglesia. Si todas las instituciones son subsidiarias en relación al sujeto concreto, éstas

tendrán que serlo también. Ahora bien, el Concilio Vaticano II ya había dejado de hablar de la Iglesia como institución perfecta. Desmistificando la imaginación de la Iglesia como sociedad perfecta, había anunciado la Iglesia más bien como misterio. Ese era un paso importante para extender el principio de la subjetividad a la propia Iglesia. Sin embargo, la posible transformación de la Iglesia chocó con resistencias intraeclesiales mucho mayores que la declaración de la subjetividad de las instituciones económicas. Eso explica también, por qué el primer gran choque entre el Vaticano y la Teología de la Liberación se produjo a raíz de la eclesiología y no de la teoría social. Leonardo Boff había cuestionado la concepción de la Iglesia como *societas perfecta*, y la había enfocado como misterio de la humanidad, siguiendo muy de cerca a la eclesiología del Concilio. Pero ahora ya no había duda de que la declaración de la subjetividad de la planificación y del mercado se iba a extender a la subjetividad de la propia Iglesia. La crítica del poder del capital y del Estado implicaba la crítica del poder de la Iglesia. Como consecuencia de la reformulación del poder del capital y del Estado, el poder de la Iglesia tenía que reformularse también. En ese momento, la doctrina postconciliar chocó con toda la teología conservadora, siendo el actual Papa un representante de esta teología. A los conservadores les vino el *horror vacui*. Eso con más fuerza todavía porque las reacciones, especialmente en Europa y Estados Unidos, hicieron claro que la subjetividad de las instituciones iba a incluir la concepción del matrimonio, que tampoco podía sobrevivir como concepción de una *societas perfecta*, lo que tradicionalmente ha sido así en la Iglesia Católica.

Una vez aparecidas estas consecuencias, el punto de vista conservador volvió al poder y empezó a aplacar los logros de la doctrina postconciliar. Por supuesto, no se ha declarado su ilegitimidad ni se la ha anulado; pero se la deja lo más marginada posible. Su desarrollo futuro depende, por consiguiente, de un debate teológico a niveles mucho más profundos de lo que la simple referencia a una doctrina social hace sospechar. Se trata ahora de un debate de toda una teología conservadora centrada en la teología del dolor, del sufrimiento y de la cruz en favor de una teología de la vida, de la nueva tierra y de la resurrección. Se trata de la discusión sobre la vida corporal y concreta como referencia de juicio sobre toda la vida humana.

Parte II
Política, Democracia y Economía

CAPITULO 1

LA METODOLOGIA DE MAX WEBER Y LA DERIVACION DE ESTRUCTURAS DE VALORES EN NOMBRE DE LA CIENCIA*

En la obra de Max Weber llama la atención una gran contradicción, de la cual el propio Weber no da cuenta en ningún momento.

La contradicción se produce en su obra entre la metodología expresa que él enseña, y los análisis de estructuras de valores que él realiza. La metodología expresa de Weber en ningún momento analiza aquellos procedimientos y argumentos que él usa cuando analiza problemáticas específicas y más concretas. En su metodología Weber niega toda posibilidad a la ciencia de pronunciarse en favor de ciertas estructuras de valores y en contra de otras. En sus análisis concretos, en cambio, Weber desarrolla todo un método para pronunciarse, precisamente en nombre de esta ciencia, en favor de determinadas estructuras de valores. Se trata de un tipo de argumentación que después de Weber se hizo común en muchas corrientes de la ciencia social moderna, —especialmente en la ciencia económica— y que fue retomada en especial por Karl Popper.

La metodología expresa de Max Weber es relativamente conocida. Por tanto, no es necesario exponerla aquí exhaustivamente. Weber mismo la resume, en lo que aquí interesa, mejor en las siguientes palabras: “Una ciencia empírica no puede enseñar a nadie qué *debe* hacer, sino únicamente qué *puede* hacer, y, en ciertas circunstancias, qué *quiere* (Max Weber, *Ensayos sobre Metodología Sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, p. 44).

Weber niega a la ciencia cualquier posibilidad de establecer algún “debe ser” en ningún sentido. La ciencia se dedica al “puede ser”, a lo posible. Eso lo lleva a la negativa a los así llamados “juicios de valor”. La ciencia puede decir lo que se puede hacer, pero no deriva ningún debe ser. El hombre, por supuesto, no se puede servir de la ciencia sin efectuar tales juicios de valores. En el marco de lo que la ciencia deriva como un “puede ser”, el hombre determina sus fines para poder

* Trabajo presentado al Grupo de Estudios “Epistemología y Política” del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en mayo de 1979, Bogotá.

decidir lo que efectivamente se haga. La ciencia, por tanto, deriva las alternativas posibles, y el hombre efectúa sus juicios de valor para determinar qué posibilidades se transforman en realidades. El análisis de las posibilidades es teórico y objeto de la ciencia. Pero todas las posibilidades no se pueden realizar. Viene, por tanto, la decisión política —que se inspira en juicios de valor— para poder llegar a una decisión. Sin embargo estos juicios de valor están fuera del alcance de la ciencia. Se trata para Weber de un plano del destino, de la vida misma. El marco de esta decisión política como condición de la realización de una posibilidad sobre la base de juicios de valores es sumamente amplio. Incluye, por ejemplo, las decisiones de los consumidores de una economía: el aparato productivo puede producir muy diferentes composiciones de los canastos de bienes y solamente la decisión del consumidor —inspirada en juicios de valores— puede determinar cuál de estas posibilidades se hace realidad.

De esta manera, aparentemente toda la discusión sobre las estructuras de valores y el discernimiento entre ellas está ahora fuera de la ciencia. Sin embargo, ya los análisis específicos de Weber demuestran que eso no es cierto. De hecho, Weber solamente cambia el lugar de la discusión de estas estructuras de valores. Lo hace de una manera bien sencilla. Esta manera se puede demostrar a partir de la cita dada anteriormente.

En esta cita Weber dice que la ciencia “no puede enseñar a nadie qué debe hacer, sino únicamente qué puede hacer”. En el mismo sentido de las palabras de Weber se podría ampliar la cita, aunque Weber aquí no lo haga. Una ciencia que es capaz de decir lo que se puede hacer, evidentemente también es capaz de decir lo que *no* se puede hacer. De hecho, quien dice lo que se puede hacer no lo puede decir sino diciendo, en el mismo acto, lo que *no* se puede hacer. Por tanto, la ciencia dice, y puede decir, entre qué alternativas el hombre político puede elegir. Establece, por tanto, el marco de las posibilidades humanas, y por tanto el marco en el cual juicios de valor son factibles. Lo que no se puede hacer, no puede ser tampoco objeto de un juicio de valor; en el caso de que sea tomado como objeto de un juicio de valor, la ciencia puede denunciar tal objetivo como ilusorio y, por consiguiente, descalificarlo en nombre de la ciencia.

La ciencia por tanto, puede discernir, en el conjunto de juicios de valor posibles, aquellos que tienen como objeto algo factible y aquellos que se dirigen hacia un objeto no factible, entre juicios “realistas” y juicios “ilusorios”. La ciencia lo hace pronunciándose sencillamente sobre el “puede ser”. Sin embargo, haciendo eso discierne evidentemente entre juicios de valor, usando la autoridad de la ciencia en favor de algunos y en contra de otros. Lo hace sin pronunciarse en favor de ningún deber ser. Dice solamente que lo que no se puede hacer, tampoco se puede hacer. No dice que no se debe hacer lo que no se puede

hacer. Dice, solamente, que lo que alguien quiere hacer, es o factible o no factible, y discierne de esta manera entre los juicios de valor.

Cuando la ciencia renuncia a pronunciar tal debe ser —no se debe hacer algo que no se puede hacer—, renuncia de hecho a una simple tautología. Para el hombre político, un juicio de valor está ya descalificado en el momento en el cual su objetivo es calificado como no factible. Siendo la política la transformación de posibilidades en realidades a través de juicios de valor, de hecho en el plano político un objetivo está prohibido en el mismo momento en el cual resulta no factible. Si la ciencia no hace expresamente esta prohibición, no deja de pronunciarse.

El resultado es claro, y Max Weber lo deriva en sus análisis específicos. La ciencia puede descalificar juicios de valor y estructuras de valores enteras en nombre de la ciencia, siempre y cuando argumente y compruebe su no factibilidad. Los elimina en este caso del campo de la posibilidad hacia el cual se dirige la decisión política, y por tanto los elimina como objetivos de la misma política.

El resultado es que la ciencia en el sentido de Weber no puede derivar directamente estructuras de valores ni juicios de valor, pero indirectamente sí lo puede. Lo hace indirectamente vía eliminación de alternativas no factibles. Las declara ilusorias y las elimina por tanto del campo de las decisiones políticas. Prohibir su realización sería una simple añadidura, una adición innecesaria. De esta manera determina la ciencia el campo de los juicios de valor y de las estructuras de valores factibles, dejando dentro de este campo libertad a las decisiones humanas y sus juicios de valor correspondiente. Efectuando un juicio de factibilidad —un juicio sobre el “puede ser”— la ciencia, por tanto, determina el marco de los valores admisibles, determinando su marco de factibilidad.

Por esta razón, Weber, a pesar de toda su metodología expresa, no renuncia de ninguna manera a discernir en nombre de la ciencia entre estructuras de valores y entre juicios de valor. Pero la argumentación cambia. Se pronuncia en nombre de la factibilidad, del “puede ser” y jamás en nombre de los mismos valores. Pero discutiendo la factibilidad de los objetivos, discute de hecho los juicios de valores que se dirigen hacia estos objetivos.

Eso explica un resultado aparentemente sorprendente. Weber obviamente quiere sustituir la ideología de la sociedad burguesa sostenida en la tradición de los iluministas, desde Locke hasta su tiempo. Esta ideología operaba con la derivación de los valores de la sociedad burguesa, en especial los valores del contrato de compra-venta libre y del respeto a la propiedad privada. La crítica desde Kant hasta Marx había destruido esta tradición de pensar, y el neokantianismo había confirmado esta destrucción. Weber, por tanto, no la trata de recuperar.

Por tanto, la invierte. Argumentando la no factibilidad de las posiciones contrarias, las descalifica en nombre de la ciencia. El resultado, aparentemente sorprendente, es que Max Weber afirma en nombre de la ciencia exactamente los mismos juicios de valor que antes los iluministas desde Locke habían afirmado también en nombre de la ciencia. Donde Locke deriva estos juicios de una teoría del derecho natural, Weber los deriva en nombre de la no factibilidad de todas las alternativas pensables. El resultado es el mismo, pero se llega a él por otro camino. La argumentación de Weber es negativa, mientras la argumentación de los iluministas es positiva. Sin embargo, los dos derivan en nombre de la ciencia y de la razón determinados valores como válidos.

Max Weber efectúa esta su derivación de un sistema de valores sobre todo en dos contextos. Por un lado, en su sociología económica; por el otro, en su sociología de la burocracia. Solamente siguiendo estos análisis de Weber, se puede comprender sus procedimientos, para así conocer el real trasfondo de su metodología explícita. En lo siguiente seguiremos más de cerca el modo de proceder de Max Weber en los dos campos.

Propiedad privada y racionalidad formal: La derivación weberiana de los valores burgueses en nombre de la ciencia.

En su sociología económica Max Weber prácticamente no analiza la propiedad privada. Donde la ideología anterior había hablado de propiedad privada, Weber empieza a hablar de la racionalidad económica formal. El resultado de su análisis también es la afirmación de la propiedad privada, pero ahora en la forma de un derivado de la exigencia de la racionalidad económica formal. Lo que Weber destaca es esta racionalidad, y lo que afirma, por implicancia, es la propiedad privada. La secuencia de su argumento por tanto es la siguiente: para que haya racionalidad económica, tiene que haber racionalidad económica formal. Pero para que haya racionalidad económica formal, tiene que haber relaciones capitalistas de producción y por tanto propiedad privada capitalista. Su enfoque principal se dirige hacia la problemática de la racionalidad formal, de la cual el desprende todo lo demás.

El procedimiento es exactamente al revés de aquél de los iluministas. Estos derivan del derecho natural, la propiedad privada, y recién desde la propiedad privada llegan a la discusión de los problemas de la racionalidad económica.

La racionalidad formal Weber la contrapone a la racionalidad material:

Llamamos racionalidad formal de una gestión económica al *grado de cálculo* que le es técnicamente posible y que aplica realmente. Al contrario, llamamos *racionalidad material* al grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un grupo de hombres (cualesquiera que sean sus límites) tenga lugar por medio de una acción social de

carácter económico orientada por *postulados de valor* (cualquiera que sea su clase), de suerte que aquella acción fue contemplada, lo será o puede serlo, desde la perspectiva de tales *postulados de valor*. Estos son en extremo diversos (Max Weber, *Economía y Sociedad*. México, FCE, 1944, Tomo II, p. 64).

La definición es bipolar. Por un lado la racionalidad formal, que aparece como un resultado de puros hechos: el hecho de cálculo. Por otro, la racionalidad material, que aparece como resultado de simples postulados de valor, y por tanto no accesible al razonamiento científico:

. . . el concepto de *racionalidad material* es completamente equívoco. Significa sólo este conjunto de cosas: Que la consideración no se satisfice con el hecho inequívoco (relativamente) y puramente formal de que se proceda y calcule de modo 'racional' con arreglo a fines con los medios factibles técnicamente más adecuados, sino que se *plantéan exigencias* éticas, políticas, utilitarias, hedonistas, estamentales, igualitarias o de cualquier otra clase y que de esta suerte se miden las consecuencias de la gestión económica —aunque sea plenamente *racional* desde el punto de vista formal, es decir, calculable— con arreglo a valores o a fines materiales. Los puntos de vista valorativos, en este sentido racionales, son en principio ilimitados; y entre ellos, los comunistas y socialistas, en modo alguno congruente entre sí y siempre éticos e igualitarios en algún grado, son sólo, evidentemente, *un grupo* entre los muchos posibles . . . (op. cit., p. 64/65).

A esta percepción de la racionalidad material como un resultado de postulados de valor, contraponen la racionalidad formal aparentemente de puro contenido técnico. Weber la concibe como una racionalidad del cálculo, que permite llegar a fines determinados con el máximo de economicidad. Según Weber, es una racionalidad que se refiere exclusivamente a la forma de actuar sin influir sobre los objetivos por lograr. Los objetivos están dados, pero hay un problema económico en lograrlos de una manera óptima. Y este aspecto de la acción para lograr objetivos determinados lo llama Weber racionalidad formal.

Debe llamarse "racional en su forma" a una gestión económica en la medida en que la "procuración", esencial en toda economía racional, pueda expresarse y se exprese en reflexiones *sujetas a número y cálculo* (por lo pronto con completa independencia de cuál sea la forma técnica de este cálculo, es decir, lo mismo si se realiza con estimaciones en dinero o en especie). Este concepto es, pues . . . *inequívoco* en el sentido de que la forma en dinero representa el máximo de esta calculabilidad *formal* (op. cit., p. 64).

La tarea económica es de procuración, pero lo específicamente económico es el aspecto formal de esta procuración, es decir, de la realización de fines y objetivos. En su expresión máxima, esta racionalidad formal económica es cálculo en dinero.

Considerado desde el punto de vista puramente técnico, el *dinero* es el medio de cálculo económico 'más perfecto', es decir, el medio formal más racional de orientación de la acción económica". (op. cit., p. 65).

Aparece ahora el dinero como un medio técnico, y en el fondo toda la racionalidad formal como un ámbito técnico, contrapuesto al ámbito de la racionalidad material, que obedece a postulados de valor.

Weber trata por tanto el dinero como un medio técnico. Como tal lo considera condición de un alto grado de racionalidad formal y de calculabilidad. Sin embargo, ve también implicancias del dinero, que se refieren a una estructura de valores, que es condición de la propia función del dinero. En este sentido el dinero no es "técnico", sino elemento de toda una estructura institucional con valores determinados. Estos valores tienen que darse y cumplirse, para que el dinero pueda cumplir con su función. Esta estructura de valores, dentro de la cual el dinero opera. Weber la llama "condiciones materiales" de la posibilidad del dinero :

La "racionalidad" formal del cálculo en dinero está unida a condiciones *materiales* muy específicas, que interesan aquí sociológicamente . . . (op. cit., p. 82).

Menciona tres diferentes tipos de valores, que están unidos al uso del dinero. Sin darse estos valores, el propio dinero no puede cumplir con su función de garantizar la racionalidad formal. La primera condición se refiere a la aceptación de la "lucha de mercado de economías autónomas":

Los precios en dinero son producto de lucha y compromiso; por tanto, resultados de constelación de poder. El "dinero" no es un simple "indicador" inofensivo de utilidades indeterminadas . . . sino primordialmente: medio de lucha y precio de lucha, y medio de cálculo tan sólo en la forma de una expresión cuantitativa de la estimación de las probabilidades en la lucha de intereses (op. cit., p. 82).

Weber percibe esta lucha, como lucha a muerte:

En las condiciones de la economía de cambio es normalmente estímulo decisivo de toda competencia; . . . para los que carecen de propiedad: a) el peligro del riesgo de carecer de toda provisión tanto para sí como para aquellas personas "dependientes" (niños, mujer y, eventualmente, padres) el cuidado de las cuales es típico que tome el individuo sobre sí . . . (op. cit., p. 84).

El primer valor implícito al uso del dinero, que Weber menciona, es por tanto la aceptación de esta lucha de hombres entre hombres, en la cual el perdedor corre el peligro de muerte "de carecer de toda provisión".

La segunda condición para el funcionamiento del dinero que Weber menciona se refiere a la posibilidad de maximizar su efecto sobre la racionalidad formal. De nuevo se trata de un conjunto de valor.

El cálculo en dinero alcanza el punto máximo de racionalidad como medio de orientación, de carácter calculable, en la gestión económica, en la forma de cálculo de capital; y, entonces, sobre el supuesto material de la libertad de mercado más amplia posible, el sentido de la inexistencia de monopolios . . . (op. cit., p. 82).

A esta exigencia general de la libertad de mercados añade otra:

El cálculo *riguroso* de capital está, además, vinculado socialmente a la "disciplina de explotación" y a la apropiación de los medios de producción materiales, o sea, a la existencia de una *relación de dominación* (op. cit., p. 83).

Esta segunda condición hace ahora hincapié en los valores de la libertad de mercados y del respeto a la propiedad, es decir, la "apropiación de los medios de producción materiales". Este último conjunto de valores se refiere a aquello que en la tradición del derecho natural iluminista se había llamado propiedad privada y cumplimiento de contratos.

La tercera condición para el funcionamiento del dinero se refiere a la distribución y su aceptación.

No es el "deseo" en sí, sino el deseo *con mayor poder adquisitivo* de utilidades el que regula *materialmente*, por medio del cálculo de capital, la producción lucrativa de bienes... En conexión con absoluta indiferencia —en caso de libertad completa de mercado— de la racionalidad, formalmente más perfecta, del cálculo de capital frente a toda suerte de postulados materiales, fundamentan estas circunstancias, subyacentes en la esencia del cálculo en dinero, los límites teóricos de su racionalidad. Esta es, cabalmente, de carácter puramente formal... y para toda circunstancia vale lo siguiente: Que sólo en conexión con la forma de distribución de los *ingresos* puede decirnos algo la racionalidad formal sobre el modo del abastecimiento material (op. cit., p. 83).

En cuanto se afirma, por tanto, la racionalidad formal, se afirma esa indiferencia completa frente a los "postulados materiales". Además, en la visión de Weber, esta indiferencia tiene que ser tanto mayor cuanto más desarrollada está la racionalidad formal. Es mayor por tanto en el cálculo de capital, que Weber considera la cúspide de la racionalidad formal posible.

Estos son los valores implícitos en el uso del dinero como medio para asegurar la racionalidad formal. Weber los llama "condiciones materiales". Conforman toda una estructura de valores, dentro de la cual el dinero puede funcionar y cumplir su función.

Estos valores, por tanto, no son separables de la existencia del dinero, y la existencia del dinero no se puede vincular con otros valores. Quien usa el dinero, afirma también las condiciones para el uso del dinero y no podría dejar de hacerlo.

De eso se sigue que, en el caso de que se pueda afirmar en nombre de la ciencia la necesidad del uso del dinero, se puede igualmente afirmar en nombre de la ciencia los valores cuyo cumplimiento es condición del funcionamiento del dinero. Y si por tanto se afirma la fatalidad del desarrollo de la racionalidad formal y su inevitabilidad, se afirma en el mismo acto la fatalidad y la inevitabilidad de la única

estructura de valores dentro de la cual esta racionalidad formal se puede dar.

Sin embargo, Weber evita sacar esta consecuencia, aunque ella sea obvia. Solamente de esta manera puede contraponer la racionalidad formal a postulados materiales, como si una simple técnica se confrontara con valores. Sin embargo, esto es un *quid pro quo*. No se confronta ninguna racionalidad formal con postulados materiales, sino una estructura de valores condicionante del funcionamiento del dinero con otros valores. Valores se confrontan con valores. Pero Weber pierde simplemente de vista la estructura de valores condicionante del dinero y lo trata como algo "técnico". Entonces otros valores toman un sentido más bien ilusorio, simples postulados de valor.

Sin embargo, es notable el hecho de que el conjunto de valores que Weber considera como condición del funcionamiento del dinero, coincide en un alto grado con aquel conjunto de valores que habían deducido los teóricos del derecho natural iluminista. Todos sin excepción ya aparecen tan explícitos como en Weber en el mismo Locke. Pero en Locke son deducidos como valores, mientras Weber los deduce del funcionamiento del dinero y de su función de asegurar la racionalidad económica formal. En los iluministas aparecen como leyes de la naturaleza humana, en Weber como condiciones de la racionalidad formal de la acción humana.

Weber no vuelve a constituir el concepto de naturaleza que existe en el derecho natural iluminista. Pero de hecho no queda muy lejos de él. Cuando se olvida del hecho de que el uso del dinero está inserto en la afirmación de una estructura de valores, y por tanto presenta dinero y mercados como instrumentos técnicos, vuelve a reconstruir un concepto análogo a esta "naturaleza" de los iluministas, con sus leyes naturales. Su racionalidad formal entonces se distingue apenas de estas leyes naturales. Y Weber hace eso siempre que contrapone racionalidad formal y postulados materiales.

Esta relación entre valores implícitos del funcionamiento del dinero y otros valores contrarios —los postulados materiales— Weber nunca logra reflexionarla. Eso ocurre a pesar de tener conciencia de que existen tales valores implícitos del funcionamiento del dinero. En un capítulo sobre el mercado hace muy expresa esta problemática:

La comunidad de mercado, en cuanto tal, es la relación práctica de vida más impersonal en la que los hombres pueden entrar. No porque el mercado suponga una lucha entre los partícipes. . . Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa, no en la persona, no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad, ninguna de las relaciones humanas originarias portadas por las comunidades de carácter personal. Todas ellas son obstáculos para el libre desarrollo de la mera comunidad de mercado y los intereses específicos del mercado; en cambio, éstos son las tentacio-

nes específicas para todas ellas. Intereses racionales de fin determinan los fenómenos del mercado en medida especialmente alta, y la legalidad racional, en particular la inviolabilidad de lo prometido una vez, es la cualidad que se espera del copartícipe en el cambio, y que constituye el contenido de la ética del mercado que, en este respecto, inculca una concepción muy rigurosa. En los anales de la bolsa es casi inaudito que se rompa el convenio más incontrolable e improbable cerrado con la firma. Semejante objetivación —despersonalización— repugna . . . a todas las originarias formas de las relaciones humanas. El mercado “libre”, esto es, el que no está sujeto a normas éticas, con su explotación de la constelación de intereses y de las situaciones de monopolio y su regateo, es considerado por toda ética como cosa abyecta entre hermanos (*Economía y Sociedad*, II, p. 494).

Por lo menos aparentemente, el texto contiene una contradicción abierta. Por un lado desarrolla la concepción de una “ética de mercado”, y por el otro dice que toda ética considera al mercado libre una “cosa abyecta entre hermanos”. Si lo último es cierto, lo primero es falso. Si hay una ética del mercado, entonces no toda ética puede condenar al mercado. En realidad, en sus análisis sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo el mismo Weber muestra muy explícitamente, que la ética de mercado incluso tiene sus raíces religiosas.

Sin embargo, permanece la contradicción, que se puede expresar así: todas las éticas rechazan la ética del mercado. En Weber parece ser más bien una señal de sus límites en la reflexión de la problemática aludida.

La ética del mercado, como la describe Weber, es la ética de la despersonalización. Es ética de funcionamiento del mercado y del dinero. Su núcleo central es la inviolabilidad de lo prometido y de la legalidad del mercado. En este sentido es una ética sumamente exigente. Weber la contrapone a todas las otras éticas, que parten de la hermandad entre hombres, que surgen de originarias formas de relaciones humanas y se basan en comunidades de carácter personal. En la visión de estas otras éticas la ética del mercado es una tentación peligrosa.

Weber, por tanto, polariza todas las éticas posibles entre la ética del mercado —la despersonalización— y la ética de la comunidad personal, la fraternidad. La ética del mercado abre el camino del funcionamiento formal del mercado, siendo a la vez la condición de su existencia. La ética de la comunidad personal, en cambio, Weber la ve más bien en términos irracionales, aunque hable en relación a ella de racionalidad con arreglo a valores. La ve como una ética que no corresponde a las necesidades de funcionamiento objetivas de ninguna índole, sino como normas que se cumplen de por sí. Contraponiendo una ética que corresponde a exigencias de funcionamiento de una racionalidad con arreglo a fines, y otra ética cuyas normas surgen de por sí, de una tal racionalidad con arreglo a valores. De allí su confusión. Por un lado, habla de la ética del mercado como ética del funcionamiento de la racionalidad

formal y del dinero, y por el otro lado, niega que esta ética sea un producto de una racionalidad con arreglo a valores, porque es una ética de la utilidad, o del propio funcionamiento. Podría haber surgido de una racionalidad con arreglo a valores, pero se transforma en ética implícita de una estructura:

El capitalismo actual, señor absoluto en la vida de la economía, educa y crea por la vía de la selección económica los sujetos (empresarios y trabajadores) que necesita. (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona 1973, p. 50).

La propia selección económica ahora realiza esta ética del mercado que se transforma en el centro de la estructura social del capitalismo. Ya no es resultado de alguna racionalidad con arreglo a valores, sino condición e implicancia de la acción con arreglo a fines mismos. De ahí la ambigüedad weberiana. Weber no tiene instrumentos teóricos para decidir si se trata efectivamente de una ética o no. Por tanto, habla por un lado de una ética del mercado, y por el otro, de que toda ética condena al mercado libre.

En su metodología explícita Weber soluciona esta dificultad renunciando al problema. Como los valores del mercado no son valores que surgen de por sí, sino en el contexto del funcionamiento del mercado, sencillamente no los considera como valores y puede por tanto contraponer un análisis de la acción con arreglo a fines al análisis con arreglo a valores. Esta solución opera por un juego de definiciones —un simple *quid pro quo*— y es por tanto tautológica. Pero por el otro lado, en sus análisis de la acción específicos Weber toma posición en nombre de la ciencia frente a este funcionamiento del mercado y del dinero, comprometiendo por implicancia esta propia ciencia con una postura en favor o en contra de los valores dentro de los cuales el mercado funciona.

Weber usa principalmente dos argumentos para fundar científicamente su opción por el mercado. En los dos casos presenta al mercado y al dinero como fenómenos cuya inevitabilidad es científicamente demostrable. En los dos casos, por tanto, desemboca en la demostración de la inevitabilidad de la estructura de valores que es condición del funcionamiento del mercado. De manera indirecta —por la exclusión de alternativas— Weber opta así, por una estructura de valores en nombre de la ciencia. La primera forma de argumentación parte de su análisis de lo que Weber llama la “racionalidad de occidente”. La analiza como el origen del carácter ilimitado de la racionalidad formal del mercado y del dinero en el capitalismo moderno, y la ve transformada hoy en día en el destino de la sociedad moderna, que rige fatalmente el futuro de la humanidad. Como tal racionalidad de occidente, según Weber, la racionalidad formal se ha transformado en parte misma de la realidad social y ha dejado de ser opción. Esta realidad ahora impone el respeto a estas estructuras de la racionalidad formal, y el hombre tiene que obedecer. En este contexto surge de nuevo esta naturaleza social, que

impone sus leyes y frente a la cual el hombre tiene que ser humilde. Es el capitalismo que "educa y crea por la vía de la selección económica los sujetos . . . que necesita". Esta creación de sujetos es evidentemente la inculcación en ellos de la ética del mercado, que la misma naturaleza social del capitalismo actual efectúa.

El segundo argumento en favor de la opción por el mercado e implícitamente de la estructura de valores en la que se desarrolla, es complementario del primero. Es un argumento que sostiene que frente al mercado capitalista no hay elección. Lo afirma discutiendo posibles opciones.

De hecho, Weber se preocupa solamente de una opción, aunque haga el listado de muchos elementos de la "racionalidad material". Esta opción es el socialismo. Lo discute en referencia a una discusión que se da en su tiempo en Alemania alrededor del programa de acción del Partido Social-demócrata. Se trata de la discusión sobre el "socialismo pleno" (Vollsozialismus) en el sentido de una socialización de todos los medios de producción. Esta discusión se hizo antes, durante y después de la Primera Guerra Mundial tanto más agudo cuanto más crecía el Partido Social-demócrata y cuanto más aumentaban sus posibilidades de subir al poder. Esto provocó por el otro lado reacciones y análisis del socialismo que siempre giraron alrededor de la problemática de la asignación óptima de recursos bajo un régimen socialista. Al lado de Max Weber aparece sobre todo el análisis de Ludwig von Mises, que coincide en muchos aspectos con el análisis de Weber aunque es más extremo en sus posturas.

Max Weber interpreta este socialismo pleno en los términos en los cuales es efectivamente visualizado por los grupos correspondientes del Partido Social-demócrata. Socialismo pleno en este sentido es un socialismo que sustituye las propias relaciones mercantiles —el mecanismo de los mercados y el uso del dinero— por un mecanismo de asignación de recursos basado sobre un cálculo en términos naturales. Esta posición la toma en especial O. Neurath, quien habla de la economía natural (Naturalwirtschaft) contrapuesta a la economía del dinero.

En esta discusión Weber pone en duda la posibilidad del cálculo económico en tal economía natural. Sin embargo, esta aspiración a otra manera de organizar la economía la interpreta como un valor de por sí, un juicio de valor:

El problema de si *se debe* crear una "economía planificada" . . . no es, naturalmente, en esta forma, un problema científico. Científicamente sólo cabe preguntar: ¿Qué consecuencias, dada una forma determinada, tendrá de un modo *previsible*? Dicho en otra forma: ¿Qué es lo que tendrá que aceptarse inevitablemente en caso de tal intento? (*Economía y Sociedad*, I, p. 86).

Transforma la aspiración en un *deber ser*, y pregunta por las consecuencias. En cuanto las consecuencias sean ahora desastrosas, la econo-

mía del mercado —que Weber no conoce sino en términos capitalistas— sería la única alternativa posible. Destaca mucho la necesidad de dar en este punto una solución teórica:

Con la creencia de que, una vez se enfrente uno de un modo decidido con el problema de la economía sin dinero, “habrá de encontrarse” el sistema de cálculo apropiado, no se arregla nada: El problema es fundamental para toda “socialización plena”, y no puede hablarse, en todo caso, de una “economía planificada” en tanto que no sea conocido en este punto decisivo un medio para la fijación racional de un “plan” (*Economía y Sociedad*, I, p. 79).

Y, efectivamente, Weber destaca que las consecuencias de tal socialización plena son desastrosas:

Pero la fijación *concreta* de si dadas las circunstancias de situación de una determinada industria, *sería* más racional una determinada dirección productiva que otra . . . no es posible con arreglo al cálculo natural sino en la forma de estimaciones muy toscas; mientras que, por el contrario, con arreglo al cálculo en dinero, y no obstante incógnitas con que siempre hay que contar, es siempre, en principio, un problema de cálculo susceptible de solución (*Economía y Sociedad*, I, p. 79).

Se podría hacer por tanto tal cálculo natural, pero éste sería muy tosco y hasta destructor para el tipo de producción moderno. Weber ve dos posibilidades de efectuar tal cálculo: “Con ayuda, o bien de la tradición, o de un poder dictatorial que regule el consumo de un modo preciso . . .” (p. 79). Pero también en este último caso sería desastroso:

Pero aún entonces quedaría el hecho de que el cálculo natural *no* podría resolver el problema de la *imputación* del rendimiento total de una explotación a sus “factores” y disposiciones particulares, en la misma forma que esto lo realiza hoy el cálculo de rentabilidad en dinero; y que por eso cabalmente el *actual abastecimiento de masas* por medio de *explotaciones* produciendo en masas opone la más fuerte resistencia a aquella forma de cálculo (*Economía y Sociedad*, I, p. 79).

Es la existencia de la producción moderna misma, con sus necesidades de cálculo, la que exige que se efectúe el cálculo en dinero. Pero cálculo en dinero moderno para Weber es cálculo capitalista. Por tanto, la producción moderna misma opta en contra del socialismo y en favor del capitalismo. Opta, en cuanto su existencia es necesaria e inevitable.

Von Mises usa expresiones más extremas que Weber, aunque van en la misma línea. El socialismo, por su imposibilidad de efectuar este cálculo económico, aparece para Von Mises como el caos. Y cuando aparece una sociedad socialista en la Unión Soviética, habla del “caos ordenado”. Aunque Weber no usa aquí el término, apunta en esta dirección: la alternativa al cálculo económico capitalista es el caos. La opción en favor del capitalismo aparece, por tanto, como opción en contra del caos.

Por supuesto, Weber jamás dirá que *se debe* optar en contra del caos. La ciencia, en su opinión, no podría decir eso. Pero la ciencia sí puede decir que determinadas opciones implican el caos. Por tanto, la opción por el orden implicaría resistir a estas opciones por el caos. En el grado, por tanto, en el cual la sociedad sobrevive, efectúa y tiene que efectuar tales opciones en contra del caos.

Burocracia y racionalidad formal

Nítidamente la racionalidad formal, como Weber la concibe, se expresa en el cálculo de capital, hecho en términos de dinero. Sin embargo, Weber percibe la burocratización de la dominación política y de la propia empresa capitalista como una condición más del funcionamiento de esta racionalidad formal. Concibe por tanto la burocracia misma como un instrumento de la racionalización formal. Su evolución formal llega a ser la condición del desarrollo capitalista mismo. La burocracia es competente, en cuanto se organiza en términos modernos, y se organiza en tales términos, en cuanto se apoya en un derecho formal:

Superior a la competencia de la burocracia lo es sólo la competencia de los miembros de una empresa *privada* en el terreno de la "economía" (*Economía y Sociedad*, II, p. 746).

Sin este desarrollo de la burocracia no habría sido posible el alto desarrollo de la empresa capitalista. Es esta burocracia racional quien recién hace efectivo el derecho racional. Como tal, el derecho se hace calculable y la empresa capitalista puede llegar a los niveles de calculabilidad que ha alcanzado. Lo que necesita el capitalismo . . .

es un derecho con el que se pueda contar lo mismo que con una máquina; los puntos de vista religioso-rituales y mágicos no han de jugar en él papel alguno (op. cit., p. 1050).

Y como el dinero margina a la racionalidad material, el derecho formal reemplaza al derecho material:

El derecho romano fue aquí (lo mismo que en el resto) el medio que sirvió a la erradicación del derecho material en beneficio del formal (op. cit., p. 1050).

En el sentido de este derecho formal la burocracia moderna puede actuar:

La estructura burocrática es en todas partes un producto tardío de la evolución . . . la burocracia tiene un carácter "racional": La norma, la finalidad, el medio y la impersonalidad "objetiva" dominan su conducta. Por lo tanto, su origen y su propagación han influido siempre en todas partes "revolucionariamente" en su sentido especial . . . tal como suele hacerlo el progreso del *racionalismo* en todas partes (op. cit., p. 752).

Esta burocracia formal es la que corresponde al capitalismo y es condición de su desarrollo:

... el Occidente disponía de un derecho formalmente estructurado, producto del genio romano, y los funcionarios formados con base en dicho derecho se revelaron, en cuanto técnicos de administración, como superiores a todos los demás. Desde el punto de vista de la historia económica, este hecho adquirió importancia, porque la alianza entre el Estado y la jurisprudencia formal había de favorecer al capitalismo (op. cit., p. 1050).

Como tal, el desarrollo de la burocracia formal acompaña todo el desarrollo del capitalismo:

Lo mismo que el llamado progreso hacia el capitalismo a partir de la Edad Media constituye la escala unívoca de la modernización de la economía, así constituye también el progreso hacia el funcionario burocrático, basado en el empleo, en sueldo, pensión y ascenso, en la preparación profesional y la división del trabajo, en competencia fijas, en el formalismo documental y en la subordinación y la superioridad jerárquica, la escala igualmente unívoca de la modernización del Estado... (op. cit., p. 1060).

El Estado mismo se convierte en empresa:

Desde el punto de vista de la sociología, el Estado moderno es una empresa con el mismo título que una fábrica: en esto consiste precisamente su rasgo histórico específico (op. cit., p. 1061).

Como tal, es condición del desarrollo capitalista:

La empresa capitalista moderna descansa internamente ante todo en el cálculo. Necesita para su existencia una justicia y una administración cuyo funcionamiento pueda calcularse racionalmente, por lo menos en principio, por normas fijas generales con tanta exactitud como puede calcularse el rendimiento probable de una máquina (op. cit., p. 1062).

Las "formas de empresa moderna, con su capital fijo y su cálculo exacto, son demasiado sensibles frente a las irracionalidades del derecho y de la administración" (p. 1062).

De la misma forma Weber descubrió una ética, que es condición del funcionamiento de la burocracia:

El honor del funcionario está en su capacidad para, cuando pese a sus representaciones el superior jerárquico persiste en una orden que a aquél le parece errónea, ejecutarla bajo la responsabilidad del mandante con la misma escrupulosidad que si correspondiera a su propia convicción. Sin esta disciplina, moral en el sentido más alto del vocablo, y sin esta abnegación, todo el aparato se vendría abajo (p. 1071).

De nuevo aparece una ética implícita a una estructura de funcionamiento, y por tanto la argumentación de la ciencia en favor de la vigencia de esta ética. Esta se daría de nuevo en el caso en el cual la necesidad de tal burocracia se pudiera afirmar en nombre de tal ciencia. Esta afirmación Weber la hace en los términos siguientes:

Sin duda, la burocracia no es ni con mucho la única forma moderna de organización, como la fábrica no es tampoco la única forma de empresa industrial. Pero ambas son, con todo, las que imprimen su sello a la época presente y al futuro previsible. El futuro es de la burocratización... La burocracia se caracteriza frente a otros vehículos históricos del orden de vida racional moderno por su inevitabilidad mucho mayor (p. 1072).

De nuevo está exigida por una especie de naturaleza social:

La peculiaridad de la cultura moderna, especialmente su subestructura técnico-económica, exige esta "previsibilidad" o calculabilidad del resultado. La burocracia en su desarrollo pleno se halla también, en sentido específico, bajo el principio *sine ira et studio*. Su peculiaridad específica, tan bienvenida al capitalismo, la desarrolla en tanto mayor grado cuando se "deshumaniza", cuanto más completamente alcanza las peculiaridades específicas que le son contadas como virtudes: La eliminación del amor, del odio y de todos los elementos sensibles puramente personales, de todos los elementos irracionales que se sustraen al cálculo (p. 732).

Es decir, Weber ve de nuevo aparecer aquellas virtudes de la ética del mercado, pero ahora como virtudes de la ética de la burocracia formal.

Por tanto, pinta la alternativa al régimen burocrático en términos muy parecidos a su descripción de los resultados previsibles de un intento de abolir el mercado:

... cuando en alguna cuestión particular el *ethos* domina a las masas —y queremos prescindir completamente de otros instintos— los postulados de la "legalidad" *material* encaminados al caso concreto y a la persona concreta chocan inevitablemente con el formalismo y con la fría "objetividad" normativa del régimen burocrático, de suerte que entonces debe rechazarse emotivamente por esta razón lo que había sido racionalmente exigido. En particular deja insatisfechas a las masas desposeídas la "igualdad jurídica" formal y la justicia y el gobierno "calculables", tal como lo exigen los "intereses burgueses". Para tales masas, el derecho y el gobierno tienen que estar al servicio de la nivelación de las probabilidades de vida económicas y sociales enfrente de los poseedores y solamente desempeñar esta función cuando asumen un carácter no formal, un carácter sustancialmente "ético" (o de "Cadi") (p. 735-736).

Aquí Weber juega de nuevo con la ambigüedad de su concepto de ética. Si habla de *ethos* o ético, excluye precisamente lo que él mismo llama la ética del mercado o la moral del burócrata. Se refiere a lo ético en el sentido de los postulados materiales, que son cualesquiera postulados contrarios a su concepto de racionalidad formal. Sin embargo, el peligro que significan tales masas dominadas por un "ethos" —postulados materiales— lo demuestra en los siguientes términos:

Si el mecanismo en cuestión suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un caos, para dar fin al cual difícilmente pueden improvisar los dominados un organismo que lo sustituya. Esto se refiere tanto a la esfera del gobierno públi-

co como a la de la economía privada. La vinculación del *destino material de la masa* al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas, organizadas de una manera cada vez más burocrática, va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica (p. 741-742).

Ahora Weber habla expresamente del caos —que se produce— en cuanto se destruyen los mecanismos de la racionalidad formal. Orden y caos se polarizan alrededor de racionalidad formal y racionalidad material, y aparece la vinculación de la racionalidad material con lo utópico. El orden ahora aparece como funcionamiento del cálculo de capital con todas sus condiciones implícitas: la burocratización y la estructura de valores expresada en la ética del mercado y la moral del funcionario burócrata. Evitar el caos significa por tanto afirmar estas estructuras y estos valores. Significa a la vez luchar en contra de las masas dominadas por un *ethos*, denunciándolas como utópicas.

Hasta este punto Weber afirma la necesidad de la burocracia como condición de la posibilidad del desarrollo de la empresa capitalista. En este sentido, puede decir que le pertenece el futuro, que es inevitable y es nuestro destino.

Siendo, por tanto, inevitable el cálculo monetario en términos capitalistas, es igualmente inevitable la burocracia en cuanto condición del desarrollo de la empresa capitalista moderna. De esta manera Weber se deshace del proyecto marxista de la abolición, sea del dinero o sea del Estado, y a la vez del proyecto anarquista —Weber menciona expresamente a Bakunin— de la abolición de toda burocracia. Pero Weber va más lejos aún. Cuanto más penetra en el análisis de la burocracia, más se convence del poder inquebrantable de ella. Este poder lo ve junto con su carácter formalmente racional. Teóricamente, se enfrenta a una alternativa que él mismo trata de imaginarse y que no implicaría ni la abolición del dinero ni la del Estado. Se trata de la alternativa de una economía planificada, que sigue manejándose con relaciones mercantiles y por tanto cálculo en dinero, pero que supera a la propia empresa capitalista. Su imaginación se apoya en lo que ocurre con la Revolución Rusa, que coincide en el período en el cual escribe estos textos. Ve cómo fracasan los intentos de los revolucionarios de abolir las relaciones mercantiles, y ve a la vez cómo surge una nueva burocracia socialista. Se imagina lo que podría resultar como sociedad posterior, y trata de extender su crítica a esta nueva sociedad.

Pero en este caso su argumento a partir de la racionalidad formal no funciona. La inevitabilidad de la burocracia la ha argumentado precisamente basado en su carácter formalmente racional. Y en el grado en el cual esta burocracia recurre a relaciones mercantiles y por tanto al cálculo en dinero, también su argumento de la inevitabilidad del dinero se debilita mucho. Se enfrentan en este caso cálculo capitalista en dinero con otros cálculos en dinero, y no con la economía natural. Por

tanto, Weber no puede sostener que está en juego la propia racionalidad formal en este caso. Por tanto, tal sociedad resultaría posible. Esto tendría como efecto que Weber tendría que aceptar dos alternativas para el futuro de la sociedad, y que no podría afirmar la sociedad capitalista como única alternativa posible. Sin embargo, si no la puede afirmar como única alternativa posible, su derivación de la estructura de valores correspondiente no funcionaría. Por tanto, tiene que eliminar alternativas, para tener un resultado unívoco en su derivación de la estructura de valores capitalista. Hay que recordar aquí que Weber deriva valores indirectamente, es decir, por la eliminación de alternativas, renunciando efectivamente a la derivación directa de valores.

Para entender este cambio de la argumentación, hace falta volver brevemente sobre las condiciones del funcionamiento del dinero, que Weber menciona. Weber habla de determinados valores, que conforman esta condición del dinero y que él resume como ética del mercado. Se trata de la ética de la lucha a muerte, del cumplimiento de los contratos y respeto a la propiedad y de la satisfacción de necesidades según la demanda efectiva. Estos valores centrales conforman todo un mundo de valores implícitos al funcionamiento del dinero en términos de un cálculo de capital. Sin embargo, Weber no menciona una condición adicional. Esta condición se refiere a la necesidad de tener una imagen del hombre —una filosofía del hombre— que interprete estos valores como realización de lo verdaderamente humano. También tal imagen del hombre es condición del funcionamiento del dinero. Sostener esto no es más que una extensión de la propia tesis de Weber.

La imagen del hombre referida es la del hombre que se libera en el grado en el cual realiza estos valores implícitos al funcionamiento del dinero. Se trata de la imagen burguesa de la libertad.

Veamos ahora su forma de argumentar.

Pero allí donde el funcionario preparado llega a dominar, su poder es sencillamente inquebrantable, porque entonces toda la organización del abastecimiento vital más elemental se halla cortada por el patrón de sus servicios. Puede recibirse teóricamente una eliminación cada vez más extensa del capitalismo privado, aunque esto no constituya en modo alguno una empresa tan nimia como suelen decirlo algunos que no lo conocen. Pero, aún suponiendo que se lograra alguna vez, ello no significaría prácticamente en modo alguno, con todo, una ruptura de la acerada estructura del moderno trabajo industrial, sino que significaría, por el contrario, que ahora se burocratizaría también la dirección de las empresas estatizadas o confiadas a una forma cualquiera de "economía colectiva" (op. cit., p. 1073).

Esta burocratización de las directivas de las empresas —Weber habla concientemente de directivas, porque supone esta empresa capitalista ya como una empresa burocratizada— la interpreta Weber ahora en términos de la libertad. Sobre los hombres en tal sociedad dice:

Pero sí son, en cambio, menos libres, porque toda lucha por el poder con una burocracia estatal es inútil, y porque no se puede apelar allí a instancia alguna interesada en principio contra ella y su poder, como es posible, en cambio, frente a la economía privada. Esta sería toda la diferencia (op. cit., pp. 1073-1074).

Como Weber no problematiza su concepto de racionalidad material, no puede ver ninguna otra diferencia. Sin embargo, la burocratización la interpreta en el sentido de homogeneización más extrema. Por tanto, se deja llevar a la economía planificada en términos horrorizantes parecidos a los que surgen en este mismo período histórico en las imaginaciones de los geopolíticos. Los geopolíticos hablan de la amenaza por el estado de hormigas, y fomentan el fascismo para evitarlo. Weber habla del Egipto antiguo y de la sociedad egipcio-oriental, que nos está amenazando.

Una vez eliminado el capitalismo privado, la burocracia estatal dominaría ella sola. Las burocracias privada y pública, que ahora trabajan una al lado de la otra, y, por lo menos posiblemente, una contra otra, manteniéndose pues, hasta cierto punto mutuamente en jaque, se fundirían en una jerarquía única: A la manera por ejemplo, del Egipto antiguo, sólo en forma incomparablemente más racional y, por tanto, menos evitable (op. cit., p. 1074).

Se produciría una gigantesca máquina. En relación a la máquina muerta esta burocracia es una máquina viva:

Una máquina inerte es espíritu coagulado... en unión con la máquina muerta, la vida trabaja en forjar el molde de aquella servidumbre del futuro a la que tal vez los hombres se vean algún día obligados a someterse impotentes, como los fellahs del antiguo Estado egipcio, si una administración buena desde el punto de vista técnico —y esto significa una administración y un aprovechamiento y un aprovisionamiento racionales por medio de funcionarios— llega a presentar para ellos el valor supremo y único que haya de decidir acerca de la forma de dirección de sus asuntos. Porque esto lo hace la burocracia incomparablemente mejor que cualquier otra estructura del poder (op. cit., p. 1074).

Iría apareciendo, entonces, una articulación social "orgánica", esto es, egipcio-oriental, sólo que, en contraste con ésta, tan estrictamente como una máquina. ¿Quién se atrevería a negar que algo por el estilo figura entre las posibilidades del futuro? (op. cit., p. 1074).

Habla incluso del "progreso incontenible de la burocratización" (p. 1074), para concluir esta su argumentación:

¿Cómo es posible en presencia de la prepotencia de esa tendencia hacia la burocratización salvar todavía algún *resto* de libertad de movimiento, "individual" en algún sentido? Porque, a fin de cuentas, constituye un burdo autoengaño creer que sin dichas conquistas de la época de los 'derechos del hombre' podríamos —aún el más conservador entre nosotros— ni siquiera vivir.

En su argumentación de la no factibilidad de la abolición del dinero y de la propia burocracia Weber se había referido al caos para describir

las consecuencias de un intento de abolirlos. Frente a la economía planificada ahora habla de la muerte como su resultado previsible. Ya en la tradición burguesa desde Hobbes la palabra caos quiere decir siempre muerte de la sociedad y con ella de los individuos que la componen. Cuando Weber habla de caos, también quiere decir exactamente eso. Si ahora en relación a la economía planificada habla de la imposibilidad de vivir, es decir de la muerte, lo hace por el hecho de que esta muerte no es la del caos. Pero Weber quiere insistir en que también es muerte. Es una muerte que Weber atribuye a un orden que funciona como una máquina.

Sin embargo, el argumento de Weber contiene una contradicción. Por un lado, niega la posibilidad de la abolición del dinero, negando la factibilidad de un cálculo natural en términos físicos. Weber no sostiene que el concepto de tal cálculo natural sea contradictorio. Lo que niega es que sea factible. El argumento clave en este contexto es que ninguna planificación puede manejar las informaciones suficientes para un cálculo natural eficiente. Por tanto, el dinero es inevitable. Eso no es teóricamente deducible, pero sí se puede demostrar. Por tanto, el dinero no es prescindible.

Si aceptamos esta argumentación, sin embargo, tenemos que rechazar su argumentación frente a la economía planificada sobre la base de relaciones mercantiles cambiadas. Weber puede demostrar la muerte como resultado de esta economía solamente, describiéndola como una máquina burocrática homogénea y perfecta. Pero parece evidente que esta máquina burocrática que Weber imagina, solamente es posible si dispone de un nivel de informaciones tan grande como para poder abolir el dinero. El manejo informativo necesario para poder abolir el dinero es exactamente el mismo que el necesario para transformar a la burocracia perfecta, que Weber teme tanto y cuyo resultado lleva a la muerte. Si declara no factible la abolición del dinero, no puede declarar en el mismo acto factible la máquina burocrática que él anuncia. Sin embargo, para poder derivar la estructura de valores condicionantes del cálculo capitalista él necesita esta tesis de una burocracia amenazante en sus términos más estrictos: una máquina viva que funciona como una máquina muerta. Esta tesis la necesita para poder denunciar la economía planificada como muerte. Teniendo como único medio para legitimizar una estructura de valores la exclusión por no factibilidad de valores alternativos, su derivación de los valores de la sociedad en la cual él vive lo obliga a asumir esta tesis. De nuevo la naturaleza de las cosas obliga a la afirmación de estos valores, y lo hace por la eliminación forzosa de todas las alternativas revelándolas como no factibles. Y la no factibilidad es caos y muerte.

La metodología explícita de Weber y su método: La crítica del materialismo histórico.

El significado de este análisis de Weber es decisivo. En relación a los fundadores liberal-iluministas de la ideología burguesa, Weber se mueve en una continuidad directa. Sin embargo, ha cambiado profundamente todos los términos justificadores de esta ideología.

Lo más notable en este cambio es que los fundadores liberal-iluministas actuaron en función de un proyecto de nueva sociedad, mientras en el método de Weber ya no cabe proyecto alguno. Para los liberal-iluministas la sociedad burguesa es un proyecto de esperanza. Para Weber es un resultado del horror que él siente frente a cualquier proyecto social que pueda surgir. Deshaciendo proyectos de liberación existentes, afirma la sociedad burguesa. Los liberal-iluministas, en cambio, la habían afirmado como un proyecto de liberación.

El tipo de argumentación que Weber usa ha encontrado muchos seguidores. Uno de los más influyentes hoy es Karl Popper. Popper populariza este método y lo radicaliza hasta sus últimos extremos. En Popper la renuncia a la afirmación positiva y su sustitución por la eliminación de las alternativas que surgen se transforma en el único principio de su visión del mundo. Popper lo transforma en *el* criterio de la verdad y lo extiende hasta las ciencias naturales. Su criterio de la falsificación no es más que esta extensión, que renuncia a la reivindicación de la verdad de un conocimiento científico para reemplazarla por su no-falsificación. En términos de la sociedad, Popper transforma la posición de Weber en una posición extremista. Puede partir del circuito básico de Weber. Este había establecido la conexión entre no factibilidad de alternativas sociales, el caos y la muerte, masas dominadas por un *ethos* y utopía. Popper une estos elementos en un solo conjunto y les añade otro, que es la violencia. La utopía se convierte en el denominador común de todo este conjunto y sustituye la crítica de la ideología por la crítica de la utopía, que en el fondo no es sino la presentación de las personas portadoras de estas utopías como diabólicas. Por eso puede llamar a este método una "llave para el control de los demonios", es decir, un exorcismo. Son los enemigos de la sociedad abierta, que Popper tampoco describe por contenidos, sino por denuncia de proyectos alternativos.

La sociedad abierta no es nada que se pueda describir. Es aquella sociedad que se forma en cuanto se discuten las alternativas que puedan surgir. Es una sociedad sin límites y sin derechos. Es una sociedad, en la cual es legítimo todo lo que sirva para destruir cualquier alternativa a ella.

Sin embargo, siendo tal sociedad siempre una sociedad de lucha libre, resulta necesariamente una apología de aquellos valores que Weber ya había analizado como condición para el funcionamiento del dinero. Popper, en cambio, deriva estos mismos valores de su metodología de la ciencia. Eso le es perfectamente posible porque, antes de

derivarlos, se le han imputado estos mismos valores a la ciencia. Aparecen por tanto, en Popper, como condiciones del funcionamiento de la ciencia.

Este método weberiano de derivación de valores en nombre de la ciencia necesita todavía algunas explicaciones más. Para afirmar los valores condicionantes del funcionamiento del dinero, Weber jamás expresa ningún debe ser. Max Weber no dice que no se deba abolir el dinero. Lo que dice es que no se lo puede abolir, porque el intento de hacerlo produciría el caos. La utopía, por tanto, toma un sentido nuevo en Weber. Es una conceptualización imaginaria y liberadora de la sociedad cuya realización produce el caos porque el contenido de la utopía no es factible. Tratar de hacer lo no factible, es, por tanto, ya en Weber, por un lado utópico y por el otro caos y muerte. Y como lo utópico siempre es promesa de vida, se trata de una promesa de vida detrás de la cual se esconde la muerte. La liberación es muerte disfrazada como vida. Si bien este contexto es más expreso en Popper, ya es claramente detectable en el análisis de Weber. Y toda esta denuncia parte de un juicio sobre el “puede ser” y el “no puede ser”. Lo que Weber dice frente a la abolición del dinero, lo vuelve a plantear frente a la abolición de la burocracia. Como su abolición no es factible, el anuncio de su abolición lleva al caos, que de nuevo está escondido detrás de un anuncio aparente de la vida. Evidentemente, sin mencionarlo, Weber vuelve a la imagen del Lucifer de la inquisición de la Edad Media. Lucifer jamás ha significado otra cosa.

Frente a la economía planificada sobre relaciones mercantiles, Weber cambia de argumento, pero mantiene la línea general. Se trata ahora de un “no puede ser”, que argumenta con la sofocación de la vida por una máquina burocrática, que según él “si puede ser”: esta máquina puede ser, pero una vez instalada sofoca la vida y llega a no poder ser. Una máquina que soluciona todos los problemas sociales, y que precisamente por eso no deja vivir. Esa es, sin duda alguna, la imagen del Gran Inquisidor de Dostoievski, aunque de nuevo Weber no lo mencione. Sin embargo, el argumento de Weber se mantiene en el plano estricto de juicios sobre el “puede ser” o “no puede ser”. Son juicios con arreglo a fines. Por tanto, no dice que no se “deba” abolir el dinero o el Estado, tampoco que no se “deba” planificar la economía. Según Weber, la ciencia no puede efectuar tales juicios. Tampoco dice jamás que se debe afirmar la ética de mercado. Lo que dice es que no hay salida de la ética del mercado. Si se quiere evitar el caos y la muerte, es inevitable afirmar la ética del mercado y el concepto de libertad correspondiente.

En el fondo de su argumentación sobre los juicios de valor aparece, por tanto, el binomio vida/muerte. Las soluciones factibles de Weber —que se insertan en la racionalidad formal— son soluciones que permiten vivir a la sociedad. Las soluciones no factibles, en cambio, traen la muerte. Reduce, por tanto, la selección entre estructuras de valores a

nivel social a una selección entre vida y muerte. Capitalismo es vida, socialismo es muerte, aunque parezca al revés. Capitalismo parece muerte, pero es vida. Socialismo parece vida, pero es muerte.

A la luz de este binomio vida/muerte los juicios de Weber se hacen comprensibles. Todos pueden ser condicionales. Podría decir: suponiendo que la sociedad tiene que sobrevivir, se sigue que hay que asegurar la ética del mercado y la burocracia formal en el grado en el cual funciona como condición del funcionamiento del dinero. Se trata de un juicio con arreglo a fines. Por otro lado podría decir: si se trata de llevar a la sociedad y sus miembros a la muerte, se sigue que hay que abolir el dinero y el Estado, o introducir una planificación de la economía. La ciencia, sin embargo, no se pronuncia. Si la humanidad quiere vivir, la ciencia le dice qué tiene que hacer. Si quiere suicidarse, la ciencia, en su eterna objetividad, también le dice qué tiene que hacerse.

Este es el núcleo del método, que constituye una especie de razón práctica en Weber. Lógicamente seguiría ahora otro paso, que Weber no da. Tendría que preguntar lo siguiente: ¿Es posible que la humanidad se decida por el suicidio colectivo? Ya en el tiempo de Weber, Durkheim plantea el problema del suicidio. Pero en este punto tendría que formar un elemento del propio método de Weber.

Si se pudiera afirmar que es posible que la humanidad —a diferencia del individuo— se decida por el suicidio colectivo, el método de Weber llegaría a su eslabón final. Entonces podría afirmar: no es posible que la humanidad abandone el capitalismo ni en vida, ni por la muerte. Está amarrada eternamente. Un callejón sin salida. Por su método, Weber anuncia la sociedad existente como la última posible, y coincide a este respecto perfectamente con Hegel. Es un espíritu llegado a sí mismo, una identidad de la sociedad actual con la naturaleza social humana, espíritu absoluto. Pero, sin duda, es un hegelianismo absolutamente vacío.

¿Por qué, entonces, llega Weber a este resultado? Lo hace por un paso que él mismo declara ilícito en su metodología expresa. Aplica la relación medio/fin a la totalidad de los fenómenos sociales. Lo hace introduciendo la racionalidad formal como descripción del sistema social entero. Parte del análisis medio/fin a nivel de la acción individual y la trasplanta sin mayores reflexiones a nivel de la totalidad de las acciones individuales. En cuanto a esta totalidad, discute entonces los problemas del dinero y de la burocracia. Weber hace aquí lo que él critica en los otros, por ejemplo en Marx:

Cualquier conocimiento conceptual de la realidad infinita por la mente humana finita descansa en el supuesto tácito de que solamente una *parte* finita de esta realidad constituye el objeto de la investigación científica, parte que debe ser la única “esencial” en el sentido de que “merece ser conocida”. (Max Weber: “La objeti-

Una parte de la realidad sería algo así como una empresa determinada, como la IBM, sacada del contexto de todas las empresas. Pero el dinero no es parte de la realidad, y tampoco lo es de la burocracia. Es un aspecto de la totalidad. Y cuando Weber habla sobre el problema de la abolición del dinero, habla del dinero como aspecto de la totalidad de los fenómenos sociales. Si le parece que las ciencias no pueden hacer eso, que no lo haga. Pero hacerlo y a la vez prohibirlo resulta ser la prohibición de criticarlo.

Sobre la realidad infinita solamente puede hablar la mente humana finita, si habla de un aspecto de esta totalidad. Por eso la totalidad sigue siendo inconocible, sin estar totalmente fuera del alcance de la razón. Y cuando Marx habla de la totalidad, también habla de un aspecto de la totalidad y también con mente finita. Pero habla desde otro aspecto de esta misma totalidad de la cual Weber también habla. Si éste se hubiera mantenido en el marco de su metodología explícita, sus análisis mencionados anteriormente no los podría haber hecho.

Interesa por tanto ahora ver cómo Weber escoge el aspecto de la totalidad a partir del cual hace su análisis. Sin mayor justificación parte del dinero. Relaciona con el dinero el cálculo de capital. Con los dos relaciona los valores que son condiciones del funcionamiento del dinero y del cálculo de capital, y va después al análisis de la burocracia como condición del funcionamiento de este cálculo de capital a nivel de la empresa capitalista. Se trata de todo un edificio de condicionamientos que Weber construye a partir del dinero y del cálculo de capital. Vía análisis de sus implicancias llega a la ética del mercado, a la burocracia y a la moral del funcionario. Todos estos pasos los hace en términos formales de funcionamiento del dinero. En estos términos, el hecho de que la ética del mercado sea condición de funcionamiento del dinero, no indica ninguna relación causal. No indica ni que el dinero es causa de esta ética, ni que la ética es causa del dinero. Es válido aún en el caso en el cual a veces el mismo Weber parece confundir esta relación de condicionamiento formal con causación. Pero de por sí no indica nada sobre alguna causación.

En términos formales, por tanto, todas estas relaciones de condicionamientos son invertibles. La ética del mercado es condición del funcionamiento del dinero. Eso se puede invertir, diciendo que el funcionamiento del dinero es condición de la ética del mercado. Lo mismo ocurre con la burocracia como condición del cálculo de capital. El cálculo de capital es condición del funcionamiento de una burocracia formal del tipo que Weber conoce. Sin embargo, Weber no habla en términos invertidos. Constantemente se refiere a dinero y cálculo de capital como si fueran una especie de última instancia del edificio

entero que él levanta encima de ellos con su análisis de los condicionamientos e implicancias.

Sin embargo, la posibilidad de estas inversiones demuestra que la relación entre ética de mercado, cálculo de capital, burocracia y moral del funcionario no es estrictamente de condicionamiento, sino de interdependencia simple. Ninguno de estos elementos se puede demostrar que sea a la vez la última instancia de todos los otros. Conforman un todo en el cual cada elemento presupone la presencia de todos los otros. Pero ninguno, por tanto, puede justificar ni la presencia ni la necesidad de otro. Tal cual, este formalismo es vacío. Es el formalismo de una estructura institucional, que no tiene referencia de su funcionamiento. Si Weber afirma que funciona: ¿en referencia a qué funciona entonces? Sin esta referencia no se puede hablar siquiera de funcionamiento. Si digo que un auto funciona, significa esto que el mecanismo interdependiente que es un auto, sirve para movilizar cargas o personas. Sin esta referencia no tiene sentido hablar del funcionamiento de un conjunto interdependiente. Lo mismo para el conjunto interdependiente, sobre el cual habla Weber. Si dinero, ética del mercado y burocracia forman un conjunto interdependiente, su funcionamiento no puede ser juzgado sin una referencia que esté fuera de este conjunto.

Si Weber ahora quiere mantener este conjunto cerrado, y además hablar de su funcionamiento, tiene que tratar uno de los elementos del conjunto como última instancia a partir de la cual se juzga el funcionamiento del conjunto. Eso obliga a Weber a dejar sin expresar el carácter interdependiente de este conjunto y presentar al dinero y el cálculo de capital como última instancia del conjunto. Por eso tiene que hablar siempre de la ética del mercado como condición del cálculo de capital, y jamás del cálculo de capital como condición de la ética del mercado. De esta manera aparenta ser aquella la última instancia, en función de la cual él puede juzgar el funcionamiento del conjunto.

Sin embargo, de hecho esta solución no le sirve. Cuando habla de la no factibilidad de la abolición del dinero, no le es posible dejar su argumento en este círculo interdependiente. Forzosamente, por tanto, introduce un elemento absolutamente extraño a su punto de partida de la racionalidad formal. Cuando habla de la no factibilidad del cálculo natural, dice que tal cálculo no puede llegar al nivel de lo que permite el dinero. Dice que es tocoso. De eso deriva el argumento clave para la no factibilidad del cálculo natural: “y que por eso cabalmente el actual abastecimiento *de masas* por medio de *explotaciones* produciendo en masa opone la más fuerte resistencia a aquella forma de cálculo”. (*Economía y Sociedad*, I, op. cit., p. 79).

Este argumento es el único que Weber aduce para poder comprobar la no factibilidad del cálculo natural y por tanto de la abolición del dinero. Para el raciocinio de Weber, sin embargo, es absolutamente

imprescindible. Sin pasar a este argumento, todo su raciocinio queda no solamente circular —cualquier análisis de interdependencia es circular— sino perfectamente tautológico. Pero este argumento es bien particular y en términos de la metodología de Weber absolutamente ilícito. Referirse al abastecimiento de las masas como razón última de la necesidad del cálculo en dinero, es un argumento de racionalidad material. Sin embargo, Weber sostiene como núcleo de su metodología, que la racionalidad material como elemento de juicio queda fuera de la ciencia. Sin embargo, él mismo la ubica en el lugar clave de su análisis. Y eso no por descuido, sino por lógica del argumento.

Si se acepta tal argumentación, hay que desechar la metodología explícita de Weber. Este, para argumentar la no factibilidad de la abolición del dinero, tiene que usar en su argumento el abastecimiento de las masas como la última instancia en función de la cual se le da contenido al concepto del funcionamiento del dinero y del cálculo de capital. Y eso es materialismo histórico. Para citar solamente una famosa frase de Engels:

De acuerdo con la concepción materialista de la historia, el móvil determinante en *última instancia*, es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más”. (Engels, Carta a Bloch 21/9/1890).

Evidentemente, en el contexto de Engels “móvil” no significa motivación psicológica. Es condición objetiva, que condiciona la sociedad entera.

Es claro que Weber, con su metodología expresa, cae en algo como la famosa paradoja del mentiroso: un cretense dice, que todos los cretenses mienten. La renuncia a efectuar afirmaciones de valores lo lleva a un tipo de argumentación que afirma valores. Y como la paradoja del mentiroso solamente es solucionable introduciendo un metalenguaje, también este caso es solamente solucionable introduciendo una referencia fuera del conjunto interdependiente dentro del cual Weber pretende argumentar. Y esta referencia no puede ser sino la “producción y reproducción de la vida real”. Y Weber la usa, para no quedarse en la paradoja.

No se trata aquí de refutar el argumento de Weber referente a la no factibilidad de la abolición del dinero. El argumento es cierto. Pero si es cierto, la metodología de Weber está refutada. Y con eso, todas sus conclusiones ideológicas que lo llevan a la afirmación de los valores implícitos del cálculo de capital. Se sigue entonces algo muy diferente: la afirmación de una economía planificada, que quita a la lucha social el carácter de ser lucha a muerte, sin superar la lucha social misma. Aparece, por tanto, un espacio de liberación humana factible, que se encuentra más allá del capitalismo y cuya existencia Weber niega. Pero el intento de negarlo lo obliga a contradecirse.

Producción y reproducción de la vida real: La racionalidad económica.

Cuando Weber hace de la producción y reproducción de la vida real —lo que él llama “el actual abastecimiento de masas”— el criterio de referencia del cual concluye la no-factibilidad de la abolición del dinero, con seguridad no tiene la más mínima conciencia de lo que hace. Como no hay otro argumento, emplea este sin preguntarse siquiera lo que ello significa para su metodología explícita. Supongamos ahora que su argumento es cierto. Entonces sigue un paso más, que Weber no da. Se trata de una simple generalización de su argumento particular. Siempre y cuando unas relaciones de producción no logren asegurar este abastecimiento de las masas, no se las puede estabilizar; o, al revés, solamente las relaciones de producción capaces de asegurar el abastecimiento de las masas, pueden ser estables. Condición de la estabilidad es por tanto este abastecimiento de las masas, o, en otros términos, la producción y reproducción de la vida real. Sin ella la sociedad no se puede estabilizar y entra en convulsiones internas. Es decir, aquel elemento que hace necesario el uso del cálculo en dinero, también subvierte a las sociedades. El argumento ampliado sería entonces el siguiente: sin el cálculo en dinero no se puede asegurar el abastecimiento de masas, y por tanto es inevitable. Pero siendo necesario el abastecimiento de las masas, cualquier relación social que haga imposible este abastecimiento, es inestable y a la larga condenada a desaparecer. Eso es un “no puede ser”, que es derivable del argumento de Weber referente a la necesidad del cálculo monetario.

Supongamos ahora como cierta la siguiente tesis: el proceso de acumulación según el cálculo de capital lleva a una creciente o por lo menos masiva marginación de las masas del empleo y del abastecimiento, es decir, impide la reproducción de la vida real de las masas en alto grado. Dentro de su propia argumentación Weber tendría que llegar en este caso a la necesidad de la superación del capitalismo. Y no en el sentido de un “deber ser”. Al contrario, en el sentido de que la sobrevivencia del capitalismo resultaría un “no puede ser”. Hasta Weber tendría que asumir esta consecuencia en el caso de que tuviera que reconocer la tesis mencionada como acertada. Pero esta tesis no es simplemente deductiva. Es una tesis empírica, que solamente puede ser decidida en referencia a la realidad empírica del sistema capitalista mundial.

Ahora bien, esta es precisamente la famosa ley de la pauperización de Marx. Tiene dos partes. Una que sostiene que una sociedad que es incapaz de asegurar la reproducción de la vida real de las masas, no se puede sostener. Una segunda, que sostiene que la sociedad capitalista es de este tipo y que por tanto no es sostenible.

Eso ya nos indica algo importante sobre la relación de Weber con el materialismo histórico. Weber está completamente convencido de que

el materialismo histórico de Marx descansa sobre la asunción de que se pueden derivar valores teóricamente en el sentido del “deber ser”. Eso es clave para Weber. Porque él está igualmente convencido, de que se puede deshacer de pensamientos completos sin siquiera conocerlos más de cerca que por la sola prueba de que se orientan por un “deber ser”. Con esto, dejan de ser científicos como tales y sus resultados no hay que criticarlos siquiera.

Sin embargo, es precisamente Marx quien empieza a exigir de la ciencia —y eso lo hace como seguidor de Hegel— no pronunciar ningún “deber ser” y no efectuar juicios de valores. De Weber vienen estas palabras, pero no la solución de la problemática. La definitiva constitución de la ciencia social sobre juicios de hecho ya está efectuada por Marx. Marx no sostiene que se “debe” ir más allá del capitalismo, sino que no hay ninguna posibilidad de no hacerlo. Y la derivación de Marx de este juicio ya es una derivación del binomio vida/muerte. El juicio es el siguiente: la sociedad capitalista no puede sino llevar a la muerte; es decir, a la imposibilidad de la reproducción de la vida real. Si se supone, por tanto, que la humanidad sobrevive, se supone a la vez que la sociedad capitalista sea superada.

Del binomio vida/muerte se deriva lo que puede ser —la vida— y lo que no puede ser —la muerte. Entonces se sigue que lo que lleva a la muerte es condenado, y lo que lleva a la vida es afirmado.

Sin embargo, Marx dice abiertamente lo que Weber sólo dice de manera solapada. Es decir, que la reproducción de la vida real es la última instancia de la vida social y de su desarrollo histórico. Pero en cuanto la reproducción de la vida real es irrenunciable, también son irrenunciables los valores cuyo cumplimiento condiciona la garantía de esta reproducción de la vida real. De la misma manera como Weber puede afirmar los valores condicionantes del funcionamiento del cálculo monetario, Marx puede formular valores condicionantes de la reproducción de la vida real. Como en Weber eso no es juicio de valor, en Marx tampoco lo es. Irrenunciables son, por tanto, valores como la solidaridad, la apropiación del producto en común y su distribución de una manera tal que los individuos puedan reproducir su vida real. Mientras Weber deriva del cálculo monetario los valores de la lucha a muerte, de la apropiación privada y de la satisfacción de necesidades según la demanda, Marx deriva de la necesidad de la reproducción de la vida real los valores exactamente contrarios. Además, ya Marx había derivado los valores mencionados por Weber como valores implícitos al cálculo monetario. Por tanto, Marx había concluido que estos valores pueden ser sustituidos por los de la reproducción de la vida real solamente en el caso de abolir las relaciones mercantiles mismas. Siendo la reproducción de la vida real la última instancia de la vida social, Marx concluye que un reconocimiento social de esta última instancia implica esta abolición del dinero.

Weber, por su parte, está bien consciente de que alrededor de la ética del mercado chocan dos éticas. El llama la ética contraria a la ética de mercado, una "ética de la comunidad". La percibe como un atavismo presente tanto en las tradiciones religiosas como en la tradición marxista. La ética del mercado la ve como valorización de reglas de funcionamiento del mercado, y por tanto se siente competente para juzgar en referencia a ella. Sin embargo, nunca se le ocurre preguntar si no puede ser esta ética contraria —la ética de la reproducción de la vida real— también una valorización de reglas de funcionamiento. Y efectivamente es este el resultado: para que funcione la reproducción de la vida real, se tienen que asegurar determinados valores, cuyo cumplimiento condiciona este funcionamiento. Para que funcione, en cambio, el cálculo monetario, tiene que asegurarse el cumplimiento de los valores exactamente contrarios, que condicionan este funcionamiento.

Una vez reconocida la reproducción de la vida real como un circuito de funcionamiento paralelo al circuito de funcionamiento de la racionalidad formal, toda la conceptualización weberiana de la racionalidad material y de la acción con arreglo a fines se viene abajo. Se ve, entonces, que la racionalidad material en Weber no es ningún concepto serio. El mete allí un gran montón de cualesquiera valores. Su único denominador común es negativo, es decir, está en el hecho de que no son valores que entran en la ética del mercado.

Pero ahora chocan dos éticas de funcionamiento. Por un lado la ética de la reproducción de la vida real, por el otro la ética del mercado. Metodológicamente visto, las dos se derivan por métodos análogos. No es una la racional y la otra la irracional, una la de la finalidad y su optimización y la otra la de valores de por sí. Pero los valores de estas dos éticas son contrarios y mutuamente excluyentes.

Sin embargo, con el argumento de la no factibilidad de la abolición del dinero —un argumento cuyo resultado aquí asumimos— se da una situación nueva. Para Marx, la afirmación de la reproducción de la vida real y de su ética implícita lleva a la abolición del dinero. Para Weber, la afirmación del cálculo monetario y de la ética del mercado implícita lleva a la construcción de una racionalidad material, en referencia a la cual la ciencia no puede tomar ninguna posición, pudiendo tomar posición sí en referencia a la ética del mercado. Sin embargo, el mismo Weber tenía que usar la reproducción de la vida material como última instancia para poder argumentar la no factibilidad de la abolición del dinero. El resultado de la confrontación no puede ser sino la afirmación de las dos éticas, contrarias a la vez, subordinando la una a la otra. Siendo la reproducción de la vida real la última instancia de la vida social, esta subordinación no puede ser sino la de la racionalidad formal del cálculo monetario a la racionalidad económica de la reproducción de la vida real. Y esto no en un sentido de "deber ser", sino en el sentido de que no hay otra alternativa. El concepto de la racionalidad

material se desvanece entre estas dos racionalidades, y lo que queda son juicios de buen o mal gusto, sabiendo todo el mundo que de gustos no se puede disputar. La reproducción de la vida real y el cálculo racional de los medios constituyen de esta manera un gran sistema interdependiente, en el cual uno de sus elementos —la reproducción de la vida real— figura como última instancia o, en otras palabras, como finalidad objetiva y condicionante del proceso entero.

Weber, en cambio, se aferra a su afirmación unilateral de la ética del mercado y no percibe siquiera la problemática. Dice, por ejemplo:

Desde la escolástica hasta la teoría de Marx se combina . . . la idea de algo que vale "objetivamente", esto es de un *deber ser*, con una abstracción extraída del curso empírico de formación de precios. Y tal concepción, a saber, que el "valor" de las mercancías *debe estar* regulado por determinados principios de "derecho natural" ha tenido —y tiene todavía— incommensurable importancia para el desarrollo de la cultura, por cierto no sólo de la Edad Media. (Weber, *Ensayos*, op. cit., p. 84).

Si Weber dice aquí que algo que vale objetivamente es un "deber ser", malentendiendo hasta su propia metodología. Algo vale objetivamente, si alternativas imaginables a este algo no pueden ser. De eso no se sigue ningún "debe ser", sino solamente la imposibilidad de una acción alternativa. Lo mismo vale para el concepto del valor objetivo, que dice solamente que los precios no pueden moverse sino en el marco que el valor prescribe. Con un "debe ser" no tiene que ver en lo más mínimo.

Weber se ha formado un simple prejuicio, en nombre del cual se deshace de toda una tradición de pensamiento que ni conoce. Formado este prejuicio, no tiene tampoco por qué conocer estos pensamientos, porque si efectivamente son simples afirmaciones de un "deber ser", no tienen validez ya por este mismo hecho. Pero se trata de un simple prejuicio de Weber, que lo hace desembocar en una ignorancia abismal frente a las posiciones del materialismo histórico que pretende criticar. A Marx nunca lo ha leído seriamente. El autor que Weber toma como referencia para su interpretación del materialismo histórico no es Marx, sino Stammler y los discursos de los políticos de la social-democracia de su tiempo. Estos en buena parte interpretan la última instancia económica en el sentido de alguna motivación económica y ven en muchas ideas solamente una motivación económica —es decir por intereses económicos— que se disfraza detrás de los argumentos. Frente a tales interpretaciones, la crítica de Weber es indudablemente cierta, pero no es ninguna respuesta a la problemática. Posteriormente, con el pensamiento de Weber pasó algo muy similar. Siendo en pensamiento sutilmente formal con valores como condicionantes de procesos de funcionamiento, autores como Bendix lo interpretan como si para Weber los valores fueran simplemente motivaciones para formar estructuras. Sin embargo, la crítica más acertada a la posición de Bendix no sería de ninguna

manera una crítica a Weber, igualmente como la crítica de Weber a Stammler no es de ninguna manera una crítica de Marx.

Pero una vez formado su prejuicio, Weber no se preocupa siquiera del pensamiento de Marx. Sin embargo, en esta despreocupación se revela otro vacío de su argumento. Weber analiza bien la ética del mercado como condición para el funcionamiento del cálculo en dinero. Pero da poca importancia al hecho de que el cumplimiento de tal ética jamás se hace en nombre de la funcionalidad de estos valores. Para que la necesidad de esta ética de mercado se cumpla, alguien la tiene que afirmar como un "deber ser" y otros tienen que aceptarla como tal. Evidentemente, no es la ciencia el lugar para pronunciar este "debe ser". Sin embargo, sí puede analizar, y para ser objetiva debe analizar hasta qué grado las éticas que se pronuncian como "debe ser" son efectivamente éticas que corresponden a una funcionalidad, sea del cálculo en dinero o sea de la reproducción de la vida real. Si Weber hubiera hecho este análisis, habría fácilmente descubierto que el derecho natural aristotélico escolástico es el pronunciamiento de una ética en forma de un "debe ser" que expresa valores implícitos de la reproducción de la vida real.

La ciencia social actual considera tales pronunciamientos fuera de su ámbito. Eso vale para toda la ciencia actual, inclusive la marxista. Sin embargo, sí tendría que analizar los mecanismos a través de los cuales este "debe ser" es asegurado en las personas de una manera tal que internalicen los valores. Porque los valores que son funcionales para determinadas estructuras de funcionamiento siempre son acatados como valores de por sí. En este análisis vuelve entonces el valor de por sí, que Max Weber había ubicado en el plano de la racionalidad material. Pero aparece ahora como manera de internalizar valores cuyo cumplimiento es condición de funcionamiento de una estructura social. La ciencia los analiza como elementos de estructuras de funcionamiento y se pronuncia sobre su necesidad en el contexto de este funcionamiento. La internalización de estos mismos valores pasa por su declaración como válidos de por sí, para establecerlos en el interior de los sujetos.

Insistiendo en lo mucho común entre los análisis de Marx y de Weber, se pueden establecer las diferencias. Los dos parten del puede ser y de la exclusión de lo que no puede ser. Los dos, por tanto, renuncian a poder efectuar en nombre de la ciencia juicios de un "debe ser". Los dos conocen un tipo de utopía, que pronuncia algo que no puede ser. Los dos darían en nombre de la ciencia valores implícitos a estructuras de funcionamiento, sabiendo que sobre los valores solamente se pueden pronunciar pronunciándose sobre las estructuras de funcionamiento, cuya condición de existencia son. En nombre del funcionamiento de la sociedad y de la no factible pueden por tanto excluir del radio de la acción humana determinadas alternativas de acción imaginables. Sin embargo, aquí aparece la diferencia clave. Para

Weber la lucha por esta exclusión define a los propios valores necesarios. Los valores afirmados son simplemente lo contrario de los valores excluidos, y una referencia positiva para la derivación de los valores no existe. En Marx, en cambio, sí existe: Marx deriva los valores de una última instancia, la reproducción de la vida real, que forma un criterio positivo de los valores. Por tanto, tiene un criterio práctico de la verdad, que a Weber le falta. Sin este criterio práctico, Weber se pierde en el relativismo más absoluto, y no puede sino contradecirse constantemente.



CAPITULO 2

EL CONCEPTO DE LO POLITICO SEGUN CARL SCHMITT*

En la discusión sobre la democracia siempre aparece una doble referencia al conflicto político. Se trata de la relación amigo/opositor por un lado, y de la relación amigo/enemigo por el otro. Una relación amigo/opositor es ante todo la relación gobierno/oposición en la cual la oposición de hoy se puede transformar en el gobierno de mañana y el gobierno de hoy en la oposición de mañana. No siendo una relación de enemistad, los polos son invertibles y el mecanismo electoral resulta un medio adecuado.

Sin embargo, al interior de este orden democrático, hay otra relación que es radicalmente diferente. Es la relación amigo/enemigo que no es definible como relación gobierno/enemigo, sino exclusivamente como relación sistema social/enemigo. Enemigo es aquel que se opone al propio sistema social (en cuyo interior recién es posible la relación amigo/oposición). En la relación sistema social/enemigo se excluye la inversión de los polos y se prohíbe *a priori* que el enemigo pueda convertirse en gobernante con el consiguiente cambio del sistema social. Por tanto, el mecanismo electoral en ningún caso sirve para resolver esta situación. Si se emplea, su uso es condicionado. El resultado electoral será respetado únicamente en caso de confirmar al sistema social vigente; en caso contrario, es ilegítimo y desemboca en la guerra civil como instancia de decisión.

Toda discusión sobre la democracia está por tanto atravesada por la discusión sobre el sistema social. Una relación pacífica amigo/oposición es solamente posible en el grado en el cual existe un acuerdo general sobre la vigencia del sistema social. También cualquier concertación entre trabajo y capital presupone tal acuerdo, que en este caso no puede tener como referencia de fondo sino la vigencia del sistema social capitalista. La misma concertación es a la vez un acuerdo sobre quiénes son opositores y quiénes son enemigos. No elimina la relación amigo/enemigo, sino que le da un contenido determinado. En el mismo grado

* Trabajo presentado al Grupo de Estudios "Política y Estado" del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en agosto de 1985, Buenos Aires.

en el cual determina el comportamiento de los opositores, define también quiénes serán considerados enemigos.

Estos hechos explican la forma en la cual se lleva a cabo la actual discusión sobre la democracia en Centroamérica. La situación política es tal que los conflictos por el sistema social pasan al primer plano de la actualidad política. Como resultado el enfoque de la democracia es principalmente un enfoque desde el punto de vista amigo/enemigo, haciendo casi desaparecer el juego amigo/opositor. El mismo juego amigo/opositor está determinado por la relación amigo/enemigo, y la primera exigencia frente al opositor es demostrar que no es enemigo. Por tanto, tiene que demostrar constantemente que es defensor del sistema social para ser aceptado como opositor. El conflicto por el sistema social predetermina entonces completamente la relación amigo/opositor y gobierno/opositor.

En la discusión sobre la democracia se puede olvidar que detrás de la relación amigo/opositor existe esa otra amigo/enemigo. El resultado será una discusión romántica sobre principios generales del buen comportamiento democrático, que trasluce la utopía de una sociedad basada en un total acuerdo sobre el sistema social y, por tanto, en una pura y limpia relación de amigo/opositor. Esta utopía democrática aparece como la solución de todos los conflictos de la sociedad: democracia sería tolerancia, respeto de los derechos humanos y discusión ilimitada. Se ofrece un voluntarismo democrático cuando en realidad se esconde los conflictos acerca del sistema social. Al estallar el conflicto éste aparece como una ruptura de la armonía democrática y, por tanto, como amoral. El que asume el conflicto es transformado en enemigo de la tolerancia, y de la propia utopía democrática vuelve a resurgir la relación amigo/enemigo.

Hasta los años sesenta había en Centroamérica como en Latinoamérica en general— una amplia aceptación del sistema social, que permitía regímenes relativamente estables y en algunos casos, democráticos. Se trataba de una aceptación muchas veces forzada y no de un acuerdo social. Pero la aceptación funcionaba. A partir de los años setenta se renuevan con mucha fuerza los conflictos en torno a la vigencia del sistema social y la relación amigo/enemigo vuelve al primer plano de la política. Recurriendo al terror del Estado, los regímenes se tratan de afirmar y aparece una tendencia general de transformación de los regímenes democráticos en Estados de Seguridad Nacional. En tal situación la política tiende a reducirse a una relación amigo/enemigo y la relación amigo/opositor tiende a desaparecer completamente. El Estado de Seguridad Nacional no es más que un polo de una guerra civil, incapaz de gobernar en condiciones normales. Por tanto, pasado el período del terror estos regímenes tienden a disolverse y reaparece la discusión sobre la democracia.

En este contexto tiene lugar un renacimiento del pensamiento de Carl Schmitt, autor alemán cuyos libros principales se publicaron en los años veinte. De especial interés es su libro *El concepto de lo "político"* (Folios Ediciones, Buenos Aires 1984). Schmitt sitúa la relación amigo/enemigo en el centro de su reflexión, determinando el mismo concepto de lo político por esta relación. A la vez demuestra una profunda preocupación por la transformación de esta relación amigo/enemigo hacia su extremo de amigo/enemigo absoluto y busca medios para transformarla en una relación de amigo/enemigo real. En contra del irrealismo extremo y del predominio de la relación amigo/enemigo absoluto plantea el reconocimiento de una relación amigo/enemigo real como fuente de una posible recuperación de lo humano, que no caiga en la ilusión de la desaparición completa de las relaciones amigo/enemigo. Vamos a analizar seguidamente estas posiciones de Schmitt para ver su viabilidad.

Lo político, el humanismo y lo humano

Schmitt centra su concepto de lo político en la relación entre amigo y enemigo. Una organización social es política en cuanto realiza un efectivo reagrupamiento de todos en amigos y enemigos. Por supuesto, esta relación de amigo y enemigo es en última instancia la guerra. Aunque no se haga la guerra, es la guerra, real o potencial, la que lo penetra todo y le da un carácter político.

Todo enfrentamiento religioso, moral, económico, étnico o de otro tipo se transforma en un enfrentamiento político si es lo bastante fuerte como para reagrupar efectivamente a los hombres en amigos y enemigos (Carl Schmitt: *El concepto de lo "político"*, Folios Ediciones, Buenos Aires 1984, p. 34).

La unidad política es, por tanto, el resultado de este reagrupamiento y no puede existir sino a través de la relación amigo y enemigo. Se efectúa entre amigos —o amigos y opositores— y recibe su necesidad por la confrontación real o potencial con el enemigo. A través de la lucha con el enemigo se afirma la unidad política de los amigos.

El real agrupamiento amigo-enemigo es por su naturaleza tan fuerte y exclusivo que la contraposición no política, en el mismo momento en que causa este reagrupamiento, niega sus motivos y criterios hasta entonces "puramente" religiosos, políticos o culturales y es sometida a los condicionamientos y a las consecuencias totalmente nuevas, peculiares y, desde la perspectiva de aquel punto de partida "puramente", religioso, económico o de otro tipo, a menudo muy inconsecuentes e "irracionales", de la situación política (p. 35).

Eso no significa que todo sea política. Significa que todo es organizado políticamente en cuanto existe la polarización propia de la relación amigo-enemigo.

En todo caso es siempre por eso, el reagrupamiento decisivo, y como consecuencia de ello la unidad política, todas veces que existe, es la

unidad decisiva y "soberana" en el sentido de que la decisión sobre el caso decisivo, aún cuando este sea el caso de excepción, por necesidad lógica debe corresponderle siempre a ella (p. 35).

En esta lucha amigo-enemigo se constituye a la vez la unidad política como la paz. Determinar al enemigo interno, es función política y pacificación a la vez.

Esta necesidad de pacificación interna lleva, en situaciones críticas, al hecho de que el estado, en cuanto unidad política, determine también por sí mismo, mientras exista, al "enemigo interno" (p. 42).

Se trata de una relación que, según Schmitt, no puede estar sujeta a ningún derecho, porque constituye el derecho mismo. El derecho aparece a través de la imposición sobre el enemigo y organiza jurídicamente el orden impuesto al enemigo. El mismo orden social es resultado de este conflicto y, por consiguiente, no puede regir sobre este conflicto. No se trata de un conflicto en el interior del orden, sino por el orden. El orden nace del conflicto amigo-enemigo y, en consecuencia, de la guerra, sea esta guerra civil o internacional. De una relación sin leyes nace la ley.

En cuanto al orden social, nace de una lucha de clases cuyo resultado es impuesto en tanto orden. Schmitt lo deja bien establecido, aunque en este contexto no hable de "lucha de clases":

En efecto, en el "estado constitucional", como dice Lorenz von Stein, la constitución es "la expresión del orden social, la existencia misma de la sociedad de los ciudadanos del estado. Por ello, cuando la constitución es atacada, la lucha se decide fuera de la constitución y del derecho, y *por consiguiente por la fuerza de las armas*". (p. 44).

Pero no solamente esta lucha de clases "desde arriba" constituye lo político, también la lucha de clases "desde abajo":

También una "clase" en el sentido marxista deja de ser algo puramente económico y se convierte en una entidad política si llega a este punto decisivo, o sea si toma en serio la *lucha* de clases y trata al adversario de clase como enemigo real y lo combate, ya sea bajo la forma de una lucha de estado contra estado o en la guerra civil en el interior del estado (p. 34).

Se confirma el punto de partida de Schmitt: el conflicto por el orden social no tiene ley y no se somete a ningún derecho. Este conflicto tampoco conoce derechos humanos; todo es posible y no hay donde reclamar por lo que pasó. Todo lo que pasó ocurrió fuera del ámbito de la ley y de cualquier derecho humano. Pero ocurriendo así, se trata precisamente del corazón de lo político y del derecho.

Schmitt insiste en que describe efectivamente lo que es; no quiere decir que la política *debe* ser eso, sino que no puede ser sino eso. Schmitt trata por tanto la relación amigo-enemigo como hecho empírico que no se puede evitar. Sin embargo, se preocupa de las consecuencias que tiene sobre la convivencia humana. Ve aparecer una especial

destruccion a partir de esta relacion, que él vincula precisamente con los intentos de superarla. Tratar de sustituir la relacion amigo-enemigo por una relacion homogénea de amigo-amigo resulta, según Schmitt, como la peor amenaza de la convivencia humana. Es precisamente el sueño de la paz el que está en la raíz de la agudización de la guerra. Schmitt ve que los conflictos (sea internos, sea externos) se están profundizando. Diagnostica como el origen de esta tendencia hacia la destruccion precisamente la utopía de una sociedad humana sin conflictos. Lo que amenaza es la utopía y lo que deshumaniza es el sueño humanista. La situación del hombre empeora a causa de la esperanza de poder realizar una sociedad humana. El humanismo es la raíz de todos los males y "humanismo" es racionalismo iluminista. Por tanto, el racionalismo está en los orígenes de la deshumanización moderna y el humanismo es nada más que su disfraz.

Por la influencia del racionalismo y humanismo la guerra dejó de ser algo normal y relativamente controlado y se transformó en una guerra absoluta sin límites. El pacifismo vinculado al racionalismo y humanismo hizo que las guerras sean ahora peores que nunca antes. La guerra deja de ser políticamente limitada.

Si la voluntad de impedir la guerra es tan fuerte como para no temer ya ni siquiera la propia guerra, entonces se ha convertido en móvil político, o sea que confirma la guerra, aunque sólo como eventualidad extrema, y por consiguiente reafirma el sentido de la guerra. En la actualidad éste parece ser un modo particularmente promisorio de justificación de la guerra. La guerra se desarrolla entonces bajo la forma de "última guerra final de la humanidad" (p. 33).

Schmitt ve el ejemplo más instructivo para su tesis en la política del presidente Wilson durante y después de la Primera Guerra Mundial. Wilson interpretó esta guerra como tal "última guerra" lo que efectivamente agudizó la guerra e imposibilitó una paz razonable. Schmitt extiende su crítica del pacifismo liberal también al marxismo:

... la antítesis, formulada por Marx, de burgués y proletario, que busca centrar en una única batalla final contra el último enemigo de la humanidad todas las batallas de la historia universal, en la medida en que reúne a todas las burguesías del mundo en una sola y a todos los proletarios en uno solo... (p. 71).

Aparece la guerra en nombre de la paz, el conflicto en nombre de la superación de todos los conflictos, el poder absoluto en nombre de una sociedad sin poderes. La guerra se transforma en una misión cuasi-mesiánica.

Tales guerras son necesariamente de una particular intensidad e inhumanidad, puesto que, *superando lo "político"*, descalifican al enemigo inclusive bajo el perfil moral, así como bajo todos los demás aspectos, y lo transforman en un monstruo feroz que no puede ser sólo derrotado sino que debe ser definitivamente *destruido*, es decir, *que no debe ser ya solamente un enemigo a encerrar en sus límites* (p. 33).

Schmitt acusa ahora al humanismo de haber profundizado la relación amigo-enemigo, transformando al enemigo real en enemigo absoluto. Sin este humanismo racionalista, el enemigo era un enemigo real, a quien se encerraba en sus límites. Sin embargo, no hacía falta destruirlo. Ahora, el enemigo es visto como enemigo absoluto, como monstruo feroz, cuya destrucción llega a ser la meta de la guerra y un imperativo del propio humanismo. Lo político, que es precisamente el reagrupamiento amigo-enemigo, lo desborda y destruye todo.

Esta guerra absoluta en contra de enemigos absolutos es, por tanto, vista como una guerra por la humanidad en contra de la no-humanidad. Al defender esta guerra en nombre de la humanidad, le niega al enemigo su humanidad y absolutiza por tanto la relación amigo-enemigo. Schmitt analiza esta transformación especialmente en relación con el imperialismo liberal. Eso se explica por la situación alemana en los años veinte cuando Schmitt publica el libro referido. En este período, las reparaciones que Alemania tuvo que pagar a consecuencia del Tratado de Paz de Versalles provocó una crisis económica en Alemania. Las reparaciones fueron transformadas en una deuda pública imposible de pagar, mientras que los intentos de pagarla destruyeron la economía nacional. Se trata de una situación solamente comparable con la actual deuda de los países del Tercer Mundo. Schmitt analiza esta situación a partir de una crítica de la tesis liberal del carácter "esencialmente no belicoso" de las relaciones de mercado a nivel mundial:

Esencialmente no belicosa, y justamente basándose en la ausencia de la ideología liberal, es sólo la terminología. Un imperialismo fundado sobre bases económicas tratará naturalmente de crear una situación mundial en la cual puede emplear en forma abierta, en la medida en que le es necesario, sus instrumentos económicos de poder, tales como las restricciones de los créditos, el bloqueo de las materias primas, la desvalorización de la moneda extranjera y así sucesivamente. Considerará como "violencia extraeconómica" el intento de un pueblo o de otro grupo humano de resguardarse del efecto de estos métodos "pacíficos" (p. 75).

Sosteniendo que el mercado mundial es esencialmente no belicoso, el imperialismo liberal se siente defendiendo la paz al enfrentarse con pueblos que tratan de resguardarse de los efectos nefastos del mercado mundial. Frente a ellos Schmitt ve actuando al imperialismo con las siguientes medidas:

... suspensión del aprovisionamiento de los medios de subsistencia a la población civil y bloqueo de hambre. Por último, dispone todavía de instrumentos técnicos de eliminación física violenta, de armas modernas técnicamente perfectas, que se han vuelto de tan inaudita utilidad ... (p. 75).

La contraposición con "el mercado esencialmente no belicoso" transforma al pueblo que se defiende en pueblo agresivo y al imperialismo liberal en una política pacífica:

Para el empleo de estos instrumentos se está construyendo . . . un vocabulario nuevo, esencialmente pacifista, que no conoce ya la guerra sino sólo exclusiones, sanciones, expediciones punitivas, pacificaciones, defensa de los tratados, policía internacional, medidas para la preservación de la paz. El adversario no se llama ya enemigo, pero por eso mismo es presentado como violador y perturbador de la paz, hors-la-loi, y hors-l'humanité, y una guerra efectuada para el mantenimiento y la ampliación de posiciones económicas de poder debe ser transformada, con el recurso de la propaganda, en la "cruzada" y en la "última guerra de la humanidad" (p. 75/76).

La humanidad y la paz es el mercado; el que se levanta en contra del mercado se levanta en contra de la humanidad y la paz y, por tanto, el imperialismo liberal interviene con todos los medios para destruirlo precisamente en nombre de la humanidad y la paz. Schmitt describe aquí un mecanismo perfectamente real. Los pasajes se leen como un análisis de la actual agresión de EE.UU en contra de Nicaragua.

Sin embargo, Schmitt usa este análisis de una manera muy específica. Lo extiende al humanismo racionalista en todas sus formas, para transformarlo en un ataque que se dirige a la vez en contra del liberalismo y del marxismo. No busca como resultado un nuevo humanismo en la tradición racionalista, sino que responsabiliza al pensamiento racionalista como tal. Su enfoque se vuelve antiutópico al identificar la utopía con abstracciones que transforman la acción humana en una línea esencialmente anti-humana. Donde hay utopía, el hombre realiza en nombre de la utopía su contrario. Por tanto, Schmitt ve el pensamiento utópico como la verdadera catástrofe de la humanidad. Trátese de la utopía del mercado total, del comunismo o de cualquier otra, siempre el resultado tiene que ser la destrucción de lo humano en nombre del humanismo racionalista.

Schmitt contrapone por tanto al racionalismo humanista la recuperación de lo humano por la destrucción del humanismo. Lo hace en nombre del realismo. Seamos realistas, dejemos de ser utópicos, aceptemos la guerra como realidad de lo político, para recuperar lo humano de un hombre, que es esencialmente hombre quebrado, hombre pecador. La humanización de la guerra ya no pasa por el humanismo, sino por la negación del humanismo. Y al negar al humanismo, recuperamos el realismo y desaparecerá la transformación del enemigo real en enemigo absoluto. Al aceptar tener enemigo, la relación con el enemigo puede volver a ser una relación normal, y la propia guerra se humaniza al no ser más concebida como una guerra por la paz. Al aceptar que somos bestias vamos a ser mucho menos bestiales que en el caso de intentar ser hombres en vez de bestias. Aparece el reconocimiento de la normalidad de la guerra como aproximación a la paz en tanto permite reconocer la calidad humana del enemigo. El hombre es bueno cuando piensa que el hombre es malo. El hombre es malo cuando piensa que el hombre es bueno.

Hasta aquí el argumento de Schmitt sigue en el fondo a la crítica conservadora tradicional al liberalismo y al marxismo. Contraponen a la excitación por el racionalismo iluminista y del pacifismo la imagen de la tranquilidad social que existiría en el caso de que no hubieran tales excitaciones utópicas. Sin embargo, el análisis de Schmitt trasluce una agresividad nueva, distinta a la posición tradicional del conservadurismo y su utopía de la tranquilidad social. De hecho, al hablar en contra de aquéllos que al adherirse al racionalismo humanista crean imágenes de enemigos absolutos, Schmitt está creando por su parte una nueva imagen de enemigo absoluto, que es incompatible con su promesa utópica de la relación amigo-enemigo real. Para él son ahora aquéllos que crean imágenes de enemigos absolutos, sus enemigos absolutos. El no logra escapar del peligro que denuncia. Ciertamente, él no entra en la espiral de crear enemigos absolutos en nombre de la humanidad. Renuncia a la humanidad como concepto de referencia. Pero al hacerlo, transforma al humanista racionalista en su enemigo absoluto y desata de nuevo el sueño de una guerra que nos libera de todos los enemigos absolutos para hacernos entrar en este su paraíso en el cual habrían solamente enemigos reales, que se reconocen mutuamente la calidad humana de enemigos.

De esta manera, ni la utopía desaparece. Schmitt sustituye la utopía racionalista —sea liberal, sea socialista— por una utopía irracionalista. Se trata de una utopía antiutópica, que promete su realización a través de la destrucción de la utopía racionalista. La negación de la utopía no la hizo desaparecer, sino que la transformó. ¡La utopía ha muerto, viva la utopía! En vez de la utopía de la paz eterna, la utopía de la guerra eterna. Una guerra eterna humanizada por la ausencia de cualquier utopía de la paz.

Así surge la utopía más destructora que se conoce. Se trata de la utopía antiutópica, que promete la humanización por la destrucción del humanismo. Se trata efectivamente de una reivindicación de lo humano, pero como resultado de la afirmación de lo inhumano. Se vislumbra el milenarismo nazi del Tercer Reich y del Tausendjahriges Reich. Y aparece la peor guerra que la humanidad hasta ahora ha conocido: “la última guerra” para extirpar todos los humanismos. La Segunda Guerra Mundial ha sido el resultado. En vez de la batalla final utópica, la solución final (Endlösung) antiutópica.

Esta conexión nos puede explicar por qué Schmitt, que es un pensador muy humano, haya sido durante los primeros años del régimen, un alto funcionario nazi. Su pensamiento se encuentra efectivamente en una relación muy estrecha con los pensamientos fascistas y nazistas de su época.

Hay evidentemente un vínculo estrecho entre el pensamiento de Carl Schmitt y el de Friedrich Nietzsche. La reivindicación de lo humano

en contra del humanismo racionalista conduce a la filosofía del eterno retorno y a la "voluntad de poder". Toda concepción de la voluntad de poder se apoya en una idea de libertad definida como libertad de los amarres del humanismo. Ya Nietzsche declara la liberación de los instintos de guerra como afirmación de lo humano. También él nos propone una guerra que no está distorsionada por humanismos y que, por tanto, es "humana" en contradicción a la guerra inhumana que se hace en nombre de la humanidad.

Sin embargo, Nietzsche va más lejos que Schmitt. Schmitt limita su análisis al racionalismo iluminista, y ve su utopía de la guerra humanizada en la Edad Media. Nietzsche en cambio, no critica solamente al racionalismo iluminista sino que a toda la tradición histórica del humanismo universalista. Según Nietzsche, se trata de una tradición presente en el pensamiento racionalista, pero, que ya aparece mucho antes. Nietzsche ataca al cristianismo como el origen del problema, aún siendo el judaísmo la raíz última. El cristianismo, el liberalismo y el socialismo serían las grandes distorsiones de la humanidad, siendo la tradición judía la raíz de todo este mal. En esta forma fue recibido y desarrollado el pensamiento antiutópico por los nazis en Alemania, y solamente esta forma puede explicar su antisemitismo violento. Schmitt se inserta en este pensamiento, pero no es su exponente directo: no comparte su línea anticristiana, ni su línea antisemita.

La crítica al concepto de humanidad

La crítica al concepto de humanidad es clave para la teoría de Schmitt por dos razones. Por un lado, en referencia a su tesis de que el humanismo está en la raíz de la inhumanidad de las relaciones sociales. Por otro lado, en referencia a su tesis de que lo humano solamente se puede recuperar por la destrucción del humanismo. Las dos razones se complementan, pero no son idénticas. La primera tesis podría llevar a un replanteo del humanismo; recién la segunda tesis excluye tal solución.

Schmitt parte de un enfoque de la humanidad como totalidad de todos los hombres. Para mostrar lo imposible de la humanidad en este sentido radicaliza el concepto y lo piensa en términos extremos de una humanidad realizada. Pasa así de la humanidad en el sentido de "todos los hombres" a la humanidad como "realización humana". Después enfoca esta humanidad realizada como un concepto ilusorio, que sin embargo es ideológicamente usado.

El argumento es muy débil. Schmitt quiere deshacerse del concepto de humanidad, pero para argumentar su posición tiene que usarlo. La contradicción ya es notoria en su definición de lo político. Si lo político es la capacidad de reagrupamiento amigo-enemigo, entonces el

concepto de humanidad no puede ser jamás un concepto político. Humanidad y política se contradicen. Resultaría que donde existe la humanidad como hecho, ya no habría política. El concepto de humanidad se desvanece; pero simultáneamente Schmitt tiene que sostener que la relación amigo-enemigo describe una escisión de la humanidad. Si lo político es una escisión de la humanidad, no hay razón para deshacerse del concepto de humanidad. Sin embargo, Schmitt se tiene que deshacer de este concepto para proclamar la destrucción del humanismo como recuperación de lo humano.

La tesis de Schmitt, según la cual la humanidad no es un concepto político, es el simple resultado de su definición de lo político. Si la definición fuera otra, la humanidad puede ser muy bien un concepto político. Pero puede serlo solamente si se cambia la definición. En la discusión sobre el concepto de humanidad y de su carácter político se trata por tanto de una discusión sobre la validez de la definición que Schmitt da de lo político. Schmitt expresa su punto de vista de la manera siguiente:

La humanidad no es un concepto político y a ella no corresponde ninguna unidad o comunidad política y ningún *status* (p. 51/52).

Insiste por tanto, en que la referencia a la humanidad en política es necesariamente un abuso de tal concepto que se debe y se puede evitar. Reduce por tanto el uso del concepto humanidad a puros fines ideológicos de crear una imagen de enemigo absoluto.

Proclamar el concepto de *humanidad*, referirse a la humanidad, monopolizar esta palabra: todo esto podría expresar solamente —visto que no se pueden emplear semejantes términos sin determinadas consecuencias— la terrible pretensión de que al enemigo le sea negada la calidad de humano, de que se lo declare *hors-la-loi* y *hors-l'humanité*, y por consiguiente de que la guerra deba ser llevada hasta la extrema inhumanidad (p. 51).

Schmitt saca esta conclusión de un argumento previo:

La *humanidad* en cuanto tal no puede realizar ninguna guerra, puesto que no tiene enemigos, al menos sobre este planeta. El concepto de humanidad excluye el de enemigo, puesto que también el enemigo no deja de ser hombre y en esto no presenta ninguna diferencia específica (p. 51).

Schmitt acepta que todos los hombres son efectivamente hombres sin diferencia específica respecto a su humanidad. Sin embargo, excluye la humanidad como concepto político en tanto ella excluye el de enemigo. Schmitt excluye la humanidad como concepto político, porque sería incompatible con su definición de lo político y por tanto también con su solución de recuperar lo humano por la destrucción del humanismo. Insiste por tanto, en que el concepto humanidad tiene un significado exclusivamente ideológico:

Si un estado combate a su enemigo en nombre de la humanidad, la suya no es una guerra de humanidad, sino una guerra por la cual un determinado estado trata de adueñarse, contra su adversario, de un concepto universal, para poder identificarse con él (a expensas del enemigo), del mismo modo que se pueden utilizar distorsionadamente los conceptos de paz, justicia, progreso, civilización, a fin de reivindicarlos para sí y expropiárselos al enemigo. La *humanidad* es un instrumento particularmente idóneo para las expansiones imperialistas y es también, en su forma ético-humanista, un vehículo específico del imperialismo económico. A ese respecto es válida, aunque con una necesaria modificación, una máxima de Proudhon: "Quien dice humanidad, quiere engañar" (p. 51).

La humanidad es un concepto universal, igual que la paz. Al ser usado en contra de un enemigo, es particularizado. Al reivindicar este enemigo (deshumanizado por la particularización del concepto universal en contra de él) la humanidad universal, reivindica su ser humano. Pero lo hace, reivindicando precisamente una humanidad que le ha sido expropiada. Schmitt, en cambio, le quiere prohibir eso. Por ello declara que la humanidad no es concepto político y, en consecuencia, que la paz tampoco lo es. La guerra es concepto político, la paz no. La destrucción del humanismo es concepto político, el humanismo no. Todo eso es la consecuencia de su definición de lo político por el reagrupamiento amigo-enemigo y, por tanto, por la guerra. En sentido estricto se deriva de esta definición que ni humanidad, ni paz, ni justicia, ni progreso, ni civilización son conceptos políticos. Lo político se agota en la voluntad de poder. El nihilismo más absoluto es el resultado.

Llegado a este punto, Schmitt necesita otro argumento. Ha insistido en que: quien dice humanidad, quiere engañar. Pero tiene que fundamentar su negativa a la recuperación de la humanidad por parte del engañado. Tiene que fundamentar su juicio, según el cual al concepto humanidad no corresponde efectivamente ningún status, ni teórico ni práctico. Para argumentarlo declara el concepto de humanidad simplemente ilusorio. Lo hace por la discusión de su factibilidad, sosteniendo que el concepto humanidad por ser no-factible también es ilusorio. Insiste por tanto en la no-factibilidad del concepto de humanidad:

Del carácter conceptual de lo "político" se deriva el pluralismo del mundo de los estados. La unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y por consiguiente otra unidad política, coexistente con la primera. Por ello, mientras exista un estado habrá siempre otros estados, y no puede existir un "estado" mundial que comprenda todo el planeta y toda la humanidad. El mundo político es un pluriverso y no un universo. . . . La unidad política no puede ser, por su esencia, universal en el sentido de una unidad abarcante de toda la humanidad y de todo el planeta (p. 49/50).

Cuando habla aquí del "carácter conceptual de lo político" se está refiriendo a su propia definición. Pero de una definición no puede deducirse una imposibilidad empírica. Únicamente puede afirmar que en

caso de existir un Estado mundial, éste ya no sería una unidad política según su definición. Otra vez se revela problemática su definición y ninguna problemática del mundo real. No obstante, veamos cómo argumenta la imposibilidad empírica del Estado Mundial:

Si los distintos pueblos, religiones, clases y demás grupos humanos de la Tierra fuesen tan unidos como para hacer imposible e impen-sable una guerra entre ellos, si la propia guerra civil, aun en el interior de un imperio que comprendiera todo el mundo, no fuese ya tomada en consideración, para siempre, ni siquiera como simple posibilidad, si desapareciese hasta la distinción de amigo y enemigo, incluso como mera eventualidad, entonces existiría solamente una concepción del mundo, una cultura, una civilización, una economía, una moral, un derecho, un arte, un esparcimiento, etc., no contaminados por la política, pero no habría ya ni política ni estado (p. 50).

Sería un mundo bueno, del cual dice:

En un mundo bueno entre hombres buenos domina naturalmente sólo la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos: los sacerdotes y los teólogos son aquí tan superfluos como los políticos y los hombres del estado (p. 61).

Schmitt no cree en la factibilidad de tales mundos, pero tampoco sabe argumentar su imposibilidad:

Si es posible que surja tal "estado" del mundo y de la humanidad, y cuándo, no lo sé. Pero ahora, no existe (p. 50/51).

Este concepto de humanidad considerado imposible por Schmitt, es el concepto que elaboraron las grandes ideologías racionalistas modernas. Aunque diferentes entre sí, representan un marco común que abarca tanto la armonía liberal de mercados como el anarquismo o el comunismo. Se trata de humanismos diversos que comparten el carácter racionalista de su construcción. Sin embargo, Schmitt se deshace de todos ellos con la simple constatación de su no-factibilidad. Pero la no-factibilidad empírica de un concepto jamás puede sustentar la tesis de que no tenga ningún *status* teórico. Para ser teóricamente relevantes, los conceptos en las ciencias empíricas no tienen que ser necesariamente empíricamente realizables. (Ni la caída libre es un concepto empíricamente realizable, lo que no impide que sea un concepto teórico relevante). Schmitt, en cambio, le niega su relevancia teórica por la simple razón de que se trata de un concepto empíricamente no realizable. Aunque no fuera realizable, puede ser un concepto necesario y, por tanto, relevante. Schmitt se queda aquí en un materialismo burdo y un empiricismo sin destino. Por otro lado, la no-factibilidad del concepto humanidad no le quita vigencia para fines prácticos, porque puede haber términos de aproximación o de anticipación. Ambos términos no exigen necesariamente la factibilidad del concepto hacia el cual la aproximación o anticipación se orienta. Véase un caso tan simple como es la norma: no matarás. El cumplimiento de esta norma en forma

cabal es imposible. Pero este hecho no excluye que sea vigente como norma. Por tanto, el concepto humanidad no pierde su vigencia ni teórica ni práctica por la simple razón de que sea no-factible.

Para deshacerse del concepto humanidad Schmitt sostiene, sin argumentación concluyente, otra tesis que desde Nietzsche y Max Weber es bien común en las ciencias sociales: la negativa al concepto de totalidad.

El problema arranca de la conflictividad de todas las relaciones sociales y el consiguiente fraccionamiento de toda acción social. Dada esta situación, el reagrupamiento amigo-enemigo penetra toda la sociedad y puede constituir efectivamente el punto de partida del concepto de lo político. Sin embargo, deja de lado un elemento fundamental, excluido por casi toda la ciencia social burguesa desde Max Weber. Se trata del hecho de que las partes inevitablemente fraccionadas de la sociedad humana constituyen en conjunto una totalidad, un sistema cerrado. Dado el fraccionamiento social, todo sistema particular es efectivamente un sistema abierto en relación con otros. Pero el conjunto de estos sistemas abiertos interdependientemente relacionados es un sistema cerrado. Este hecho, empíricamente dado, es teóricamente reflexionado por conceptos de totalidad. Por esta razón, ninguna teoría empírica puede ser satisfactoria si no es desarrollada a la vez como teoría de hechos fraccionados e interrelacionados y como teoría de la totalidad.

Lo mismo vale también en el campo político según lo define Carl Schmitt, es decir para el reagrupamiento amigo-enemigo y, por tanto, para la guerra. Es evidente que en la guerra se enfrentan sistemas abiertos y fraccionados. Pero la misma guerra también constituye interdependencias. De ahí que la misma guerra, para ser posible, presupone la existencia de una humanidad englobante. Sin cuidar este hecho (que es un hecho empírico) la guerra deja de ser un medio y se transforma en un suicidio colectivo, después del cual no hay ni guerra, ni paz, ni vida, ni muerte. No puede haber guerra, sino como interrupción de la paz, y no puede haber muerte sin que haya vida que pueda morir.

El ejemplo se hace más claro, si suponemos la humanidad conformada por dos bloques en relación de enemistad. A partir de esta relación se definen los enemigos internos, pero igualmente los amigos. Los bloques constituyen, por tanto, unidades políticas en el sentido de Schmitt. Sin embargo, en la confrontación ambos forman subsistemas abiertos de un sistema cerrado englobante, que se llama humanidad. Cada uno puede hacer solamente aquellos pasos que sean compatibles con su propia sobrevivencia, excluyendo la decisión del suicidio. Pero en el grado en el cual el otro participa en la decisión sobre esta compatibilidad, ambos forman inevitablemente un conjunto cerrado en el cual se desarrolla el conflicto. Este hecho es más evidente desde la existencia de las armas atómicas. Desde entonces la humanidad es efectivamente

un sistema cerrado englobante, que condiciona todos los conflictos y que hace imposible la ilusión de una confrontación de bloques políticos en el marco de sistemas abiertos. Más visiblemente que antes, precisamente la referencia a la humanidad es *la* condición para poder canalizar el conflicto.

Es importante subrayar que esta referencia a la humanidad como sistema cerrado englobante y, por tanto, como totalidad está empíricamente dada y no es un invento especulativo. Sin embargo, se deriva de una opción: excluir el suicidio colectivo. Para quien no excluye el suicidio colectivo, no existe ninguna necesidad empírica de referirse a la humanidad. A la inversa, quien se niega a esta referencia a la humanidad demuestra con eso su disposición al suicidio colectivo. Pero este peligro ya no se puede superar por una guerra en contra de él o por un nuevo invento de enemigo absoluto. Tiene el poder absoluto del chantaje sin límites.

Lo anterior no invalida totalmente la definición que Carl Schmitt da de lo político. Pero obliga a ampliarla de una manera tal, que pierde el carácter que Schmitt le da. Lo político es entonces el agrupamiento amigo-enemigo de una forma tal que puede evitar el suicidio colectivo solamente por la referencia a la humanidad. La amenaza con el suicidio colectivo forma por tanto parte de lo político como la alternativa para la referencia a la humanidad. Y esta amenaza con el suicidio colectivo es ahora idéntica a la monopolización de la humanidad en función de una sola parte del conflicto.

Schmitt se niega hasta el final a esta ampliación de su definición de lo político. En los años sesenta publica una serie de conferencias bajo el título "Teoría del Partisano", que él presenta como una complementación de su libro sobre "lo político". Schmitt aborda la problemática de las armas nucleares, pero sigue rechazando la referencia a la humanidad como único ámbito de canalizar el conflicto.

La mitad de la humanidad se convierte en rehén para quien tiene poder sobre la otra mitad y posee los medios de destrucción nuclear. Estos medios de destrucción absolutos exigen un enemigo absoluto, justamente para no parecer inhumanos (p. 187).

Percibe estas armas como medios que inevitablemente arrastran al hombre hacia la destrucción, mientras el hombre pierde toda libertad frente a ellas. Si bien añade:

Obviamente no son los medios de destrucción los que devastan, son los hombres los que destruyen, por medio de ellos, a otros hombres (p. 187).

No obstante, citando a Hegel, Carl Schmitt concluye:

Las armas son la esencia misma de los combatientes (p. 187).

Analiza por tanto las armas atómicas como una vorágine que arrastra a los hombres al abismo:

Esto significa sustancialmente que las armas extraconvencionales exigen hombres extraconvencionales. . . El extremo peligro no está ubicado por lo tanto ni siquiera en la existencia de medios destructivos totales o en una intencional perversidad humana. Está en la ineluctabilidad de una obligación moral. Aquellos hombres que usan estos medios contra otros hombres se ven obligados a destruir a esos otros hombres, es decir, a sus víctimas, incluso moralmente: deben estigmatizar a la parte adversaria como criminal e inhumana, como un no-valor absoluto, porque de otra manera ellos mismos serían criminales y monstruos (p. 188).

No enfoca ninguna posibilidad de amortiguar esta enemistad absoluta que analiza, excepto lamentando el desconocimiento de la enemistad real:

En un mundo en el que sus contrincantes se empujen respectivamente al abismo de esta manera, en el abismo de la total privación de cualquier valor, premisa para destruirse físicamente, deben nacer nuevos tipos de enemistad absoluta. La enemistad se hará tan terrible que quizás no será ya lícito ni siquiera hablar de enemigo y de enemistad: ambos conceptos serán proscritos formalmente incluso antes de empezar la obra de destrucción. Ya no se dirige contra un enemigo sino que sirve únicamente para una presunta imposición objetiva de los valores más altos por los cuales, como resulta evidente, ningún precio es demasiado alto. El desconocimiento de la enemistad real abre el camino a la obra de destrucción de la enemistad absoluta (p. 188).

Este análisis es evidentemente convincente y demuestra la nueva problemática. Sin embargo, tiene debilidades importantes. Vamos a llamar la atención especialmente sobre dos.

Por un lado, este proceso de aceleramiento de la enemistad hasta la declaración del no-valor del enemigo, es decir, su declaración como parásito o basura humana, es real. Pero Schmitt lo vincula de hecho con la inercia de las armas, sin descubrir una libertad humana en relación a tal proceso. La experiencia de hoy parece más bien indicar que este proceso llega a realizarse no en el grado en que se tienen tales armas, sino más bien en el grado en el cual se tiene la decisión de usarlas. Recién esta decisión obliga a seguir todos los pasos en la aceleración de la imagen del enemigo hasta su declaración como no-valor. El hecho de que por parte de alguno de los contrincantes se llegue a una formulación tan radical del enemigo, puede servir como indicador de su disposición a recurrir deliberadamente al uso de tales armas. Ciertamente, tal destrucción moral previa del enemigo se efectúa por la monopolización del concepto tal de humanidad. Se destruye entonces la humanidad en nombre de la humanidad, una "presunta imposición objetiva de los valores más altos".

Por otro lado, Schmitt reitera la solución que ya había indicado en los años veinte. Pero esta vez ya no la juzga posible, sino que se lamenta de que nadie la va a tomar en cuenta. "El desconocimiento de la enemistad real abre el camino a la obra de destrucción de la enemistad absoluta".

Vuelve a plantear, por tanto, la referencia al concepto humanidad y no su monopolización, como la raíz del problema. Vuelve a crear la imagen del enemigo absoluto en nombre de su superación. Enemigo absoluto, desde el punto de vista de Schmitt, sigue siendo quien recurre al concepto de humanidad porque, haciéndolo, crea la imagen del enemigo absoluto. Pero eso hace perder la posibilidad de reducir la enemistad absoluta a la enemistad real, que es la preocupación auténtica de Schmitt. Para poder reducir la imagen del enemigo a la del enemigo real, hay que conocer la realidad del enemigo. Pero Schmitt no indica caminos. El único camino es la recuperación del concepto humanidad como concepto englobante de las partes en lucha, a la luz del cual recién es posible conocer la realidad del enemigo. Tendría que usarlo como un concepto que corresponde a una totalidad empírica, aunque el concepto no sea realizable, sino solamente referencia para interpretar y guiar la acción sobre esta realidad empírica. Ello implica una crítica kantiana del concepto de humanidad, que Schmitt pierde por su crítica destructiva (*vernichtende Kritik*).

La recepción actual del pensamiento de Carl Schmitt

La recepción actual de Carl Schmitt es de índole muy diversa. En Latinoamérica obedece más bien a la preocupación humana de la cual parte Carl Schmitt. Se siente la necesidad de una especie de "desarme moral" que Schmitt enfoca acertadamente bajo el punto de vista de la imagen del enemigo absoluto. La absolutización del enemigo ha llevado a grados insoportables de conflicto. Hace falta reenfocar toda la relación amigo-enemigo, sin caer en la ilusión de un pacifismo obsoleto que cree poder superar la relación amigo-enemigo. Sin embargo, esta preocupación humana tiene que pasar por una crítica del propio pensamiento de Schmitt para no volver a encontrarse en las cercanías de las soluciones fascistas.

Otro tipo de recepción ocurre en Europa y EE.UU. No se presta atención a la preocupación humana de Schmitt, sino que se asume precisamente la nueva dimensión de enemistad absoluta. Es una lectura de Schmitt que se fascina con la recuperación de lo humano por la destrucción del humanismo.

Esta recepción tampoco es ciega, sino que adapta el pensamiento de Schmitt a la situación mundial cambiada. No acepta la confrontación de Schmitt a la vez en contra del liberalismo y del socialismo. La recepción ocurre por parte de los representantes de un nuevo liberalismo a ultranza; un liberalismo que se enfrenta ahora tanto a la tradición liberal-racionalista como a la tradición socialista. O sea, mantiene un enfrentamiento con los dos polos, pero a partir de una posición derivada de la misma tradición liberal.

Se trata de un liberalismo que dejó de ser humanista. Un liberalismo anti-intervencionista, que considera el sistema de mercados como la verdadera naturaleza humana, frente a la cual cualquier acción de corrección, sea a partir de posiciones social-liberales o socialistas, es una pretensión utópica que debe ser eliminada. Este neoliberalismo es esencialmente antiutópico, antihumanista y antirracionalista. El mercado es visto como lo absolutamente real; el neoliberalismo como el verdadero realismo. Reconocer al mercado como lo único real de lo cual disponemos, permite hablar del mercado en tanto humanidad y justicia sin transformar estos conceptos en exigencias frente a los resultados del mercado, sino como la confirmación de lo que el mercado hace. Cuando la ideología neoliberal reivindica al mercado como único ámbito de humanidad y justicia, defiende lo que éste es en contra de lo que puede ser o debe ser. Cualquier alternativa aparece ahora como un ataque al realismo encarnado en el mercado.

El mercado como campo humano realista es visto como campo de batalla y lugar del conflicto, en el cual el enemigo es efectivamente enemigo real y no absoluto. Por tanto, se trataría de un campo de batalla en el cual se enfrentan adversarios y no enemigos a muerte. Un campo de batalla en el cual hay reglas de juego y donde la lucha se asemeja más a un juego del azar. Esta lucha tranquila entre adversarios que se reconocen como enemigos reales y que no absolutizan su enemistad, sería constantemente distorsionada por la irrupción de utopías de humanidad y justicia, que en nombre de proyectos imposibles y por tanto irracionales, quieren destruir este ámbito único de realismo humano que tenemos. Tratan al mercado como el enemigo absoluto de una humanidad ficticia, para destruir la humanidad y justicia reales que tenemos. Al luchar absolutamente en contra de la realidad, estos enemigos se transforman en los destructores de la civilización. Destruyen el futuro precisamente por el hecho de perseguir utopías del futuro.

Es evidente que una ideología de este tipo puede incorporar fácilmente el pensamiento de Schmitt. Desemboca en la posición en la cual ya Schmitt había desembocado: recuperar lo humano destruyendo al humanismo. Efectivamente, ese es el lema también hoy.

Todo el movimiento antiutópico de las últimas décadas desembocó en esta posición y se ha transformado en un movimiento político que está asumiendo el poder como producto del encuentro entre el neoliberalismo y el neoconservantismo estadounidense.

Aunque haya cambiado la situación desde los años veinte hasta hoy, la estructura del pensamiento de Schmitt puede permanecer intacta, porque el centro de la interpretación actual sigue siendo la recuperación de lo humano por la destrucción del humanismo. Solamente el punto de referencia es distinto. Schmitt tiene como referencia la guerra —internacional y civil—, mientras que hoy se trata del mercado como el ámbito

del conflicto humanizado. Humanizar la guerra es para Schmitt liberarla de los impactos del humanismo, que la quiere hacer desaparecer. Para el neoliberal de hoy la humanización de todas las relaciones sociales está en la seguridad de los mercados, que se consigue igualmente por la destrucción de todos los humanismos. Se trata en los dos casos de un "crepúsculo de los dioses" que no es más que otra palabra para el crepúsculo de las utopías, del racionalismo y del humanismo.

En ambos casos la prédica de lo humano amenaza la humanidad. En nombre de la reducción del enemigo absoluto al enemigo real el humanista racionalista parece ser el enemigo absoluto del cual hay que deshacerse para que el conflicto humano pueda ser un conflicto normal y real. El conflicto que se pretende humanizar, es de hecho llevado a un nivel mayor.

Por supuesto, la causa no está en la recepción del pensamiento de Carl Schmitt. Es más bien al revés. Al formarse este conservadurismo de masas, descubre sus antecedentes y se inspira en ellos. Algo similar ocurre con la lectura actual de Nietzsche. Ambos no son explícitamente nazistas o lo son solamente hasta cierto grado; representan más bien el caldo de cultivo del cual surge el nazismo alemán. Pero precisamente por esta razón pueden volver a tener actualidad hoy, cuando se ha formado un ambiente antiutópico muy parecido al de los años veinte.

En resumen, la actualidad de Carl Schmitt radica en la transformación de la relación amigo-enemigo en una relación sistema social-enemigo. La relación amigo-adversario o amigo-opositor al interior del sistema social es vista como una relación de lucha, amenazada por el enemigo. Es la posibilidad de lucha la que es defendida contra un enemigo que es enemigo de la posibilidad de luchar. Por eso el enemigo es siempre utopista y, a la vez, pacifista.

Por la alianza con el neoliberalismo, la nueva derecha extiende este pensamiento a la relación sistema social-enemigo y, por tanto, a la relación mercado-enemigo. El mercado es visto como un ámbito de lucha, que sería una lucha entre amigo y adversario. El humanismo, sea liberal o socialista, amenaza la existencia de esta lucha, siendo que ella sería la raíz de lo humano y del progreso. Al oponerse a la lucha misma no es adversario, sino enemigo absoluto que hay que eliminar para que la lucha pueda desarrollarse. Recuperar esta lucha equivale a la recuperación de lo humano. No puede haber ningún término intermedio.

Al aplicar este esquema de amigo-enemigo al conflicto de la democracia parlamentaria, ésta se reduce y se transforma en democracia militante. La confrontación sobre las reformas sociales ya no puede tener legítimamente el carácter de una relación amigo-opositor. El punto de vista militante niega la legitimidad a tales reformas y piensa ahora la democracia como una ampliación del mercado hacia un mercado de votos. Todo es mercado y el mecanismo electoral nada más que

un mercado específico. La exclusividad del mercado como única relación amigo-adversario transforma cualquier otro tipo de conflicto en una lucha amigo-enemigo absoluto. La democracia deviene entonces un aspecto más de un mercado total.

CAPITULO 3

DEMOCRACIA, ESTRUCTURA ECONOMICO-SOCIAL Y FORMACION DE UN SENTIDO COMUN LEGITIMADOR

Introducción

Voy a partir de la tesis básica de que toda democracia actual parte de la afirmación de los derechos humanos y se constituye como la realización de un régimen de derechos humanos. Por lo tanto, las democracias actuales —que aparecen desde el siglo XVII— se basan en diferentes conceptualizaciones de diversos humanismos universales. Eso, por supuesto, no excluye que sean conflictivas entre sí, denunciándose muchas veces una a la otra como no-democráticas o de democracia aparente, sosteniendo cada una ser la verdadera democracia o su realización más acabada. De esta manera, en cuanto al fenómeno de las democracias actuales, podemos —en una primera visión— enfocarlo como sistemas políticos que en sus teoretizaciones y en sus declaraciones se guían por un universalismo de los derechos humanos, lo que siempre implica que se legitiman por el interés de todos y que generan, pretendida o realmente, sus poderes políticos a partir de la voluntad de todos, siendo considerados todos como sujetos que generan el propio poder político, y por lo tanto, todos los poderes. En esta percepción amplia, incluimos en el conjunto de las democracias actuales tanto las sociedades socialistas de hoy como también las sociedades capitalistas, y en caso extremo, hasta los regímenes de Seguridad Nacional, que se entienden como regímenes de excepción dentro de la sociedad democrática burguesa. Con eso, la democracia actual incluye prácticamente a todos los regímenes políticos. Hay solamente una importante excepción de una sociedad, que ni pretende ser ni es democrática y que no se inspira, bajo ningún punto de vista, en una raíz democrática de este tipo. Se trata del fascismo del tipo del Nazismo alemán que niega cualquier validez a los derechos humanos universales como también a las relaciones democráticas. En el mundo actual no se presenta un movimiento de este tipo, aunque no hay ninguna garantía de que no pueda volver a aparecer.

Si, entonces, definimos la democracia en términos tales que todas las sociedades actuales aparecen enraizadas en una tradición democrá-

tica, esta definición no puede servir para discernir entre los diferentes tipos de democracia. Tenemos que ir más allá de esta definición para ver las formas en las cuales estas democracias se diversifican y generan la especificidad de las sociedades, que se entienden como democráticas y que posteriormente se pueden enfrentar en conflictos a muerte sobre el carácter democrático de sus instituciones correspondientes. Recién en esa discusión es posible el análisis de la legitimidad de democracias específicas en relación con otras sociedades, que se autointerpretan igualmente como democráticas, pero que lo hacen sobre la base de especificaciones diferentes o contrarias. En este mismo contexto, entonces, aparece el análisis de los derechos humanos, cuya especificación se produce en el propio proceso de institucionalización de la democracia.

Vamos a discutir esta especificación de los derechos humanos universalista y de las instituciones democráticas a partir de algunas raíces fundantes del pensamiento sobre la democracia. Se trata de las teorías de la democracia en la línea del pensamiento de John Locke, de Rousseau y de Marx-Lenin. En estas líneas se han formado tradiciones de pensamiento sobre la democracia que siguen vigentes hasta hoy y se reflejan en la constitución de las democracias del mundo actual.

Todas estas teorías de la democracia tienen en común el hecho de que no discuten acerca de mecanismos electorales, aunque todas suponen su existencia. Ninguna declara la decisión mayoritaria, ni siquiera la decisión unánime, como legítima de por sí. Todas se dedican más bien a la elaboración de criterios que permitan juzgar las decisiones democráticas en cuanto a sus resultados, estableciendo, por tanto, elementos de juicio para determinar hasta qué grado las decisiones mayoritarias son efectivamente decisiones válidas o descartables.¹ Para hacer eso, parten de una declaración de los derechos humanos, elaborando en seguida los casos de suspensión de estos mismos derechos en situaciones de emer-

1. Se trata de las teorías clásicas de la democracia mencionadas. Las teorías actuales, en especial desde Schumpeter, J. A. *Capitalism, Socialism and Democracy*, 1943, parten de la discusión de los mecanismos electorales con sufragio universal, pero desembocan igualmente en la discusión central de los límites de estas decisiones mayoritarias. La pregunta es: ¿Cómo asegurar la autoridad frente a las mayorías cambiantes? Es la crisis de la gobernabilidad. La vinculación de esta pregunta por la autoridad con la estabilización de relaciones de producción determinadas no es siempre evidente, por lo menos a nivel teórico. A nivel político, en la aplicación de la teoría a procesos políticos concretos, es siempre evidente. Hace falta ver solamente lo que pasó con la Unidad Popular en Chile, cuyo gobierno fue derrocado en nombre de esta democracia, siendo mayoritariamente elegido y conformado, para sustituirlo por una dictadura de Seguridad Nacional, que se declara como democracia en estado de excepción. Algo parecido ocurre en Nicaragua, cuyas elecciones de 1984 son a priori descartadas y el gobierno de EEUU está ahora llevando una guerra en contra de Nicaragua para volver a constituir una dictadura militar en este país, que sería tan democrática como el actual gobierno de Chile.

Se diga lo que se diga sobre la legitimidad de la decisión mayoritaria, en el momento del agudo conflicto por las relaciones sociales de producción, se imponen éstas como criterio último de legitimidad de la decisión mayoritaria. Por lo tanto, vuelve la referencia a las teorías clásicas —sustanciales— de la democracia.

gencia. Toda teoría de la democracia al partir de la declaración de los derechos humanos universales desemboca, así, en la postulación de la suspensión de esos mismos derechos. Por ello, también nuestra reflexión partirá del análisis de los derechos humanos.

La afirmación de los derechos humanos y su violación legítima

En cuanto los derechos humanos son transformados en normas legales, en seguida aparece el problema de la restricción a la vigencia de estas normas. Si consideramos las normas particulares como aparecen en la legislación de cualquier sociedad política, esta problemática de la restricción, suspensión o anulación de éstas, aparece a partir de aquellos que las violan. En este proceso, las normas son invertidas en su contrario.

La norma legal puede decir: *la vida humana es inviolable*, o, *no matarás*. Siendo esto una norma legal, el violarla tiene su sanción. Por lo tanto, frente al asesino que viola este derecho establecido por la norma, aparece ahora la violación legítima de ella. En caso extremo le es aplicada legítimamente la pena capital, es decir, él mismo es asesinado. De la norma: *no matarás*, ahora sigue: *mata a aquel que mató*. La norma es invertida por la relación crimen y castigo. La norma es asegurada por su violación en relación con aquel que la violó. Que la norma sea violable frente a aquél que la viola, es consustancial a la existencia de cualquier norma.

Esta inversión de las normas legales es ciertamente un fenómeno general de cualquier sistema político, sea democrático o no. Sin embargo, por esta misma razón vale también para los sistemas democráticos, cualesquiera que sean. Así, también vale para los derechos humanos en cuanto son transformados en normas vigentes. Sin embargo, las declaraciones de derechos humanos del tipo de la declaración de las Naciones Unidas, contienen solamente los derechos puros, susceptibles de ser transformados en normas legalmente vigentes. No muestran el hecho de que con la transformación en normas también ocurre necesariamente esta inversión de los derechos humanos y aparece, por tanto, su violación legítima frente a aquellos que los violan. Por la inevitabilidad de esta inversión, no es posible garantizar los derechos humanos sino en el contexto de un poder político que, como Estado, los garantice precisamente por medio de su inversión. De esta manera, los garantiza por medio de su violación legítima ejercida contra los violadores.²

Hasta aquí hemos considerado los derechos humanos en términos de un listado de derechos parciales y aislados, susceptibles de ser trans-

2. En la tradición paulina se interpreta esta inversión en los términos: la ley a través del pecado lleva a la muerte. "... cuando llegó el mandamiento le dio de nuevo vida al pecado, y a mí, en cambio, me produjo la muerte; y se vio que el mandamiento dado para la vida, me había traído la muerte" (Rom. 7:9-10). Ver Franz J. Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de la Muerte*, DEL, San José, 1981, p. 171 ss.

formados en normas legales vigentes. En las declaraciones de los derechos humanos, éstos aparecen siempre como derechos universales, que todo ser humano tiene. En las teorías de la democracia aparece la discusión de la problemática de su inversión a través de la cual los derechos humanos son suspendidos para los violadores de esos derechos. Sin embargo, las teorías de la democracia no incluyen el análisis de esta inversión en referencia a un listado de derechos humanos aislados, sino que los consideran como un conjunto organizado y jerarquizado. La problemática de la inversión de los derechos humanos aparece, por tanto, como una relación entre el conjunto de los derechos humanos y quienes amenazan a los derechos humanos como una totalidad de derechos. De esta manera, no se analiza al criminal como el violador de las normas, vistas aisladamente, sino al enemigo que amenaza la existencia misma del respeto al conjunto de los derechos humanos. El violador de normas aisladas en un criminal, mientras que aquel que amenaza la vigencia del conjunto de los derechos humanos es un enemigo de la humanidad. Paralelamente al violador criminal de los derechos humanos aparece el criminal ideológico, quien es visto como enemigo de lo humano en todas sus dimensiones; alguien que quiere esclavizar. Tenemos que analizar, entonces, la visión del conjunto de los derechos humanos.

La conformación de un conjunto de los derechos humanos a través de su jerarquización

Si se juntan todos los derechos humanos reconocidos, aparece un listado de normas, el cual nunca puede ser completo. Un ejemplo de ese listado es precisamente la Declaración de las Naciones Unidas. Si se las compara con declaraciones de los derechos humanos de siglos anteriores, se nota que aparecen en las declaraciones de hoy muchos derechos humanos que antes no aparecían. Pero la conciencia sobre los derechos humanos evolucionará también en el futuro, con el resultado de que siempre aparecerán nuevos derechos que serán incluidos en ese listado. Por ello, el conjunto de todos los derechos no puede ser establecido como una pura sumatoria de derechos, pues ni siquiera se conocen todos los derechos.

Por otro lado, existe un problema de compatibilidad entre los diversos derechos humanos. La razón consiste en el hecho de que el cumplimiento de un derecho interfiere o puede interferir con el cumplimiento de otro. Cuanto más se insiste en el cumplimiento de un determinado derecho humano, más se tiende a limitar e inclusive a suspender el cumplimiento de otros. Por lo tanto, aparecen conflictos entre los derechos humanos, porque el cumplimiento de uno está en competencia con el cumplimiento de otro. En este sentido hay conflictos típicos. El derecho al trabajo, por ejemplo, se encuentra en conflicto con la vigencia irrestricta del derecho a la propiedad privada. Algo

parecido vale para el derecho a un ingreso mínimo digno y, en general, para todos los derechos humanos llamados sociales. Pero también otros derechos están en conflicto, como en el caso de la libertad de expresión y la monopolización, ya sea en términos de propiedad privada o estatal, de los medios de comunicación o en el caso de la garantía de la esfera privada y la seguridad de la vida de otros.

Tanto el hecho de que un listado nunca puede estar completo, como el otro de que los derechos humanos no son necesariamente compatibles entre sí, hacen que nunca y en ningún lugar, cada uno de los derechos humanos puedan ser cumplidos a cabalidad y nítidamente. Describen un horizonte utópico de la convivencia humana en relación con el cual sólo permiten aproximaciones.³

Resulta así la necesidad de compatibilizar los derechos humanos en referencia tanto a los derechos ya reconocidos como a los derechos que en el futuro se reconocerán. Esta compatibilización tiene que definir preferencias respecto a los diversos derechos humanos que rigen en caso de conflicto entre ellos. Tales conflictos solamente tienen solución si se da preferencia a un derecho en relación con otro, y, como consecuencia, a un derecho sobre todos los otros. En el ordenamiento consiguiente de los derechos humanos aparece un derecho o un grupo de derechos, compatibles *a priori* como el derecho fundamental, a partir del cual todos los conflictos entre los diferentes derechos son solucionados. Un determinado derecho humano, por tanto, llega a mediatizar todos los otros y es transformado en el principio de jerarquización de todos los demás. En relación con este derecho, todos los otros son relativizados en el sentido de que ningún otro derecho humano puede ser realizado sacrificando ese derecho fundamental, que constituye el principio de jerarquización de todos. Recién ahora el listado de los derechos humanos es transformado en un conjunto de todos los derechos humanos reconocidos o por reconocer. Todos los derechos aparecen ahora ordenados y mediatizados por ese derecho fundamental y central, que es interpretado como la garantía de posibilidad del cumplimiento óptimo de todos los otros derechos. Por esta razón, este derecho fundamental es destacado muchas veces como el derecho natural.

Pero hay todavía otro elemento común a las diferentes teorías de la democracia. No solamente tienen como centro la determinación de este principio de jerarquización de todos los derechos humanos, sino que también todas ubican este principio de jerarquización en las formas de regulación del acceso de parte de los seres humanos a la producción y distribución de los bienes materiales. Eso vale desde John Locke hasta Marx-Lenin, y sigue teniendo validez incluso para los grandes enfrentamientos sociales en la actualidad. Siempre, todos los derechos humanos

3. Ver Norbert Lechner, *El consenso como estrategia y como utopía*, Programa FLACSO, Nr. 189, setiembre 1983. También Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la Razón Utópica*, DEI, San José, 1984, en especial p. 19-30.

son mediatizados por un derecho fundamental que determina las vías legítimas de acceso a los bienes materiales.

La razón para ello es que los bienes materiales forman una condición de posibilidad para cualquier acción humana y, por tanto, para cualquier cumplimiento de los derechos humanos también. Los derechos humanos se cumplen en acciones y para cualquier acción los bienes materiales forman una condición de posibilidad irrenunciable, aunque de ninguna manera suficiente. Así, las formas de acceso a los bienes materiales preconditionan, de por sí, el significado de todos los derechos humanos que pueden aparecer o ser reconocidos. Eso vale desde dos ángulos. Primero, todo cumplimiento de los derechos humanos tiene que ser realizado en el marco del producto material social que la sociedad produce. Se trata de un principio de factibilidad general. Segundo, cada cumplimiento de los derechos humanos tiene consecuencias sobre la distribución de los ingresos y por lo tanto, sobre la distribución de los bienes materiales entre los diversos sujetos, aunque no todos los ingresos se refieren directamente a bienes materiales. Se trata de un principio de factibilidad individual que se inscribe en la factibilidad general, dada por el tamaño del producto social.

Esta forma de acceso a la producción y distribución de los bienes materiales es lo que Marx llama las relaciones sociales de producción.⁴ Usando este término, podemos concluir que todas las teorías de la democracia desembocan en la designación de las relaciones de producción como el principio de jerarquización del conjunto de los derechos humanos. Los derechos humanos resultan ser modos de vida y no simplemente estipulaciones valóricas que se pueden considerar fuera de la vida humana concreta, corporal y material.

De esta manera se puede explicar por qué en la tradición burguesa la producción privada aparece como principio de jerarquización de los derechos humanos, y en la tradición socialista la satisfacción de necesidades como referencia de la determinación de los sistemas de propiedad. En los dos casos el acceso a la producción y distribución de los bienes es considerado como derecho fundamental, pero resultan sistemas radicalmente diferentes en cuanto se trata de formas de acceso —y por tanto de relaciones sociales de producción— diferentes.

Por ello, las teorías de la democracia tienen en común el hecho de destacar las relaciones de producción como principio de jerarquización de los derechos humanos, pero se distinguen en el grado en el cual se basan en relaciones sociales de producción diferentes o contrarias. Las relaciones sociales de producción no contienen solamente el elemento del sistema de propiedad y su determinación y reproducción, sino tam-

4. Las formas de acceso a la producción y distribución de bienes incluyen las formas de marginación de tal acceso. El acceso es solamente posible en el marco de estas formas —las relaciones sociales de producción— y quien no encuentra una manera de acceder a este marco, es marginado.

bién un ordenamiento que jerarquiza todo el mundo de los valores éticos. Visto solamente en términos de las relaciones de producción, el valor es una expresión cuantitativa de la hora de trabajo que se manifiesta en los precios. Vistas las relaciones sociales de producción como principio de jerarquización de todos los derechos humanos, la teoría del valor se transforma en una teoría de todos los valores éticos.

El Estado y la suspensión de los derechos humanos

Las teorías de la democracia se centran todas en la legitimación de este principio de jerarquización, derivado de las relaciones sociales de producción. No se interesan mayormente ni en el mecanismo de las elecciones ni en completar algún listado de derechos humanos, aunque todas tengan la soberanía electoral y los derechos humanos como su punto de partida. Por eso no declaran jamás ningún derecho de las mayorías de por sí, derivado del hecho formal de ser mayorías. Derivan más bien este derecho fundamental, que sirve como principio de jerarquización de todos los derechos humanos, y lo transforman en la voluntad objetiva irrenunciable de todos los seres humanos. El derecho fundamental aparece por tanto como la garantía en última instancia de todos los derechos humanos, cualesquiera que éstos fueran.

Siendo irrenunciable, ninguna mayoría, en ningún lugar ni en ningún momento, tiene la legitimidad de ponerse por encima de este derecho fundamental, es decir, de las relaciones sociales de producción. Por lo tanto, las teorías postulan un criterio objetivo que limita la legitimidad de la decisión mayoritaria, independientemente del sistema de elección. Las mayorías pueden decidirlo todo, excepto lo fundamental, que es la vigencia del principio de jerarquización. Las teorías de la democracia elaboran por lo tanto una mayoría objetiva que vale en principio, en contra de la cual ninguna mayoría de hecho, puede ser legítima.

En términos de Rousseau, se trata de la distinción entre la voluntad general, que es una voluntad *a priori*, y la voluntad de todos, que es una voluntad *a posteriori*. En caso de conflicto entre ambas, prevalece la voluntad general como raíz de todas las legitimidades. Aunque las otras teorías de la democracia no usen las mismas palabras, tienen infaliblemente distinciones análogas entre un interés general *a priori* y mayorías *a posteriori*, cuya legitimidad depende completamente de si se mantienen dentro del marco de lo postulado por el interés general *a priori*.

De esta manera, pasamos desde los derechos humanos a la constitución de un derecho fundamental, que es principio de jerarquización de todos los demás derechos humanos y que se identifica con las relaciones sociales de producción como forma de acceso a la producción y

distribución de los bienes. Identificando este derecho fundamental como mayoría objetiva e interés de todos objetivamente válido, las teorías de la democracia constituyen un núcleo de poder político que garantiza las relaciones sociales de producción y que, al garantizarlas, garantiza la vigencia de todos los derechos humanos y un marco de legitimidad para el voto mayoritario. Al respetar estos mecanismos electorales el marco de legitimidad, respetan también el interés general y aseguran así que la legitimidad de la mayoría no pueda ser interpretada como represión de la minoría.

De esta manera se introduce en la sociedad actual una polarización, que normalmente no coincide con las confrontaciones políticas entre partidos o grupos que podrían competir en elecciones o en otros mecanismos del poder. La polarización tiene lugar entre la afirmación política del interés general objetivo, enraizado en las relaciones de producción, y una oposición a la vigencia de este mismo interés general en su forma específica, que es oposición al principio de jerarquización y, por lo tanto, a las relaciones sociales de producción. Esta polarización subyace a los conflictos políticos y a toda competencia por el poder. Recibe nombres diversos. En la tradición burguesa se la sintetiza hoy muchas veces por el título de un libro de Karl Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos*, que retoma una formulación jacobina del tiempo de la revolución francesa: "Ninguna libertad para los enemigos de la libertad" (Saint Just). En la tradición marxista se habla sobre esta misma polarización más bien en términos de lucha de clases.

Esta polarización subyacente penetra toda competencia política por el poder. Lleva al enjuiciamiento *a priori* de los posibles competidores por el poder político y los encauza en el marco de la legitimidad del sistema. Por medio de esta polarización básica entre interés general y sus opositores, el sistema social elige conforme a un principio *a priori* sus electores. Por derivación del interés general específico del sistema en cuestión, se puede ahora distinguir no solamente entre mayorías legítimas e ilegítimas, sino también entre partidos o grupos políticos y, al fin, determinar quién puede ser legítimamente elector o no.

En efecto, antes de efectuarse las elecciones se elige a partir del interés general específico a los electores. El Estado y todos los mecanismos de control social efectúan esta tarea. Este Estado, por lo tanto, antes de ser elegido el gobierno, elige a los ciudadanos que por su parte pueden elegir al gobierno. Es evidente que en este proceso de determinación *a priori* de los resultados de las elecciones, juegan un papel clave los medios de comunicación, cuyo control, sea por mecanismos de propiedad privada o pública, es parte decisiva para crear una opinión pública que asume la polarización entre interés general objetivo y los opositores en términos del sistema político dado.

Esta elección de los electores por el Estado y los mecanismos de control social, explica por qué las teorías de la democracia se preocupan tan poco de los mecanismos electorales. A pesar de su importancia, juegan un papel relativo, dado que se postulan marcos objetivos para la legitimidad de estos mecanismos. Las teorías de la democracia se dedican preferentemente a la justificación de la suspensión de los derechos democráticos, y en general de los derechos humanos, de aquellos que hacen una oposición orientada por un principio de jerarquización distinto del vigente en una sociedad dada. Giran por lo tanto alrededor del problema de determinar quiénes son verdaderamente sujetos democráticos y quiénes no lo son.

La inversión ideológica de los derechos humanos: el esquema de agresión

La polarización entre interés general objetivo y oposición al principio de jerarquización imperante, se transforma en una polarización ideológica entre amigos y enemigos, en cuanto se hace referencia a los portadores del interés general y a aquellos que hacen la oposición. Esta polarización ideológica subyace incluso a las relaciones diarias de amistad y enemistad que pueda haber, condicionándolas. En este campo existe la tendencia hacia una situación que no conoce adversarios, sino solamente enemigos. La polarización social lleva, pues, a la polarización ideológica que determina al opositor como enemigo. La relación amigo-enemigo es vista ahora como relación de Dios y el Diablo, como bien y mal, como ángel y demonio.

Esto tiene como trasfondo un esquema formalmente racional. La teoría de la democracia, al usar las relaciones sociales de producción como principio de jerarquización, sostiene que determinadas relaciones sociales de producción son garantía y aval de la vigencia de todos los derechos humanos. Por lo tanto, garantizan la dignidad humana en toda su dimensión. Toda esperanza humana está implicada desde ya en estas relaciones sociales de producción y en la forma de acceso a los bienes que ellas permiten. Cuanto más se ensalza esta dimensión de dignidad humana contenida en la sociedad democrática, más se crea por simple implicación una imagen del mal que significa ser opositor a las relaciones sociales de producción. El opositor es visto ahora como alguien que se levanta en contra de toda dignidad humana, un destructor de todo lo humanamente bueno y un enemigo objetivo de la humanidad. Aparece entonces una oposición que es considerada como enemiga de la humanidad misma, y el acto de oposición como un crimen de *lesa humanidad*. En el caso extremo, esta oposición se transforma en Reino del Mal.

Aparece así el crimen ideológico como crimen objetivo, que se vincula con la imagen del opositor como enemigo. Se trata de un crimen que existe independientemente de las intenciones y de las acciones del

actor. A partir de este crimen ideológico se opera ahora la inversión de los derechos humanos. El lema "ninguna libertad para los enemigos de la libertad" declara, de hecho: "ningún respeto de los derechos humanos para aquellos que sean enemigos de los derechos humanos". De nuevo la suspensión de los derechos humanos, pero ahora frente a los opositores a las relaciones de producción.

Esta inversión ideológica de los derechos humanos es diferente del tipo de inversión analizada anteriormente. Allí se trataba de la inversión que aparece a partir de normas específicas violadas. La inversión ideológica de los derechos humanos, en cambio, se produce independientemente de la violación de normas específicas. Se produce frente a la oposición al principio de jerarquización de los derechos humanos, que se considera como crimen de *lesa humanidad* de por sí. Incluso en el caso de transgresión de normas en el curso de esta oposición, el crimen no es visto en términos de esta transgresión específica, sino en términos del crimen ideológico de *lesa humanidad*. Por ello, la suspensión de los derechos humanos puede llegar a términos que frente al crimen específico no tienen lugar. Frente al crimen ideológico en el caso extremo no hay literalmente ningún derecho humano, aunque esta violación total sea precisamente legitimada por los mismos derechos humanos. Mediante su inversión ideológica, los mismos derechos humanos universales empujan hacia su propia violación en todas sus dimensiones. Frente al enemigo de todo lo humano se suspende toda humanidad.

De todo esto resulta una fuerza inaudita de agresividad, por el hecho de que los máximos valores de la humanidad se transforman en motivos de la violación de esos mismos valores. Los valores se invierten y alimentan una máquina de matar. Como todo el género humano está cuestionado, ningún derecho humano debe ser respetado. La violación de los derechos humanos se transforma entonces en imperativo categórico de la razón práctica. El amor al prójimo se transforma en razón de la destrucción del prójimo.

Esta inversión ideológica aparece con la primera gran teoría de la democracia, que proviene de John Locke. Locke declara la absoluta ilegitimidad de la esclavitud, de la tortura y del despotismo. Una vez afirmados los derechos humanos correspondientes, introduce la inversión ideológica y declara la absoluta legitimidad de la esclavitud, de la tortura y del despotismo ilimitado para los opositores, a los cuales imputa querer reestablecer la esclavitud, la tortura y el despotismo. Locke desemboca en: "esclavitud para los esclavizadores" con lo cual legitima por inversión ideológica la misma esclavitud. Y, efectivamente, Locke se transformó en el gran clásico del trabajo forzoso en forma de esclavitud, el cual precisamente las democracias liberales fomentaron

por siglos en Africa y América. Por lo tanto, Locke puede pedir tratar a los opositores como "fieras salvajes".⁵

5. Locke pone la propiedad encima del mundo entero. De esta manera y considerando la propiedad privada como ley natural, ley de Dios y del género humano, transforma imaginariamente toda resistencia en contra de tales relaciones de producción en un acto de agresión en contra del género humano y de Dios mismo. Crea una imaginación tal, que cualquier acto de conquista, de expansión o colonización se transforma en un acto de legítima defensa del género humano, representado por el propietario privado. Toda agresión burguesa aparece ahora como acto de defensa legítima frente a agresores, que ni tienen la más mínima intención de agredir a nadie. La conquista de todo el mundo se transforma en un acto de defensa propia, en guerra justa. Todo el mundo, hasta en el caso de ni conocer la propiedad privada, es transformado en agresor.

De esta guerra justa Locke deriva la legitimación de poderes absolutos, arbitrarios y despóticos frente a cualquier grupo humano, que no tenga relaciones capitalistas de producción.

El enfoque viene del teólogo español Vitoria, que tiene ya una imaginación idéntica a la de Locke, con la única diferencia de que pone en el lugar de la propiedad privada de Locke al cristianismo. Locke da una secularización del pensamiento de Vitoria, sustituyendo el cristianismo por la propiedad privada. Sobre el pensamiento de Vitoria ver: Francisco Morales Padrón, *Teoría y Leyes de la Conquista*, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, Madrid, 1979.

De esta guerra justa Locke deriva su legitimación de la esclavitud, del poder absoluto y del despotismo. Se trata de la legitimación más descarada del trabajo forzoso por esclavitud y del despotismo que existe en el pensamiento humano. Al lado de la legitimación de la esclavitud y del despotismo hecha por Locke, la legitimación de la esclavitud hecha por Aristóteles parece paternal. Locke declara la arbitrariedad absoluta frente a aquellos que pierden esta guerra justa de los vencedores. Trabajo forzoso por esclavitud (Secc. 22), arbitraria mutilación (Secc. 23), despotismo absoluto (Secc. 178, 180). Los que pierden esta guerra son como "lobos" o "leones", como "fieras", "criaturas peligrosas y dañinas", (Secc. 16) son "enemigo común y la peste del género humano, y como tal tratado". (Secc. 230). Al amo del esclavo le concede la propiedad absoluta sobre la vida del esclavo, la que puede terminar en cuanto le plazca (Secc. 22).

Tiene su lógica que el mismo Locke invirtiera una parte de su fortuna en el negocio de esclavos. (Según Maurice Cranston, *John Locke, a Biography*, 1957, citado por C.B. Macpherson, *The Political Theory of possessive Individualism*, Oxford University Press, 1983, p. 253, nota 5). Sin embargo, el análisis de Macpherson, que en otros aspectos es sumamente lúcido, es perfectamente ciego en relación a la apologética del trabajo forzoso por esclavitud de parte de Locke, y a toda la problemática de la inversión ideológica de los derechos humanos. Habla más bien de "extravagancia de su lenguaje" (p. 240). Sobre la apologética de la esclavitud dice: "Locke, obviamente (of course) justificaba también la esclavitud, pero no lo hizo sobre la base de una racionalidad inherentemente diferente. Solamente justificaba la esclavitud cuando un hombre había perdido su propia vida por faltas propias, por algún acto que merece la muerte (Secc. 23). Parece que Locke pensaba de ella como un castigo adecuado para sus criminales naturales." (p. 246, nota 1). El libro no tiene ninguna referencia más al problema, como en general ocurre con la literatura sobre Locke.

Pero no es nada obvio, que el fundador del pensamiento democrático, que declaró "que todos los hombres son iguales por naturaleza" (Secc. 54), sea un partidario ferviente de la esclavitud. Igualmente no es nada obvio, que hubiera en EEUU en 1776 una declaración de derechos humanos en este mismo sentido, cuyos autores ni siquiera percibieron que la igualdad humana declarada podría estar en conflicto con el trabajo forzoso por esclavitud que existía en la sociedad de Estados Unidos, que se mantuvo todavía casi cien años. Tampoco es obvio que la Inglaterra liberal conquistó a comienzos del siglo XVIII el monopolio del mercado de esclavos y lo mantuvo por 100 años, el peor período de esclavitud de la historia humana. El liberalismo nació como una ideología que legitimaba de una manera completamente nueva el trabajo forzoso por esclavitud y que tiene por

Un tipo de inversión ideológica análoga aparece también en la sociedad socialista staliniana en un determinado momento extremo de su desarrollo. El trabajo forzoso es legitimado en términos análogos a aquellos de John Locke, y el fiscal general de las purgas stalinianas pide al final del juicio en contra del grupo Zinoviev, que sean fusilados como perros con rabia".⁶

En todos los casos se argumenta la existencia de una gran conspiración interna-externa en contra del género humano, especificado por relaciones sociales de producción empleadas como principio de jerarquización de los derechos humanos. Pero tal conspiración no es nunca real en los términos en los cuales es planteada. En cuanto el Estado democrático sostiene la existencia de tal conspiración interna-externa, anuncia más bien, sin quererlo, la crisis interna en la cual se encuentra. Cuando Reagan considera a la Unión Soviética como "Reino del Mal" no dice nada sobre la Unión Soviética, pero sí mucho sobre los problemas internos con los cuales él mismo se enfrenta. Y cuanto más demonizada es esta conspiración interna-externa, más revela la decisión de violar los derechos humanos en pos de la inversión ideológica de ellos con la pretensión de salvar al género humano. Pero, irremediamente, en las sociedades democráticas la bandera de esta violación de los derechos humanos son los derechos humanos mismos.

tanto como elemento inherente la justificación de ésta. No se trata de un residuo de tiempos anteriores, sino de un aporte específico, que transforma otro aporte específico a la legitimación de la esclavitud, que había dado en los siglos anteriores el cristianismo. También en este caso hay una legitimación específicamente cristiana de la esclavitud, que deja atrás la legitimación dada por Aristóteles, y que Tomás de Aquino también había compartido.

La especificidad está en el hecho de que en el pensamiento cristiano de fines de la Edad Media europea y en el pensamiento liberal a partir de Locke, el trabajo forzoso por esclavitud es derivado de la inversión del amor al prójimo o de la inversión ideológica de los derechos humanos, y no de algo inherente al hombre esclavizado. Lo último lo destaca Macpherson, sin percibir siquiera la dimensión que esta nueva legitimación de la esclavitud tiene.

Siendo la legitimación por inversión de los derechos humanos, el trabajo forzoso por esclavitud puede ser abolido, en cuanto ya no promete provecho. Los centros de poder del mundo burgués se configuran por relaciones de producción, para las cuales la esclavitud no es necesaria. Es algo siempre disponible, pero para el sistema no es necesario en todos los lugares o momentos.

Algo parecido ocurre con la legitimación del despotismo absoluto. Según conveniencia, puede ser reivindicado o abandonado. Lo mismo vale para la legitimación de la tortura.

6. Ver Theo Pirker (ed.) *Die Moskauer Schauprozesse 1936-1938* DTV, München, 1963, p. 141. Discurso de A.J. Wyschinski, Fiscal de los Procesos, Proceso contra Zinowew, Kamenev, etc.

La estructura del argumento es análoga a la de Locke. La destrucción del enemigo se argumenta por inversión ideológica de los derechos humanos. Lo que es diferente son las relaciones sociales de producción a partir de las cuales se efectúa la inversión. Wyschinski argumenta a partir de fuerzas productivas, cuyo crecimiento es maximizado, prometiendo un futuro absolutamente lúcido, que es atacado por los opositores, transformados en enemigos de este futuro de la humanidad. Ver Franz J. Hinkelammert, *Ideologías de Desarrollo y Dialéctica de la Historia*, Paidós, Buenos Aires 1970, p. 90-120. También, *Crítica a la Razón Utopica*, op. cit., p. 123-156. Esta maximización del crecimiento de las fuerzas productivas también está presente en Locke y da otra pauta para su agresividad.

De esta manera surgen las sociedades que se presentan como democracias en estado de excepción. Forman verdaderas erupciones de la violación de los derechos humanos, que siguen legitimándose por los derechos humanos. Aparecen en las sociedades de seguridad nacional actuales, pero también en la tradición socialista del período staliniano.

Sin embargo, a la misma categoría social pertenece el movimiento de colonización del mundo que acompañó a toda sociedad democrática emergente. Son estados de excepción de las mismas democracias, porque su virulencia solamente se explica por la raíz democrática y la inversión ideológica de los derechos humanos de lo cual nacen. En nombre de la democracia se suspende ahora la democracia.

Pero el hecho de que todas las sociedades actuales tienen sus raíces en el movimiento democrático como aparece al final de la Edad Media europea, no las une sino que las divide. Las divide por cuanto el punto de partida común —los derechos humanos— no lleva a sociedades iguales, dado el hecho de que las relaciones de producción, que sirven como principio de jerarquización, son diferentes y hasta mutuamente excluyentes. La raíz democrática común lleva al conflicto por la democracia específica verdadera. Ideológicamente, este conflicto nuevamente se presenta como conflicto por los derechos humanos, cuyo listado es compartido, pero como se jerarquizan de maneras diferentes, el otro siempre es visto como el violador de estos derechos humanos e incluso como peligro a su misma vigencia en todas las dimensiones. Cada uno aparece siempre con la humanidad misma de su lado y, por lo tanto, con legitimidad absoluta en el enfrentamiento con el otro. El mismo maniqueísmo que se da en las relaciones internas entre amigos y enemigos, aparece ahora entre sociedades que se excluyen mutuamente y que, en el mejor de los casos, pueden aspirar a una coexistencia pacífica.

Esta agresividad entre los sistemas democráticos, sean de tipo socialista o burgués, tiene sin embargo diferencias. Mientras los países socialistas hablan de sí mismos como de democracias socialistas o populares, llaman a las democracias occidentales, democracias burguesas. Las democracias burguesas, en cambio, se autodenominan *las* democracias, y se refieren a los países socialistas como a sociedades totalitarias o despóticas. Algo parecido ocurre en el campo de las ciencias. Los marxistas hablan de la ciencia burguesa, reconociendo de esta manera el carácter científico de ella. Los científicos burgueses, en cambio, atacan al análisis marxista como un pensamiento, que ni siquiera es científico. La negación es más agresiva y total. Por eso también abundan tanto en las democracias burguesas las demonizaciones explícitas del socialismo como un “Reino del Mal” y la presentación de la democracia burguesa como un exorcismo, como “llave para el control de los demonios” (Popper). Hasta ahora, los países socialistas no han llegado a este nivel de maniqueísmo metafísico.

No obstante, el conflicto entre estas democracias conduce a situaciones sumamente agudas, porque siempre puede ser interpretado como un conflicto originado por el crimen ideológico objetivo del otro lado. Por lo tanto, la legitimidad en el caso del conflicto es decidida *a priori*. Y cuando desemboca en guerras, éstas aparecen *a priori* como justas o injustas. Por un mecanismo ideológico *a priori* el otro desarrolla una guerra injusta, y la posición propia es justa. Siempre el otro es agresor, y los hechos empíricos no cuentan. Tenemos ahora mismo el ejemplo de Nicaragua. La guerra de Estados Unidos en contra de Nicaragua se legitima en estos mismos términos. Interpretándola en los términos de la tradición lockiana, el gobierno de los Estados Unidos se siente en la situación *a priori* legítima de una guerra justa, en la cual Nicaragua, al cuestionar las relaciones capitalistas de producción, cometió un crimen objetivo de *lesa humanidad*. En consecuencia, es agresor, haga lo que haga. Para darle a esta legitimidad *a priori* una apariencia empírica, se inventan incidentes correspondientes que sirven para manipular la opinión pública, de manera que las convicciones *a priori* y los hechos empíricos aparentes se mezclan de tal modo que todo el mundo se convence de que la pequeña Nicaragua agredió al gigante Estados Unidos, que con toda justicia devuelve los ataques. No hay baño de sangre que no sea justificable por este esquema, y siempre su legitimidad radicará en la defensa de los derechos humanos.

Así concluye este ciclo de la jerarquización por las relaciones sociales de producción y de la inversión ideológica de los derechos humanos. Es el ciclo por el cual se constituye el poder político del Estado en cualquier sociedad democrática actual. En el fondo, el poder político del Estado democrático tiene su raíz en este ciclo de jerarquización e inversión de los derechos humanos. La propia inevitabilidad del Estado democrático —sea socialista o burgués— descansa sobre la inevitabilidad de este ciclo. El Estado democrático efectúa esta jerarquización e inversión, y sin ella su función no sería necesaria.

Pero, esto crea una situación en la cual la afirmación política de los derechos humanos lleva a su violación, siendo esta violación la lógica de aquella afirmación. Esta lógica pasa por todos los conflictos amigoenemigo de la sociedad actual, tanto en su interior como en la relación entre sociedades democráticas distintas. Se produce una vorágine en la que los derechos humanos devoran a sus propios hijos, y la afirmación de estos derechos puede desembocar incluso en la destrucción de la humanidad en una tercera guerra mundial.

Por otro lado, este ciclo de jerarquización e inversión pareciera atestiguar una profunda hipocresía de la sociedad democrática: se dice defender los derechos humanos y en realidad se los viola. Esta hipocresía es la apariencia con la cual nos encontramos, pero en realidad hay otra cosa. En el ciclo de jerarquización e inversión de los derechos humanos se experimenta efectivamente la violación como afirmación

de esos derechos, de la misma manera que el inquisidor de la Edad Media vivía la quema de herejes como un acto de amor al prójimo. Por eso el reproche de hipocresía no cala.

Sin embargo, a partir de esta problemática se anuncia la ilusión de otra salida. En efecto, si bien la hipocresía de los derechos humanos no se puede superar por su vigencia irrestricta, dado el carácter inevitable del ciclo de jerarquización e inversión, sí se puede presentar la anulación de estos derechos humanos —no solamente en su ejercicio, sino en su misma validez— como norma universal de conductas humanas. Donde no existen y ni siquiera se acuerdan los derechos humanos, no hay tampoco ni violación ni hipocresía en su cumplimiento, pues derechos que no existen tampoco se violan. Es la vivencia del comportamiento bruto como libertad lo que incluye la libertad en relación a los propios derechos humanos. Es la fiesta de la brutalidad, que celebra su exorbitante ejercicio como vida plena. Pero, es en realidad la celebración de la muerte: del ¡viva la muerte!

Esta declaración de la anulación de los derechos humanos en el sentido de su simple no-existencia, la hizo por primera vez la filosofía de Nietzsche y la realizó como sistema político el Nazismo alemán de los años treinta. Se trata de la declaración del nihilismo como culminación de la libertad humana y como principio inherente a toda historia humana posible.⁷

7. Se puede vincular este tipo de pensamiento con Carl Schmitt, un autor que hoy recibe una nueva atención en América Latina (ver Carl Schmitt, *El Concepto de lo "político"*, Folios Ediciones, Buenos Aires, 1984). Schmitt analiza muy lúcida-mente los efectos desastrosos de la inversión ideológica de los derechos humanos.

"Maldecir la guerra como asesinato y después pretender de los hombres que hagan la guerra y que en la guerra maten y se hagan matar a fin de que 'no haya nunca más una guerra', es un engaño manifiesto" (p. 45). Se trata de un tipo de inversión ideológica de derechos humanos, que es frecuente también en el pensamiento actual. Schmitt piensa seguramente en la legitimación de la Primera Guerra Mundial por el presidente Wilson. Argumentaciones análogas las encontramos en Stalin, cuando sostiene que, para que el Estado pueda desaparecer, hace falta reforzarlo. En términos similares, Hayek se refiere al régimen de Pinochet en Chile, justificando sus poderes absolutos en los siguientes términos: "Poderes absolutos que deberían usar, justamente, para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro". (Friedrich A. Hayek, entrevista en *El Mercurio*, 12-4-81, Santiago de Chile). El argumento de Hayek es el regreso a la legitimación del despotismo absoluto por Locke.

Frente a estas inversiones de los derechos humanos Schmitt declara la no existencia de tales derechos: "Si una destrucción física semejante de la vida humana no deriva de la afirmación existencial de la propia forma de existencia frente a una negación igualmente existencial de dicha forma, no puede tampoco encontrar legitimación . . . Que la justicia no esté incorporada en el concepto de guerra es ya ahora reconocido de manera general desde Crocio en adelante" (p. 45).

Schmitt contraponen tal concepto de guerra fuera de cualquier justicia a la hipocresía de la guerra derivada de la inversión ideológica que, según él, crea la imagen del enemigo absoluto, que trae consigo la guerra absoluta. Pero este enemigo absoluto es producto de la referencia a la humanidad, en nombre de la cual se hace la guerra, se refuerza el Estado, se reclama poder absoluto. Lo que Schmitt pretende se puede resumir: Dejemos las referencias a la humanidad, para ser realmente humanos. Que no haya derechos humanos para que el hombre sea respetado.

Existen pocas dudas de que la democracia burguesa esté hoy a punto de buscar una solución análoga. Efectivamente, esta opción nos amenaza a partir de la actual política del mercado total que transforma radicalmente al propio humanismo burgués. El ser humano con sus derechos ya no es el punto de partida, sino el mercado. Aquellos a quienes el mercado asigna la posibilidad de ejercer derechos, tienen derechos; pero aquellos a los que el mercado excluye, pierden los mismos derechos. Es decir, del ser humano no se deriva ningún derecho, ni siquiera los más elementales. El mercado siempre ha tenido algunas tendencias en este sentido; sin embargo, la teoría burguesa tradicionalmente las justificó en términos de una inversión ideológica de los derechos humanos, pero sin negarlos. Por lo tanto, quedaba siempre un elemento a partir del cual puede ser reivindicado un reconocimiento pleno de estos derechos. Luego, el no cumplir los derechos humanos, no niega su existencia o vigencia. Lo que amenaza hoy, es la declaración de los excluidos por el mercado como seres infrahumanos sin derecho alguno. El poder concede derechos, no la calidad de ser humano; y el poder que determina esta línea de demarcación, se deriva del mercado.⁸ Esta demarcación no será exclusivamente racista, sino multicolor. El que pierde en el mercado total, lo pierde todo, incluso la posibilidad de soñar con derechos humanos. Así pues, no la bestia rubia, sino la bestia

Sin embargo, esta es la perspectiva traicionera que Schmitt elabora en nombre del enemigo real, que sustituye al enemigo absoluto. Aparecen ahora como enemigos todos aquellos que siguen operando vía inversión ideológica de los derechos humanos. Liberales y socialistas aparecen como enemigos comunes de la postura de Schmitt. Fácilmente se vislumbra otra guerra última: la guerra para acabar con toda referencia a los derechos humanos y que va a abrir la perspectiva de enemigos reales, que sustituye la perspectiva del enemigo absoluto. Es la guerra de los nazis, a los cuales Schmitt sirvió los primeros años del régimen como máxima autoridad en derecho público.

8. Existe un evidente problema de reduccionismo de todos los derechos humanos, al ser transformado el principio de jerarquización en verdadera esencia de todos los derechos humanos. En este caso, el principio de jerarquización sustituye a los otros derechos humanos, que ya no son más que manifestaciones de las relaciones sociales de producción, sin ninguna vigencia propia. En su forma más nítida es hoy elaborado por la teoría del "Public Choice" que transforma todos los derechos humanos en manifestaciones de la propiedad privada y que visualiza al hombre mismo como un producto de las relaciones mercantiles. Pensando en toda su radicalidad, el excluido ya no puede reivindicar su inclusión sino que es transformado en basura humana. La exclusión deja de ser justificada por la inversión ideológica de derechos humanos y por la culpabilidad del excluido, sino que se asemeja a un proceso natural, en el cual seres humanos son eliminados por la simple razón de que no sirven al proceso y por ello sobran.

Una buena presentación de estos pensamientos desde el punto de vista de un partidario de ellos la da Henri Lepage, en: *Demain le Capitalism*, Paris, 1978. Lepage habla del "Laissez-faire total" y de una "economía del mercado total" introduciendo así, de hecho, —sin darse cuenta— el tema del totalitarismo en la discusión sobre estas teorías y políticas del mercado total.

Para la crítica ver: Franz J. Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas* . . . op. cit., cap. sobre Milton Friedman; Norbert Lechner, "El Proyecto Neoconservador y la Democracia", *Revista de Política Comparada*, Universidad Internacional Menéndez Peleayo, Nr. V, Verano 1981; Urs Muller-Plantenberg, *Mehrheiten und Minderheiten zwischen Markt und Markt (zum Verhältnis zwischen Neoliberalismus und Demokratie)*, Berlín, Mimeo 1983. Franz J. Hinkelammert, *La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta*, en esta misma obra.

multicolor amenaza con aparecer a partir del mercado, y con reducir a la humanidad excluida a ser objeto de sus arbitrariedades.

La jerarquización de los derechos humanos a partir de la vida humana inmediata

A partir de la jerarquización de los derechos humanos por medio de las relaciones de producción, se determinan los derechos inviolables. Haciendo esto, la vida humana misma jamás resulta lo inviolable, sino solamente la forma de acceso a la producción y distribución de los bienes.

Toda historia de la democracia actual es acompañada por movimientos que insisten, por el contrario, en una jerarquía de derechos humanos, que ponga la vida inmediata de todos los hombres en el centro, y que trate a los otros derechos humanos como relativos, los cuales en caso de conflicto entre sí, pueden ser postergados. Hay famosos movimientos específicos de este tipo. A fines del siglo XVIII aparece el movimiento abolicionista en contra del trabajo forzado por esclavitud; durante el siglo XIX los movimientos sindicales, que presionan en especial por los derechos humanos, económicos y sociales; a fines del siglo XIX los movimientos pacifista y feminista; en los años cincuenta de este siglo el movimiento antirracista de derechos cívicos en los Estados Unidos y los movimientos de disidentes en la Unión Soviética.

Después de la Segunda Guerra Mundial aparecen cada vez más movimientos que no se inscriben en la garantía de algún derecho humano específico, sino que luchan por la vigencia de los derechos humanos en conjunto, a partir de una jerarquización centrada en la vida humana inmediata. Tales movimientos pueden ser asumidos también por los Estados, aunque en esos casos se concentran más en la vigilancia de los derechos humanos en otros Estados. Pero los movimientos independientes son los que logran más repercusión pública, aunque en realidad no tienen ningún poder ejecutivo. Son movimientos del tipo de Amnesty International.

Estos movimientos de derechos humanos declaran la vida humana inmediata como inviolable. Ilegitiman la pena capital, por lo menos en su forma sumaria, la tortura y el encarcelamiento arbitrario. Pero en seguida incluyen derechos humanos de tipo económico, especialmente, no ser condenado al hambre. A partir de estos derechos de la vida humana inmediata, aparece entonces un abanico de derechos humanos que se ordenan alrededor de esta garantía primaria. Aunque estos movimientos de derechos humanos tienen una gran —y a veces decisiva— implicancia política, no son movimientos políticos. Por su propia naturaleza son instancias frente al poder político que los provoca. Eso deriva del hecho de que el poder político del Estado descansa sobre la jerarquización de los derechos humanos por las relaciones sociales de producción,

y su consiguiente inversión ideológica. Ningún poder político puede sostenerse sobre una jerarquización de los derechos humanos del tipo que propagan los movimientos de derechos humanos. Cuanto más estos movimientos declaran los derechos de la vida inmediata como inviolables, más tienen que declarar los derechos vinculados con las relaciones sociales de producción como relativos. La inviolabilidad de la vida humana inmediata entra entonces en conflicto con la inviolabilidad de las relaciones sociales de producción. Este conflicto aparece hoy con mucha frecuencia en los países del Tercer Mundo. La inviolabilidad de la vida humana inmediata, y la inviolabilidad de la propiedad privada, entran en conflicto y aparecen así movimientos socialistas. En este caso, el Estado burgués parte de la inviolabilidad de las relaciones burguesas de producción, pero solamente las puede sostener violando los derechos humanos de la vida humana inmediata. De esta situación surgen las dictaduras de Seguridad Nacional, como estado de excepción de la democracia burguesa. En las sociedades socialistas pueden aparecer situaciones análogas. De la lógica de los movimientos de derechos humanos, surge entonces la disposición al cambio de las relaciones sociales de producción, pero de la lógica de poder político del Estado, aparece ahora la limitación o violación de los derechos de la vida humana inmediata. Frente a tales conflictos, los movimientos de derechos humanos pueden jugar un papel decisivo solamente en el caso de que los conflictos sean controlables y no se agudicen hasta el extremo. Pero en caso de agudización extrema, la lógica del poder político tiende a borrar todos los límites del respeto a la vida humana inmediata, y la razón del Estado galopa irracionalmente. En este caso, la influencia de los movimientos de derechos humanos se limita extremadamente, como ha ocurrido hasta ahora en los Estados de Seguridad Nacional en América Latina. En tales situaciones, las mismas instancias estatales de control de los derechos humanos pueden transformarse en instancias de su violación, aduciendo violaciones por parte de la oposición, con lo cual buscan justificar la violación de todos los derechos humanos por parte del Estado terrorista. Por supuesto, cualquier movimiento de derechos humanos pierde toda su legitimidad si se deja arrastrar por esa espiral de violación de los derechos humanos, en la cual la violación por parte de uno legitima la violación por parte del otro, y viceversa.

En el centro de los movimientos de derechos humanos está la neutralidad política, sabiendo que esta neutralidad implica una postura política frente al problema del cambio de las relaciones sociales de producción. Como su lógica es aceptar la legitimidad del cambio, necesariamente será —precisamente a raíz de su neutralidad— en oposición política al poder del Estado. Esta es la razón por la que los movimientos de derechos humanos no tienen o no han desarrollado su propia teoría de la democracia, a pesar de que todos tienen una raíz democrática. Una teoría de la democracia, es una teoría del poder político del Estado que, al tomar opciones, legitima el poder político de un Estado especí-

fico. Haciéndolo, legitima las relaciones sociales de producción a partir de las cuales este Estado jerarquiza los derechos humanos. Pero el movimiento de derechos humanos no puede aceptar tal jerarquización, sino que tiene que jerarquizar los derechos humanos a partir de la vida humana inmediata. Por ello, no puede asumir ninguna teoría determinada de la democracia.

Una solución se puede buscar solamente en una línea que acepte la existencia del conflicto entre la lógica de los derechos humanos, que los jerarquiza a partir de la vida humana inmediata, y la lógica política, que los jerarquiza a partir de las relaciones sociales de producción. Sin pretender borrar el conflicto, habría que constituir unas relaciones sociales de producción tales, de manera que el conflicto sea controlable. Y ese puede ser el problema actual del socialismo en América Latina.

La lógica de las mayorías como principio de jerarquización de los derechos humanos

En este sentido se empezó a hablar en Nicaragua de la formación de nuevas relaciones sociales de producción según el criterio de la lógica de las mayorías. La expresión contiene ya una crítica a las relaciones capitalistas de producción como relaciones formadas por una lógica de las minorías. Ahora, cuando se habla de una lógica de las mayorías, se contraponen estas mayorías a las minorías, pero no en el sentido de marginar a las minorías, sino en el sentido de una sociedad que no margine más a nadie, es decir, una sociedad sin excluidos. Esta negativa a la exclusión de nadie está aquí considerada como criterio efectivo de la formación de las relaciones sociales de producción.⁹ En un sentido ideológico puro, la sociedad burguesa también sostiene el ideal de una sociedad sin excluidos por el simple hecho de presentarse como realizadora de un interés general. Pero se niega a aceptar el criterio de la no-exclusión para las propias relaciones sociales de producción. Se conforma con una dialéctica extraña que sostiene que la conformación de las relaciones capitalistas de producción según la lógica de las minorías sirve, a la larga, mejor para las mayorías. Se sostiene que por un efecto indirecto y no-intencional el dominio de los intereses de unas minorías conlleva la mejor atención de la mayoría, por lo menos, a largo plazo.

Por lo tanto, la lógica de las mayorías, solamente dice algo nuevo si se la entiende como un criterio de la formación de las relaciones sociales de producción y por consiguiente, del sistema de propiedad y de la conducción de la economía misma, en el sentido de una sociedad que no admite excluidos, sean éstos mayorías o minorías. Se trata de una sociedad en la cual nadie sea marginado.

9. Ver Xavier Gorostiaga, *Geopolítica de la Crisis Regional, Hipótesis de Trabajo sobre el marco estratégico de la Alternativa Regional para Centroamérica y el Caribe*, Managua 1983, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales.

A esta tesis de que hace falta un cambio de las propias relaciones sociales de producción burguesas según un criterio de las mayorías, sin exclusión de nadie, subyace una determinada tesis sobre la estructura económico-social. Esta estructura es vista como un *habitat*, una forma social condicionante de todas las acciones humanas dentro de la cual se realiza la acción humana intencional. La estructura como algo objetivamente dado impone límites a las acciones humanas intencionales, lo que hace que estas acciones siempre conlleven consecuencias que no resultan de las intenciones directas de los actores; por lo tanto, tampoco pueden ser explicadas por las intenciones de estos actores. Estos efectos no-intencionales de las acciones intencionales pueden ser incluso destructores y contraproducentes, transformando las intenciones de la acción precisamente en su contrario. Por lo tanto, al considerar las posibilidades de éxito de las acciones intencionales, es preciso considerar estos efectos en la estructura y los posibles efectos no-intencionales de la acción intencional. Como estos efectos no-intencionales no se deben simplemente a intenciones de los actores, no pueden ser modificados por un cambio en estas intenciones, sino solamente por un cambio de las estructuras dentro de las cuales actúan.

Así, se consideran los problemas fundamentales de América Latina como la miseria, el desempleo, el subdesarrollo y en general la exclusión de las mayorías marginadas, como un efecto no-intencional de acciones intencionales, en cuanto éstas se realizan dentro de estructuras determinadas por relaciones capitalistas de producción. Como estos problemas no se producen por la mala intención ni de los capitalistas ni de los gobiernos correspondientes, no pueden ser solucionados tampoco por el cambio de las intenciones de ellos. Sin embargo, esta marginación y exclusión por la miseria, el desempleo y el subdesarrollo —también pertenece a estos efectos la destrucción de la naturaleza— significa una constante y sistemática violación de los derechos humanos fundamentales vinculados con la vida inmediata de los sujetos. De la voluntad de asegurar estos derechos humanos, surge entonces la exigencia de un cambio en las propias relaciones sociales de producción en un sentido tal, que todo ser humano tenga la posibilidad de integrarse por su trabajo en la división social del trabajo y derivar un ingreso que le permita vivir una vida digna, es decir, que pueda contar por lo menos con la satisfacción de sus necesidades básicas.

Esto implica un cambio en las relaciones sociales de producción capitalistas, porque ellas están basadas en una estructura que crea (de una manera no-intencional) los problemas, de cuya solución se trata, y que por lo tanto no puede servir para solucionarlos. Eso se debe al hecho de que el propio automatismo del mercado como corazón de las relaciones capitalistas de producción contiene una constante tendencia a los desequilibrios, que resultan en los problemas mencionados de miseria y desempleo. Se trata de un control tal del mercado, que estas

tendencias hacia el desequilibrio sean contrarrestadas.¹⁰ Pero solamente una adecuada planificación económica es capaz de ejercer este control. Por lo tanto, para que las relaciones sociales de producción no sean excluyentes y para que no marginen a las mayorías, el mercado tiene que ser reorganizado por medio de una suficiente planificación para que esa marginación no se produzca. No se trata de una eliminación del mercado, sino de su conducción y planificación proyectada en términos de una economía mixta.

Que nadie sea excluido de la sociedad presupone así que nadie sea excluido económicamente. Por tanto, las relaciones sociales de producción tienen que ser estructuradas de una manera tal que cada uno por su propio trabajo pueda derivar la satisfacción de las necesidades básicas de él mismo y de los suyos. Nadie debe poder satisfacer sus necesidades sacrificando la vida de otro. La satisfacción de las necesidades de cada uno tiene que ser englobada en una solidaridad humana, que no excluya a nadie de la satisfacción de sus necesidades básicas. El "no matarás" se transforma en un: respetarás la vida del otro en el marco de la satisfacción de sus necesidades básicas.

Ciertamente, estas necesidades básicas no se pueden definir *a priori*. Según tiempo y lugar varían. Es obvio que siempre tienen que inscribirse en el conjunto del producto social producido. Pero también es obvio que su satisfacción implica una mayor igualdad de todos los ingresos en períodos y lugares con producto *per cápita* menor y pueden permitir una mayor desigualdad de ingresos en períodos y lugares con producto *per cápita* mayor. Su determinación tiene siempre un grado de arbitrariedad, aunque nunca es totalmente arbitraria. Su determinación pasa necesariamente por el condicionamiento físico de la vida humana, como también por el reconocimiento entre sujetos humanos que mutuamente se reconocen una vida digna.

Por esta razón, la satisfacción de las necesidades humanas presupone ya el reconocimiento mutuo entre los seres humanos como sujetos que se autodeterminan y que por lo tanto son libres. Pero la tesis es que en el reconocimiento entre seres humanos como sujetos que se autodeterminan, está implicado el reconocimiento de la satisfacción de las

10. Por tanto, las estructuras llevan a efectos no-intencionales de la acción intencional. Pero la intencionalidad sigue siendo lo básico y el punto de partida de todo. El cambio de estructuras de por sí no resuelve el problema, sino que permite resolverlo. Puede asegurar, que las intenciones sean adecuadas para que los efectos se logren. El cambio de estructuras no resuelve el problema ético, sino que lo presupone. Sin un *ethos* que decida no excluir a ningún ser humano, las estructuras no pueden efectuar tal inclusión. Pero sin estructuras adecuadas, el *ethos* no puede realizarse y no puede llegar al efecto deseado. Por eso el *ethos* empuja al cambio estructural. Ver Franz J. Hinkelammert, "Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortung". In: Venetz/Vorgrimmler (ed.), *Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen*, Freiburg (schweiz) Munster 1985, p. 607f. Ver también Carmelo E. Alvarez, *Santidad y Compromiso*, Casa Unida de Publicaciones, México, 1985, que enfoca la santificación en este mismo sentido.

necesidades básicas de todos. Por eso este reconocimiento como sujeto no es una necesidad básica más, sino la raíz del respeto por la satisfacción de las necesidades básicas. Es su otra cara. Del reconocimiento mutuo entre los sujetos salen todos los valores, pero, este reconocimiento no es en sí un valor, sino que es la raíz de todos los valores. Lo que sostiene la tesis del respeto de las necesidades básicas es que todos los valores humanos son valores de vida humana y que por lo tanto implican siempre la mediatización de su realización por la posibilidad de satisfacción de las necesidades de los otros. Cualquier valor se transforma en un anti-valor, en cuanto su realización conlleva el sacrificio de la vida de otro ser humano: por ello, su realización tiene que mediatizarse por la satisfacción de las necesidades de todos los otros. La realización de todo valor tiene que respetar el "no matarás" y por ello implica la mediatización de su realización por la satisfacción de las necesidades básicas de todos. En caso contrario, deja de ser un valor y se transforma en un antivalor.

Sin embargo, el criterio de la lógica de las mayorías con su reconocimiento de la satisfacción de las necesidades básicas, solamente es eficaz si se transforma en un criterio de determinación de las relaciones sociales de producción, y por lo tanto en una forma de acceso a la producción y distribución de los bienes.¹¹ Como tal, es criterio para el ejercicio de un poder político del Estado, y lleva a una consiguiente jerarquización de los derechos humanos por las nuevas relaciones sociales de producción. Pero eso implica que no se escapa tampoco de la inversión ideológica de los derechos humanos, como la analizamos anteriormente. Sin embargo, se puede esperar que los conflictos resultantes sean más controlables y que los efectos negativos de la inversión ideológica sean minimizados.¹²

11. La importancia que tiene el criterio de transformación de las relaciones sociales de producción, lo demuestra la historia de un lema político, que expresa bien la meta de la satisfacción de necesidades básicas. En el Chile de la Unidad Popular se hablaba de "pan y techo" como principio de transformación. Posteriormente, se empezó a hablar en Centroamérica en términos de este lema, cambiándolo a "trabajo, pan y techo" y postulando una transformación correspondiente de las relaciones de producción. Sin embargo, muy poco tiempo después de la victoria sandinista sobre la dictadura de Somoza, empezó una campaña ideológica en los otros países centroamericanos para recuperar en términos populistas un lema, que tan nitidamente expresa las necesidades populares. El populismo terrorista de Ríos Mont en Guatemala lo transformó en "frijoles, techo y trabajo"; el actual presidente Febres de Ecuador hizo su campaña electoral con el lema "pan, techo y trabajo" y uno de los candidatos del Partido Nacional en Honduras hizo su campaña también con "pan, techo y trabajo". Estos populismos son demagógicos, porque no incluyen las relaciones de producción en la persecución de los fines anunciados. Por eso jamás cumplen y no pueden cumplir aunque quieran. El hecho de que no piensan incluir el cambio de las relaciones sociales de producción en la persecución de los fines anunciados, se revela en el hecho que los populismos mencionados ponen la exigencia del trabajo al final, siendo el punto a partir del cual la necesidad del cambio de relaciones de producción es más evidente.

12. Marx, en cambio, espera del socialismo la superación del propio mecanismo de inversión ideológica de los derechos humanos. Eso se vincula con su esperanza en la desaparición del Estado y de las relaciones mercantiles. En ese sentido, su esperanza es utópica. Ver Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la Razón Utópica*, op. cit.

La formación del sentido común

Hemos visto cómo, según las teorías de la democracia, el mundo de los derechos humanos es jerarquizado por las formas de acceso a la producción y distribución de los bienes, es decir, las relaciones sociales de producción. En los términos de esta jerarquización, el carácter específico de la sociedad es presentado como el interés general, que se transforma en un *a priori* para la legitimidad de la reivindicación de cualquier interés particular. Los intereses particulares por lo tanto pueden ser solamente legítimos, si se inscriben en el marco de este interés general especificado por las relaciones sociales de producción. En estos términos, las teorías de la democracia reflejan adecuadamente el funcionamiento real de las sociedades democráticas actuales. Si bien éstas son específicamente diferentes entre sí, usan todos esos mecanismos de jerarquización de los derechos humanos a partir de sus respectivas relaciones sociales de producción.

El principio de jerarquización de los derechos humanos surge entonces como de una validez *a priori* en relación no solamente con los intereses particulares, sino también con las mayorías que se pueden formar electoralmente. Ninguna teoría de la democracia legitima la decisión mayoritaria de por sí, sino que establece las relaciones sociales de producción en su forma de principio de jerarquización como el marco dentro del cual las mayorías tienen que moverse para poder adquirir legitimidad. El interés general aparece a la vez como marco de legitimidad de los intereses particulares y de las decisiones mayoritarias.

Pero este interés general especificado por el principio de jerarquización, da a la vez un marco categorial para la interpretación del mundo de los hechos empíricos. Es también un principio de interpretación legítima de los hechos, y como tal, forma el marco categorial del pensamiento y de las opiniones. Los hechos empíricos siempre son ambivalentes, en el sentido de que su significado depende de la valorización del

Marx usa la palabra dictadura para sociedades que se sostienen por el poder político de la inversión ideológica de los derechos humanos. Por tanto, considera la democracia burguesa en este sentido como una dictadura de una minoría sobre una mayoría, y la democracia socialista orientada por necesidades básicas como una dictadura de una mayoría (el proletariado) sobre una minoría. Más allá de esta democracia socialista —dictadura de una mayoría— él espera la sociedad socialista que descansa directamente sobre el consenso de todos. Pero efectivamente, la sociedad socialista no puede ser más que una sociedad en la lógica de las mayorías. Sin embargo, de esta manera la palabra dictadura para toda sociedad, que se estabiliza por un poder político que efectúa la inversión ideológica de los derechos humanos, pierde todo su sentido.

Recién en las últimas dos décadas se ha llegado a entender definitivamente el socialismo en este sentido. Se trata de una formulación del socialismo, que libera de muchos dogmas y que permite una mayor flexibilidad en la conformación de la sociedad. Eso vale especialmente en cuanto a una mayor consideración de las relaciones mercantiles en el socialismo y una menor burocratización de la planificación. Pero igualmente permite un nuevo pluralismo de la sociedad socialista misma, y disuelve la identificación perfectamente innecesaria de socialismo y ateísmo.

contexto en el cual estos hechos se producen. Esta valorización del contexto la da *a priori* el principio de jerarquización de los derechos humanos, que son los valores que entran en el juicio sobre el significado de los hechos. Sin estas valoraciones del contexto del hecho particular, no hay posibilidad de adjudicarle un significado unívoco.

Siendo el principio de jerarquización el principio de ordenamiento de los valores, sirve para dar carácter unívoco al hecho, que en sí, como hecho particular, es ambiguo. El principio de jerarquización se transforma, por lo tanto, en marco categorial de interpretación de estos hechos y principio guía de la visión del mundo que la sociedad asume. Al ser el principio de jerarquización el interés general específico asumido por la sociedad, el interés general aparece como marco categorial de interpretación de los hechos empíricos particulares y como principio ordenador del mundo mítico, inclusive el religioso, de esta misma sociedad. Como marco categorial de interpretación de los hechos particulares, el interés general tiene una relación con estos hechos empíricos análoga a su relación con los intereses particulares. Los integra en el mundo de interpretaciones aceptables de una manera tal, que legitima la acción política guiada por este mismo interés general. En relación con el mundo mítico, el interés general específico se encuentra en una relación análoga al conjunto de los derechos humanos. Jerarquiza *a priori* este mundo mítico en conformidad con la legitimación del propio interés general específico. Por tanto, a partir del interés general específico se pueden dar interpretaciones verdaderas de los mitos, e incluso elaborar teologías aceptables en contra de las teologías no aceptables.

La ambigüedad de los hechos empíricos la experimentamos constantemente en la vida política. El minado de los puertos de Nicaragua por el gobierno de los Estados Unidos parece ser un hecho unívoco, es decir, un caso claro de agresión, confirmado inclusive por la Corte Internacional de La Haya. Pero en realidad no lo es. Es unívoco si en la interpretación aplicamos un marco categorial del tipo de que el gobierno de Nicaragua deriva del principio de jerarquización vigente en ese país. Lo es también si usamos un marco categorial derivado de una jerarquización de los derechos humanos a partir de la vida humana inmediata, como lo usan los movimientos de derechos humanos. Pero el hecho empírico tiene un significado diametralmente opuesto si usamos un marco categorial derivado a partir de la teoría de la democracia lockiana, como lo hace el gobierno de los Estados Unidos. Visto el minado de los puertos desde este ángulo, no es un acto de agresión, sino de defensa. Y eso en dos líneas. A partir de conflictos anteriores, este minado puede ser interpretado como respuesta de defensa legítima del gobierno de los Estados Unidos, y a partir del principio de jerarquización mismo puede ser interpretado como una defensa del género humano en contra de un crimen de *lesa humanidad* cometido por el gobierno de Nicaragua al no respetar las relaciones capitalistas de producción como última instancia de todo humanismo aceptable. En este último sentido lo

interpreta el gobierno de los Estados Unidos, y por lo tanto se siente comprometido tanto en actos de defensa propia, como de la humanidad entera.

La posibilidad de estas interpretaciones contrarias demuestra precisamente la ambigüedad del significado de un hecho empírico, y la manera por la cual el interés general específico da la unicidad de significado al hecho. Las dos partes no se pueden poner de acuerdo en la interpretación del hecho, a no ser que lleguen a compartir una jerarquización común de los valores. Ningún hecho empírico puro puede decidir la cuestión.

La posición nicaragüense, sin embargo, sólo puede imponerse como objetiva al sostener que la jerarquización de los derechos humanos en la cual se apoya es objetivamente válida. Y eso es, en última instancia, el argumento que nos permite decir que la posición nicaragüense tiene la razón en este conflicto con los Estados Unidos.¹³

El resultado es que una sociedad democrática —y en términos análogos eso vale para otras sociedades también— puede tener legitimidad solamente, si los marcos categoriales de interpretación de los hechos coinciden con el principio de jerarquización de los valores (derechos humanos) y con las relaciones sociales de producción. Si dejan de coincidir, aparece la crisis de legitimidad que hace tambalear a la sociedad entera. Por esta razón hay una constante lucha ideológica en cualquier sociedad democrática actual, cuyo centro no es la información sobre hechos desnudos, sino el significado de los hechos el cual resulta de su interpretación. La lucha ideológica se concentra por lo tanto en la afirmación de los marcos categoriales de interpretación de los hechos, y no en los hechos en sí.

Cuando las estaciones de radio de Costa Rica repiten constantemente el eslogan: “la empresa privada produce libertad”, no comunican un hecho. Lo que transmiten para introyectarlo en las cabezas de la gente, es un determinado marco categorial de interpretación de hechos. Y cuando en Nicaragua se habla de la lógica de las mayorías, tampoco se habla simplemente de las relaciones sociales de producción: Se comunica a la vez, un marco categorial de interpretación.

Este esfuerzo de crear un marco común de categorías de interpretación acorde con las relaciones de producción, es la formación de un sentido común. Se trata de hacer compartir por toda una población este marco categorial.

13. Por tanto, no estamos desembocando en un relativismo de las diversas opciones. Una discusión científica puede decidir, si efectivamente cualquier formulación del interés general consistente pasa por la satisfacción de necesidades básicas o si el automatismo del mercado —una medida puramente estructural independiente de las intenciones humanas y de cualquier contenido ético fuera de la ética del mercado mismo— puede sustituir esta exigencia básica. Ver Habermas y Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt 1979.

Esta formación del sentido común la podemos analizar teóricamente en términos de la jerarquización de los derechos humanos por las relaciones de producción y de la función que juega el principio de jerarquización en la interpretación de hechos. La pregunta teórica es por la verdad de un principio de jerarquización en relación con los otros. Pero la formación de un sentido común no es simplemente teórica, aunque los análisis teóricos estén presentes. La dimensión mítica, en cambio, tiene un papel extraordinariamente decisivo.

El mundo mítico, como ya hemos mencionado, también es un mundo ambiguo en sí. En relación con la sociedad no habla en un lenguaje unívoco. Se presta a muy variadas interpretaciones. En el sentido aquí empleado, el mundo mítico incluye al mundo religioso sin agotarse en él. También el mundo de los mitos adquiere cierto carácter unívoco, en cuanto es jerarquizado. Nuevamente aparece como principio la jerarquización por las relaciones sociales de producción, que puede jerarquizar a los mitos de una manera tal, que correspondan a las relaciones sociales de producción y las afirmen en su validez y legitimidad. El mundo mítico es entonces ordenado en correspondencia con las relaciones sociales de producción.

Podemos ahora afirmar que la formación del sentido común de la sociedad pasa precisamente, por esta jerarquización del mundo mítico, que lo hace socialmente relevante, ya sea para afirmar o para contradecir las relaciones sociales de producción existentes. Para que el sentido común pueda corresponder a las relaciones sociales de producción, el mundo mítico tiene que ser ordenado correspondientemente por el principio de jerarquización derivado de estas mismas relaciones de producción. Recién a través de este proceso se forma el sentido común en correspondencia a las relaciones de producción.

En el libro de Max Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo tenemos un análisis de la formación de un sentido común acorde con las nacientes relaciones capitalistas de producción del siglo XVII inglés, que aparece a partir de un reordenamiento del mundo mítico-religioso en la línea de un principio de jerarquización basado en estas relaciones capitalistas de producción.¹⁴ En el siglo

14. Ver Max Weber, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*. Editorial Diez, Buenos Aires, 1976.

El gran límite del enfoque de Max Weber está en el hecho de que jamás logra aplicar el método utilizado y los resultados de su análisis a su propio tiempo. La lucidez, con la cual Weber analiza el tema, desaparece completamente cuando se dirige al análisis del movimiento socialista de su tiempo, que en cuanto a una nueva sociedad por venir, es algo análogo a lo que la ética protestante fue para el capitalismo. Weber no logra descifrar sus propios análisis, para poder aplicarlos a su tiempo presente. Eso explica también, por qué Weber puede interpretar su análisis como refutación del materialismo histórico sin percibir y evaluar el hecho de que sus principales resultados ya están contenidos en los escritos tanto de Marx como de Engels. Pero los movimientos socialistas hacen de hecho un reordenamiento del mundo mítico-religioso, que prepara en esta dimensión nuevas relaciones sociales de producción. Ver Franz Hinkelammert. La afirmación de las estruc-

XIX europeo los movimientos anarquistas y socialistas elaboran un sentido común contrario a la sociedad capitalista existente, partiendo de un reordenamiento del mundo mítico, aunque esta vez en forma atea. Hoy en América Latina existe el fenómeno de la aparición de un nuevo sentido común a partir de los movimientos de Comunidades Cristianas de Base, que se inspiran en una teología de liberación, que reordena el mundo mítico-religioso de la tradición cristiana del continente de una manera tal, que aparece una coincidencia entre este sentido común y una transformación de las relaciones sociales de producción en el sentido de una lógica de las mayorías.¹⁵ Si bien en estos casos aparecen pensamientos de análisis social paralelos, el propio sentido común se produce trascendiéndolos por el reordenamiento del mundo mítico en el cual se inspira su formación.

turas de valores en nombre de la ciencia en la metodología de Max Weber, *Revista Centroamericana de Economía*, Tegucigalpa, Honduras, No. 1, setiembre 1979, p. 98-128.

Algo parecido ocurre hoy con la profundización de los análisis de los mitos de las sociedades primitivas, tanto en Levy-Strauss como en Mircea Eliade. Ver p.e. Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, Era, México 1981. No se descifran estos análisis en cuanto análisis a la luz de nuestra presente mitología. No se trata solamente de descifrar los mitos, sino también de descifrar nuestro marco mítico implicado en este análisis de los mitos. Tenemos nuestros mitos, que penetran como marco categorial nuestros análisis de los mitos de otros. Recién este conocimiento permite conocer nuestros mitos. Ver Franz J. Hinkelammert, *Crítica a la Razón Utopica*, op. cit., p. 203-220.

15. Se trata del punto en el cual se produce la coincidencia entre el pensamiento cristiano y el análisis marxista. Esta coincidencia no significa identidad. El cristianismo tiene una larga tradición que remonta a sus orígenes, de subordinación de toda institucionalidad a la satisfacción de necesidades concretas de todos los seres humanos, que se expresa por el derecho fundamental de todos al usufructo de la tierra. Desde los Padres de la Iglesia eso es elaborado como derecho natural. Pero el pensamiento cristiano no es ciencia social. Puede ordenar el mundo mítico-religioso en correspondencia con tal derecho fundamental y constituir así un sentido común correspondiente. Pero no puede suplantarlo el análisis correspondiente de la realidad, lo que ha originado en la historia del cristianismo una constante tendencia a marginar este derecho fundamental y subordinarlo a sistemas de dominación de tipo diverso. Transformar tal derecho fundamental en criterio de las relaciones sociales de producción, se hace posible recién con la aparición del movimiento socialista y de un análisis científico de las estructuras sociales en función de la satisfacción de las necesidades. Sin embargo, el análisis marxista es el único que efectivamente ha enfocado esta problemática y que es capaz de visualizarla y de guiar una acción política para darle contenido concreto. La ciencia económica burguesa ha disuelto incluso el mismo concepto de las necesidades para sustituirlo por simples preferencias. Ver Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, op. cit., capítulos sobre Max Weber y Milton Friedman, p. 66-100. Se burla de cualquier derecho fundamental de todos sobre los bienes de la tierra. Pero sobre la economía no se puede actuar solamente con buenas intenciones, hay que tener también criterios científicamente elaborados. La necesidad de estos criterios llevó a la recepción crítica del socialismo científico de parte de muchos teólogos de la teología de la liberación, que no puede ser eficaz sino sustituyendo los análisis de la ciencia burguesa. No hay praxis política sin ciencia social. Cuando la ciencia burguesa se autodeclara como la única ciencia o la verdadera ciencia, lo que quiere es confinar toda praxis política del presente y de todo futuro por venir, en los cauces de las relaciones capitalistas de producción. En este caso, la tesis de la verdadera científicidad se transforma en un dogma político de legitimación de la sociedad burguesa.

Este reordenamiento del mundo mítico no aparece por manipulación. Casi siempre se produce antes de aparecer las nuevas relaciones sociales de producción a las cuales corresponde, o en un momento en el cual están recién naciendo. Por eso tampoco se explica como un simple producto superestructural a partir de alguna infraestructura social. Pero aparece como respuesta crítica a una situación existente, y solamente adquiere vigencia social si surgen relaciones sociales de producción a las cuales corresponde o puede corresponder. Surge como proyecciones, en las cuales todavía no se encuadra un proyecto racionalmente concebido.

Pero pueden también quedar en el plano de proyecciones, en cuanto no exista la factibilidad de relaciones sociales de producción, que les podrían dar vigencia social por la formación de una sociedad, cuyo proyecto corresponda a la proyección. Precisamente eso ocurrió con los movimientos milenaristas de la Edad Media europea.

Un sentido común como lo habíamos enfocado aparece a partir de grupos sociales muchas veces minoritarios, para ir luego generalizándose. Al subvertir la sociedad existente, empuja a reemplazarla por una sociedad con relaciones sociales de producción correspondientes al sentido común. Pero una vez constituida la nueva sociedad, aparece la promoción de este sentido común como un problema político vinculado con el poder político. Aparecida la nueva sociedad con sus relaciones de producción y el principio de jerarquización de los valores correspondientes, aparece también el problema político de promover un sentido común con su respectivo ordenamiento del mundo mítico acorde con las relaciones sociales de producción. Es el problema de promover la legitimidad de la sociedad. Este coincide ahora con la necesidad de asegurar marcos categoriales de interpretación de los hechos empíricos que correspondan a las relaciones de producción vigentes.

Para enraizar esta legitimidad en el sentido común que sostiene el marco categorial de interpretación de los hechos, se recurre ahora a los mecanismos sociales que tradicionalmente aseguran la legitimidad de la sociedad democrática actual, en especial el sistema de educación y los medios de comunicación. Su conducción es ciertamente vital en cualquier proceso de legitimación, aunque los mecanismos de conducción sean diferentes de una sociedad a la otra.

Por lo tanto, esa conducción del sistema de educación y de los medios de comunicación es tan esencial para una sociedad constituida sobre la lógica de las mayorías, como lo es para sociedades actuales de otro tipo.

Sin embargo, la promoción constante de un sentido común en la lógica de las mayorías no puede confiar exclusivamente en estos medios formales. La base de la conceptualización de una sociedad en la lógica de las mayorías es la experiencia comunitaria de los grupos sociales populares, en los cuales surgió. Mantener por tanto la lógica de las

mayorías como sentido común, implica un tipo de participación social que permite volver a experimentar siempre de nuevo esta vida en comunidad, en la cual siempre se puede tener la vivencia de los valores que la inspiran. La participación adquiere así un significado especial: es el lugar para volver a recuperar los valores en los cuales se basa la lógica de las mayorías. Solamente allí se experimenta, vitalmente, que el proyecto de vida de cada uno debe ser circunscrito por la posibilidad real de los otros, de vivir también su propio proyecto de vida. Solamente a partir de esta experiencia de participación se puede efectivamente sostener la satisfacción de las necesidades básicas de todos.

Afirmación de la vida y sacrificio humano

Por la inversión de los derechos humanos —inversión de normas e inversión ideológica— el sacrificio de la vida humana pasa a ser parte inseparable de la afirmación política de los derechos humanos. Pero solamente a través de la afirmación de los derechos humanos se puede afirmar la vida humana en su plenitud más ampliamente posible. Por lo tanto, por la inversión de los derechos humanos el sacrificio de la vida humana pasa a ser parte integrante de la afirmación de la vida humana. Vida y muerte dejan de ser polos separables abstractamente, y llegan a formar una unidad en la cual por la afirmación de la vida surge la afirmación, aunque subordinada, de la muerte. *In media vita in morte sumus.*

Afirmación de la vida y sacrificio humano se entrelazan y se penetran a partir de la inversión de los derechos humanos. No podemos abstractamente afirmar una sociedad por la vida, sin darnos cuenta que también la afirmación de la vida al interior de una sociedad que afirma la vida, implica el sacrificio humano y por tanto, la administración de la muerte. También, al asegurar la vida es inevitable administrar la muerte en función de la vida. La relación vida-muerte jamás es maniqueamente limpia. La meta, por tanto, no puede ser sino que haya el mejor sacrificio humano posible.

Desde el punto de vista de la sociedad, siempre hay sacrificio humano. No solamente sociedades arcaicas sacrificaron vidas humanas, las sociedades actuales lo hacen también. El sacrificio humano es intrínseco a la sociedad humana, en el grado en el cual la afirmación de los derechos humanos pasa por la inversión de ellos. Que en el plano de la religión haya o no sacrificios humanos, no cambia para nada el hecho de que en la sociedad sí existan. En el plano de la religión, que siempre gira de alguna manera alrededor de la vida y del sacrificio humano, se da sentido a la vida y al sacrificio, independientemente del hecho de que hayan sacrificios religiosos o no, o en qué forma.

A nivel de la sociedad eso significa que hay seres humanos que son sacrificados en el altar de los derechos humanos. ¿Quién es el Dios para

el cual estamos sacrificando a los hombres? Aunque digamos que estos hombres son sacrificados para que no haya sacrificios humanos, siguen siendo sacrificios humanos. El hecho de que hoy todos los sacrificios humanos son legitimados por el anuncio según el cual se llevan a cabo para que no haya sacrificios humanos, ha producido la apariencia de que desaparecieron los propios sacrificios humanos.¹⁶ Pero, hasta el sacrificio humano ritual sigue, aunque parezca otra cosa, y Auschwitz es hasta ahora el peor sacrificio humano ritual que conocemos en toda la historia humana.

Según el análisis anterior, la relación vida-sacrificio se da en los siguientes contextos:

El sacrificio humano por el orden —y por tanto en pos de la inversión de los derechos humanos— acompañado por la identificación del mantenimiento del orden y la afirmación de la vida. El orden representa entonces tanto las relaciones sociales de producción como su dimensión de servir como principio de jerarquización de los derechos humanos.

16. Este sacrificio para que no haya sacrificios, se ha vinculado muy tempranamente con la tradición cristiana. Se nota eso ya en la Epístola a los Hebreos. El resultado general del análisis del sacerdocio de Cristo es: "Ahora bien, donde el perdón es un hecho, se acabaron las ofensas por el pecado" (Hebreos 10,18). Se declara el fin de los sacrificios. Pero a la vez se dice: "Pues para los que fueron iluminados una vez, han saboreado el don celeste y participado del Espíritu Santo, han saboreado la palabra favorable de Dios y los dinamismos de la edad futura, si apostatan es imposible otra renovación, volviendo a crucificar, para que se arrepientan ellos, al Hijo de Dios, es decir, exponiéndolo al escarnio" (Heb. 6, 4-6). Se declara que los apóstatas vuelven a crucificar, es decir, a sacrificar al Hijo de Dios. Se regresa, por tanto al sacrificio, sin ser salvífico. Pero aquellos que vuelven a sacrificar al Hijo de Dios, son ahora, sacrificados de nuevo: "Cuánto más castigo piensan ustedes merecerá uno que ha pisoteado al Hijo de Dios, que ha juzgado impura la sangre de la alianza que lo había consagrado y que ha ultrajado al Espíritu de la gracia. Sabemos muy bien quién dijo aquello: 'Mío es el desquite, yo daré a cada cual su merecido', y también: 'El Señor juzgará a su pueblo. Es horrendo caer en manos del Dios vivo' (Hebreos 10, 29-31).

Es la crucifixión de los crucificadores, ahora presentada como el sacrificio de los que sacrifican al Hijo de Dios. Es la raíz cristiana de la inversión del amor al prójimo. Es terrorífica la historia de estos textos, que culminó en las llamas de los herejes quemados por la inquisición, que ni hoy se han apagado. Se trata de sacrificios humanos rituales, pero no aparecen así. Pero seres humanos son sacrificados *ad maiorem Dei gloriam*.

Lo verdaderamente horrendo es que se sostenga, que sea horrendo caer en las manos del Dios vivo.

Sobre la crucifixión de los crucificadores, ver Franz J. Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de la Muerte*, op. cit., III Parte.

La inversión ideológica de los derechos humanos no hace sino una secularización de este arquetipo agresivo. Esclavitud para los esclavizadores, dice John Locke. Despotismo absoluto para los déspotas. Y hoy el gobierno de Reagan dice: Terrorismo para los terroristas. Lo que se hace es sacrificar, crucificar, esclavizar, someter al despotismo y terrorismo a los seres humanos. Se lo hace, para que no haya más sacrificio, crucifixión, esclavitud, despotismo absoluto y terrorismo. Pero todo eso que se pretende abolir, se lleva a su culminación e infaliblemente *ad maiorem Dei gloriam* o *ad maiorem humanitatis gloriam*.

Lo que se trata de disolver, y eso es el sentido del sacrificio de Cristo, es este sacrificio *ad maiorem Dei gloriam*, aunque solamente sea posible en un marco aproximativo. La inversión ideológica es precisamente la ley, que según San Pablo, da muerte.

Este tipo de sacrificio aparece tanto en el orden burgués como en el orden socialista. Tiene dos aspectos: de autosacrificio y de sacrificio de otros. El autosacrificio consiste en la autotransformación para poder funcionar en la línea de la inercia del orden social e incluye la autotransformación hasta la disposición de matar, que por parte del defensor del orden es vivida como un autosacrificio, una superación de sí mismo.¹⁷ La otra dimensión está dada directamente por la inversión, sea de normas, sea ideológica, de los derechos humanos, que sacrifica a otros en pos del orden. Este sacrificio por el orden tiene una dimensión irracional cuando se desconecta de las exigencias de la vida concreta y puede desembocar en la transformación del defensor del orden en una máquina de matar hasta el suicidio colectivo, orden en pos del cual la vida humana misma es destruida.

El sacrificio humano por la afirmación de la vida inmediata. En este caso no hay identificación entre mantenimiento del orden y afirmación de la vida, sino una relación conflictiva entre ambas. Aparece la disposición al sacrificio en otra dimensión que la del sacrificio por el orden. Se trata de la disposición de ser sacrificado por la vida. Se trata del extremo opuesto del sacrificio por el orden. El sacrificio de quien se sacrifica por la afirmación de la vida inmediata es llevado a cabo por el defensor del orden, y por tanto, como sacrificio por el orden. Pero cae sobre aquel que afirmó la vida frente al orden con la disposición de ser sacrificado. Es el sacrificado quien da su vida, pero la vida le es quitada en la forma de un sacrificio por el orden. Al dar su vida efectúa un

17. Este autosacrificio del dominador elegido lo describe muy bien un comentarista de la prensa conservadora, cuando se refiere al "contraterror" que hoy declara el gobierno de Reagan: "Si se pretende ser la 'cabeza del mundo libre', el centro de la civilización occidental y la espina dorsal de una alianza internacional de pueblos que comparten ideales y objetivos, no queda más remedio que pagar el alto precio que esas responsabilidades conllevan. Inglaterra, Francia y España, en algún momento de su historia han pechado con las consecuencias del liderazgo... Es doloroso, es terrible, pagan justos por pecadores, pero esas parecen ser las leyes de la guerra terrorista" (Carlos Alberto Montaner, *La Nación* 25.7.85, p. 15A, San José, Costa Rica). El alto precio que hay que pagar es el autosacrificio del dominador autoelegido, que es doloroso, terrible, no para los sacrificados, sino para aquel que se sacrifica al sacrificar a otros. Sobre esta transformación del sacrificador en verdadero sacrificado, se puede citar en los mismos términos el discurso de Himmler, jefe de los SS Nazi, en Posen 1943. Sobre este discurso dice otro autor: "La verdadera víctima es ahora el verdugo que, como lo señalara Himmler a sus hombres, debe cumplir por amor a su causa una tarea desagradable, echándose sobre sí mismo la angustia originada en su inevitable oficio; pero sentirse elegido por el destino redime toda culpa" (Pedro Morandé, *Cultura y Modernización en América Latina*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984, p. 71). Morandé toma muy en serio la presencia del sacrificio humano en nuestra cultura actual.

Precisamente esta mística del autosacrificio demuestra cómo a través de la inversión ideológica de los derechos humanos, los reclamos de los explotados son transformados en el resentimiento de los dominadores. El dolor sufrido por los explotados es transformado en el dolor sufrido por el explotador a causa de su acción de explotar. Llevar la grave carga de efectuar la explotación, es ahora su legitimación frente al explotado. Sin embargo, este su resentimiento lo vuelve a proyectar en el explotado, reprochándole a él este resentimiento en forma de envidia. En este último sentido el resentimiento es interpretado por Nietzsche.

sacrificio, cuya esencia es una ofrenda de la propia vida. Pero es la otra cara del sacrificio por el orden. El sacrificio por el orden está por lo tanto vinculado con la afirmación de la vida en dos sentidos. Por un lado, en el sentido ideológico de la identificación de orden y vida humana: siendo el orden la vida, el sacrificar a otros por el orden es visto como afirmación de la vida. Por otro lado, el sacrificio por el orden cae sobre aquel que afirma la vida sin considerar las leyes del orden, como vida inmediata. Si bien tal afirmación no es política, significa políticamente una provocación o puede significarla. Esta afirmación de la vida inmediata implica, al ser consecuente, la disposición de perder la vida por la vida. Al ser sacrificado por el orden en nombre de una supuesta identidad entre orden y vida, y por tanto, en nombre de la vida, ofrece su vida por la vida y efectúa un sacrificio válido al aceptar ser sacrificado. Pero su sacrificio es por una vida más allá del orden social en nombre del cual es sacrificado. El sacrificio de la vida por parte de Jesús es solamente comprensible en esta línea. En sentido estricto no se sacrifica, sino que es sacrificado por el orden. Pero él asume esta su muerte en pos de la vida inmediata, y así ofrenda su vida por la vida. En la resurrección se manifiesta que esta vida no es ilusoria, sino real. Y en sentido de la ofrenda de la vida, Jesús se sacrifica por llevar su disposición a afirmar la vida más allá de las amenazas de muerte en nombre del sacrificio por el orden. Solamente en este sentido se sacrifica.

Este sacrificio por la vida inmediata no es ni autosacrificio ni auto-inmolación en sentido estricto. Por lo tanto, no tiene la más mínima connotación de suicidio. Es una vida testimonial inmediata sin consideración de leyes del orden, que acepta poder ser sacrificado por el orden como consecuencia de la provocación que tal vida significa bajo el punto de vista del orden político, al negar la legitimidad de la inversión¹⁸ ideológica.

Este sacrificio de la vida por la vida inmediata contiene en la resurrección su plenitud, y por tanto es a través de la resurrección que se da la muerte de la muerte. Pero la muerte *no muere por dar muerte sino por sufrirla como ofrenda de la vida*, que en la resurrección se muestra real y superior. En la visión del sacrificio por el orden eso es distinto. Allí también se habla de la vida como muerte de la muerte. Pero se trata de la muerte *dada* al rebelde, que es muerte de la muerte y por tanto vida, significando vida nada más que el propio orden político.

El sacrificio por la afirmación política de la vida concreta. En la afirmación política de la vida humana se trata de la afirmación de un orden político, que siempre existe junto con relaciones sociales de

18. Ver sobre esta interpretación a Jon Sobrino, *Cristología desde América Latina*, Ediciones CRT, México, 1976. También Franz J. Hinkelammert, "El Dios Mortal: Lucifer y la Bestia. La Legitimación de la Dominación en la tradición Cristiana". En: Tamez/Trinidad, ed., *Capitalismo: Violencia y Anti-Vida*, DEI-EDUCA, San José, 1978, p. 199-314, especialmente p. 213-216.

producción, que se transforma en principio de jerarquización. Eso crea un conflicto político por el orden, y una inversión correspondiente de los derechos humanos, tanto en el conflicto mismo como en el nuevo orden, una vez establecido. Se lucha positivamente por un determinado tipo de sociedad. La legitimidad de esta lucha está en la afirmación de la vida humana inmediata en toda su plenitud. Sin embargo, una lucha política actúa siempre necesariamente bajo condiciones de factibilidad, y no simplemente sobre lo que es deseable. Las condiciones de factibilidad imponen la institucionalización de un nuevo orden, y el nuevo orden implica el establecimiento de un poder político con la consiguiente inversión de los derechos humanos. Estando la legitimidad en la afirmación de la vida, el nuevo orden vuelve a ser operativo por la administración de la muerte; es decir, por sacrificios humanos. Eso es inevitable, aunque la raíz del nuevo orden sea legítima; la justificación del orden institucional está exclusivamente en su inevitabilidad, dadas las condiciones de factibilidad política de la afirmación de la vida. En estos límites, sigue siendo un orden cuestionable en función de la afirmación de la vida inmediata, y su validez descansa sobre la aspiración de poder hacer controlable la inversión de los derechos humanos y así, minimizarla.

Se mezclan ahora los dos tipos de sacrificio. Por un lado, aparece el sacrificio por la afirmación de la vida inmediata, que es la raíz sacrificial de una sociedad, que afirma políticamente la vida humana. Pero al ser la afirmación de la vida de tipo político, aparece nuevamente el sacrificio por el orden como consecuencia de la inevitable inversión de los derechos humanos en la nueva sociedad. Este dualismo es insuperable, y condicionará la historia futura de la nueva sociedad.

Por la continuidad de la inversión de los derechos humanos y los consiguientes sacrificios por el orden, también para la sociedad socialista sigue existiendo algo que ya los analistas más lúcidos de la sociedad burguesa destacaron para esta sociedad: el pacto mefistofélico como lo formula Goethe, y como lo vuelve a retomar Max Weber. Si no se puede separar, en términos maniqueos, vida y muerte, tampoco se puede separar tan olímpicamente a Dios y al Diablo. Goethe lo resume así: *nemo contra deum nisi deus ipse*. (Nadie en contra de Dios sino Dios mismo). (*Dichtung und Wahrheit*, Inicio del capítulo 4).

-

CAPITULO 4

LA POLITICA DEL MERCADO TOTAL, SU TEOLOGIZACION Y NUESTRA RESPUESTA*

Quiero utilizar la siguiente ponencia con ocasión del 50 aniversario de la Declaración de Barmen y de la fundación de la Iglesia Confesante en Alemania, para un análisis de la situación presente para demostrar que aparecen paralelos dramáticos, que no podemos dejar de lado. Por supuesto, es a la vez necesario no dejarse aplastar por esos paralelos, sino mantener conciencia de las diferencias específicas existentes. Nosotros nos encontramos frente a un fenómeno nuevo, a pesar de que existe una continuidad en relación con la situación de los años treinta.

En una primera parte de mi exposición quiero intentar un análisis de la política actual del mercado total, su conexión con la política de Seguridad Nacional y la guerra antisubversiva total y la conformación de un dualismo ideológico de tipo maniqueo.

En una segunda parte analizaré los mecanismos de agresión y de cómo son utilizados en función de esta política del mercado total, dedicándome, especialmente, a la legitimación religiosa y liberal-democrática de la guerra en contra de Nicaragua. En una tercera parte quiero tratar con más detalle la confrontación teológica, como parte, especialmente, del Instituto para la Religión y Democracia en EEUU, para terminar con una breve representación de la Teología de Liberación.

La política del mercado total y la guerra antisubversiva

Existe un paralelo evidente entre la situación histórica en la que se produce la Declaración de Barmen y nuestra situación actual. Se trata del hecho de una crisis económica mundial cuyos efectos llevan a catástrofes sociales y políticas.

La crisis económica mundial actual ha llevado al fin de una política económica conocida con el nombre de Keynesianismo. Cuando la lógica de esta política económica enfrentada a una crisis en aumento amenazaba con llevar a formas económicas socialistas, se ha impuesto hoy en

* Conferencia pronunciada en ocasión del cincuentenario de la declaración de Barmen el 1º de junio de 1984 en la reunión "Barmen 1984 - Bekenntnis zu Jesus Christus - Widerstand un Befreiung".

día una política económica que se autodenomina neoliberal y anti-intervencionista. Su consecuencia es el sometimiento irrestricto de toda la política económica y social del Estado a la lógica de la acumulación del capital. En realidad no se trata de un anti-intervencionismo, sino de un nuevo intervencionismo estatal dirigido en contra del Estado social de la época Keynesiana. Déficit fiscales y subvenciones que fueron denunciados como hechos inaceptables de la política Keynesiana, aumentaron bajo este régimen "anti-intervencionista", especialmente en los EEUU, de una manera tal que todavía hace 5 años parecía absolutamente inconcebible. Pero lo que ha cambiado, es su orientación. En vez de déficit sociales pequeños, déficit militares grandes, en vez de subvenciones sociales pequeñas, subvenciones inmensas para el sistema internacional financiero. Estas subvenciones llegaron a niveles inauditos y fueron impuestas por el propio Fondo Monetario Internacional, quien obliga a los países deudores a nacionalizar o garantizar por el Estado las deudas privadas morosas para transformarlas en deuda pública. Subvenciones de este tipo significan, solamente en México, más de 40 mil millones de dólares, es decir, la mitad de la deuda externa total de ese país.

Este nuevo intervencionismo se dirige en contra del Estado social y, por tanto, sólo puede buscar su legitimidad y seguridad en una expansión progresiva de los aparatos policiales y militares. Estos juegan un papel cada vez más importante, al tiempo que van disminuyendo las funciones del Estado social, cuya privatización las destruye muchas veces íntegramente. Aparece el mismo mito del anarcocapitalismo con su ilusión de un traspaso total de todas las funciones estatales a empresas privadas del mercado. Escondidos detrás de este mito, los aparatos policiales y militares se transforman en los verdaderos centros del poder político. Especialmente en los países del Tercer Mundo, los procesos de democratización burguesa ya no forman constituyentes soberanas, sino que se eligen gobiernos civiles que sólo ejercen el poder político dentro de los límites establecidos por los aparatos policiales y militares. Un nuevo lema puede describir lo que ha ocurrido: *El Estado social esclaviza, el Estado policial libera.*

En la base de este desarrollo hay una ideología del mercado total, que es ideología de lucha. Interpretando y tratando la sociedad entera bajo el punto de vista del progreso hacia el mercado total, la mística del mercado total se transforma en una mística de lucha de mercados, a la cual hay que someter todas las esferas de la sociedad. En esta perspectiva total aparece ahora la mística de una guerra en contra de los que se resisten a este sometimiento de todas las esferas de la sociedad a la lucha de mercados. Aparece así la imagen de un enemigo, que es el producto mismo de esta mística de la lucha de los mercados. Este enemigo no es un adversario competitivo en la lucha de mercados, no es participante en el mercado, sino que es adversario de la vigencia del mercado total mismo y de sus resultados. Es enemigo quien se resiste

a la transformación de la lucha del mercado en el principio único y básico de la organización de la sociedad entera. De ahí se explica la concepción total de la subversión. Todo se transforma en subversión cuando se pronuncian y defienden valores que entran en conflicto con la vigencia irrestricta del mercado total y de la acumulación ilimitada del capital.

Este concepto total de la subversión se sintetiza por el término *utopista*. La expresión política correspondiente es: socialista o comunista. Al criminalizar tales actitudes se transforma a sus portadores indistintamente en *terroristas*. Aparece un dualismo maniqueo del mercado total como el *Bien y como ley de la naturaleza*, y del utopismo-socialismo como el *levantamiento en contra de la naturaleza y el Mal*. De esta lógica maniquea se deriva la posibilidad de adjudicar a esta subversión total un centro terrestre, que por supuesto es, en el lenguaje de Reagan, el Kremlin como el "Reino del Mal". Ya en la campaña electoral hablaba en este mismo sentido del comunismo como una "perversión de la naturaleza". Eso implica por supuesto, que la Casa Blanca es el centro del Reino del Bien en este mundo, por lo menos en cuanto Reagan sea su presidente. En relación con Nicaragua Reagan empezaba a hablar de un "reino del terror", frente al cual vislumbraba las fuerzas de intervención apoyadas por la CIA como "combatientes por la libertad" o "comandos de libertad".

Considerar al Kremlin como el "Reino del Mal" es solamente una expresión política para el mito del utopista-socialista, que es necesariamente terrorista y que representa la contrapartida mítica del mercado total. Se trata de la demonización de toda resistencia o crítica en relación a la totalización del mercado, que es expresada de las siguientes maneras diversas: Quien quiere hacer el cielo en la tierra, crea el infierno en la tierra (Popper) o, como lo expresa un teólogo del American Enterprise Institute: "Los 'hijos de la luz' son en muchos aspectos un peligro mayor para la fe bíblica que los 'hijos de las tinieblas'" (Michael Novak: *The Spirit of Democratic Capitalism*, American Enterprise Institute, New York, 1982, p. 68. Edición Castellana: *El Espíritu del Capitalismo Democrático*, Ediciones Tres Tiempos, Buenos Aires, 1983, p. 71).

Al interior de un mito tan agresivo se puede denunciar cualquier resistencia contra la totalización del mercado, como parte de una conjura mundial del Kremlin como el centro del Reino del Mal en este mundo. Por tanto, cualquier resistencia se transforma en un acto de agresión contra el Reino del Bien —el mercado total— y puede ser denunciado como tal en cuanto se espera una ventaja política de esa denuncia.

En esta dualización maniquea aparece el mercado total como el aval de todo lo bueno en este mundo, especialmente de la paz, el medio ambiente, la justicia social y el desarrollo de países subdesarrollados.

Para que el mercado pueda garantizar todas esas bondades, tiene que destruir todos los obstáculos que encuentra en el camino hacia su totalización. Tiene que destruir a todos los enemigos que lo puedan desafiar. Así, se asegura la paz mediante el armamentismo extremo y la destrucción de los movimientos pacifistas; el medio ambiente, por la destrucción de los movimientos ecológicos y las medidas correspondientes; el desarrollo de los países subdesarrollados se asegura aboliendo cualquier política tendiente al desarrollo y entregando a estos países al mercado total. Lo mismo ocurre con la justicia social, que se entiende sencillamente como el resultado tautológico de la política del mercado total, eliminando *a priori* cualquier conflicto entre justicia y resultados del mercado. Lo que hace el mercado es justicia.

El resultado hacia el cual apunta todo eso, es un mundo en el cual la lucha de mercados y sus resultados son la única y suprema ley, la ley natural, una ley dada por el Dios-Creador mismo a través de la lógica implícita de su creación y en contra de la cual se rebela el Reino del Mal, porque en su orgullo y soberbia no quiere reconocer el condicionamiento natural del hombre. Los movimientos por la paz y por el medio ambiente, una política positiva del desarrollo o de justicia social, aparecen, por tanto, como rebelión luciférica en contra de la ley de Dios inscrita en la naturaleza. Esta rebelión, seducida por la utopía, desemboca, así, en el Reino del Mal.

Por lo tanto, cuanto más malo aparece este Reino del Mal, más se legitima la meta del mercado total y con eso todos los medios para imponerlo. El dualismo maniqueo llega así a ser la legitimación absoluta del mercado total. Políticamente es transformado en la tesis de la guerra civil mundial y de la "guerra antisubversiva total" (Couto da Silva), como la presenta la ideología de la Seguridad Nacional, que hoy en día ya ha penetrado todos los aparatos policiales y militares de Occidente.

Esta guerra antisubversiva total tiene en la política de la Seguridad Nacional solamente otro nombre, que, por sonar menos dramático, parece aceptable en países que ya han pasado alguna vez por una ideología de la guerra total y que han tenido malas experiencias que todavía recuerdan. Tiene una dimensión interna y otra externa. En ambas la meta es la totalización del mercado como centro de su legitimidad. En su dimensión interna, se dirige en contra de todas las relaciones sociales que no sean relaciones mercantiles. Siendo esta guerra total, no respeta ningún derecho, sobre todo ninguno de los derechos humanos. Tratándose de la destrucción de toda autonomía frente al mercado y reconociendo al mercado como única relación social legítima, la guerra antisubversiva total en su dimensión interna recurre a una forma específica del terror: la tortura individual, que se transformó en su base legítima. El grado en que eso ocurrió, nos lo dice el jefe de la policía secreta chilena (CNI) que tuvo a su cargo precisamente esa función de tortura individual: "La Seguridad Nacional es como el amor: nunca es sufi-

ciente". (General Humberto Gordon, según *El Mercurio*, Santiago de Chile, 4.12.83). Se trata de lo que Orwell llamaba el Ministerio del Amor. Expresamente, el general insiste en que es cristiano.

En relación con la guerra antisubversiva total, las cifras sobre presos políticos pierden toda significación. Apenas los hay, pues en esta guerra no hay perdón, y no se toman prisioneros.

En el grado en el cual la subversión pertenece al "Reino del Mal", que tiene su sede en este mundo —es decir, en el Kremlin— la guerra antisubversiva total adquiere una dimensión internacional. Se trata de la dimensión de una guerra civil mundial. El Documento de Santa Fe, que fue elaborado en mayo de 1980 como una plataforma para el gobierno de Reagan y que es una especie de declaración fundamental, dice así: "La guerra y no la paz es la norma que rige los asuntos internacionales" ("War not peace, is the norm in international affairs") (citado según la revista *Cristianismo y Sociedad*, 1982, Santo Domingo, Segunda Entrega No. 72, p. 63). Podemos sacar la siguiente conclusión: "La guerra es inherente a la humanidad" ("The war is for the minds of mankind") (*op. cit.*, p. 79). La conclusión es obvia: "Estamos casi sobre la Tercera Guerra Mundial" ("For World War III is almost over") (*op. cit.*, p. 63).

Todo es guerra, y hoy todo es la ya iniciada Tercera Guerra Mundial. La primera etapa de esta guerra ha sido la contención, la segunda la distensión. Esta segunda etapa terminó: "La distensión es la muerte" ("Detente is Dead"). Ahora estamos en la tercera etapa de la Tercera Guerra Mundial: "América Latina y el Sur de Asia son escenarios de refriegas de la tercera fase de la Tercera Guerra Mundial" (*op. cit.*, p. 63). Precisamente, aquí se aclara que para el equipo de Reagan la Tercera Guerra Mundial es la guerra en contra del Tercer Mundo, que en su camino se enfrenta con el mundo socialista. En esta visión, la URSS estorba el acceso de los centros capitalistas desarrollados a la dominación del Tercer Mundo: "La URSS operando en base a su creciente superioridad nuclear, está estrangulando a los países industrializados de Occidente por medio de la interdicción de sus recursos de petróleo y minerales . . ." (*op. cit.*, p. 63). Según el documento, se trata de una crisis "metafísica", en contra de la cual se pretende movilizar el "espíritu de la nación". Todo es urgente: "La hora de decisiones no puede ser postergada" (*op. cit.*, p. 64).

La guerra antisubversiva total resulta ser de esta manera una guerra en contra de la subversión combinada del interior y del exterior. Aparece aquella confrontación, que ya había caracterizado al totalitarismo fascista de los años 30: en contra del liberalismo de los liberales demócratas por un lado, y en contra de los socialistas-comunistas por el otro.

Los mecanismos de agresión religiosos y liberal-democráticos

En esta segunda parte de mi exposición quiero destacar dos elementos ideológicos de la guerra antisubversiva total. Ambos quiero verlos a la luz de la situación que vive Nicaragua, y estoy seguro de que tienen un significado representativo más allá de este caso particular. Pueden hacer luz para reconocer la mezcla entre ideología cristiana de agresión, teoría secularizada de la democracia y creación del mito dualista y maniqueo, que caracteriza esta guerra antisubversiva.

Empezaré por aquella ideología cristiana de agresión que partió de la visita papal a Managua en marzo de 1983. Ella recurrió a un mecanismo milenarista, que subyacía en las cruzadas medievales y en el antisemitismo que las acompañaba, y que es conservado hasta hoy, siendo también utilizado por aquellas iglesias alemanas que apoyaban al Nazismo en su tiempo.

El drama comienza con los incidentes durante la misa papal en Managua, en la que el pueblo nicaragüense esperaba una toma de posición en contra de la intervención militar extranjera, en favor de la paz, y una oración para los muertos en la guerra. Como el Papa evadió cualquier referencia a eso, la gente reclamó, en voz alta, lo que el Papa trató de impedir con órdenes autoritarias. Sin embargo, esta reacción autoritaria del Papa sólo reforzó aún más estas reacciones y llevó a una politización de las mismas, en especial con el lema: "poder popular".

En el fondo, este incidente carecía de mayor importancia, y el Papa podría haberlo amortiguado fácilmente con una actitud más diplomática, de la misma manera en que lo hizo en su visita posterior a Polonia, donde también las demostraciones del sindicato *Solidaridad* tomaron un cariz fuertemente político, pero no fueron interpretadas como incidentes graves.

Sin embargo, en relación con Nicaragua, el incidente fue el inicio de toda una acción de propaganda política concertada en toda América Central, que empezó a legitimar la intervención militar en Nicaragua como una guerra santa, una cruzada. Esta acción concertada tuvo los siguientes pasos:

1. La declaración del incidente como blasfemia, sacrilegio, ultraje a Dios. Se presentó el incidente como un agravio a la eucaristía. El mismo Papa se prestó para este primer paso, hablando de una "deliberada profanación que se ha hecho de la Santísima Eucaristía" (*La Nación*, San José, 6.3.83, p. 10A). Habló del ultraje que "recibió Jesús Sacramentado". A su regreso a San José se organizó una recepción de desagravio. El Secretariado Episcopal de América Central insistió en la necesidad de "desagraviar públicamente a Jesús Sacramentado, por la premeditada profanación de que fue objeto durante la celebración

eucarística que presidió el Santo Padre". (*La Nación*, San José, 6.3.83, p. 10A).

Se organizaron actos y misas de desagravio en toda América Central, y hasta en Italia. El mismo Papa llama a hacer "muchas plegarias por los hermanos y hermanas cristianos verdaderos que viven en Nicaragua". (*La Nación*, San José, 5.3.83, p. 10A).

2. La interpretación de esta pretendida blasfemia como nueva crucifixión de Cristo. Un ex-vicepresidente de Costa Rica, miembro destacado del Opus Dei, da un buen ejemplo de la manera en que se hizo esa interpretación: "... nunca desde la muerte de Jesucristo se ha celebrado la Sagrada Eucaristía en forma tan dramáticamente real y viva.

Fue el segundo Viernes Santo en los dos mil años de cristianismo. Tal fue el ambiente, tal la propia realidad —no meramente el significado— de esa confrontación del odio imbuido a personas que pueden ser de buena fe, por fuerzas que hacen frontal resistencia al amor, a la comprensión, a la convivencia fraterna, la verdadera justicia social y la verdadera paz.

Esas turbas que gritaron por justicia y paz estaban tan ciegas al pretender sofocar la voz del Vicario de Cristo, como las que hace casi dos mil años rechazaron la tímida y falaz sugerencia de Pilatos para liberar a Jesús y gritaron: ¡A Barrabás, suéltanos a Barrabás... A Cristo, crucifícalo... crucifícalo!" (*La Nación*, San José, 10.3.83, p. 16A).

Una vez declarado el incidente de Managua como blasfemia, se le transformó también en un acto mítico de crucifixión de Cristo. Los verdaderos y míticos crucificadores son aquí hombres que piden una falsa justicia social y una paz falsa, y que obligan a la autoridad a participar en contra de su voluntad. Pilatos quiere liberar a Jesús, pero la multitud lo obliga a crucificarlo.

Es evidente que se trata del antimesianismo cristiano clásico, el cual siempre tiene implícitamente una dimensión antisemita, la cual no pierde por el simple hecho de no mencionarla explícitamente.

El 18 de mayo de 1986 el Papa Juan Pablo II publica su encíclica sobre el Espíritu Santo, en la cual presenta toda una teología de este tipo de blasfemia, dirigiéndola explícitamente en contra de los marxistas y comunistas. Trata de crucifixión de Jesús como aquel pecado humano, que "comprende el conjunto de los pecados en la historia humana". (*Dominum et Vivificantem*, Nr. 29) Lo explica de la manera siguiente:

... cuando Jesús explica que este pecado consiste en el hecho de que "no creen en él" este alcance parece reducirse a los que *rechazan la misión mesiánica del Hijo del Hombre*, condenándole a la muerte de Cruz. Pero es difícil no advertir que este aspecto más "reducido" e históricamente preciso del significado del pecado se extiende hasta asumir un alcance universal *por la universalidad* de

la *Redención*, que se ha realizado por medio de la Cruz. La revelación del misterio de la Redención abre el camino a una comprensión en la que *cada pecado*, realizado en cualquier lugar y momento, hace referencia a la Cruz de Cristo y por tanto, indirectamente también al pecado de quienes “no han creído en él” condenando a Jesucristo a la muerte de Cruz. (*Dominum*, Nr. 29).

Toda la encíclica está llena de esta fascinación por el pecado de la crucifixión como el pecado por excelencia, para salir en seguida a denominar a los crucificadores. El mismo pecado de Adán y Eva es subsumido bajo el pecado de la crucifixión. El que crucifica es ahora aquel, que no cree en Jesús, y que rechaza la redención. El comete la blasfemia contra el Espíritu Santo:

Ahora bien, la blasfemia contra el Espíritu Santo es el pecado cometido por el hombre, que reivindica un pretendido “*derecho de perseverar en el mal*” —en cualquier pecado— y rechaza así la Redención. (*Dominum*, Nr. 46)

Este pecado no tiene perdón ni en esta vida ni en la otra. Es el pecado que vuelve a crucificar, sin que la crucifixión lo redima.

Esta resistencia al Espíritu Santo, que no tiene perdón, encuentra en las varias épocas de la historia diferentes expresiones externas:

El sistema que ha dado el máximo desarrollo y ha llevado a sus extremas consecuencias prácticas esta forma de pensamiento, de ideología y de praxis, es el materialismo dialéctico e histórico, reconocido hoy como núcleo vital del marxismo. (*Dominum*, Nr. 56)

Anuncia un “encuentro-choque” entre esta carne y el espíritu, que puede representar “un carácter dramático”. (*Dominum*, Nr. 56)

Todo eso va unido a una intensa perspectiva apocalíptica, que el Papa vincula con el “gran Jubileo del año dos mil”, en “que se pone de relieve la plenitud de los tiempos”. (*Dominum*, Nr. 66).

3. La exigencia de la reparación y del desagravio de la majestad ofendida por Dios. La ofensa interpretada como crucifixión era definitiva, y solamente la derrota definitiva de los sandinistas la puede reparar. Edén Pastora declaró en la recepción de desagravio el 4 de marzo de 1983 en San José lo siguiente:

... al quedar al descubierto el totalitarismo materialista de los nueve dictadores nicas, no queda más que recurrir a una “guerra santa” en bien del verdadero cristiano y católico pueblo del vecino país. (*La Nación*, San José, 5.3.83, p. 10A).

En el transcurso de 1983 se agudizó la promoción de un ambiente de guerra santa en contra del gobierno sandinista. En noviembre del mismo año el arzobispo de Managua, Obando, declaró la guerra justa:

El Arzobispo de Managua, Monseñor Miguel Obando, reivindicó el derecho de acudir a la violencia “como último recurso, una vez que se hayan agotado las vías del diálogo”, para provocar transformaciones en las sociedades.

Obando habló ayer al mediodía ante un grupo de profesionales, empresarios y políticos opositores al sandinismo, en un hotel de esta capital (es decir de Managua), donde descartó que en Nicaragua puedan emplearse los métodos de la no violencia, "porque ésta requiere de plena libertad".

Dijo que la no violencia, "estilo Gandhi o Luther King, es una buena manera de llevar adelante una lucha política, pero aquí no resultaría, porque se necesitaría de plena libertad de expresión" . . .

El jerarca católico fue reiteradamente interrumpido por los aplausos de los empresarios y políticos antisandinistas, que abarrotaron un salón del hotel. (*La Nación*, San José, 25.11.83. AFP).

Con eso, la iglesia jerárquica se alió con la intervención armada en Nicaragua y le dio el carácter de única solución posible para Nicaragua. Ella declaró la violencia en el preciso momento en que la intervención extranjera recrudeció inauditamente y le prestó el paraguas ideológico-cristiano que tan urgentemente necesitaba.

Obviamente se trata del arquetipo central de la agresividad cristiana, tal como fue usado en contra de los árabes en la Edad Media, en contra de los judíos, de los herejes, de los aborígenes de América a partir de la conquista. Hasta hoy es utilizado en contra de cualquiera que sea declarado como enemigo del cristianismo. El enemigo del cristianismo siempre es tratado como crucificador, asesino de Dios. Se trata de un esquema perfectamente general y abierto que sirve para transformar el amor al prójimo en agresividad y odio cristianos. Además este esquematismo permite presentar cualquier agresión que procede en nombre del cristianismo, como guerra justa y santa. El incidente empírico original pierde todo significado y no juega ningún papel relevante. Si no hubiera ocurrido, se habría inventado otro. El esquema determina *a priori* como agresor, a aquel a quien se quiere agredir en nombre del cristianismo.

Desde el punto de vista empírico, el asesinato del Arzobispo de San Salvador, Mons. Romero, habría sido con mucha más razón una profanación de la Eucaristía, pues ocurrió cuando oficiaba misa. Sin embargo nadie lo presentó en estos términos. La razón está en el hecho de que no hubo un grupo cristiano que quisiera recurrir agresivamente a este esquema de agresión, para volcarlo en contra de los escuadrones de la muerte. Los hechos son, a la luz de este esquema de agresión, absolutamente irrelevantes, a no ser que se les quiera dar determinado significado para utilizarlos como legitimación de una agresión propia.

En la forma mencionada, todos los medios de comunicación de América Central asumieron este esquema de agresión cristiana y lo martillaron durante meses. Los soldados que se enviaron a la guerra contra los Sandinistas se cuelgan ahora rosarios y cruces y han empezado a ponerse camisas con la efigie del Papa. La cruzada empezó. Se la declaró una guerra de defensa por el simple hecho de que un agresor

cristiano es transformado *a priori* en defensor, que hace una guerra justa en cuanto declara al atacado como crucificador de Cristo.

Todo este esquema de agresión -- que en realidad es seudocristiano-- fue usado en la campaña publicitaria que siguió a la visita papal. Sin embargo, fue complementado por otro elemento que actúa en nombre de la propiedad capitalista y de la democracia, siendo básicamente una secularización del anterior.

También este mecanismo de agresión --ya fundado por John Locke-- tiene etapas de procedimiento análogas:

1. Se declara algún incidente como una agresión a la propiedad privada que, necesariamente, es una agresión a la libertad humana. El incidente es transformado en una agresión a la propia humanidad.

2. Esta agresión en contra de la humanidad, cuya libertad está en la propiedad capitalista, es declarada como una agresión en contra de todos los derechos humanos en todas sus dimensiones.

3. Cada hombre, como representante de la humanidad tiene el derecho de castigar al agresor, al igual que el Estado, cuando se defiende la propiedad privada capitalista. Por este castigo se llega a la reparación de la injusticia cometida con la humanidad entera.

En su forma original, este esquema de agresión viene de John Locke, quien lo desarrolla en su *Second Treatise on Civil Government*. Igualmente este esquema lleva a la legitimación ilimitada de la violencia. Presenta una teoría de la guerra justa que transforma cualquier guerra de un país capitalista en contra de otro que no lo sea, *a priori*, en una guerra justa. Cualquier agresión del país capitalista se transforma en defensa. Un país socialista, *a priori*, no puede hacer una guerra que sea justa.

Al igual como el esquema cristiano de agresión transforma el amor al prójimo en motor de la agresión misma, así el esquema liberal de agresión transforma los propios derechos humanos en motor de la violación de los derechos humanos y de la agresión. Ya el mismo Locke derivaba de este esquema la legitimidad del despotismo absoluto, del trabajo forzoso por esclavitud y de la tortura en contra de aquél que pierde una guerra en contra del poder burgués, poder que *a priori*, tiene la razón haciendo su guerra de "autodefensa" y, por tanto, una guerra justa. El lema de St. Just y Popper: "ninguna libertad para los enemigos de la libertad", encuentra ya en Locke su primera expresión.

Sólo tomando en cuenta tal esquema liberal de agresión, se puede entender la actitud política de los EEUU en Centroamérica. Si uno concede a los argumentos empíricos un significado aunque sea mínimo, se trata de una agresión de EEUU en contra de Nicaragua; pero aplicando el esquema liberal de agresión, todo es diferente. Los puntos de vista empíricos ya no juegan ningún papel, y EEUU se transforma, *a priori*,

en defensor. La revolución sandinista es declarada como agresión a la humanidad misma, y quien la agrede, es, *a priori*, un defensor que realiza una guerra justa.

Ambos esquematismos de agresión aquí analizados son compatibles entre sí, se refuerzan mutuamente y están abiertos para una interpretación en dirección hacia una política del mercado total. En el concepto de la Seguridad Nacional y de la guerra antisubversiva total se combinan y son puestos al servicio de la totalización del mercado.

Sin embargo, cuanto más avanza esta totalización del mercado y la guerra total consiguiente, tanto más estos mecanismos de agresividad adquieren una dimensión nueva, que desemboca en un irracionalismo absoluto de esta agresividad. Este irracionalismo se alcanza en el grado en el cual la destrucción propia aparece como el precio aceptable para la destrucción del adversario, transformado en el mal absoluto al cual se cree estar confrontado. Se trata de una "Trampa 22".

Esto se puede documentar con un artículo que publicó Jorge Enrique Güier en *La Nación* de San José de Costa Rica del 12.6.83. El artículo se refiere al libro más sangriento de la historia humana: *Los Protocolos de los Sabios de Sión*.

El autor comienza con la constatación certera, de que todo este libro es una falsificación del servicio secreto zarista del año 1903. Después cita algunos párrafos de este libro, y declara:

Este párrafo es realmente alarmante, sobre todo si partimos del principio de que no son ideas judías, sino válidamente rusas. Cada una de las afirmaciones que se hacen en el demoníaco párrafo citado, no son una elucubración puramente literaria, sino que, para nuestra civilización, han tenido comprobación muy clara de su puesta en marcha por los rusos camaradas y sus malévolas infiltraciones en el Occidente.

De esta manera, el autor habla de un "proceso lógico de destrucción planeado por los rusos en el libro atribuido a los judíos".

Así, este libro infame, que era la fuente principal del antisemitismo de los nazis, es recuperado con toda su infamia para dirigirlo, ahora, en contra del Frente Sandinista como una pretendida parte de esta conjura mundial planeada ya en los protocolos.

La teoría destructiva del marxismo leninismo y sus diabólicos derivados como el maoísmo, el fidelismo, el "sandinismo" de los "compas", etc., envenenaron el espíritu. Ver cómo funcionan estas teorías en la mente de quienes las comparten y diseminan en Occidente es cosa que vemos todos los días. Sus resultados como guerrillas irracionales, terroristas desalmados, propagandistas ciegos, proceden de ese odio que siembran . . . Causando todos estos males es entonces muy fácil ver cercanamente una quiebra o desintegración de la civilización cristiana occidental, que es el principal objetivo, si no se reacciona valientemente a tiempo".

Así vuelve este libro infame, que ha servido ya una vez para legitimar una *Endlösung* infame en contra de los judíos en Alemania. Ahora aparece una nueva *Endlösung*, que se dirige en contra de los sandinistas. La infamia es la misma, el libro en el cual se basa es el mismo. Solamente los hombres que se quieren sacrificar en este altar de la barbarie, son otros. Esa es la apología del genocidio.

La propaganda antisandinista en América Central sigue a estas huellas. Las noticias son así:

Creyendo que los sandinistas secuestran niños para extraerles la sangre y convertirlos en carne molida, unos dos mil furiosos ciudadanos destruyeron el martes un puesto de policía, donde se refugió una brigadista de salud que recogía muestras de sangre en una campaña de prevención de la malaria . . .

“Los sandinistas se roban a los chavalitos (niños) para sacarles sangre y convertirlos en carne molida que después venden”, señalaron algunos de los exaltados insurrectos . . .

Según testigos del hecho, algunas personas contrarias al régimen sandinista afirmaron incluso que “una vez extraída su sangre, eran servidos en grandes banquetes en las mesas de los dirigentes de la revolución” . . .

El incidente . . . fue achacado por las autoridades a “una bola contrarrevolucionaria” propaganda por la Radio 15 de setiembre, Voz de la Fuerza Democrática Nicaragüense (FDN). (*La Nación*, San José, 21.11.1986).

Este tipo de noticias se inculca sistemáticamente a los nicaragüenses por la Radio 15 de Septiembre, radio de la contra ubicada en Honduras y financiada por la ayuda humanitaria del congreso norteamericano. Una vez difundidas, el resto de los medios de comunicación de América Central las vuelve a difundir en los términos de la noticia arriba citada, que no contiene ningún desmentido, sino que trata tales acontecimientos como una noticia cualquiera.

El tipo de noticia es copia textual de la propaganda nazi, como la hizo el periódico “Der Stürmer”. Probablemente eso no es casual. Hay verdaderos Think Tanks en EEUU para aprender de la historia humana de los genocidios y su preparación, para sofisticar los métodos de la guerra psicológica. La primera vez que se supo de esto fue por la publicación de J.K.Galbraith: *La Paz Indeseable* (Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1968). Eso es visible en los “Manuales de sabotaje y guerra psicológica de la CIA para derrocar al Gobierno Sandinista” (Editorial Fundamentos, Madrid, 1985). Presentan una técnica de la invitación al *program*, derivada técnicamente de los antecedentes históricos. Por supuesto, la propaganda del sacrificio ritual de niños no debe faltar.

Interpretado de esta manera, hasta este libro de *Los Protocolos* vuelve a ser parte integrante de la guerra antisubversiva total. Ciertamente, esta infamia rebasa el esquema cristiano de agresión, aunque tiene cierta continuidad con él.

La visión maniquea del mundo se transforma aquí en un irracionalismo absoluto. El conflicto real entre capitalismo y socialismo, del cual parte todo este maniqueísmo, parece desvanecerse en sus términos concretos. El Todo o Nada devora al propio cálculo de ventajas materiales. La maldad infinita proyectada sobre el adversario lleva a la legitimidad de cualquier acción, más allá de cualquier cálculo. La destrucción del otro se convierte en el destino, aunque ésta lleve a la postre a la destrucción de sí mismo. La destrucción del otro llega a ser tan importante, que su logro vale hasta la destrucción de sí mismo.

El conflicto real de base es devorado por una paranoia política del exterminio del otro, que ahora asume la apariencia de una redención de la humanidad. Redimir al hombre se transforma en exterminar al enemigo del hombre encarnado en el adversario. El sacrificio, como holocausto que purificará a la humanidad para un futuro nuevo, asume incluso la propia destrucción como paso necesario hacia este gran sacrificio en pos de la humanidad. El propio presidente Reagan dejó entrever esta posibilidad en unas palabras que forman una especie de acto fallido freudiano y que pronunció en el momento de probar unos micrófonos. Un chiste aparente que revela un abismo: (My fellow Americans, I'm pleased to tell you today that I've signed legislation that would outlaw Russia for ever. We begin bombing in five minutes.) "Compatriotas, tengo el placer de anunciar que acabo de firmar una ley que proscribe a los rusos para siempre. Comenzaremos el bombardeo en cinco minutos" (según AP, citado por *La República*, San José, 14.8.84).

Este sueño de la *Endlösung* por el holocausto sacrificial puede efectivamente llevar al intento de una realización posterior, repitiendo así en términos cambiados el primer intento de una *Endlösung*, que los nazis llevaron a cabo bajo los signos del antisemitismo.

Lo que hizo Reagan era una "broma para morir de risa" (Daily Express). Lo que no se expresa, pero sin duda está en su base, es la disposición al auto sacrificio o a la autoinmolación implícita en la expresión citada. La verdadera amenaza es el suicidio colectivo de la humanidad, que está en el trasfondo de este tipo de agresividad.

A través del "conservadurismo de masas" tal postura puede llegar a ser generalizada. La muerte adquiere entonces un atractivo casi invencible y puede arrastrar a todo un pueblo a su propia inmólación. El conservatismo, al desarrollar su agresividad, produce este enamoramiento de la muerte —aquel "viva la muerte"— que con los medios técnicos de hoy lleva al suicidio colectivo de la humanidad. Eso no sería necesariamente el resultado de un accidente. Subconcientemente se puede transformar en el propósito de todo un movimiento político. Y tal movimiento político. Y tal movimiento —como lo demostró el nazismo alemán— puede llegar a ser mayoritario, con el resultado de que los mecanismos propios de la democracia liberal no constituyen en lo más mínimo un freno, sino que lo alimentan.

Tampoco el cristianismo es de por sí un freno. Puede llegar a empujar esta irracionalidad absoluta dándole la dimensión metafísica de la voluntad escondida de Dios, que pide este gran sacrificio. Por tanto, de parte del teólogo Michael Novak del American Enterprise Institute escuchamos:

La naturaleza no es algo consumado, completo, terminado: la Creación está inconclusa. Existen tareas aún, para los seres humanos. Nos esperan sorpresas. Tendremos que enfrentar horrores (como siempre ha ocurrido), pero Dios está con nosotros. Tal vez el futuro no sea un camino ascendente, salvo como el del Gólgota: que así sea. (*op. cit.*, p. 75).

La teologización de la política del mercado total y la teología de la liberación

La teologización del mercado total parte de estos esquemas de agresión y los pone a su servicio, dirigiéndolos expresamente en contra de la teología de la liberación. Ya el Documento de Santa Fe declaró la lucha en contra de la teología de la liberación como un punto central de la política exterior de EEUU en América Latina:

La política exterior de EEUU debe comenzar a enfrentar (y no simplemente a reaccionar con posterioridad) la teología de la liberación, tal como es utilizada en América Latina por el Clero de la "teología de la liberación" . . . Lamentablemente, las fuerzas marxistas-leninistas han utilizado la Iglesia como un arma política contra la propiedad privada y el sistema capitalista de producción, infiltrando la comunidad religiosa con ideas que son menos cristianas que comunistas. (*op. cit.*, p. 73).

Este planteo ha llevado bajo el gobierno de Reagan a muchas actividades dirigidas en contra de la teología de la liberación. Se fundó el Instituto sobre Religión y Democracia, la Conferencia Católica Americana (ACC) y se consolidó un departamento teológico en el American Enterprise Institute, dirigido por el teólogo Michael Novak, cuyos libros aparecen ahora en castellano y son promovidos por las asociaciones latinoamericanas de empresarios.

En un artículo con el título: "A Theology of Corporation" Novak escribe sobre las empresas multinacionales:

Por muchos años uno de mis textos preferidos de la escritura era Isaías 53, 2-3: "Creció en su presencia como brote, como raíz en el páramo: no tenía presencia ni belleza que atrajera nuestras miradas ni aspecto que nos cautivara. Despreciado y evitado de la gente, un hombre hecho a sufrir, curtido en el dolor; al verlo se tapaban la cara; despreciado, lo tuvimos por nada." Quisiera aplicar estas palabras a la Business Corporation moderna, una extremadamente despreciada encarnación de la presencia de Dios en este mundo. (Michael Novak/John W. Cooper, eds.: *The Corporation: A Theological Inquiry*, Washington DC, American Enterprise Institute, 1981, p. 203).

Ya es sorprendente que un instituto de las empresas multinacionales de los EEUU tenga un departamento de estudios teológicos; pero el hecho de que este departamento llegue a la conclusión de que la empresa capitalista es una encarnación de la presencia de Dios en este mundo, es tan exactamente lo que se debería esperar de un instituto así, que uno está completamente sorprendido que lo haga, aunque sea solamente por razones de buen tacto.

Pero tal crítica no es de ninguna manera suficiente. De hecho, una tesis como la citada es necesaria en el caso de que se quiera presentar un sujeto para la teologización del mercado. Los esquemas de agresión analizados necesitan tal sujeto para que puedan servir en la teologización del mercado.

En el pasaje de Novak antes citado, la empresa capitalista aparece en una doble dimensión. Por un lado, es una encarnación de la presencia de Dios en este mundo y por el otro lado, es el Cristo crucificado. La referencia al siervo sufriente de Isaías no puede significar sino eso, porque toda la tradición cristiana la pone en relación con la crucifixión de Cristo.

La empresa capitalista se transforma por tanto, como encarnación de la presencia de Dios en sujeto del esquema liberal de agresión, y como Cristo crucificado en sujeto del esquema cristiano. Al criticarla, limitarla o hasta considerarla y tratarla como un peligro, se crucifica a Cristo. Sin embargo, Novak la considera como portadora de una misión de Cristo, y por tanto su presencia. Ella tiene el encargo: "Sal al mundo del trabajo diario, para llevar allí la paz y el amor de Jesucristo" (Go out into the world of daily work to carry the peace and love of Jesus Christ." (*op. cit.*, p. 203).

De esta manera, la empresa capitalista como encarnación de Dios, como portadora de la paz y del amor de Cristo, como Cristo crucificado, tiene ahora un significado trascendental y alcanza divinidad. Llega a ser sujeto absoluto, un "Dios mortal" a lo Hobbes. Sin embargo, como cualquier subversión en relación con la empresa capitalista es transformada en crucifixión de Cristo, la guerra antisubversiva total se transforma en guerra santa, en cruzada para el mercado total.

El teólogo Novak tiene ahora la suficiente consecuencia para concebir una imagen de Dios correspondiente. Consiste en la negación de un Dios como plenitud de la vida, en cuyo lugar pone a un Dios como la trascendencia de la vaciedad. Dios ya no es ahora plenitud, sino vaciedad, entendiendo vaciedad como lo contrario de plenitud. Habla del "In God we trust" impreso en el dólar y dice que en esta expresión Dios es un "cartel indicador", es decir, nuevamente un lugar de vaciedad. (M. Novak, *op. cit.*, p. 56). Por lo tanto, el sinónimo equivalente de "In God we trust" llegaría a ser "En vaciedad confiamos". En cambio, diaboliza ahora la imaginación de Dios como plenitud de la vida:

En una sociedad auténticamente pluralista no existe, *intencionalmente*, ningún dosel sagrado. En su núcleo espiritual nos hallamos con un santuario vacío, en el entendimiento de que no hay palabra, imagen o símbolo digno de lo que todos buscamos allí. Esa vaciedad representa entonces, la trascendencia a la que las conciencias libres se aproximan desde un número virtualmente infinito de direcciones". (M. Novak, *op. cit.*, p. 55).

Frente a esta vaciedad la imaginación de Dios como plenitud de la vida le parece como un simple atavismo:

En contraste, las sociedades tradicional y socialista ofrecen una visión unitaria. Infunden en toda actividad una solidaridad simbólica. El corazón humano está hambriento de este pan. Recuerdos atávicos asedian a todo hombre libre. El "páramo" que encontramos en el corazón del capitalismo democrático es como un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan confusos en medio de cadáveres. Pero este desierto, como la noche oscura del alma en el viaje interior de los místicos, cumple un propósito indispensable. Se lo preserva por respeto a la diversidad de las conciencias, de las percepciones e intenciones de los hombres. Se lo mantiene limpio por reverencia a la esfera de lo trascendente, a la que el individuo accede a través de su sí-mismo, más allá de la mediación de las instituciones sociales. . . pero, a la postre, está centrado en torno del silencio interior de cada persona." (M. Novak, *op. cit.*, p. 56-57).

Novak sabe que la imaginación de Dios como plenitud de la vida lleva a la exigencia de una vida lo más plena posible en la tierra. Por lo tanto deriva una imaginación de Dios como vaciedad, de la cual no puede ser derivada sino una vida vacía en esta tierra. El sufrimiento de esta vaciedad aparece ahora como el sacrificio necesario. La totalización del mercado lleva, con mucha lógica, hacia este punto. En el grado en el que las relaciones mercantiles sustituyen a todas las otras relaciones sociales, el hombre queda absolutamente solo en una lucha ciega en contra de todos los otros. De esta manera, Dios es transformado en la trascendencia de esta soledad, que es precisamente vaciedad.

De hecho Dios llega a ser ahora una palabra para la nada, un Dios nihilista, que encubre y devela a la vez el nihilismo de la posición política que está detrás. Esta teología extremadamente nihilista es solamente el resultado de un movimiento político nihilista hacia el mercado total. En última instancia este hecho del nihilismo nos permite hacer el puente con aquel movimiento político también nihilista, al cual se confrontaba la declaración de Barmen. Declarar con Nietzsche, que Dios está muerto, o con Novak, que Dios es la vaciedad, tiene exactamente el mismo resultado. *De lo que se trata en estas teologías es de la destrucción de la esperanza en el reino de Dios y las derivaciones correspondientes para nuestra vida.* Que ya nadie tenga esperanza, esa es la esperanza de tales teologías. Se predica como el milenio una situación en la cual ya nadie se atreve a soñar nunca más con milenios. Se trata de aquel reino de Dante, encima de cuya entrada está escrito: "Ah, los que entráis, dejad toda esperanza".

Esta trascendencia, de la cual habla Novak, es un "santuario vacío" hacia el que se acerca el hombre como su Dios y hacia el cual desarrolla una relación de piedad. Es una vaciedad que Novak ubica en el "corazón del capitalismo democrático", del cual nos dice que es "un campo de batalla sobre el cual los individuos vagan confusos entre cadáveres". Este mismo campo de batalla, que es el corazón del capitalismo democrático, es a la vez un "desierto", al cual Novak imputa un carácter místico: "la noche oscura del alma en el viaje interior de los místicos".

Esta mística del campo de batalla con cadáveres de los caídos, Novak la contrapone a cualquier intento de establecer algún sentido a la sociedad. Por lo tanto, la contrapone a la "solidaridad simbólica" entre los hombres, la que él ve como un peligro. De la solidaridad dice: "El corazón humano está hambriento de este pan". Este pan, sin embargo, Novak no lo ofrecerá al hombre, sino que le ofrece, en vez del pan, el desierto y un campo de batalla cubierto de cadáveres. El pan de la solidaridad es un "recuerdo atávico", algo aberrante. Lo que ofrece es la relación de piedad dirigida hacia este "santuario vacío". La misma piedad se transforma ahora en un caminar confuso en el campo de batalla entre los cadáveres de los caídos, con el destino seguro de caer algún día también.

De esta forma, la piedad ya no es otra cosa que la afirmación positiva de la muerte y el dar muerte en este campo de batalla. Se invierte completamente la piedad en afirmación de la muerte en sus dos formas, el dar muerte y el ser muerto. La piedad se transforma en la fascinación por la muerte. Resulta, por lo tanto, que el Dios de este "santuario vacío", este Dios de la vaciedad y de la Nada, es la Muerte. Morir y dejar morir es su trascendencia. Y frente a aquel que insiste en el pan de la solidaridad, se debe dar la muerte. Así termina esta teología en un gran festín de la muerte, el baile por encima del volcán. Por eso es también una teología que conoce el puro Gólgota, sin ninguna resurrección. Es la Buena Nueva de la crucifixión y de la muerte que reemplaza aquella otra Buena Nueva de la resurrección y de la Vida, que a través de la solidaridad da pan a los hombres en vez de piedras.

Tal teología es por supuesto política, aunque es lo contrario de lo que hoy se llama teología política en Alemania. La nueva teología del mercado total contiene un cambio, que en cierto sentido es histórico. La declaración de Santa Fe y ya antes el informe de Nelson Rockefeller sobre América Latina expresan este cambio.

Al ser declarada la lucha en contra de la teología de la liberación como un problema de Seguridad Nacional de los EEUU y al ser transformado éste en una dimensión de la guerra antisubversiva total, aparece ahora inevitablemente una plataforma teológica sostenida por la política estatal. La Religión deja de ser un asunto privado; eso ocurre precisamente dentro de la democracia liberal o bajo su influencia. El Estado se declara como instancia de la ortodoxia religiosa; el poder político toma

partido en cuestiones teológicas. Aparece un magisterio estatal paralelo al magisterio de las Iglesias. Sigue siendo un asunto privado la decisión de ser católico o protestante. Pero deja de serlo la decisión sobre qué corriente teológica se confiesa, mientras la polarización teológica pasa por todas las religiones. Esa es la verdadera razón por la cual ahora Estados y asociaciones empresariales promueven departamentos teológicos, y por qué hasta la policía secreta de todos los países toma posición referente a cuestiones teológicas. El nuevo magisterio estatal es a la vez un magisterio policial. La policía secreta brasileña hizo en el año 1977 una encuesta interna sobre todos los obispos y sacerdotes del país y sobre su "línea de ideología religiosa" Esta encuesta para uso interno contenía como primeras preguntas las siguientes: "¿Intenta desfigurar la persona de Cristo? ¿Intenta desfigurar la figura de Dios? ¿Habla en comunidades de base?" Fue el Cardenal Aloísio Lorscheider quien denunció públicamente a la policía secreta. (*La República*, San José, 18.5.77, cable de AP).

En la República Federal de Alemania se legitima este magisterio estatal y policial mediante la declaración de todas las teologías críticas como religiones inmanentes de salvación. Lo que es inmanente, es asunto del Estado y de la policía. Sin embargo, de lo que se trata nos lo dice mejor Hans Albert, cuando se dirige hacia la teología de Albert Schweitzer, quien "no titubeó en sacar consecuencias críticas para la fe a partir de los resultados de la investigación de la vida de Jesús y hasta pasar a un humanismo ético-práctico liberado de dogmas religiosos. Sin embargo, Schweitzer retomó la idea del 'Reino de Dios' y con ello intentó crear una continuidad con la herencia cristiana, aunque desde luego de una forma que no puede resistir una investigación crítica". (Hans Albert, *La Miseria de la Teología*, Editorial Laia, Barcelona, 1982, pp. 167-168).

Igual como en el caso de Novak, también en Albert se trata de destruir la esperanza en un Reino de Dios. Así, desemboca rápidamente en la pregunta: ¿hasta dónde una teología que no se inscribe en el racionalismo crítico, puede ser todavía constitucional? Las posiciones de Novak son constitucionales, las de Albert también, ¿pero los otros? Quien cree en un Reino de Dios ya no es constitucional, por lo menos a los ojos del racionalismo crítico, que son casi los mismos ojos de la policía secreta.

En este mismo sentido se expresa el sociólogo Helmut Schelsky. Habla de una "fisura histórico-mundial, como la que se produjo con el surgimiento de las religiones de salvación en los primeros siglos de nuestra era . . . En el surgimiento de las nuevas religiones de salvación, estamos comparativamente en el segundo o tercer siglo *post Marxum natum* y la referencia a Hegel y la ilustración corresponde a la referencia a Juan Bautista o a otros profetas . . . Siento poca esperanza de que este avance de un movimiento religioso nuevo pueda ser detenido . . . Lo único que se puede lograr, son postergaciones históricas, que de todas

maneras pueden conservar los órdenes políticos y las formas de existencia que dependen de ellos para una o dos generaciones más, un lapso de tiempo, más allá del cual nadie puede prever algo con suficiente grado de concreción de la vida real". (Helmut Schelsky, *Die Arbeit tun de 1nderen*. Opladen, 1975, pp. 76-77).

Eso no es más que la apelación al poder político de comportarse, en caso de necesidad, como lo hizo Diocleciano. La religión vuelve a ser un asunto del Estado; a determinadas posiciones teológicas se les ofrece un brazo secular y éstas siempre tienden a apoyarse cada vez más en éste. El capitalismo lucha por su religión, y no renunciará siquiera al regreso a la Inquisición.

Frente a estas tendencias no debemos cerrar los ojos. Confesar al Dios de la vida, significa confesar la vida humana concreta, es decir, de todos los hombres. Significa rechazar cualquier deificación de cualquier mercado, de cualquier Estado y en general de cualquier institucionalidad, inclusive la eclesiástica. No hay camino hacia Dios que no pase por las relaciones entre hombres concretos, que se reconocen mutuamente como sujetos de sus necesidades. Eso implica el reconocimiento de sus posibilidades concretas de vida, que no deben ser postergadas en función de efectos futuros automáticos del mercado o de cualquier conjunto institucional, siendo estos efectos siempre ilusorios e imaginarios. Eso no implica necesariamente una demonización del mercado o del Estado en sentido inverso. No se puede asegurar la vida concreta sino en tales formas institucionales. Su existencia es parte de la seguridad de la vida. Si bien puede haber también en ellos una presencia de Dios, esta jamás se da como resultado de sus efectos automáticos, sino en el grado de su subordinación a las exigencias de la vida concreta de todos los hombres. Solamente por esta razón la confesión del Dios de la plenitud de la vida implica la responsabilidad frente a Dios por una *política* de justicia social, por la paz, por el medio ambiente y por el desarrollo. Por esta razón el Dios de la vida es el Dios de los pobres. Eso dice la teología de la liberación. Pero se trata de dar un paso más. Hay que confesar este Dios de la vida.

Al finalizar, quiero insistir en esto: hace falta una nueva Iglesia Confesante, que sea ecuménica y que se refiera a la vida de todos los hombres y de todos los pueblos.

CAPITULO 5

DEL MERCADO TOTAL AL IMPERIO TOTALITARIO*

Quisiera aprovechar esta ocasión para destacar algunos rasgos característicos del sistema imperial actual en el cual vivimos. Se trata de rasgos característicos que llevaron sobre todo en los años setenta a un nuevo movimiento político de masas en Estados Unidos —“conservatismo de masas” —y que llegó en ese país en 1980 con el Presidente Reagan al gobierno; desde ese momento este movimiento se extendió rápidamente a grandes partes del mundo occidental.

Este ascenso se acompaña de un chauvinismo ilimitado y de una nueva mística de la violencia y de la guerra como no se había conocido desde los años veinte y treinta de este siglo y que aparece como consecuencia de un resentimiento surgido de una guerra perdida. Estos se juntan con un neoliberalismo anti-intervencionista extremo, que necesita para su política del mercado total precisamente, la aplicación arbitraria de la violencia sin la cual no es posible imponerlo. Los intereses económicos junto con la situación de resentimiento conducen a una mística armamentista que une al liberalismo económico y el armamentismo ilimitados con una nueva utopía de la sociedad y de la paz y con un nuevo mesianismo de un reino milenarista. Esta mística milenarista la aporta el fundamentalismo cristiano como se formó en los Estados Unidos desde el siglo pasado. En este proceso Estados Unidos se transforma en un centro de poder imperial que logra dividir el mundo entero en términos de amigos y enemigos para tratarlo correspondientemente.

Aparece un poder que se deriva en un sentido nuevo de la disposición sobre las armas atómicas. Las armas atómicas dejan de causar un empate atómico en el grado en el cual uno de los poderes atómicos puede hacer creíble su disposición a usar las armas atómicas y consecuentemente al suicidio colectivo de la humanidad. En cuanto que el resto de la humanidad no tiene la misma disposición, cae en una dependencia completa. Quien en la situación del empate atómico puede hacer creíble su disposición al suicidio colectivo de la humanidad, se hace en

* Conferencia pronunciada en la 7a. Westberliner Volksuni (Universidad Popular de Berlín Occidental), Pentecostés, 1986.

cierto sentido todopoderoso. Unos se someten para participar en este poder total y los otros ceden para no transformarse ellos en motivo de la catástrofe.

La racionalidad política —como cualquier racionalidad social— se basa en la negación del suicidio colectivo. Quien llama al suicidio colectivo o a un nuevo crepúsculo de los dioses —lo que hoy aparece en EE.UU. bajo el nombre de Armagedón— destruye las bases de la racionalidad política, transforma el empate atómico en una ruleta atómica y basa su poder en la irracionalidad y arbitrariedad.

Quisiera analizar esta situación nueva a partir de la ideología económica del neoliberalismo.

El mercado total como técnica social

Al entender el neoliberalismo al mercado como mercado total, desata una dinámica que está presente de alguna manera en cualquier liberalismo, aunque en forma no explícita. En el liberalismo del siglo XIX realidad y mercado son relacionados de una manera tal, que las crisis económicas que destruyen o desordenan el mundo de la satisfacción de necesidades tienen que ser corregidas por reformas consiguientes del mercado y por intervenciones estatales eventuales. Las crisis económicas que se repiten constantemente, se transformaron por consiguiente en el punto de partida de una larga historia de intervenciones económicas que persiguieron la intención de corregir el mercado sin poner en duda la vigencia del automatismo del mercado. El keinesianismo llevó más lejos esta política de reforma.

El neoliberalismo actual, en cambio, toma en serio de una manera completamente nueva y dogmática la idea del automatismo del mercado. De esta manera cambia el punto de partida de la ideología del mercado. De repente declara que las crisis económicas no son consecuencia del automatismo del mercado, las que hay que enfrentar por correcciones del mercado e intervenciones, sino que son consecuencia de una implantación insuficiente de ese mismo automatismo del mercado. Ya no se debe corregir el mercado en nombre de la realidad y del mundo de la satisfacción de necesidades, sino que se debe ahora adaptar la realidad a las necesidades del mercado. Si se quiere perfeccionar la realidad hay que reforzar el automatismo del mercado. El mercado es considerado como una institución perfecta. Lo que hace falta es solamente imponerlo en términos totales y perfectos. La realidad (pobreza, desempleo, subdesarrollo, destrucción del medio ambiente) no se arregla por la solución concreta de estos problemas, sino por la extensión de los mecanismos del mercado sacrificando esta solución. Las necesidades tienen que adaptarse al mercado y no el mercado a la satisfacción de las necesidades. Lo que hay que corregir no es el mercado, sino la realidad. Del carácter perfecto del mercado sigue un: "Ay de la realidad".

En la ideología del mercado el llamado por más mercado se transforma en la promesa vacía de la solución a los problemas de pobreza, desempleo y la destrucción del medio ambiente. A los problemas concretos que aparecen se da una sola respuesta que se repite monótonamente: más mercado.

Pero la realidad no se adapta simplemente al automatismo del mercado y su ideología. Más mercado significa más crisis económicas de mayor profundidad. Únicamente sometidas a las reglas del mercado las crisis se refuerzan y aparece la resistencia.

Pero la ideología del automatismo del mercado reacciona agresivamente y se encierra en sí misma. De las crisis y de la resistencia no puede sino concluir que no hay suficiente mercado, para llamar a la radicalización de la política del mercado. Al fin, el automatismo del mercado es completamente tautologizado. De las crisis que el mercado origina se concluye que hace falta más mercado. Al profundizarse las crisis se concluye la necesidad de más mercado todavía y así se profundizan más las crisis. Pero el dogmatismo del automatismo del mercado tautologizado es absoluto, y prosigue por tanto este camino agresivo de manera más radical aún. Aparece la resistencia. Pero esta resistencia, sea resistencia de sindicatos, de organizaciones, de protección del medio ambiente, o de grupos políticos, se puede considerar solamente como irracional y mal intencionada. Para el ideólogo del mercado, no puede haber ninguna duda de que el mercado es una institución perfecta cuyo potencial escondido se puede liberar solamente a través de una política de más mercado. La resistencia aparece por tanto como pura arbitrariedad, como una actitud sin ninguna racionalidad propia, como obsesión del poder o como utopía dirigida en contra del realismo pretendido del mercado. Milton Friedman expresa eso de la manera siguiente:

En realidad la causa principal de las objeciones a la economía libre es precisamente el hecho de que realiza tan bien sus funciones. Da a la gente lo que realmente quiere, y no lo que un grupo determinado piensa que debiera querer. En el fondo de casi todas las objeciones contra el mercado libre hay una falta de fe en la libertad misma. (M. Friedman, *Capitalismo y libertad*, Madrid 1966, p. 30).

Pero lo que lleva a la resistencia es precisamente la pobreza, el desempleo y la destrucción de la naturaleza. En este campo el mercado no cumple su función de ninguna manera. Sin embargo, el neoliberal no puede constatar sino una falta de fe en el mercado y la irracionalidad de la resistencia. El neoliberal cree de una manera verdaderamente religiosa que solamente más mercado puede solucionar estos problemas. De esta manera se hace tanto más agresivo, cuanto menos encuentra esta fe.

Sin embargo, esta agresividad no termina aquí. De hecho no se puede transformar el mercado en mecanismo exclusivo de socialización porque siempre restan actividades no sometidas al mercado. Siempre se puede responsabilizar a estos elementos distraídos del mercado por el

hecho de que el automatismo del mercado todavía no logra funcionar. Como no funcionará jamás y como jamás toda la sociedad le puede ser sometida, el lema agresivo de más mercado se transforma en un principio de movimiento infinito de la sociedad capitalista. Siempre de nuevo este lema explica todas las crisis por el hecho pretendido de que no hay suficiente capitalismo y orienta por tanto toda acción referente a las crisis, a la expansión del capitalismo. El mecanismo se hace inatacable.

De esta manera surge la ideología del anti-intervencionismo. Este anti-intervencionismo es un proceso sin fin, una dinámica sin límites. La meta no es nada, el proceso es todo. Se trata de una política del mercado total que hace el intento de extender el mercado ilimitadamente a todos los ámbitos de la vida. Se reduce el sujeto a sus funciones mercantiles solamente, reduciendo todas las relaciones sociales a las relaciones del mercado.

Ahora bien, se puede negar la realidad, pero eso no significa que la realidad deje de existir como consecuencia de esta negación. Se puede estar en contra de las intervenciones en el mercado, pero eso no significa necesariamente que las intervenciones en el automatismo del mercado desaparezcan como consecuencia de la política anti-intervencionista. Más bien, parece ocurrir que se imponen otras líneas de intervenciones como consecuencia de la negativa a la intervención. A causa del anti-intervencionismo las intervenciones no disminuyen, sino que cambian solamente su estructura y probablemente aumentan. En Chile, por ejemplo, el anti-intervencionismo llevó a una situación en la cual el gobierno militar intervino en una parte mayor del sistema bancario de lo que ocurrió bajo el gobierno de la Unidad Popular. El anti-intervencionismo produce crisis tales que el grado de intervenciones no-intencionales aumenta precisamente como resultado de la política anti-intervencionista. No se sustituye el intervencionismo por una ausencia de intervenciones. Al contrario, se sustituye el intervencionismo sistemático del capitalismo organizado por el intervencionismo no intencional de un capitalismo ahora conscientemente desorganizado.

Este nuevo intervencionismo, por lo tanto, es anti-social, anti-sistemático y arbitrario, y depende en un grado mayor que antes, de la existencia de un estado policíaco. El intento de encontrar una solución definitiva por una política de choque crea solamente un desorden mayor de lo que ha existido antes. En vez de hacer consistente el intervencionismo sistemático del capitalismo organizado por un plan global, el anti-intervencionismo transforma al intervencionismo sistemático en un intervencionismo sin sistema. El intervencionismo mismo, en cambio, no muestra la más mínima tendencia a desaparecer.

La crisis actual de la tal llamada política económica orientada por la oferta, que salió a la luz por la renuncia del jefe de la oficina del presupuesto de EE.UU., David Stockman, atestigua este hecho.

Stockman fracasó por su convicción completamente errónea, según la cual el anti-intervencionismo lleva a una disminución de las intervenciones. Al contrario, la política anti-intervencionista provoca un aumento de las intervenciones. Su libro publicado posteriormente a su renuncia bajo el título *El triunfo de la política* demuestra sin embargo que no se dio cuenta de estos hechos. Como demuestra el título, él considera al monstruo de la "política" como culpable, dejando flotar el automatismo del mercado como *societas perfecta* por encima de una realidad que no tiene nada que ver con la catástrofe que este mismo mercado origina.¹

De esta manera el mercado adquiere su imagen de perfección. Sus imperfecciones son solamente aparentes y producto de fuerzas que distorsionan el automatismo del mercado. Por tanto, en última instancia se explican las imperfecciones del mercado por la resistencia mal intencionada en contra de éste. El mercado es bueno y es vivido como *societas perfecta*, que no puede mostrar toda su perfección por el hecho de que la resistencia irracional y mal intencionada lo obstaculiza.

Como tal, esta idea del automatismo del mercado es la utopía de una institución perfecta. Por eso la teoría económica neo-clásica puede llamar al modelo teórico de este automatismo del mercado modelo de la competencia perfecta. Es la expresión teórica de la utopía de una institución perfecta.

1. Muchos neoliberales notan frecuentemente esta contradicción interna del anti-intervencionismo, sin sacar sin embargo conclusiones. Así dice Popper, que él cree insostenible un "anti-intervencionismo universal" aunque sea "por razones puramente lógicas, ya que sus partidarios no tendrán más remedio que recomendar una intervención política encaminada a impedir la intervención" (Popper, Karl, *La Miseria del historicismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, pág. 74-75).

Sin embargo, él declara a la vez que "el anti-intervencionismo puede calificarse como una doctrina típicamente tecnológica" (pág. 75). Popper no explica cómo algo puede ser una doctrina típicamente tecnológica que según su propia opinión es hasta lógicamente imposible. David Stockman expresa esta misma contradicción de la siguiente manera: "En el sentido racional (la revolución de Reagan) era factible. Ofreció un programa ampliamente anti-bienestar para asegurar a la economía americana más dinámica y crecimiento sano. Pero eso implicaba cambios tan radicales en la estructura de gastos e ingresos del país, que la revolución en general no era políticamente posible" (Spiegel, 16/1986, pág. 203).

Ahora tenemos la contradicción entre lo que es factible en sentido racional y lo políticamente factible. ¿Hay dos diferentes factibilidades; una racional y otra política? En otro lugar dice que solamente un canciller de hierro podría haber transformado en políticamente factible, lo que en términos racionales lo era. ¿Cuánto hierro habría necesitado este canciller? ¿Hay tanto hierro en el mundo? Aquí se hace obvia la lógica inherente hacia el estado absoluto de la política económica orientada por la oferta. Lo que aparece detrás de esta tendencia, en cambio, es el hecho de que tampoco ningún estado absoluto es capaz de hacer factible este anti-intervencionismo. La factibilidad racional pretendida no es más que la construcción teórica de una institución perfecta que conlleva obviamente una tendencia totalitaria. Ella no termina con la renuncia de Stockman. En cambio, se sustituye el intento de una política de choque por un proceso ilimitado e irracional.

Bismarck, el canciller de hierro, en cambio, no intentó realizar nada imposible, sino que impuso lo posible: una política intervencionista sistemática.

Sin embargo, los neo-liberales no sienten el carácter utópico de esta utopía. Cuanto más la ideología del mercado ideologiza y tautologiza el automatismo del mercado, tanto más se siente como realista y considera a todos los que tengan otra opinión como utopistas. El mercado parece ser el principio fundamental de todo realismo y cuanto más incondicionalmente se cree en él, con más evidencia parece ser cierto el resultado de la ideología del mercado. De esta manera el mercado llega a ser la presencia de una perfección que hace falta imponer. Esta perfección está presente en el mercado como potencia y debe ser actualizada quebrando cualquier resistencia en contra del automatismo del mercado. La extensión agresiva del mercado y la destrucción o debilitamiento decisivo de todos los grupos que podrían ejercer resistencia, se transforma en el objeto de una técnica social. Esta tiene la doble dimensión de una política estructural y de la represión policíaca.

La demonología social y la conspiración mundial

La tautologización del automatismo del mercado y su transformación en un proceso de extensión de las relaciones mercantiles como única respuesta a las crisis y a la resistencia, da al mercado el carácter de un mercado total. Este mercado total representa efectivamente un mundo ficticio derivado del automatismo del mercado real. Al hacer esta ficción, el punto de partida de una técnica social, ella es transformada en una realidad yuxtapuesta al mundo de la satisfacción de las necesidades.

Al aparecer la resistencia en contra del mercado total como causa de todos los problemas de la realidad concreta, surge un principio sectarista que lleva a una dualización maniquea del mundo entero. La institución mercado llega a ser la sede de la perfección, en un mundo que no se puede actualizar, porque la resistencia de los malvados lo impiden. Por tanto, en nombre de su perfección absoluta la institución tiene que ser impuesta sin piedad. Aparece el pensamiento: o ellos o nosotros, caos u orden, el diablo o Dios. Hay fuerzas del mal que están obrando para destruir la perfección absoluta potencialmente presente en el mercado. Fuerzas del mal originan las imperfecciones de la *societas perfecta* del automatismo del mercado. No hay ninguna razón racional para la existencia de crisis y resistencia porque el mercado jamás puede ser su causa. La pura maldad explica su existencia. Por tanto, las fuerzas del mal se muestran tanto más poderosas cuanto menos perfecto sea el mercado.

Siendo el mercado, el mercado mundial, esta visión del mundo lleva a la tesis de la conspiración mundial en contra de la *societas perfecta* del mercado. Esta conspiración mundial es vista como Reino del Mal o reino del terror, que tiene un centro mundano que se llama *Kremlin*. Detrás de este centro visible de la conspiración mundial aparece

el demonio que se llama Lucifer, un aparente portador de luz que distribuye las tinieblas detrás de la apariencia de la luz. La ideología del mercado se transforma por tanto en teología política, que parte de esta demonología.

La ideología neo-liberal del mercado se emancipa completamente de la realidad, con el resultado de poder reaccionar solamente de manera agresiva en contra de todo lo que haga presente el mundo de la satisfacción de necesidades frente al mercado. Ella es por esencia y sobre todo, anti-intervencionista. Habla en nombre de fuerzas de mercado automáticas y mágicas para enfrentarse a cualquier proyecto concreto de solución de las crisis. En nombre de un realismo pretendido ella se presenta como anti-utópica y denuncia cualquier solución concreta de los problemas como utópica o inspirada en utopías. Ella es anti-terrorista, porque presenta cualquier terrorismo como resultado del intervencionismo o del utopismo. Como consecuencia de tales antis ella es anti-comunista, porque interpreta en último término el intervencionismo, el utopismo y el terrorismo como resultados del comunismo. Este por su parte es considerado como centro de la conspiración mundial en contra de la *societas perfecta* del automatismo del mercado. Por tanto, la ideología del mercado ya no tiene ningún contenido concreto. Al emanciparse de la realidad, ya no tiene nada que decir sobre la realidad. Para todos los problemas urgentes solamente tiene una respuesta deducida de principios y completamente dogmática: más mercado. Por tanto ni puede decir lo que es. Como nombre para esta nada, usa la palabra libertad. Pero el contenido de esta palabra no es más que la suma de los antis pronunciados en nombre del mercado. Libertad está allí, donde el comunismo no está. No es más que la suma de condiciones para la totalización del mercado, que por su parte no es más que la emancipación de la realidad.²

El hecho de que la realidad se siga haciendo presente como mundo de la satisfacción de necesidades, es sentido como presencia continua del reino del mal y por tanto de la conspiración mundial en contra del automatismo del mercado como presencia de la perfección en el mundo. Por tanto, toda la sociedad tiene que ser movilizadada en contra del Reino del Mal, a pesar de que sea imposible extirparlo por completo. Así la conspiración mundial da el común denominador mítico para esta lucha en contra del Reino del Mal. Este está involucrado en todo, y todo lo negativo de este mundo adquiere ahora un centro detrás del cual existe el demonio.

2. Esta emancipación de la realidad ya se anuncia en general en el lenguaje de Reagan. Reagan ni siquiera tiene en cuenta el hecho de que existe una Unión Soviética. Para él existen solamente "los rusos". Para él EE.UU. son "América" y los ciudadanos de EE.UU. son los "americanos". Cuando aparece un conflicto entre EE.UU. y la Unión Soviética, para él se trata de un conflicto entre América y los Rusos. Este lenguaje del presidente de EE.UU. no expresa de ninguna manera los hechos políticos. Por eso existe también la sospecha de que la frase: "América para los americanos" no significa sino: toda América para los EE.UU.

En su discurso frente al Congreso, en el cual Reagan pide cien millones de dólares para la contra en Nicaragua, dice:

No, parece que no hay crimen alguno en que no están metidos los sandinistas; este es un régimen fuera de la ley. (Barricada 19 de marzo de 1986).

El mismo adversario se transforma en maldad; en la presencia del mal en este mundo. Como es la maldad absoluta, ya no hace falta comprobarle nada. También sin pruebas él es culpable. Si resulta que este adversario no ha cometido un crimen determinado, de todas maneras consta que podría haberlo cometido. Si hubiera sido consecuente, hasta tendría que haberlo cometido. Si a pesar de esto no lo cometió, el hecho de que no lo haya cometido es una prueba de que se trata de un hipócrita o de un cobarde. Por tanto, no se comete ninguna injusticia contra él si se le imputa un crimen con el cual no tiene nada que ver. Por tanto se puede sostener, tener pruebas o se pueden fabricar pruebas. Eso no es ninguna falsificación, porque se imputa al adversario solamente aquello que tendría que haber cometido según su maldad esencial. El adversario llega a ser un enemigo objetivo frente al cual los argumentos no cuentan. Llega a ser un no-valor.³

La anti-utopía secularizada y la apocalíptica

El mercado total en su representación del automatismo del mercado es como tal, utópico en el sentido de una *societas perfecta* y de una institución perfecta. Pero se trata de una utopía, que no es percibida como tal, sino que es identificada con la realidad. Reconocerla es consi-

3. En noviembre de 1985 se publicó en Costa Rica la copia de una carta, de la cual se decía que la había escrito el ex-presidente José Figueres a la embajadora de Nicaragua. La carta resultó una falsificación con la intención de denunciar a Figueres como traidor a la patria. Un columnista del diario *La Nación* escribió: "Si la carta realmente no fue enviada, debió haberlo sido . . . la carta está bien concebida, responde a hechos de dominio público . . . era una carta necesaria" (*La Nación*, San José, 3 de diciembre de 1985). Una situación similar se reflejó en la prensa de EE.UU. después del ataque a Libia. Después del bombardeo, en el cual fueron heridos dos de sus hijos y escaparon por casualidad de la muerte, la señora Kadhafy juró en público matar al piloto con sus propias manos. Se trata de una reacción completamente comprensible de parte de una madre cuyos hijos inocentes son amenazados de muerte. El periodista, en cambio, concluyó que ella era una terrorista y que por lo tanto la violencia ejercida en contra de ella y sus hijos había sido justificada: ". . . esta terrible escena fue otro recordatorio de que a pesar de las precauciones de la semana pasada, la locura del terrorismo no está superada" (*Time* No. 18 5 de mayo de 1986, pág. 13). En ambos casos, la realidad es completamente tautologizada. Cuanto más aumenten los actos de terrorismo antiterrorista de parte del gobierno de EE.UU., tanto más confirmación habrá de su necesidad inevitable. Cuanto más falsificaciones se descubren, tanto más hay que falsificar, para que alguien diga lo que los malos quieren decir en realidad, pero que en su hipocresía no dicen. El enemigo es enemigo objetivo, porque todas sus reacciones posibles se transforman en confirmación de las tesis de aquel que lo enfrenta como enemigo. No se debe olvidar, que el terror totalitario ha sido presentado siempre como terror anti-terrorista, de lo cual derivó su buena conciencia. De ahí es terrorismo, entendido como humanismo, como imperativo categórico y como moral.

derado como realismo o pragmatismo. Acto seguido, se enfrenta este realismo aparente a todas las utopías, con el resultado de que todas las imaginaciones de libertad o solidaridad, que cuestionan el mercado, parecen ser utopías. Por lo tanto la ideología del mercado total se hace pasar como anti-utópica. En verdad lo es solamente en referencia a todas las utopías u horizontes utópicos, que hacen presente una libertad o solidaridad concretas. Al hacer eso, especialmente con las utopías socialistas, la ideología del mercado total es anti-utópica en relación con ellas. Por esto, anti-utopía y anti-mesianismo son sus rasgos fundamentales, en cuanto que se trata de proyecciones utópicas de la solución de problemas concretos.

Sin embargo, de ésta su anti-utopía, la ideología del mercado deriva consecuencias utópicas. Desarrolla por tanto una utopía cuya realización la promete como resultado de la destrucción de todas las utopías. Destruir movimientos utópicos e imágenes utópicas aparece ahora como el camino de la realización de la utopía. De su anti-utopismo frenético esta ideología deriva la promesa utópica de un mundo nuevo. La tesis básica es: quien destruye la utopía, él la realiza. Ya el hecho de que se ofrece al mercado total como *societas perfecta* y como competencia perfecta, hace visible este horizonte utópico de la anti-utopía. Las denominaciones, que se escogen para nombrar esta sociedad de mercado, revelan ya que el realismo de mercado pretendido no es más que un utopismo ilusorio. Reagan se refiere a esta sociedad del mercado total y agresiva como "ciudad que brilla en las colinas", lo que significa en el lenguaje esotérico de EE.UU. nada menos que una nueva Jerusalén o un reino milenario. Igualmente, Reagan anuncia la sociedad de EE.UU. como "luz eterna" como "catedral de la libertad" y como "guía iluminador de siempre para la humanidad". Así la *societas perfecta* del automatismo del mercado recibe su brillo utópico, que luce tanto más, cuanto más tenebrosa es la conspiración mundial del Reino del Mal. Para que esta utopía brille con mayor luz hace falta solamente destruir a los utopistas que constituyen el Reino del Mal. Se trata de una utopía anti-utópica agresiva, cuya realización es el resultado de la destrucción de todos los utopistas del mundo.

El camino hacia esta utopía no es asegurar la paz y un desarrollo humano solidario. Al contrario, los que quieren eso son precisamente los utopistas. Para que la humanidad se encuentre a sí misma, hay que asegurar la lucha y destruir la solidaridad. Querir la paz y el desarrollo solidario de la humanidad, es un signo del Reino del Mal. La vida es lucha y la libertad consiste en tener la libertad para luchar. La lucha es el principio de vida de la sociedad. Por tanto, quien está en contra de la lucha, está en contra del principio de vida de la humanidad. Por tanto hace falta llevar una lucha, que asegure este principio de vida de la sociedad, que es precisamente la lucha. La utopía amenaza la existencia de esta lucha y por tanto, hace falta hacer la guerra total en contra de la utopía.

Al ganar esta guerra, se crea un mundo nuevo que puede ser celebrado ahora utópicamente. Que la lucha se imponga definitivamente como principio de vida de la humanidad, aparece como mundo nuevo utópico.

La ideología del mercado total no es más que la forma liberal del desarrollo de esta ideología de lucha. Se trata de la ideología de una lucha, que se lleva a cabo en el mercado y que es el principio de vida del mercado y de toda la sociedad. Hace falta proteger esta lucha en contra de los intervencionistas, para que pueda dar sus frutos. El lema designado a extender y asegurar esta lucha de mercados se llama: más mercado. La lucha en contra de la utopía, también aquí es una lucha que se lleva a cabo para poder luchar libremente. Junto con la utopía aparece por tanto como adversario cualquier humanismo. Su destrucción se celebra de nuevo como recuperación de lo humano, que no es sino el respeto para esta lucha.⁴

Destruir la utopía, para que el hombre pueda ser verdaderamente humano, abolir el humanismo, para que se recupere lo humano, ese es ahora el camino para ofrecer una utopía en la anti-utopía.

Sin embargo, esta utopía anti-utópica no celebra únicamente lo que hay. Fundamenta un proceso de mercado total que tiene una dimensión infinita hacia el futuro y al cual se imputa una perspectiva. Esta sociedad de mercado no es solamente una "ciudad que brilla en las colinas". Se encuentra a la vez en un proceso para llegar a serlo. A través de un proceso infinito de totalización del mercado llega a tener una perspectiva infinita. No es solamente la presencia de un principio utópico, sino a la vez futuro utópico.

Por un lado se fabrica esta utopía por una manipulación de la utopía socialista tradicional que se junta ahora con relaciones de producción

4. Esta mística de la lucha se puede encontrar igualmente en Paul A. Samuelson, el premio Nobel de economía: "Independientemente de que la madre naturaleza quiera o no la diferenciación, está claro, que ella apoya siempre a aquel género que recibe su mayor gracia: y ese es aquél que sobrevive en la lucha darwiniana de existencia . . . ya el hecho de ser capaz de llegar boxeando y usando los codos hasta el último helicóptero que parte o de sobrevivir el viaje oceánico feroz en el de un barco de esclavos, da garantía para energía y habilidad" (*Newsweek*, 26 de mayo de 1975). La madre naturaleza es la lucha y la competencia. Quien quiera limitarlos o abolirlos, ofende a la naturaleza. Por tanto, pacifismo y socialismo son anti naturaleza, en contra de la cual hace falta imponer la naturaleza verdadera, que es guerra y lucha. Por eso Reagan habla del comunismo como "una especie de locura que va en contra de la naturaleza humana" (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 20 de noviembre de 1975). Por tanto, pacifismo, socialismo, intervencionismo y reformismo son levantamientos en contra de la naturaleza, son anti-naturales.

Esta mística de lucha, presentada como mística de la naturaleza, está también detrás de la vuelta de la geopolítica, que llegó a ser la ideología dominante en el sistema militar occidental (Ver Franz J. Hinkelammert, *Die Radikalisierung der Christdemokraten*, Berlin 1976, pág. 53 ff.). La misma mística de lucha apareció de nuevo en la declaración de Santa Fe, que es una declaración programática para el primer período de gobierno de Reagan. (Ver Franz J. Hinkelammert, "La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta", *Pasos* No. 1 1985, DEI, San José, Costa Rica).

capitalistas. Eso implica algunas reformulaciones, pero se asumen, en esta manipulación de la utopía, imágenes centrales de esperanza surgidas en la tradición socialista.

Esto se puede demostrar con el ejemplo de un discurso de Reagan dirigido a la juventud alemana en Hambach (Frankfurter Rundschau, 7 de mayo de 1985). Refiriéndose a las relaciones de producción capitalistas llama a hacerse:

Parte de un nuevo gran movimiento del progreso —la época del empresario. Pequeñas empresas tendrían que crear los nuevos puestos de trabajo para el futuro.

Esta referencia la junta con el anuncio de un futuro brillante erigido en contra de la tiranía:

Ustedes pueden seguir sus sueños hasta las estrellas . . . y nosotros, que vivimos en esta gran catedral de la libertad, no debemos olvidar nunca: vamos a ver delante de nosotros un futuro brillante; vamos a ver surgir las cúpulas de la libertad y —también eso podemos prever, el final de la tiranía, si creemos en nuestras fuerzas mayores— nuestra valentía, nuestro valor, nuestra capacidad infinita de amor.

Sigue la descripción del futuro brillante que desemboca en frases, que casi textualmente podrían ser de Bebel o Trotski:

Vamos a transformar lo extraordinario en cotidiano —así obra la libertad. Y los misterios de nuestro futuro no pertenecen sólo a nosotros aquí en Europa y América, sino a todos los hombres en todos los lugares para todos los tiempos . . . El futuro está esperando su espíritu creativo. De sus filas puede crecer para el futuro de Alemania un nuevo Bach, un nuevo Beethoven, un nuevo Goethe y un nuevo Otto Hahn.

Bebel había dicho:

Las generaciones futuras . . . realizarán sin mayor esfuerzo tareas, en las cuales en el pasado cabezas extraordinarias han pensado mucho e intentado encontrar soluciones, sin haberlas podido encontrar.

Y Trotski decía:

El promedio humano se va a erigir hasta el nivel de un Aristóteles, Goethe, Marx. Por encima de esta cima se van a erigir nuevas cúpulas.

Reagan une esta utopía que él llama “la verdadera revolución de la paz en libertad” con utopías de progreso técnico y con la utopía de una paz considerada como resultado de un armamentismo desatado y sin límites.

Todo eso lo presenta como la ley de la historia:

La historia no está al lado de aquellos que manipulan el significado de palabras como revolución, libertad y paz. En cambio, la historia está al lado de aquellos, que luchan en todo el mundo para una verdadera revolución de la paz en libertad.

Esta manipulación de la utopía socialista, para adaptarla a relaciones de producción capitalistas y usarla para la legitimación del actual sistema de EE.UU., tiene ya una historia un poco más larga. Ya Zbigniew Brzezinski en su libro *Ideology and Power in Soviet Politics* (New York 1962), elabora el significado de la imagen del comunismo para la estabilidad del sistema soviético y deja ver la ausencia de una perspectiva ideológica del futuro parecida en los EE.UU. Más tarde en otro libro, *Between Two Ages. Americas Role in the technetronic Era*, (1970), Brzezinski intenta construir una utopía análoga para el sistema estadounidense. Sin embargo, la solución de Brzezinski resultó muy mecánica y artificial. El discurso de Reagan demuestra cómo se prefiere al fin reformular directamente la utopía socialista para sus propios usos.

Se trata de una utopía secular, cuyo origen racionalista es innegable hasta en el caso en el cual es transformada en su contrario. Ella tiene su importancia en aquellos círculos de la nueva derecha de EE.UU., que se derivan directamente del neoliberalismo. En cierto grado sirve también para contrarrestar aquel pesimismo cultural general, que se deriva del problema del medio ambiente y de la siguiente crítica del progreso técnico en general. Sin embargo, con toda seguridad, no se trata de aquella utopía, que asegura a la nueva derecha de EE.UU., cuyo presidente es Reagan, su base de masas —el “conservatismo de masas”.

Estas bases de masas provienen de una oscura tradición del fundamentalismo cristiano, en especial protestante, en los EE.UU. Esta recuerda muchas veces la literatura anti-semita de la primera mitad de este siglo en Europa, tanto en su primitivismo como también en su anti-semitismo pronunciado. Aunque sea pro-Israel, esta tradición es anti-semita. Los elementos con los cuales se presenta hoy en los EE.UU. la conspiración mundial del Reino del Mal, provienen de esta tradición fundamentalista, a pesar de que encajan muy bien en la ideología del mercado total proveniente del neoliberalismo.

Esta tradición fundamentalista surgió desde el siglo pasado unida a una religiosidad que se entendía en un sentido puramente privado. Recién en los años setenta llegó a ser una teología política explícita, bajo la influencia, en especial, de Jerry Falwell y George Otis, que hoy son una especie de Rasputines de la corte del Presidente Reagan.

De la unión entre este movimiento fundamentalista y el neoliberalismo surge la nueva derecha actual en los EE.UU. El puente entre ambos es el anti-intervencionismo extremo, que ambos comparten sobre la base de tradiciones distintas. Un rol parecido juega en ambos el anti-utopismo. Todos los elementos que el neoliberalismo combate en nombre de su anti-intervencionismo, son considerados en el fundamentalismo como obras del Anti-Cristo y por tanto interpretados en términos metafísicos y religiosos. El socialismo y la social democracia, pero también todo reformismo, la unificación de Europa, las Naciones Unidas, cualquier pacifismo y todas las actividades sindicales, son desde

el punto de vista fundamentalista anuncios u obras del Anti-Cristo, que suben del reino de la bestia. A diferencia de los restos racionalistas de la utopía secular, esta visión fundamentalista de la historia es, sin embargo, sumamente pesimista. Según ella, el Reino del Mal tiene demasiadas fuerzas y lleva con seguridad a la catástrofe absoluta de la humanidad. Aunque los buenos se defiendan, la actividad del mal desemboca en una batalla final llamada Armagedón —una especie de Crepúsculos de los Dioses.⁵

Para el fundamentalista, sin embargo, la esperanza está precisamente en la llegada de esta catástrofe. Cuanto peor, mucho mejor.

5. En su libro *El triunfo de la política*, David Stockman atestigua esta cercanía entre fundamentalismo y neoliberalismo. El llama monstruo y bestia a todo lo que no sea mercado. De un profesor liberal suyo dice que “dentro de tres meses destruyó todo en lo cual yo había creído, desde el buen Dios hasta la bandera de las estrellas” (según publicación de capítulos del libro en el *Spiegel* No. 16, pág. 201). Considera la política como tal, como intervencionismo “Los políticos están arruinando el capitalismo americano” (*Ibid.*, pág. 210). Como el intervencionismo crea dependencias, Stockman quiere cortar el cordón umbilical de la dependencia. “Mi plan confiaba en un dolor breve y agudo, en favor de una recuperación de la salud a largo plazo” (*Ibid.*, pág. 219). “Eso significaba también el corte repentino de la ayuda social para los necesitados con capacidad de trabajo . . . solamente un canciller de hierro lo podría haber impuesto (No. 16 pág. 219); un “matador de dragones” (*Ibid.*, pág. 222).

Cuenta cómo cayó en las manos de los utopistas. Fue “secuestrado por una horda de amigos de la paz izquierdista hacia dos gigantescos babeles pecaminosos”. Uno era un seminario con pensamientos liberales: “desarme atómico, integración de razas y otras utopías”. Al otro se refiere cuando cuenta “con qué temor me encontraba en el hall del edificio de la ONU, aquel bastión de los defensores de la distensión, de los comunistas y de los herejes izquierdistas. Yo temblaba pensando en la ira de Dios sobre mi estada en este mercado de maldad. . .” (*Spiegel*, No. 17, pág. 177). Lo que no menciona, teniéndolo obviamente presente: era la sede del AntiCristo.

Se salvó leyendo Niebuhr: “Niebuhr era un crítico sin piedad del utopismo” (*Ibid.*, pág. 177). El mismo ahora se transformó en un matador de dragones. Sobre la “propensión hacia la economía estatal” habla como de un “monstruo” y dice: “. . . yo lo combatí con una espada de la herrería del economista del mercado F.A. Hayek”.

Sin embargo en su lucha contra la utopía se le retornó la utopía, aunque ahora en forma anti-utópica: “En un sentido más profundo, sin embargo, la doctrina nueva de la oferta no era sino una reedición de mi viejo idealismo social en forma nueva y, como yo creía, madurada. El mundo podía empezar de nuevo desde los comienzos. Las crisis económicas y sociales, que están aumentando, podrían ser superadas. Los males heredados más viejos de racismo y de la pauperización podrían ser superados por reformas profundas que partían de las causas políticas. Pero sobre todo, la doctrina de la oferta ofreció una alternativa idealista para el sentido del tiempo cínico, y pesimista” (*Ibid.*, pág. 185). Las reformas fundamentales, que parten de las causas políticas, son acciones en contra de cualquier intervencionismo y de cualquier influencia política en el mercado. El idealismo social notable de Stockman ayuda al desempleado quitándole su subsidio de desempleo y celebra esta medida como un paso en el camino realista hacia la eliminación de la pobreza y del desempleo.

Todo eso tiene un trasfondo religioso, que coincide nítidamente con el fundamentalismo cristiano. Stockman habla totalmente en serio del “evangelio de la oferta” (*Ibid.*, pág. 185) y dice de Reagan que se ha “convertido a la religión de la oferta” (*Ibid.*, pág. 192). Se trata de una biografía que explicita bien el surgimiento de la utopía antiutópica.

Sobre la ideología del neoliberalismo, ver Franz J. Hinkelammert *Crítica a la Razón Utópica*. DEI, San José, Costa Rica, 1984, págs. 53-94).

Porque en la batalla final vuelve Cristo. "Cristo viene" es una esperanza, que se hace tanto más grande, cuanto peor están las cosas. En la catástrofe final viene Cristo para iniciar el reino milenarista destinado para los buenos, que se han defendido del Anti-Cristo. Los intervencionistas en cambio, van al infierno para toda la eternidad. Los buenos, sin embargo, ya aquí son los portadores de este reino milenarista. Y cuanto más esta esperanza de la catástrofe se hace política, tanto más se empieza a hablar del "Armagedón atómico". Aceptar eso, se declara "el rol sacrificial" que EE.UU. tiene que jugar. De esta manera hasta la guerra atómica se transforma en esperanza verdadera, en paso necesario para la llegada del reino milenarista. Tanto Reagan como también Weinberger hacen suyas visiones de este tipo. (Ver *Le Monde Diplomatique*, en Español, Art. de Konrad Ege, Dic. 1985, p. 20-21).

La ley de la historia subyacente aquí llega a ser absolutamente metafísica y determinista. Este futuro de catástrofe se considera algo absolutamente fatal; como designio eterno de Dios, escrito de una vez por todas en las profecías bíblicas.

Las descripciones del reino milenarista que se dan en este contexto no son más que las imaginaciones de un mercado total, que ha sido realizado totalmente en estos mil años.

De esta manera se completa el mundo utópico de la nueva derecha de EE.UU. Para muchos tiene algo. Pero siempre tiene como su elemento central la destrucción de lo utópico como paso de tránsito hacia la utopía realizada.

De esta manera, la utopía socialista manipulada y la igualmente manipulada esperanza del reino milenarista, dan a la nueva derecha de EE.UU. el contraste brillante al Reino del Mal. Cuando Reagan hoy llama a EE.UU. la "ciudad que brilla en las colinas" y, por lo tanto, reino de los mil años, entonces eso tiene un sentido diferente de lo que podría haber tenido una denominación idéntica en el siglo XIX.

Cirugía social: extirpar un cáncer

La técnica social de la *societas perfecta* del mercado total, la fabricación de una conspiración mundial por el Reino del Mal y el brillo consiguiente de la anti-utopía del reino milenarista, transforman a cualquier adversario en pura irracionalidad y le niegan cualquier valor propio. Por tanto se le diagnostica como suciedad o enfermedad.

Este proceso de la destrucción moral del adversario sigue a un esquematismo determinado, que resulta de la postura negativa en general del pensamiento burgués actual. Cualquier afirmación de un valor propio se deriva de la negación del valor del adversario. Cuanto más se valoriza uno mismo, más bajo se valoriza al adversario. Imputándose a sí mismo un valor absoluto, se declara al adversario como no-valor.

Se trata en especial de tres grandes negaciones en las cuales se fundamenta este esquema. Estas son la negación del utopismo y mesianismo, la negación del estatismo e intervencionismo y la negación del terrorismo. Problemas reales o aparentes, que de hecho existen en estos terrenos, se pretende solucionarlos actuando en el sentido estrictamente contrario a estas negaciones. Pero cuando más radicalmente se realiza este contrario, tanto más se reproduce estos mismos problemas a un nivel sumamente radicalizado. Por tanto, no se ofrece ninguna solución, sino un reforzamiento de los problemas enfocados. Al querer solucionar los problemas de la acción utópicamente inspirada, se crea una utopía anti-utópica completamente irracional, que amenaza todas las seguridades que quedan y que obstaculiza todos los caminos para la solución racional de problemas. Se quiere combatir el terrorismo, pero para hacerlo se crea un terrorismo que supera cuantitativa y cualitativamente todo terrorismo, que realmente habría que combatir. Así, se declara querer destruir el terrorismo de una vez por todas. Sobre los asesinatos de rehenes en Beirut, después de los ataques aéreos contra Libia, dice Reagan:

Esto vuelve a demostrar que debemos hacer algo para detener el terrorismo de una vez por todas y conjuntamente (*El País*, Madrid, 18 de abril de 1986).

Y cuanto más decididamente se quiere superar el terrorismo de una vez por todas, más terroristas tienen que hacerse los anti-terroristas. De la misma manera como surgió la utopía anti-utópica, aparece ahora el terrorismo anti-terrorista, que supera todo lo que el terrorismo podría haber hecho.

El tercer anti, se dirige en contra del Estado y del intervencionismo. Para evitar el intervencionismo, el Estado tiene que volverse Estado absoluto. De esta manera el anti-estatismo se vuelve Estado absoluto. En este sentido dice por ejemplo F. A. Hayek:

Cuando un gobierno está en quiebra y no hay reglas conocidas es necesario crear las reglas para decir lo que se puede hacer y lo que no se puede hacer. Y en estas circunstancias es prácticamente *inevitable que alguien tenga poderes absolutos*. Poderes absolutos que deberían usar justamente para evitar y limitar todo poder absoluto en el futuro. (Entrevista *El Mercurio*, Santiago, Chile 14 de abril de 1981).

El utopismo absoluto para superar la utopía, el terrorismo absoluto para detener el terrorismo de una vez por todas, el Estado absoluto para que nunca jamás pueda haber un Estado absoluto, el armamentismo absolutamente ilimitado para que todas las armas pierdan su peligrosidad.

Esa es la dialéctica totalitaria como ya se conoce. No se soluciona ningún problema, sino que se radicalizan todos los problemas, desembocando en el nihilismo. De esta manera, se crea una dinámica ilimitada, que no tiene fin, porque estas negaciones activas reproducen constantemente la razón de su propia existencia. Esta dinámica totalitaria del poder puede al fin relativizar su propio punto de partida, que es el

mercado total, de manera igual como la revolución devora a sus hijos. La dinámica pierde el pragmatismo aparente, con el cual comienza y deja de considerar los intereses propios, con lo cual se hace capaz para la radicalización ilimitada.⁶

Este proceso que crea a través de negaciones activas la radicalización absoluta, lleva a su vez hacia la desvalorización absoluta del adversario. La técnica social del mercado total se transforma en acción de limpieza y cirugía social. La afirmación del valor absoluto de la vida no desemboca en la afirmación del valor absoluto de la vida de todos los hombres, sino en la afirmación del no-valor absoluto de la vida de los otros.

La campaña del no-valor de todos los adversarios, se dirige en Centroamérica en especial en contra de Nicaragua, utilizando como puente la campaña en contra de Libia.

Eso comenzó en los años 1984-1985, con la propaganda en contra del tráfico de drogas. Se sostenía constantemente que el gobierno sandinista de Nicaragua era el centro del tráfico de drogas en América Latina. Emisoras de radio y televisión repitieron diariamente el texto siguiente: "El comerciante de drogas es basura humana . . . denúncialo".⁷

En el curso del año 1985, esta referencia al adversario como basura humana pasó a un segundo plano, y desde setiembre de 1985 fue progresivamente sustituida por la referencia al cáncer. Esto, todavía hoy es la referencia más frecuente. Así George Shultz llamó frente a la Comisión de Relaciones Exteriores del Congreso de EE.UU. a Nicaragua:

6. El movimiento totalitario tiene que controlar los medios de comunicación, pero la censura de prensa no es ninguna parte esencial del totalitarismo. No hace falta que el control de los medios de comunicación se haga por parte del estado. Puede ser realizada igualmente mediante la propiedad privada y el mundo de los negocios. Esta última es la forma actual. Este control se realiza principalmente por medio de financiamiento de la propaganda comercial por el mundo de los negocios. Al polarizarse la sociedad, el mundo de los negocios no se divide, sino que forma uno de los polos. Cuando más progresa la polarización, tanto más se transforma la propaganda comercial en una instancia homogénea de control, para la cual no existe ningún contrapeso.

Un medio adicional de control ha sido siempre el asesinato. En el grado en que el control de la prensa por el mundo de los negocios no resultaba suficiente, los regímenes de la seguridad en América Latina, usaron frecuentemente el asesinato de periodistas, especialmente en El Salvador, Guatemala, Chile, Argentina, Uruguay y Brasil. Una censura de prensa estatal se utilizó muy escasas veces.

7. Después del accidente en la central atómica de Chernobyl, la UPI habló de más de dos mil muertos y añadía que "la gente no es enterrada en cementerios ordinarios, sino en la población de Pirogoy, donde habitualmente son sepultados los desechos radioactivos" (*La Nación*, San José, 30 de abril de 1986). Esta noticia falsa solamente revela que aquel que la transmite, considera a estos muertos como basura. Son basura y por lo tanto se tratan como basura.

Esta consideración del hombre marginado como basura se hace siempre más frecuente en el mundo occidental. Después de anunciar que va a "aterrorizar a los terroristas", el ministro del interior de Francia, Charles Pasqua, promete procurar que "Francia deje de ser un basurero" —de extranjeros y asilados. Promete terminar con el "humanismo gritón de la izquierda" (*Spiegel* No. 19, 5 de mayo de 1986, pág. 140-141).

... un cáncer aquí en nuestra masa continental que intenta extenderse por varios medios (*La Nación*, San José, 28 de febrero de 1986).

Después declaró en la Universidad de Kansas:

Nicaragua es el cáncer y nosotros debemos extirparlo. (*La Nación*, San José, 15 de abril de 1986).

A él se juntó Flaminio Piccoli, el presidente del Partido Demócrata Cristiano Italiano:

El régimen Sandinista es un cáncer inicuo, que tiene la fatal necesidad de exportar su revolución. (*La Nación*, San José, 22 de marzo de 1986).

Elliot Abrams, Secretario de Estado Adjunto para Asuntos Interamericanos sugirió, que es peor ser comunista que “bandido o malhechor”. (*La Nación*, San José, 20 de diciembre de 1985). El Vice-presidente George Bush llamaba a Khadafy un “perro rabioso” cuando visitaba el portaviones Enterprise en el mar Mediterráneo. Reagan usó la misma expresión.⁸ (*La Nación*, San José, 10 de abril de 1986). Algunos días antes de los ataques aéreos a Libia, Bush anunció “Operaciones quirúrgicas” contra el terrorismo libio (*La Nación*, San José, 14 de abril de 1986). En su discurso ante el Congreso con ocasión de la votación sobre una ayuda de cien millones de dólares para la contra de Nicaragua, Reagan se presentó también como cancerólogo. Hablaba del peligro de que “el cáncer maligno en Managua . . . se convierte en una amenaza mortal al nuevo mundo entero”. Igualmente habló de la “tragedia” que puede significar permitir que “este cáncer se extienda, dejando a mi sucesor en frente de decisiones mucho más agonizantes en los años venideros”.⁹ Llamó a “llevar la democracia a su país y eliminar esta

8. El “perro con rabia” tiene historia. Wischinski el fiscal superior en los procesos de las purgas stalinianas, terminó su discurso de acusación en el proceso contra Zinoviev y Kamenev etc. con la frase: “Fusílenlos como perros con rabia”. Igualmente los declaró terroristas, dando a los procesos de la purgas el carácter de procesos anti-terroristas. Ver Theo Pirker (ed) *Die Moskauer Schauprozesse 1936-1938*, DTV München 1963, pág. 141.

9. Este tipo de referencia al adversario en realidad es muy vieja. Ya Cicerón llama a los partidarios de Catilina “basura” y su movimiento una “enfermedad de la república (que) se aliviará matando a éste, pero mientras sigan vivos los demás contagiarán el peligro”. “. . . no hay nada suficientemente cruel sino que cualquier decisión que tomemos, es humanitaria y compasiva” y concluye con una oración a Júpiter: “Castígalos, vivos y muertos, con los suplicios eternos”. Catilina habla igual como Reagan de los sandinistas: “¿Hay algún crimen o maldad, que él no haya tramado durante los últimos años?”. El imperio romano se refirió de esta misma manera a los cristianos de su tiempo. Posteriormente los cristianos por su parte se refirieron, según este mismo esquema, a sus propios adversarios. También la inquisición llamaba a los movimientos herejes “úlceras”. John Locke pidió tratar a los adversarios como “bestias salvajes”. En el siglo XIX y XX los papas llamaron a los movimientos marxistas “pestilentes” y “esencialmente perversos”.

En todos estos casos se trata de quitar al adversario su dignidad moral, antes de actuar en contra de él. Lo nuevo de hoy es que eso se deriva de una interpretación de la sociedad como *societas perfecta*, interpretada en términos de una tecnología social, que lleva a niveles desconocidos de terror. (Ver Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism*, New York 1951). El precursor más impor-

amenaza comunista desde la raíz". Como contrapunto utiliza de nuevo el brillo utópico, que surge de la exterminación de los adversarios:

Dejaremos una América segura, dejaremos una América libre, la dejaremos como el guía iluminador de siempre para la humanidad, como la luz eterna ante todas las naciones. (*Barricada*, Managua, 19 de marzo de 1986).

Después de los ataques aéreos a Libia, Reagan acusó a Nicaragua de "tratar de construir otra Libia" en las puertas de EE.UU. No tolerará "lo que equivale a actos de guerra contra el pueblo norteamericano" (*La Nación*, San José, 23 de abril de 1986).

Esto significa en el lenguaje totalitario, nada más que el anuncio de tratar a Nicaragua como se lo ha hecho a Libia. Detrás de todas estas amenazas, sin embargo, brilla la utopía anti-utópica de una luz que procede de la destrucción de las tinieblas.

Pero el Reino del Mal está en todas partes. Libia está en todas partes, también lo está Nicaragua y en todas partes está Cuba. Todos tienen un señor, que dirige esta conspiración mundial. Esta tiene lugar en el mundo entero en contra de la "ciudad que brilla en las colinas", en contra del "guía iluminador de siempre para la humanidad", en contra de "la luz eterna ante todas las naciones". Pero dado el hecho de que todas estas expresiones utópicas se refieren a EE.UU., los intereses nacionales de EE.UU. se encuentran amenazados en todas partes. Puntos del globo en los cuales según el gobierno de EE.UU. se encuentran amenazados sus intereses, son por ejemplo: el Canal de Panamá, el Canal de Suez, el Pasaje de Singapur, el Cabo de La Buena Esperanza, el Belt, las Dardanelas, Gibraltar, las Filipinas y muchos más. De esta manera, la fabricación de la conspiración mundial, a la cual hay que combatir por negación activa, no es más que una proyección que sirve para erigir la dictadura de la Seguridad Nacional de EE.UU. sobre el mundo entero. Se tiende a esta dictadura y la conspiración mundial resulta como su fundamentación ficticia y mítica. Se realiza una lucha frente a espejos, en la cual el luchador, que se encuentra frente al espejo, es completamente real y lucha en nombre de su imagen en contra de otros, que también son completamente reales, pero que ahora son considerados como un cáncer en el cuerpo de la humanidad.

Esta dictadura mundial de la Seguridad Nacional, que nos amenaza, se fundamenta de una manera sorprendentemente similar a lo que ocurrió con las anteriores dictaduras de Seguridad Nacional. Siempre el anti-utopismo, el anti-terrorismo y el anti-estatismo fueron los espejis-

tante es la inquisición de la edad media, que usa por vez primera la *societas perfecta* —referida a la iglesia— como punto de partida del terror, (Ver Franz J. Hinkelammert: "El Dios mortal: Lucifer y la Bestia: la legitimación de la dominación en la Tradición Cristiana" en Tamez/Trinidad (ed) *Capitalismo: Violencia y Anti-Vida*. Tomo I, DEI, San José, Costa Rica, págs. 200-313. Ver igualmente Cohn, Norman, *Europe's inner demons*, 1975), San José.

mos dominantes, que dieron la base para la aparición de la utopía anti-utópica, del terror anti-terrorista y del Estado absoluto anti-estata. Igualmente la abolición de los derechos humanos y la negación del valor del hombre mismo, se basaron en la analogía del cáncer. Indonesia 1965, China 1973, Argentina, Uruguay, Guatemala; siempre se trató del mismo método. Siempre se anunció la necesidad de extirpar un cáncer. Sin embargo, ahora se anuncia como política mundial lo que antes era política nacional de algunos países.¹⁰

Tratándose ahora de la dictadura mundial de la Seguridad Nacional de EE.UU., aparecen especificidades vinculadas con el hecho de que EE.UU. es el primer poder militar y atómico del mundo. Cuanto más

10. El totalitarismo, del cual estamos hablando, es una especie de espíritu de las instituciones. Sin embargo, no es institución. Por tanto, es imposible evitarlo a través de garantías institucionales y de derecho formal. Hoy ya no puede haber duda de que tampoco la democracia burguesa —entendida como institución— no forma de ninguna manera una garantía en contra del totalitarismo. Puede desarrollarse dentro de sus instituciones igualmente como lo puede hacer dentro de otros tipos institucionales. Entendemos aquí por totalitarismo un movimiento que polariza radicalmente el mundo a partir de la imaginación de una institucionalidad perfecta, pasando de la técnica social derivada de esta institucionalidad perfecta al terror social. El totalitarismo reduce el sujeto a una sola relación social y lo aísla, al hacer aparecer la institucionalidad perfecta como única necesaria. El concepto de esta institucionalidad perfecta se deriva de las relaciones sociales de producción dominantes en cada caso.

En el interior de la sociedad socialista, el totalitarismo staliniano apareció a partir del concepto de planificación perfecta, derivada de las relaciones socialistas de producción. Su institucionalidad perfecta por tanto era la planificación. En la sociedad capitalista se dio el primer movimiento totalitario en el nazismo alemán que derivó su institucionalidad perfecta de la imaginación de una pureza racial constituyendo su sociedad totalitaria como sociedad de guerra. En el movimiento totalitario actual, la institucionalidad perfecta llegó a ser el mercado proyectado como mercado total, que aísla al sujeto reduciéndolo exclusivamente a relaciones del mercado.

Este concepto de totalitarismo se basa en la teoría de Hannah Arendt, (*The Origins of the Totalitarianism*, New York 1951). Es contrario al concepto de totalitarismo de Carl J. Friedrich y Zbigniew K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and autocracy*, Cambridge, Massachusetts, 1956.

Friedrich parte simplemente de criterios institucionales, lo que le impide pasar por encima de una simple descripción de sistemas políticos determinados. Se escogen arbitrariamente criterios, que aciertan para el adversario político y que por necesidad intrínseca jamás se pueden dar para el sistema social en el cual vive el autor. Por lo tanto, con necesidad deductiva puede denunciar al adversario político como totalitario, mientras por la misma razón deductiva al propio sistema jamás puede serlo. Friedrich soluciona el problema, haciéndolo desaparecer por vía de una definición arbitraria. De esta manera, el concepto del totalitarismo se transforma en un elemento de la polarización totalitaria del mundo. Por tanto pierde el valor crítico, que tiene en el análisis de Hannah Arendt. Sobre la base de la teoría de Friedrich, por tanto, el totalitarismo actual puede presentarse como lucha total en contra del totalitarismo. De esta manera, se integra en el totalitarismo como uno de sus instrumentos ideológicos de lucha, Jeane Kirkpatrick popularizó este concepto de totalitarismo en América Latina con el resultado de que hay regímenes totalitarios como las dictaduras militares de Chile, Argentina y Uruguay, pero también los regímenes de El Salvador y Guatemala son llamados regímenes autoritarios y libertarios. En realidad, después del fascismo italiano, que se autodenominaba totalitario, aunque no lo era en los términos actuales del concepto, ningún régimen totalitario se dió este nombre. Ya los nazis rechazaron el nombre totalitario para su sistema y lo llamaron autoritario.

EE.UU. interpreta su política a través de mitos y se emancipa de la realidad, tanto más se muestra dispuesto para el suicidio colectivo de la humanidad y puede hacer creíble este hecho. El intento de una dictadura mundial de parte de EE.UU. deriva su poder de esta disposición.

Este poder todopoderoso es igualmente negativo, en el mismo sentido en el cual todo este movimiento parte de simples negaciones. Si el poder todopoderoso del creador es el poder de crear el mundo, así el poder todopoderoso de estos mitólogos es poder destruir la creación. ¿Y no es aquel quien destruye la creación, tan todopoderoso como lo es aquel, quien la creó?¹¹

Conclusión

De nuevo estamos enfrentados a un movimiento nihilista, motivado por una tradición apocalíptica, que tiene sus raíces en la disposición al suicidio colectivo de la humanidad.

11. Precisamente la fe en Dios es la base para la credibilidad de la disposición al suicidio colectivo de la humanidad. Creer, que la fe en Dios y la moralidad tengan alguna correlación a *priori*, es una leyenda. También la inmoralidad absoluta presupone la fe en Dios. Parte de esta leyenda es la creencia frecuente en América Latina y en los EE.UU., según la cual el nazismo ha sido ateo. Jamás lo era. En la justificación de la injusticia más absoluta, que hicieron los nazis, jugaron un papel central el Dios Señor de la Historia, el Todopoderoso y la Providencia. La frase de Dostoyewski: "Si no hay Dios, todo es lícito", se puede igualmente invertir. Si hay Dios, se hace posible la inmoralidad más absoluta.

Creer en Dios hace posible darle al suicidio colectivo de la humanidad una racionalidad aparente. Puede ser declarado como voluntad de Dios y ¿no puede Dios después de haber creado el mundo en siete días, repetir esta creación una segunda vez? De esta manera la creencia en Dios se transforma en la justificación de la irresponsabilidad más absoluta. El obispo Pablo Vega, presidente de la conferencia episcopal de Nicaragua, dice: "Hay agresión militar, pero hay también agresión ideológica, y obviamente, es peor matar el alma, que matar el cuerpo" (*Amanecer*, Managua, No. 36-37. Pág. 36). Eso se repite constantemente; por ejemplo "... el hombre sin alma no vale nada y sin cuerpo vive" (*Nuevo Diario*, 13 de marzo de 1986). Quiere decir, que los contras matan solo el cuerpo, sin el cual el hombre puede vivir, mientras los sandinistas matan el alma, lo que hace morir al hombre aunque viva. Esa es la aplogética del genocidio desde la inquisición medieval. De esta propaganda del genocidio surge la imagen gloriosa de la perfección, que en esta teología de la Contra no es de la institución perfecta sino de la personalidad perfecta: "Caerán mil a su diestra y diez mil a su siniestra, pero a él (el cardenal) no lo tocarán los enemigos, porque es un escogido del Señor . . . La vida del Cardenal Obando es un espejo, donde la gloria de Dios se refleja . . . no habla en nombre propio, sino que por su boca habla el Señor". (*La Prensa*, Managua, 14 de julio de 1985). Ver el análisis de Pablo Richard "La Iglesia de los pobres en Nicaragua", Revista *Pasos* No. 5, DEI, San José, Costa Rica, abril de 1986. Las frases citadas del obispo Vega llevan al suicidio colectivo de la humanidad, si se les aplica a esta humanidad.

La fe en Dios solamente puede ser liberadora, si arranca de la afirmación de la vida corporal presente. En caso contrario se dirige en contra de cualquier humanismo.

De esta manera, la relación entre teísmo y ateísmo se hace más compleja. Ciertamente, el ateísmo puede llevar al "todo es lícito", como lo afirma Dostoyewski. Sin embargo, por otro lado, precisamente el ateísmo es incapaz de racionalizar el suicidio colectivo de la humanidad como realización del hombre verdadero. Ver Franz J. Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de la Muerte*, DEI, 2a. ed. revisada y ampliada, San José, Costa Rica, 1981.

Pero ya no hay solución militar. Ella sería la realización de la meta —posiblemente todavía inconsciente— de este movimiento, su Armagedón tan ansiado. Posiblemente ya ni queda la solución de las guerras nacionales de liberación. Estas presuponen el reconocimiento por lo menos de hechos políticos. Cuando después de 1917 vencieron los bolcheviques en Rusia, esta victoria presuponía el reconocimiento de este hecho político de parte de los poderes occidentales. Ellos podrían haber fundado contras de igual manera que hoy lo hace EE.UU. en Nicaragua, para desangrar la Unión Soviética sin dejar terminar jamás la guerra civil. Algo parecido ocurrió en Grecia después de la Segunda Guerra Mundial. Los partisanos perdieron y la Unión Soviética bajo Stalin reconoció este hecho político. También podría haber fundado contras para desangrar Grecia. Pero se reconoció un hecho político. Sin embargo, cuando el primer poder mundial deja de reconocer hechos políticos y disuelve la política en la idea de la realización de un mito, se disuelven los hechos mismos. Dejan de haber hechos políticos y todo se disuelve en un movimiento agresivo, una nada que grita y que puede hacer desaparecer el mundo en su abismo. Una solución, por tanto, tiene que ser sumamente elemental y tendrá como supuesto la actividad de oposición en los propios países centrales. Dado que las armas sirven poco, se debe tratar sobre todo de una resistencia civil. Eso muy bien puede significar que el mundo se vuelva diocesiano para aquellos que realizan resistencia.

Sin embargo, cualquier resistencia necesita una meta. Antes de poder hablar de derechos humanos o incluso de hechos reales hay que poder decir, qué hombre hace falta respetar a través de estos derechos. Hay que volver a constatar que ningún hombre es basura humana, que ninguno es perro rabioso o bestia con rostro humano, que nadie es parásito o se encuentra en el nivel de los piojos o pulgas y que nadie es un cáncer del cuerpo de la humanidad, que hace falta extirpar. Todo eso es una novedad absoluta dentro de la civilización occidental. Si se habla apresuradamente de los derechos humanos, se deja de percibir que no se considera como seres humanos a una gran parte de la humanidad, que por lo tanto no entra en consideración como sujeto de derechos algunos. ¿Qué sentido tiene hablar de derechos humanos, cuando el poder mayor y más importante de nuestro tiempo declara a grupos humanos enteros como un cáncer en el cuerpo de pueblos o de la humanidad? No es obvio, y nunca lo ha sido, que el pobre, el marginado y también aquél que resiste, sea un hombre. Muchas declaraciones de derechos humanos incluyen de hecho solamente a una parte de la humanidad, porque no incluyen a aquellos seres humanos que no son considerados como hombres. Quien señala a seres humanos como un cáncer, puede después fácilmente reconocer derechos humanos. Un cáncer no es un ser humano y por lo tanto no es válida para él la declaración de los derechos humanos. Es fácil —y además tradición centenaria europea y estadounidense— hacer declaraciones de derechos humanos bajo la con-

dición de que no todos los seres humanos son realmente tales. Desde la consideración de que la población original de América se compone de seres sin alma, hasta la consideración de seres humanos como infra-humanos o como basura o cáncer, hay una línea continua de nuestra tradición.¹²

Hay un proceso de socavación interna de los derechos humanos, que parte de la consideración de grupos humanos enteros como no-humanos. Eso es específicamente notable en la limitación de los derechos humanos a los derechos humanos liberales, cuya tendencia es la de imponer el automatismo del mercado como base del orden social. Dado el hecho de que el mercado quita automáticamente a grupos humanos enteros las posibilidades concretas de vida, estos marginados aparecen como seres no completamente humanos. El mercado deja sólo a unos su posibilidad de realización humana quitándosela a otros.

Pero nadie puede ser hombre sin tener las posibilidades concretas para vivir. Eso implica inevitablemente las condiciones materiales de vida. Está en la esencia de la sociedad del mercado mismo hacer depender estas posibilidades concretas de vida, de los resultados del mercado y de quitar por lo tanto, el acceso a ellas para grupos humanos determinados. Sólo hace falta desarrollar el mercado hacia el mercado total, para tener todas estas consecuencias.

Esto significa que solamente se pueden asegurar los derechos humanos, si se concede a todos los hombres ser legítimamente sujetos de posibilidades concretas de vida. Eso implica un conflicto con la sociedad de mercado, en la cual el automatismo del mercado es el mecanismo central de regulación. Por esta razón, la superación del automatismo del mercado es la condición para hacer la vida de manera que sea posible conceder a todos los seres humanos la dignidad humana y poderlos ver y tratar como sujetos de derechos humanos. Sin embargo, eso implica el control del mercado a través de un plan global, es decir, a través de un intervencionismo planificado, que puede dar a todos los hombres la

12. Esta situación dificulta la discusión sobre los derechos humanos. Eso se hace visible en el caso de los presos políticos. Donde avanza el totalitarismo en América Latina, casi no hay presos políticos. Tampoco juegan un papel importante los campos de concentración o prisiones en el sentido clásico del siglo XIX. Los perseguidos desaparecen en el hoyo negro de los aparatos policíacos. Los lugares de tortura y de aniquilamiento forman el camino a la muerte excluido de cualquier publicidad.

La existencia de presos políticos presupone un reconocimiento de sujetos, cuyos derechos son violados. Aunque sean violados los derechos humanos, el sujeto mismo de tales derechos sigue existiendo. Por tanto sigue habiendo una perspectiva de desarrollo futuro, que da sentido a la protesta en contra de las violaciones. En cambio, el totalitarismo de los regímenes de la seguridad nacional apaga al propio sujeto. Donde no existen derechos, no se violan derechos. Frente al totalitarismo no existe aquel sujeto presupuesto en la protesta por la violación de derechos humanos. Y en realidad no existe. El hombre no es sujeto por naturaleza, sino un ser que llega a ser sujeto en el caso en el cual es reconocido como tal en una relación social mutua. En la discusión sobre el totalitarismo solamente Hannah Arendt ha pronunciado esta perspectiva.

posibilidad de la integración económica para poder llegar a ser sujetos concretos.

CAPITULO 6

EL ESTADO DE SEGURIDAD NACIONAL SU DEMOCRATIZACION Y LA DEMOCRACIA LIBERAL EN AMERICA LATINA

En los años ochenta de este siglo, en América Latina, abundan los llamados procesos de democratización, y cuentan en todos los casos con el apoyo de EEUU. Se habla de la recuperación de la democracia. En todos los casos, estos procesos siguen a un período anterior de dictadura militar de Seguridad Nacional, sustituyendo gobiernos militares por gobiernos civiles. Estas dictaduras militares surgieron en las décadas de los sesenta y setenta, y destruyeron la democracia liberal anteriormente existente. Eso vale especialmente para Brasil, Uruguay, Chile, y Perú. En América Central, en cambio, estas dictaduras de Seguridad Nacional no siguen a un período de democracia liberal anterior —que con excepción de Costa Rica nunca se ha desarrollado—, sino que aparecen por la transformación de dictaduras militares, más bien tradicionales, en dictaduras de Seguridad Nacional, proceso que ocurre en El Salvador, Guatemala y Honduras en el curso de los años setenta.

Estas dictaduras de Seguridad Nacional transforman profundamente la relación entre las FFAA y el Estado, en toda América Latina. Se trata de un período en el que los derechos humanos son violados sistemáticamente, y en el cual las FFAA asumen como institución un proyecto económico-social de transformación hacia un capitalismo extremo anti-intervencionista, anti-reformista y anti-popular. Las FFAA se transforman en el núcleo de los aparatos represivos, se disipa la diferencia entre policía, ejército y servicios secretos, para imponer a la sociedad un proyecto de mercado total, cuya vigencia se identifica con la existencia de la propia institución del ejército. Las FFAA se transforman, por lo tanto, en un poder político que se arroga la responsabilidad por el proyecto económico-social vigente en la sociedad, junto con los poderes del gobierno para implementarlo. Si en el período de la democracia liberal anterior, las FFAA fueron, por lo menos verbalmente, el brazo armado del poder civil sin derecho a constituirse en un poder político propio, en la dictadura de Seguridad Nacional se transforman en el

portador legítimo del poder político, tanto en el plano de la definición del proyecto económico-social como en el plano del gobierno.

En este sentido, la dictadura de Seguridad Nacional también se distingue de las dictaduras militares tradicionales. Estas asumen el gobierno para sustituir el gobierno civil por un gobierno militar. Sin embargo, no transforman las FFAA en un poder político específico de definición de la sociedad; ocupan el gobierno por usurpación, para aprovecharlo o estabilizarlo. Pero lo hacen dentro de una sociedad cuyo desarrollo está ya definido a partir de la distribución del poder a nivel de la sociedad civil. A través de la dictadura de Seguridad Nacional, en cambio, las FFAA se transforman en juez de la propia sociedad civil y en portadores de la ideología y de un proyecto económico-social, para transformar a fondo, a partir de esta su nueva posición, la propia sociedad civil. Para ser portadoras de un proyecto de transformación ellas se transforman en poder político. Por eso, se arrogan ahora el lugar de la soberanía. La dictadura militar tradicional no se considera lugar de la soberanía a nivel de los poderes políticos, sino que se considera un poder de facto.

La violencia de las dictaduras de Seguridad Nacional es únicamente comparable con los períodos más despiadados de la conquista. Destruyen todas las relaciones sociales, subvierten todas las legitimidades tradicionales, las solidaridades acostumbradas y los lazos de vecindad y de familia. Irrumpen en la sociedad civil, para deshacer estos lazos, introduciendo en toda América Latina la tortura y la desaparición como medio sistemático y legítimo de la dominación. Esta se basa en la aterrorización de la población entera, más allá de la tradicional estructura de clases.

Esta transformación de las FFAA se apoya en un sistema de dominación mundial, cuyo centro es EEUU. Los aparatos militares, que se constituyeron en poder político en nombre de la Seguridad Nacional, fueron llevados a esta posición por un esfuerzo imperial, especialmente fuerte después de la revolución cubana y en el contexto de la Alianza para el Progreso. La capacitación militar y policial, pero también la formación ideológica y política correspondiente, partieron de escuelas organizadas por los EEUU. Se llegó hasta el extremo de la enseñanza de métodos de tortura. Pero se creó, a la vez, una situación en la cual la oposición a las dictaduras de Seguridad Nacional ya no se tenía que enfrentar solamente con el aparato militar nacional, sino con todo el imperio, y con su centro, el gobierno de los EEUU. Además, ninguno de estos aparatos militares nacionales tenía, por sí solo, el poder suficiente para establecer tales dictaduras. En el conjunto del imperio, en cambio, podían lanzarse a una confrontación tan profunda. Hay ejemplos muy claros de eso. Cuando en 1978 el presidente Guzmán ganó las elecciones en República Dominicana, fue la primera vez en la historia de este país después de la intervención militar de los EEUU en 1965, que un

socialdemócrata subió a la presidencia. Sin embargo, antes de poder asumir el gobierno, fue amenazado por un golpe militar. Una intervención del presidente de los EEUU, Carter, llevó a los militares a aceptar la presidencia, después de haberse comprometido Guzmán a respetar a las FFAA como el garante de la constitución y dar garantías en cuanto a su política económico-social. Una situación parecida se produjo en 1979 en Nicaragua, donde el Frente Sandinista pudo llegar al poder solamente por determinados roces en el interior del sistema imperial. Todo eso indica, que las dictaduras de Seguridad Nacional forman un conjunto en el interior del sistema imperial vigente en América Latina.

Los procesos de democratización aparecen en los Estados de Seguridad Nacional, constituidos por las dictaduras de Seguridad Nacional. En forma generalizada constituyen ahora gobiernos civiles, que surgen de procesos electorales. Efectivamente, los gobiernos militares han sido muchas veces ineficientes. Existía la amenaza de que una permanencia duradera de los militares en el poder, los iba a desprestigiar tanto, que la propia existencia del sistema social estaba en peligro. Los gobiernos civiles parecían ser más eficientes y aceptables para la población, aunque hicieran la misma política económica y social que el Estado de Seguridad Nacional había iniciado. Además, su eventual desprestigio no comprometería a las FFAA.

En términos generales, las democratizaciones llevaron consigo un determinado alivio en cuanto a la situación de derechos humanos. En ningún caso este alivio se refiere a los derechos humanos económicos y sociales, pero hay mejoras, a veces sustanciales, en la situación de los derechos humanos cívicos, que se refieren a la integridad del individuo. Sin embargo, también en este campo las mejoras son, muchas veces, sumamente relativas. Esto es válido especialmente para países como Perú, Guatemala, El Salvador y Honduras. El grado de deterioro de la situación de derechos humanos lo puede comprobar la argumentación, que usa Napoleón Duarte, presidente de El Salvador, para comprobar la mejora de derechos humanos en su país: "El hecho, de que hoy existen mucho más presos políticos que antes, permite comprobar, que la democracia progresó. Ya no se los mata sin más" (retraducido de *Der Spiegel*, Nr. 42/1986, p. 188). La situación es efectivamente tan desesperada, que este argumento resulta cierto. "Americas Watch" hace el siguiente comentario: "Debe haber pocos países en el mundo, en los cuales se considera un número de 1900 asesinatos políticos en un solo año (1985) como rutina —siendo cometidos un 90% por el ejército controlado por un gobierno civil democrático" (traducido de *Der Spiegel*, Nr. 42/1986, p. 188).

Sin embargo, las democratizaciones llevan a gobiernos civiles surgidos de elecciones generales. Las democracias resultantes, sin duda, no representan un simple regreso a la democracia liberal. Eso no ocurre ni

siquiera en aquellos países donde con anterioridad al Estado de Seguridad Nacional había existido tal democracia liberal ni allí, como en América Central, donde nunca han habido tales democracias. De las democratizaciones resultan democracias de un nuevo tipo, que de ninguna manera disuelven el Estado de Seguridad Nacional; más bien lo racionalizan.

La democracia liberal se basa en la soberanía popular. Tomando esta expresión en un sentido amplio, esta afirmación vale tanto para la tradición Lockiana como la Rousseauiana de la democracia. Si bien estas tradiciones se distinguen, tienen en común el basar el poder político en la voluntad de los ciudadanos. Por lo tanto, la soberanía está ubicada en el pueblo como conjunto de los ciudadanos, y pasa por elecciones a las instituciones representativas elegidas en elecciones con el voto universal de todos los ciudadanos. De esta manera, en sentido político, el gobierno democráticamente elegido representa la soberanía.

Por esta razón, en toda democracia liberal, la asamblea constituyente es el lugar institucional máximo de la soberanía popular, surgido de elecciones generales a partir del pueblo como nación organizada en el Estado y soberano por excelencia.

Esta constituyente liberal concentra todos los poderes, no solamente del Estado, sino de toda la sociedad. Frente a ella no existe división de los poderes, sino que ella ejerce a la vez los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. Por eso su presidente dirige toda política interior en municipios, provincias, etc., y exterior, como el servicio diplomático, nombrando todas las autoridades. Igualmente ejerce la autoridad directa sobre el ejército. Por tener todo el poder, puede legislar sobre el ejercicio futuro de todo poder. Por no tener ninguna división de poderes, puede establecer con legitimidad la división de los poderes públicos. Por tener la suprema autoridad sobre el ejército y por encima de todas las autoridades inferiores, puede dar a la sociedad el orden político dentro del cual se generan en el futuro todas las autoridades. Y por tener todo poder como derivado de la soberanía popular, no puede sino constituir una sociedad democrática, única congruente con el principio que da el poder a la constituyente.

La vida política futura, que se desenvuelve en el marco de la constitución dada, es la portadora de aquella soberanía civil que ya estaba presente en la constituyente, y que, en última instancia, radica en la soberanía popular.

En este sentido se entiende la democracia liberal. Hay un solo poder político soberano, dividido en varios poderes que se equilibran entre sí. Este poder se genera democráticamente por elecciones, y frente a él no hay poder político alternativo. Cualquier intento de establecerlo es alta traición.

Que ese sea el carácter de la democracia liberal, en buena parte es imaginación. Pero esta imaginación es real, y tiene su efecto sobre las democracias que resultan en los siglos XVIII y XIX. Obliga a respetar en las constituciones de estas democracias los elementos presentes en la imaginación, aunque sea solamente en un grado parcial.

Sin embargo, las democratizaciones que se dan en esta década de los ochenta en América Latina, ya no se asemejan a esta presentación de la democracia liberal. Eso se hace visible en la forma que adquieren las constituyentes cuando se convocan. Ya no surgen del derrocamiento de los regímenes autoritarios o totalitarios anteriores, como en el caso de las constituyentes burguesas, que resultan normalmente de revoluciones burguesas que despedazan el poder anterior. Las constituyentes actuales de América Latina, en cambio, son convocadas por un poder político ajeno a la constituyente y que está por encima de ella. La constituyente es ahora una asamblea convocada por otro poder político con la tarea de elaborar una constitución. La constituyente liberal es la constitución, y elabora la forma jurídica de una vida política futura que corresponda a lo que ella es —lugar de la soberanía popular. La constituyente actual, en cambio, es un lugar de elaboración de un esquema político ya definido por otro poder político. Este poder político, que ahora resulta ser también el lugar de la soberanía para la vida política democratizada, son las FFAA.

Estas FFAA, constituidas en poder político en el período de la dictadura de la Seguridad Nacional, mantienen esta función y siguen siendo el lugar de la soberanía. Ellas convocan a la asamblea constituyente y le asignan la tarea de elaboración de la constitución. Le dan las líneas generales de la constitución por elaborar. Ellas dan el visto bueno a la constitución elaborada. Recién después de haberse cumplido este trámite, la constitución pasa a un plebiscito.

Estas constituyentes, por lo tanto, ya no son soberanas. No concentran en sí el poder político sobre el cual legislan. Ni tampoco pueden aspirar a eso, porque en caso de hacerlo, serán disueltas por las FFAA, que las convocan. Cuando la constituyente peruana del año 78/79 trató de declarar su soberanía, el ejército la amenazó con la disolución y la constituyente aceptó ser simplemente lugar de elaboración de una Constitución, dependiente del ejército como lugar de la soberanía. Eso se da igualmente en Honduras, El Salvador, República Dominicana. Hoy se da algo parecido en Brasil. En diversos casos la constitución misma declara el ejército como garante, en última instancia, de la constitucionalidad, sustituyendo así el tribunal constitucional de la democracia liberal por las FFAA. Y, aunque eso no se haga explícitamente, la misma forma de la constituyente determina una situación de este tipo.

Resulta una situación en la que las FFAA se transforman definitivamente en lugar de la soberanía, que han usurpado en el período de la dictadura de la Seguridad Nacional. La estructura del poder político,

surgida en este período, sobrevive. Los gobiernos democráticos surgidos de la democratización, resultan gobiernos civiles con autonomía frente al ejército, pero sin soberanía. El poder político civil surge como segundo poder autónomo, dependiente del poder militar soberano, que es superior y vigilante. Aparece un doble poder político: poder militar y poder civil. Se trata de un esquema, en el que la división de poderes vale exclusivamente para este poder político civil, pero no para el militar.

Se puede determinar este lugar de la soberanía por la frase de Carl Schmitt: Soberano es quien declara el estado de excepción. En América Latina, con escasas excepciones —una de ellas todavía es Costa Rica— el ejército declara el estado de excepción y comunica su decisión al gobierno civil.

Hay muchas razones para creer que esta transformación de la democracia liberal en democracia de Seguridad Nacional, no se limita solamente a América Latina o al tercer mundo, sino que progresa en el interior de las democracias liberales del mundo desarrollado. Eso se percibe especialmente en el rechazo generalizado de la soberanía popular en los pensamientos políticos tanto neoliberales como neoconservadores, que reclaman abiertamente un segundo poder político soberano, no representativo, por encima del poder político representativo. Eso aparece explícitamente en la teoría política de F. Hayek, por un lado, y de Huntington, por otro. Se pide ahora una democracia controlada, o limitada, o gobernable. Para controlar o limitar o gobernar a una democracia —a los órganos representativos— hace falta alguien que la controle, la limite o la gobierne. Aunque Hayek abogue por un poder político de control, compuesto por sabios y filósofos, a la postre estos sabios resultan ser los comandantes en jefe de las FFAA.

De la dictadura militar se pasa a la democracia militar, de la dictadura de Seguridad Nacional, a la democracia de Seguridad Nacional. No se percibe ninguna recuperación de la democracia liberal tradicional. Y el reclamo de una democracia “sin apellido”, de la democracia pura y en sí, no es más que una neblina que esconde este hecho real.

Democracia liberal de minorías y democracia liberal de masas

Tenemos que ver, por lo tanto, las dictaduras de la Seguridad Nacional y las democratizaciones resultantes en democracias de Seguridad Nacional, como un solo proceso de transformación de la democracia liberal. La dictadura de Seguridad Nacional parece ser el período intermedio de la transformación, mucho más importante, en la que se transforma la democracia liberal en democracia de Seguridad Nacional. Parece, además, que tal período intermedio no es necesario en todos los casos. Donde no se produce este intervalo de la dictadura militar de la Seguridad

Nacional, la transformación pasa por la transición de la dictadura militar a la democracia militar. Su resultado es siempre la transformación de la democracia liberal en democracia de Seguridad Nacional. En esta no es necesario que sea el propio ejército el portador del poder político soberano. Puede ser igualmente el aparato policial-represivo directamente. Pero siempre se trata de que los aparatos represivos sean el lugar de la soberanía, exento del control del poder civil y transformado en su controlador. La soberanía es de la fuerza bruta.

Hace falta, por lo tanto, profundizar algo más en el significado de la democracia liberal. Esta, por su declaración de la igualdad de los hombres, inicia la tendencia hacia el voto universal. Pero, hasta por lo menos al final del siglo XIX, solamente esporádicamente acepta el voto universal. Tiene un voto clasista y racista a pesar de toda su declaración de la igualdad de los hombres. En nombre de la igualdad, establece una democracia de minorías sumamente limitada, considerando la desigualdad como un medio para asegurar la igualdad. El poder de los iguales resulta de la imposición de parte de los desiguales. Todos son iguales, pero algunos lo son mucho más que los otros.

Para que todos sean ciudadanos, solo algunos lo serán. La democracia liberal construye su poder sobre minorías en dos sentidos:

1. Aparece en centros imperiales de tipo colonial, como lo eran Inglaterra y Francia en su tiempo, pero, en términos análogos, también los EEUU. La democracia liberal, jamás considera a los súbditos del imperio, en general, como ciudadanos. Ciudadanos son solamente aquellos súbditos del imperio originarios del centro imperial. En el imperio inglés eso se refiere a Inglaterra. Los habitantes de la India, al igual que los ingleses, súbditos del imperio, no son ciudadanos. Posteriormente son ciudadanos de segunda clase, al poder elegir también ellos órganos representativos. Sin embargo, los órganos representativos en las colonias no son soberanos, sino autónomos. Soberano frente a ellos es el poder colonial. En estos órganos representativos surge, por primera vez, una estructura del poder político análoga a la democracia de la Seguridad Nacional. Un poder político civil y autónomo, frente a un poder político militar y soberano. Sin embargo, en estas democracias coloniales, el poder soberano es poder externo directamente, mientras en las democracias de Seguridad Nacional se trata de un poder internamente generado. En los EEUU, esta diferencia entre hombre y ciudadano se da, más bien, en términos racistas. Ciudadano es el blanco, y el indio, así como el negro, son no-ciudadanos. También ya allí se da, en relación a los indios —una vez retirados a sus reservaciones— una relación entre poder político soberano y poder político representativo y autónomo.

2. Por otro lado, el carácter minoritario de la democracia liberal aparece en el interior de los centros de los imperios coloniales mismos. En Inglaterra, con sus súbditos ingleses en Inglaterra, en Francia,

con los súbditos franceses en Francia, en los EEUU, con los súbditos internos de los Estados Unidos, en Alemania, con los súbditos alemanes del Estado alemán. El carácter minoritario se impone por la clasificación del derecho al voto. El que paga más impuestos, más voto tiene. Aunque todos sean ciudadanos, hay varias clases de ciudadanos. En los EEUU se efectúa esta limitación de la ciudadanía por la declaración de grandes partes de la población como no-ciudadanos. Los hombres no-ciudadanos, ni siquiera son ciudadanos de segunda clase. Por lo tanto, no les corresponde ningún derecho al voto. Eso se refiere especialmente a los esclavos, durante el primer siglo de la democracia liberal en los EEUU. Después de la liberación de los esclavos, sigue vigente a través de la separación de las razas. Recién en los años cincuenta del presente siglo, se reconoce la ciudadanía de todos en términos jurídicos, mientras en los centros europeos se considera una ciudadanía universal con voto universal, a partir especialmente de la primera guerra mundial (que sigue restringida a los habitantes de la nación dominante de los centros imperiales).

Esta democracia liberal de las minorías, a partir de finales del siglo XIX, se transforma en democracia liberal de masas. A raíz de poderosos movimientos de masas populares, surge la reivindicación positiva de la igualdad, que incluye la reivindicación del voto universal. Se trata, especialmente, de movimientos socialistas revolucionarios. Sin embargo, hay muchos otros movimientos que reivindican varias liberaciones frente a las opresiones establecidas por las democracias liberales de las minorías. Movimientos de igualdad de razas, de emancipación femenina, movimientos de liberación colonial, movimientos de minorías nacionales. De la declaración de igualdad, que estaba en la propia raíz de la propia democracia liberal de las minorías, se pasa ahora a la reivindicación de la emancipación humana. Eso implica la reivindicación del voto universal y de la ciudadanía para todos.

A partir de la primera guerra mundial, eso lleva a la concesión del derecho al voto universal en las democracias liberales de los centros desarrollados del mundo. Esta concesión no se hace de una vez, sino que es un proceso que se extiende hasta los años cincuenta, con el reconocimiento de los derechos civiles a los negros en los EEUU. Pero tampoco es siempre un proceso gradual. Mientras en la Unión Soviética aparece una nueva sociedad socialista con sus problemas propios de democratización, en el interior de la sociedad burguesa surgen conflictos que llevan a la ruptura de la democracia liberal. Surgen sociedades fascistas. Estas son las únicas sociedades radicalmente antidemocráticas de la historia moderna. Frente al hecho de que la declaración de igualdad lleva a la reivindicación de la emancipación de las razas, de las mujeres, de los países coloniales y de las minorías nacionales, se afirma la no-igualdad de los hombres, para declarar, ahora abiertamente, la opresión de las razas, de las mujeres, de las colonias y de las naciones

por una sola raza, un solo sexo, un solo país y una sola nación. *Se levanta la bestia rubia.*

La democracia liberal de masas se estabiliza sólo después de la segunda guerra mundial y la derrota de los fascismos. Internamente, descansa sobre el voto universal, externamente sobre la descolonización, que hace posible que todo súbdito del poder sea también ciudadano. Los problemas derivados del colonialismo en los nuevos Estados del tercer mundo son transformados en problemas internos de ellos, por los cuales el poder colonialista ya no tiene responsabilidad. En vez del colonialismo, aparece ahora una relación entre Estados soberanos, en la cual, el país del centro se preocupa de la democracia en los países del tercer mundo. Eso lleva a una política sistemática de introducción en estos países de la democracia liberal de masas, como había surgido en los países centrales. Sin embargo, esa política crea nuevas dependencias y nuevos conflictos, porque el proceso de desarrollo en estos países resultó muy diferente de lo que fue en los países centrales.

La democracia liberal de masas se basa en la soberanía popular de la tradición burguesa, en el mismo sentido que lo hizo la democracia liberal de minorías. Hay un solo poder, que es a la vez representativo por elecciones y portador de la soberanía. La división de poderes tiene lugar en el interior de este poder soberano y representativo. Sin embargo, esta soberanía no significa que el poder representativo sea considerado como un poder absoluto. Ejerce soberanamente un poder limitado por las propias relaciones sociales de producción. Es la cara política de la afirmación de relaciones capitalistas de producción, y por lo tanto, del poder burgués. Lo es, aunque sea ejercido por partidos socialistas o socialdemócratas. Toda democracia liberal es democracia burguesa, y la soberanía política es soberanía en el ejercicio político del poder burgués. Las constituciones liberales muy raras veces expresan este hecho explícitamente. Suelen expresar explícitamente una democracia formal sin ningún contenido económico-social, pero las sociedades en las cuales surgen, tienen este contenido y lo imprimen a la constitución. Esta democracia formal presupone que la cuestión del poder está solucionada fuera del ámbito político, es decir, en la sociedad civil. Pero la única sociedad que soluciona la cuestión del poder fuera del ámbito político, es la sociedad burguesa. Al suponer la democracia liberal tal situación, ella es esencialmente burguesa. No se puede tener una sociedad socialista con democracia liberal, porque la sociedad socialista tiene que solucionar las cuestiones del poder políticamente, sin dejarlas a los mecanismos anónimos de la magia estructural del mercado.

La constitución liberal no expresa explícitamente esta limitación esencial de la soberanía popular. Además, no hay ningún mecanismo formal que impida usar el poder político soberano en contra del carácter burgués de la sociedad. Pero la sociedad burguesa lo considera ilegítimo. Habla entonces del espíritu de la constitución o de las insti-

tuciones. Precisamente, los grupos dominantes de la sociedad burguesa no aceptan, en este caso, ninguna mediación política y se vuelcan en contra del poder político soberano. Por eso, desatan la guerra civil para derrocar al gobierno democrático en nombre de la democracia. En el Chile de la Unidad Popular se produjo precisamente esta situación. El gobierno de la Unidad Popular avanzó al cambio de las propias relaciones de producción, poniendo en peligro el carácter burgués de la sociedad. Desde el punto de vista de la democracia liberal, eso es un ataque a la democracia, a la democracia sin apellido. Por lo tanto, los partidos de la democracia liberal —con la democracia cristiana como partido más importante— organiza el levantamiento. Este va en contra del poder político soberano, en nombre de esta misma soberanía. Se llama a la destrucción de la democracia en nombre de la democracia.

Son los partidos de la democracia liberal los que llaman a la destrucción de la democracia chilena para salvar la democracia. El utopismo democrático de la democracia sin apellidos, es la ideología fundante de la destrucción de la democracia liberal y de la constitución de la dictadura de la Seguridad Nacional. Esta dictadura tiene una raíz sumamente utopista, que la recibe precisamente de los partidos de la democracia liberal. Por eso, todas las dictaduras de Seguridad Nacional en América Latina surgen en nombre de la salvación de la democracia y reciben su legitimidad de los partidos de la democracia liberal. El terrorismo del Estado de Seguridad Nacional tiene esa misma raíz utopista.

La democracia liberal es ambivalente. Como democracia formal es abierta a la transformación, incluso, de las relaciones de producción. Como democracia burguesa, tiene un contenido económico-social unívoco. Sin embargo, la misma ambivalencia de la democracia liberal formal es solamente aparente. Al suponer una clara distinción entre poder político y sociedad civil, presupone de hecho el carácter burgués de la sociedad. Solamente así el poder político puede pasar de un partido a otro, sin que sea afectado el dominio de la clase dominante. Esta tiene que ser generada, por lo tanto, en la sociedad civil, y no a través de elecciones del poder político.

Eso lleva a una paradoja que ha sido fatal para la democracia liberal. Por ser democracia burguesa tiene que promover su propia destrucción, en el caso de que la sociedad burguesa no sea capaz de integrar económicamente a una población que ha adquirido el derecho al voto universal. Este es el momento del surgimiento del mito democrático, del utopismo democrático y su transformación en raíz del terrorismo de la Seguridad Nacional. En el grado en que el sistema capitalista no logra la integración económica de la población, el voto universal lleva a la transformación de la democracia liberal de masas y de la propia sociedad burguesa. La democracia liberal se vuelca ahora contra sí misma. O vuelve a la democracia liberal de minorías, o tiene que ser transformada en democracia de Seguridad Nacional, la que quita expre-

samente al poder político representativo la soberanía y lo transforma en poder autónomo. Como tal, se limita a la ejecución de una política, que es trazada por otro poder soberano. No siendo posible el regreso a la democracia minoritaria, la democracia liberal es disuelta por los propios partidos de esa democracia liberal. La dictadura de la Seguridad Nacional lleva a cabo esta destrucción para volver a la democratización dentro de un esquema político radicalmente transformado. De la paradoja de la democracia liberal surge la democracia de Seguridad Nacional, una democracia controlada por un poder soberano por encima de los organismos representativos.

Este segundo poder soberano da ahora un carácter unívocamente burgués al sistema político. De esta manera, la tradición burguesa renuncia a la reflexión sobre la soberanía popular. Por lo tanto, renuncia igualmente a la fundamentación del poder político en la razón. Para la burguesía se acabó el iluminismo y el racionalismo; simples reflexiones sobre el automatismo del mercado sustituyen el pensamiento político anterior. La burguesía de hoy, ya no tiene teoría política, sino una simple extensión de las apologías del mercado a la interpretación de la política. Bajo el nombre de teorías del *Public Choice* proclaman, inclusive, un "imperialismo" de los economistas.

La democracia de la Seguridad Nacional soluciona el problema de la ambivalencia de la democracia liberal de masas. Sin embargo, esta democracia liberal de masas mostró, en los países capitalistas centrales, un alto grado de estabilidad. Desde la segunda guerra mundial acompaña el período más dinámico de toda la historia del capitalismo. Este alto grado de estabilidad está muy estrechamente vinculado con la alta capacidad de los capitalismo centrales, de integrar económicamente a la población y asegurar de esta manera la transformación de los movimientos socialistas revolucionarios, surgidos en el siglo XIX, en movimientos reformistas de integración. En estos países centrales, un activo reformismo burgués asume a partir del Estado burgués una gran cantidad de reformas económicas y sociales, que habían estado en la agenda de los movimientos revolucionarios. Un alto grado de empleo, de redistribución de ingresos y sistemas de seguridad social amplios, dieron lugar a la integración de grandes partes de la población en la sociedad burguesa. Todo parecía como si la revolución social perdiera su sentido en una sociedad burguesa, la que podía asegurar la integración económica y social de todos sus miembros. Efectivamente, en el grado en que eso ocurrió, los movimientos socialistas revolucionarios se transformaron en movimientos reformistas integrados a la sociedad burguesa. Por lo tanto, la democracia liberal de masas podía funcionar. Parecía ser algo connatural del capitalismo mismo.

La democracia parece ser la solución de todo. Ya no es ni democracia burguesa, ni liberal. Es *la* democracia, el sueño cumplido de toda humanidad. Es decisivo para eso el surgimiento de medios de comuni-

cación completamente nuevos, que permiten, a partir de los años treinta, constituir una opinión pública tanto nacional como internacional. Transformados en verdaderas fábricas de mitos, hacen aparecer ahora la sociedad burguesa como sociedad sin clases y sin conflictos profundos de intereses. Una sociedad integrada en todos sus niveles, el nivel económico, social y político, verdadero paraíso enfrentado a las fuerzas de lo irracional. Socialismo parecería ser no solamente algo irracional, sino incluso fuerza destructora de este paraíso logrado en la tierra.

Sin embargo, la base real de esto es una experiencia que se arraiga profundamente, sobre todo en los países capitalistas de Europa. Se trata de la experiencia de que el reformismo burgués del Estado, es un medio capaz de disolver los movimientos socialistas revolucionarios para integrarlos en la sociedad burguesa. De la revolución a la reforma, parece ser la receta frente a los movimientos revolucionarios. La democracia liberal de masas es posible, porque el reformismo burgués de Estado puede disolver los movimientos revolucionarios e integrar la sociedad.

Esta confianza sigue firme hasta los años setenta y el estallido de la crisis económica a partir de la crisis del petróleo en 1973. Pero ya en los años sesenta hay ciertas reacciones contrarias. El alto grado de integración económica de la población de los países del centro dio lugar a movimientos emancipatorios que interpretan la democracia en sentido de una democracia emancipativa y de participación en todos los niveles. No se trata del regreso de los movimientos socialistas revolucionarios, que apenas subsisten. No se trata de revolución, sino de rebelión. Esta se dirige en contra de la propia institucionalidad represiva de la sociedad integrada, y por lo tanto, en contra de la institucionalidad misma. Muy pronto los grupos conservadores perciben el efecto anarquizante que pueden tener tales movimientos, al subvertir la democracia liberal de masas, precisamente en su momento de mayor éxito. Se empieza así a hablar de la democracia controlada o gobernable, de una defensa del orden mismo frente a la anarquía, y no del orden capitalista frente a un orden socialista alternativo. Se ataca ahora a estos movimientos de emancipación como movimientos sociales de salvación y como regreso de la anarquía.

Muy pronto esta reacción por el orden como tal, se tiene que combinar con la preocupación por el orden capitalista. Eso ocurre precisamente a raíz de la crisis económica y de los acontecimientos en el tercer mundo, donde efectivamente hay ahora una recuperación de los movimientos socialistas revolucionarios. Ya no se trata simplemente del control de la democracia frente a los efectos anarquizantes de los movimientos de la democracia emancipativa, sino, especialmente en los países de América Latina, de la defensa de la democracia liberal frente a los movimientos socialistas. Si bien el énfasis en lo primero prevalece en los centros, y el segundo en las periferias, cada vez más las dos

tendencias parecen combinarse. A pesar de los éxitos de la democracia liberal de masas en los centros, aparece una siempre más profunda desconfianza frente a esta misma democracia. Aunque prevalezca la convicción de que el reformismo del Estado burgués es el camino adecuado para disolver los movimientos revolucionarios, se percibe una gran ambivalencia en este proceso. Y esta percepción puede dar lugar a ideologías fuertemente anti-reformistas, que hoy penetran el mundo entero a partir del actual gobierno de los EEUU. Sin embargo, éstas adquieren importancia especial en los países del tercer mundo y sobre todo de América Latina, para ser llevadas posteriormente al poder en los propios EEUU.

Reformismo de Estado y Estado de Seguridad Nacional en América Latina

Disolver la revolución por la aplicación de reformas, parecía ser la panacea del sistema capitalista mundial. En América Latina aparece, de esta manera, el intento de repetir la experiencia europea. Entre los años treinta y sesenta, aparece el reformismo del Estado burgués para lograr la integración económica y social de la población entera. Al formarse también en América Latina la tendencia hacia la democracia liberal de masas, la política reformista parecía ser el complemento adecuado para lograr su estabilidad. Como parecía haberlo demostrado Europa Occidental, la revolución social era innecesaria y podía ser evitada por un reformismo burgués de integración de la población. De la revolución a la reforma, la reforma en vez de la revolución, parecía el camino adecuado también para las sociedades burguesas de la periferia.

En esta perspectiva surge en América Latina el pensamiento de la CEPAL, la política desarrollista y el modelo de sustitución de importaciones. Se legalizaron los sindicatos, e inclusive había una promoción sistemática de la organización sindical por parte del Estado, como ocurrió, por ejemplo, con el Peronismo en Argentina o con la Promoción Popular del gobierno de la democracia cristiana en Chile. Igualmente se promovieron sistemas de seguridad social para la población entera o partes significantes de ella.

Estas políticas se inspiraron muchas veces en ejemplos europeos, ya sea de Holanda, Bélgica, Suecia, Francia o Alemania. Aunque no tengan siempre éxito rotundo, tienen éxito suficiente como para lograr un alto grado de legitimidad. Sobre todo en los años cincuenta y sesenta se vive un gran optimismo en cuanto a su éxito definitivo. Todavía la Alianza para el Progreso pertenece a este ámbito. En vez de una revolución a la Cubana, prometió un mayor éxito por un reformismo medio a lo europeo (Revolución en libertad).

Pero ya en los años sesenta este desarrollo llegó a un punto crítico. El tipo de desarrollo económico que se daba, servía siempre menos al

propósito de la integración económica y social de la población entera. Se desequilibraba y se hizo excluyente.

Esta crisis del modelo desarrollista se hace sentir en varias tendencias. El crecimiento económico es siempre más un crecimiento de la productividad del trabajo, mientras que el empleo se estanca. Eso se nota primero en el crecimiento industrial, lo que lleva al aumento de la marginalidad urbana. Pero se hace más grave aún con la tecnificación del trabajo agrícola, que tradicionalmente se había considerado como un área de empleo estable. Cuando más progreso, menos trabajo por hectárea se necesita. Eso refuerza la migración del campo hacia la ciudad. Pero la ciudad no puede absorber económicamente a esta población. Al estancarse también el empleo industrial esta población resulta completamente sobrante, sin ninguna perspectiva de integración futura en la división social del trabajo.

Algo parecido ocurre con la distribución de los ingresos. La tendencia al crecimiento industrial apunta cada vez más a productos sofisticados de consumo para personas de ingresos altos, lo que trae consigo una tendencia al aumento más que proporcional de estos ingresos, y una disminución de los ingresos de las capas bajas de la población. La distribución de ingresos tiende ahora más bien a la desigualdad. Esta tendencia es reforzada todavía por la creciente marginalidad de la población, que crea una competencia aguda entre obreros ocupados y desocupados, que imposibilita lograr una política racional de salarios.

Con eso, todo el espacio económico para el reformismo del Estado se estrecha. Los mismos sistemas de seguridad social no pueden ya responder a una población cada vez más excluida y marginada. Cuanto más bajo el nivel de salarios y más alto el número de desempleados, menos posible es un subsidio eficaz de desempleo. Algo parecido ocurre en el plano de la salud y de la educación y en los programas de vivienda. Todos estos servicios presuponen un nivel regular y mínimamente suficiente de usuarios para poder ser eficaces.

De esta manera, el reformismo del Estado burgués se estanca, las reformas se bloquean, una integración económica de la población entera resulta imposible. El sistema económico no es capaz de lograr esta meta. Eso es reforzado todavía más por la creciente deuda externa y los problemas de las balanzas de pago. Frente a los países centrales, los gastos del reformismo de Estado parecen ser una razón más para la imposibilidad de pago de esta deuda.

Sin embargo, las perspectivas de esperanza vinculadas con este reformismo de Estado, estaban en la base de los movimientos populistas de estas décadas e igualmente la reivindicación de una realización estable de la democracia liberal de masas. Cuando las reformas se bloquean, los movimientos populistas y la propia democracia liberal de masas sufren una crisis de legitimidad. Precisamente en los años sesenta

eso lleva a la exigencia de un cambio de estructuras, que siempre apunta hacia el cambio de la propia sociedad burguesa hacia formas socialistas de producción. Siendo la integración económica de la población una exigencia clave para la estabilidad política, el fracaso de lograrla amenaza tanto el sistema económico como el político.

En esta situación, la dinámica reformista desatada por el Estado burgués para disolver las tendencias revolucionarias existentes, se dirige en contra del propio Estado burgués. Al ser incapaz de realizar las reformas prometidas, los movimientos populares van más allá del Estado burgués. Cuando resulta que la sociedad burguesa no puede cumplir con la integración económica de la población entera, el movimiento popular exige un cambio de sociedad que haga posible cumplir con esta meta.

Por lo tanto, ocurre lo contrario de lo que era la experiencia europea, en la cual se inspiró el proceso. El reformismo del Estado burgués en Europa ha sido el medio para disolver los movimientos socialistas revolucionarios, posibilitando así la estabilización de la democracia liberal de masas. El reformismo del Estado burgués en América Latina, en cambio, por la frustración de sus propias aspiraciones, en contra de su voluntad refuerza el surgimiento de movimientos revolucionarios, que cada vez más tienden a un cambio de estructuras en sentido socialista. En vez de disolver las tendencias revolucionarias, los movimientos populistas y reformistas inclusive se transforman en movimientos revolucionarios. Eso se da con gran nitidez en Chile. La Promoción Popular del gobierno de la democracia cristiana resultó ser una etapa decisiva para la llegada al gobierno de la Unidad Popular. El partido demócrata-cristiano se divide en una línea de apoyo a la Unidad Popular y en otra, que siempre más se define en términos antireformistas. Algo parecido ocurre en las iglesias, y sobre todo en la iglesia católica. Con la teología de la liberación y —en ese tiempo— con los cristianos por el socialismo se da un proceso parecido. El reformismo, al ser tomado en serio, asume posiciones de revolución social. Aparece algo que en la tradición europea parecía inconcebible: un reformismo revolucionario. Es en realidad, la fuerza más dinámica en los movimientos socialistas de América Latina.

La estructura económica es tal, que hoy cualquier reformismo que no asuma posiciones revolucionarias, se transforma en simple ilusión o demagogia. El reformismo apunta siempre a reformas económicas y sociales tales, que toda la población se pueda integrar económica y socialmente. Por eso sus lemas pueden ser “pan y techo” o “trabajo, pan y techo”. Sin embargo, eso no era tan obvio en las décadas que siguieron a la segunda guerra mundial en América Latina. El reformismo del Estado burgués que surgía, no era simplemente demagógico, sino un esfuerzo comprometido con una causa. Eso vale para muchos populismos que surgieron y para la propia democracia cristiana de ese tiempo.

Además, logró metas importantes. Pero cuando, evidentemente, chocó con los límites que el propio sistema económico de la sociedad burguesa imponía a este ímpetu reformista, aparecía la disyuntiva y los movimientos reformistas se dividieron. Por un lado, un reformismo que se afirmaba en la existencia de la sociedad burguesa y se transformó en reformismo ilusorio. Por otro lado, la redefinición del movimiento reformista, que ahora pasó a ser reformismo revolucionario.

La simple transferencia de las discusiones europeas de comienzo del siglo sobre la relación entre revolución y reforma, solamente puede oscurecer la discusión de estos procesos. Al resultar eficaz el reformismo burgués europeo, se planteó el problema en términos de: reforma o revolución. Pero, cuando las reformas son eficaces, el lema de la revolución se vacía. ¿Por qué una revolución, si la reforma es suficiente? Por lo menos en América Latina, la revolución aparece con la frustración de esfuerzos reformistas serios e impostergables frente a los límites impuestos por las propias estructuras de la sociedad burguesa vigente. Y donde no es esa la razón, los movimientos revolucionarios se transforman ellos mismos en sectas demagógicas, sin ninguna vocación mayoritaria. La enorme fuerza del Sandinismo en Nicaragua se basa precisamente en el hecho de ser reformismo revolucionario, que sí es capaz de construir una nueva sociedad.

Cuando se da esta situación, los grupos de poder de la sociedad burguesa se tienen que redefinir. Por un lado, aparece la transformación de la aspiración democrática de la democracia liberal en algo mítico, en un utopismo democrático. Un utopismo, que proyecta una democracia mítica de pura paz, pura tolerancia, puro pluralismo, que es un ideal eterno, un valor absoluto más allá de cualquier problema concreto. Aunque todo el mundo se muera de hambre, que lo haga democráticamente. Este mito democrático se desvincula de toda historia concreta, y hasta detesta la propia discusión de las condiciones económico-sociales de la organización democrática del poder político. Ni siquiera percibe ya, que democracia es una forma del poder político. Parece ser un paraíso prometido de simple diálogo, donde las divergencias son de opinión y no de intereses. Al propio comportamiento civilizado entre hombres se le llama comportamiento democrático, y la democracia llega a ser una palabra para una ética social de relaciones humanas entre gentes que no tienen problema económico alguno. Democracia es algo celeste, algo que existe entre los ángeles, entre almas puras, que tenemos que imitar. En esta visión utopista, la reivindicación popular concreta y urgente es considerada todismo, falta de paciencia, envidia. Los movimientos populares parecen ser peligro para la democracia.

Este mito de la democracia, este utopismo democrático, se utiliza en contra de los movimientos populares. Precisamente los partidos de la democracia liberal lo utilizan en su asalto al poder en el momento en el que los movimientos populares pasan a percibir la dimensión revolu-

cionaria del reformismo. Democracia o reformas, es ahora la disyuntiva de esta reivindicación. El reformismo del Estado burgués ya no es visto como soporte de la democracia liberal de masas, sino como su subversión. *Democracia* es ahora una esencia en el aire, puramente mítica. Pero como el reformismo del Estado burgués responde a los movimientos populares reformistas, que ahora se distancian del Estado burgués, este utopismo democrático resulta ser un mito antipopular. Por lo tanto, el utopismo democrático de los grupos dominantes de la sociedad burguesa llama a las FFAA para salvar la democracia de la reivindicación popular, para salvar a la democracia del pueblo. El utopismo democrático llama a la dictadura de Seguridad Nacional, la promueve y, por fin, la instala.

La dictadura de la Seguridad Nacional es la verdad del utopismo democrático. Parte de una identidad que tiene un elemento de verdad. Se trata de: reformismo = socialismo. Reformismo, tomado en serio, es revolución para crear una nueva sociedad. Eso se inscribe en la convicción de la burguesía actual en el mundo entero: capitalismo o reforma social. El capitalismo vuelve a sus orígenes antipopulares y lo hace en nombre de un utopismo democrático, que contiene la negación de toda democracia. Mundialmente la burguesía expresa esta su convicción por su ideología del mercado total con su consecuencia anti-intervencionista. Este anti-intervencionismo es la declaración de la renuncia al reformismo del Estado burgués.

La dictadura de Seguridad Nacional se inscribe en este anti-intervencionismo y construye un Estado monstruoso, para respaldar la negativa al reformismo del Estado burgués. No deja de intervenir, sino que interviene para que no haya intervención. Declara su despreocupación más absoluta por la integración económica y social de la población entera, y su anti-intervencionismo se refiere exclusivamente a medidas con esta finalidad. Sin embargo, para lograr eso, tiene que destruir a fondo a aquellos movimientos populares reformistas, que se habían desarrollado en el período de reformismo del Estado burgués. Se promete el regreso a la democracia para el día en que estos movimientos estén definitivamente debilitados y ya no haya poder popular para volver a imponer políticas reformistas. Recién esta perspectiva seudomística del utopismo democrático, explica la profundidad del terrorismo del Estado que ejerce la dictadura de Seguridad Nacional. Quiere algo definitivo, una purificación general, una sociedad cuya legitimidad esté por encima de la solución de cualquier problema concreto.

La dictadura de Seguridad Nacional no solamente ejerce el terror; también se preocupa de la interiorización de éste. Debe producirse un trauma de terror, capaz de promover la aceptación pasiva de la postergación de problemas concretos a un futuro ilimitado, que nunca vendrá. El miedo de que vuelva el terrorismo de Estado, es el resorte del regreso a la democracia pura y sin apellido, cuya legitimidad ya no

depende de la solución de ningún problema concreto. En la raíz de esta democracia pura que resulta de la democratización de las dictaduras de Seguridad Nacional, está el horror y sus recuerdos traumáticos. Millones de torturados andan por América Latina, monumentos vivos de este horror que significa el utopismo de la democracia pura.

Pero para mantener esta amenaza constante, la democratización ya no puede volver a la democracia liberal de masas. Instala ahora sus democracias de Seguridad Nacional, democracias militares en vez de dictaduras militares. Por eso, los aparatos represivos que ejercieron el terror de las dictaduras de Seguridad Nacional, tienen que mantenerse para que esta amenaza sea real en cada momento, y tienen que ser el lugar de la soberanía frente al poder político representativo.

El mito adecuado de esta democracia de Seguridad Nacional es precisamente el mito de la democracia pura, que es una democracia protegida de las aspiraciones populares. Una democracia que no habla de intereses, sino solamente de diálogos, porque hay un solo interés que la domina. Y este interés no quiere ser mencionado, no quiere aparecer. Es el mismo utopismo democrático que estaba en el origen de la dictadura de Seguridad Nacional, que vuelve a florecer al pasar hacia la democracia de Seguridad Nacional. Cuanto más radicalmente se formula esta democracia en términos más utópicos, más hace falta la soberanía del poder represivo para hacer callar la expresión de cualquier interés diferente al de la clase dominante. El mito de la democracia *per se*, solicita el carácter de Seguridad Nacional de la democracia. Pero, como mito, insiste en ser democracia sin apellido. (Es como el cuento infantil de don Nadie. ¿Quién durmió en mi cama? Nadie. ¿Quién comió mi comida? Nadie. Nadie lo hizo, porque aquel, quien lo hizo, se llama Nadie. Nadie lo hizo, pero nadie es un apellido. La democracia sin apellido tiene este apellido: sin apellido).

La estabilidad de la democracia de Seguridad Nacional, descansa sobre una estructura del poder político que asegura que la muerte por el aparato represivo es más terrible que aceptar la muerte por hambre. Sobre esta base, la democracia abstracta se hace realidad.

A este contexto pertenece también el hecho de que la afirmación de la pureza democrática, por encima de los intereses reales y de la democracia por encima de todo, se produce en el momento preciso en que el pensamiento democrático burgués abandona la tradición de la soberanía popular. Es una democracia que se hace total en el momento en que el pueblo deja de ser soberano.

Parte III

Teología de la Liberación: El Dios de la Vida y la Vida Humana

CAPITULO 1

EL CARISMA CRISTIANO, SU INSTITUCIONALIZACION Y LA REFORMA. UN INTENTO DE REFLEXION

En las líneas que siguen, quiero solamente subrayar algunos elementos que me parecen necesarios en el análisis de los actuales procesos políticos y religiosos de América Latina. Se trata más bien de un intento de reflexión, y no todavía de un análisis acabado. Sin embargo, hay suficientes antecedentes para pensar que en el cristianismo latinoamericano ocurre algo análogo a la Reforma del siglo XV/XVI, que justifica reflexiones sobre la naturaleza de tales procesos. Como ya lo indica el título, me inspiro hasta cierto grado, en conceptos elaborados por la sociología de la religión de Max Weber, aunque no limitó el significado de estos conceptos al significado que Mas Weber les ha dado.

Para introducimos en la problemática del carisma cristiano y su institucionalización, quiero apuntar dos situaciones históricas del cristianismo, que permiten vislumbrar el problema.

La primera de estas situaciones es la del origen de la propia Iglesia cristiana. Si interpretamos el mensaje de Jesús en el sentido de un carisma profético, podemos resaltar algunos elementos claves que sobrepasan cualquier posibilidad de institucionalizar este mensaje en los términos de una iglesia. Se trata, en especial, de las bienaventuranzas. Las bienaventuranzas de los pobres, los presos y los enfermos, en general, de todos los marginados de la sociedad, constituyen una exigencia que, interpretada en toda su rigidez, es incompatible con cualquier vida social realistamente institucionalizada. Si añadimos el amor al enemigo —dar la otra mejilla— y el precepto de comportarse económicamente como los pájaros, que no se preocupan y a quienes su padre del cielo alimenta de todas maneras, resulta más bien la imagen de una anarquía humanista sumamente atractiva, pero más allá de cualquier posibilidad de ser vivida socialmente.

Si hablamos en cuanto a estos elementos del mensaje de Jesús como el carisma cristiano, resulta que este carisma puede promover una inquietud humana hacia tales metas y movimientos sociales inspira-

dos en ellos, pero que jamás puede ser tomado en su sentido nítido, para la institucionalización en una iglesia, ni de una sociedad entera.

Por eso, si bien el cristianismo se puede originar en tal mensaje de Jesús, dicho mensaje no puede ser fundador de una iglesia. Tiene que ocurrir, un proceso de institucionalización y también de relativización, para que la institución iglesia pueda aparecer. Efectivamente, Jesús jamás *funda* una iglesia, en sentido estricto. La Iglesia se funda después de su muerte y a partir de la fe en la resurrección de él, transformando este carisma en la fuente a partir de la cual son institucionalizados valores muy contrarios a ese carisma. En esta fundación de la Iglesia participan todos los apóstoles pero, sin duda, es San Pablo el que tiene un mayor impacto en este proceso de institucionalización.

Esta institucionalización promueve valores distintos al carisma de Jesús, mientras transforma este carisma de tal manera, que la institución iglesia pueda seguir profesándolo. Eso no se debe interpretar como una traición, sino como resultado de la necesidad de subsistencia de una prédica de este mismo carisma. Sin la institucionalización, el propio carisma no podría haber sobrevivido. Esta situación se profundiza después, cuando el cristianismo llega al poder político y puede determinar el carácter de toda la sociedad. Cada vez más, el carisma inicial es aislado y separado tanto de la institución Iglesia como del conjunto de la institucionalidad social.

Sin embargo, por eso no deja de estar presente. Siempre aparece, por tanto, el intento de hacerlo presente en la institución Iglesia o la institución Sociedad, chocando con los principios claves de estas instituciones y removiéndolos. Como el carisma es de una libertad ilimitada más allá de cualquier factibilidad, el anhelo humano de liberación en sus más variadas situaciones históricas, se puede inspirar en él para confrontarse a la iglesia o a la sociedad institucionalizadas.

Eso nos lleva al análisis de la segunda situación clave para nuestro análisis. Se trata de Francisco de Asís y la fundación de la orden de los franciscanos. Francisco promueve una orden, pero rechaza institucionalizarla. Por eso, en el sentido institucional, no es *fundador* de la orden de los franciscanos. Francisco vuelve, con gran radicalidad, al carisma de la prédica de Jesús, a las buenturanzas, amor al enemigo y a la despreocupación de los problemas económicos. Su rechazo a la institucionalización de la orden lo expresa por su insistencia en que los evangelios serán directamente la regla de esta orden y que no tendrá ninguna regla específica fuera de ellos. Su percepción de los evangelios, se refiere principalmente a aquel núcleo que llamamos el carisma cristiano. Sin embargo, el crecimiento de la orden impone la institucionalización. El conflicto entre Francisco y su orden aparece a partir de esta necesidad, la inevitabilidad de la institucionalización se impone. Francisco nunca aceptó tal desarrollo de la orden y, como resultado, es marginado de ella. Si bien él es el origen de la orden, no es su fundador. El fun-

dador es aquel gremio que redacta la primera regla de la orden en contra de la voluntad de San Francisco. Aparece la institucionalización de la orden, y Francisco es marginado. Francisco interpreta la fundación de la orden como una traición que finalmente, por obediencia acepta, pero a la que jamás pudo afirmar como legítima. En su situación de marginación, se siente a sí mismo como nuevamente crucificado —la institucionalización es la crucifixión— y se retira hacia una mística de la cruz que sostiene hasta su muerte.

Sin embargo, a partir de la institucionalización de la orden franciscana no desaparece la mística de San Francisco y su carisma evangélico, sino que es reubicado en términos controlados por un proceso de institucionalización, que promueve valores contrarios al carisma original, aún afirmándolo.

Las dos situaciones mencionadas quizás permiten vislumbrar una dialéctica interna en toda institucionalización del cristianismo, en la que aparecen valores de institucionalización contrarios al carisma cristiano como sustento necesario de la prédica de este mismo carisma. Esta tensión pasa, sin duda, por toda la historia cristiana y quizás hay algo análogo en la historia de todas las instituciones que jamás han existido. Sin embargo, aquí nos interesa, más bien, la historia del cristianismo.

La institucionalización del cristianismo a nivel de la sociedad

El carisma cristiano se dirige siempre a la humanidad entera y no a pequeños grupos. Las buenaventuras, el amor al enemigo y la despreocupación frente a los apremios económicos de la vida, se plantean frente a todos. Aunque se institucionalizan en una iglesia, siguen operando como exigencias frente a toda una sociedad y, en fin, a toda la humanidad. Por lo tanto adquieren una dimensión política que no siempre es explícita; pero en cuanto se hace explícita, conlleva los mismos problemas que ya vimos en el plano de la institucionalización de la Iglesia.

Llevar este carisma cristiano hacia el plano político de la sociedad, produce el mismo choque que en el caso de la Iglesia, en cuanto que la exigencia es nítida. Los movimientos sociales que lo hacen se suelen llamar milenaristas. Al intentar la organización de la sociedad, producen el mismo efecto anarquizante, tal como en el plano de la Iglesia San Francisco lo produce frente a su orden.

Sin embargo, los grandes cambios en las sociedades fuertemente impregnadas por tradiciones cristianas de cualquier índole, pasan por tales movimientos milenaristas, que hacen irrumpir el carisma cristiano en el plano de la sociedad. En toda la historia cristiana aparecen estos

movimientos milenaristas junto con las exigencias de liberación y cuestionan la sociedad existente en sus raíces. Prácticamente, ya desde el siglo IV acompañan la historia cristiana, ilegitimando a las instituciones cristianas o dominadas en nombre del cristianismo. Sin embargo, son situaciones muy determinadas en las que pueden promover la transformación profunda de la sociedad.

Sin duda, estos movimientos milenaristas están muy estrechamente vinculados con movimientos de recuperación del carisma cristiano en las iglesias. El movimiento franciscano es paradigmático, y junto con el rechazo de la institucionalización de la orden por parte de San Francisco desencadena un movimiento social de rechazo de la sociedad feudal medieval en términos milenaristas, que irrumpe fuertemente durante todo el siglo XIV (por ejemplo los Fraticelli en Italia, muy bien analizados por Humberto Eco en *El nombre de la Rosa*, pero ya en el siglo XIX muy recordados por los anarquistas de Bakunin. Vinculaciones parecidas se dan también en la tradición dominica a partir del siglo XIII, especialmente en Francia).

Sin embargo, el caso culminante es el milenarismo del siglo XV/ XVI hasta la primera mitad del siglo XVII. Todos estos movimientos aparecen como reivindicación del carisma cristiano tanto a nivel de la Iglesia como de la sociedad y son los verdaderos destructores de la sociedad medieval. No es la Reforma la que termina con esta sociedad, sino el milenarismo con sus movimientos sociales que pasan por todos los países de Europa occidental y central. Precisamente a partir de la interpretación política del carisma cristiano llegan a chocar con los fundamentos de la institucionalización, es decir, la propiedad privada, el Estado y, muchas veces, hasta el matrimonio. Como toda institución es represiva y el carisma cristiano choca con cualquier represión imaginable, su reivindicación política choca con los fundamentos de toda institucionalización y socava especialmente el sistema institucional de la sociedad feudal medieval.

Recién aquí aparece el problema de la Reforma. Esta no choca directamente con la sociedad feudal, sino con los movimientos milenaristas. Tanto en el plano de la Iglesia como de la sociedad, los reformadores surgen como aquellos personajes que aparecen en función de la institucionalización de este carisma milenarista, que sin mediación institucional no es sostenible. Aparecen a veces con furia antimilenarista, sin límites, como en el caso de Lutero en su escrito en contra de los campesinos levantados. Aparecen más suaves en el caso de Cromwell, que pasa de un líder milenarista al fundador de la sociedad burguesa inglesa. Pero a partir del milenarismo, con su fuerza imparable y su perspectiva política insostenible, aparece la Reforma como una institucionalización del carisma milenarista del fin de la Edad Media. Los reformadores son fundadores de iglesias, hombres de institucionalización de un carisma social, que aparece antes que ellos y, a veces,

malinterpretándolo. Los campesinos alemanes que se levantan en tiempo de Lutero, ponen su esperanza en el apoyo a Lutero. Pero éste jamás dudó en institucionalizar la iglesia y la sociedad en contra de ellos.

Como período histórico, la Reforma comprende tanto este período milenarista anti-institucional como la fundación de nuevas iglesias y sociedades posteriores. En este amplio sentido, la Reforma no es un movimiento burgués, sino un movimiento popular de liberación sin perspectiva institucional clara. Recién a partir de los reformadores se institucionaliza un determinado carácter burgués de la Reforma, sea de las iglesias surgidas de ella como de las sociedades constituidas bajo su influencia. Recién a partir de este momento caben análisis, del tipo como los de Max Weber, sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, y que en términos más reducidos aparecen ya en Marx y Engels. El mesianismo del final de la Edad Media, es institucionalizado en términos de valores que, a la postre, resultan los valores claves en la constitución de las sociedades burguesas. Pero la fundación de las iglesias de la Reforma ocurre a través de este proceso de institucionalización de un carisma milenarista, aunque algunas de ellas —como la bautista— se deriva en continuidad del período milenarista de la Reforma y, por tanto, de su período pre-burgués. Incluso para la propia iglesia católica se puede sostener que ella misma se constituye en los términos en los que existe hoy, en este período en el cual se derrumba la Edad Media junto con la iglesia de la Edad Media y todo el cristianismo aparece reformulado. La bandera antirreformista de la Iglesia Católica de ese tiempo solamente esconde el hecho de su completa reformulación, especialmente a partir del concilio de Trento. Lo que sí impregna a esta iglesia católica, es su ideología antiburguesa vinculada con su postura antirreformista y su añoranza de un tiempo perdido; el de la Edad Media.

Dimensiones actuales de la Reforma

El período de la Reforma pasa por ciertos elementos básicos que en este tiempo se interpretan como una recuperación del cristianismo primitivo. Se trata especialmente de la constitución de comunidades cristianas y de la autonomía en la lectura de la Biblia. De hecho, ambos elementos forman un conjunto: los cristianos se constituyen en comunidades que rigen su vida en común por la lectura de la Biblia, interpretándola autónomamente. No se trata de círculos de lectura, sino efectivamente de comunidades que, a la luz de su lectura bíblica, organizan toda su vida comunitaria. A diferencia del cristianismo primitivo, tienen una conciencia de la dimensión política de su vida comunitaria. Por lo tanto, aspiran a una reformulación, tanto de la Iglesia como de la sociedad.

A partir de estas comunidades cristianas aparece el milenarismo así como posteriormente la reinstitucionalización en forma de las nuevas iglesias reformadas. Siempre aparece la aspiración de impregnar políticamente toda la sociedad, lo que lleva a la agudización de los conflictos religiosos de este tiempo. Las comunidades no son autosuficientes, excepto en casos muy tardíos de diversos pietismos. Heredan de la Edad Media la idea de la sociedad cristiana políticamente estructurada, aunque su visión política sea completamente contraria a la de la Edad Media. Por eso pueden dar inicialmente el sustento a los movimientos milenaristas, que parten precisamente de tales comunidades cristianas al dirigirse a la reformulación de toda la sociedad. Después del derrumbe del milenarismo, estas mismas comunidades forman la base de las iglesias reformadas que se constituyen. Sin embargo, la visión política cambia ahora y lleva a la identificación con la sociedad burguesa. El lema clave que aparece a partir de este momento, y que hasta cierto punto tienen todas las iglesias en común ahora es del de: "Salva *tu* alma". Se trata de la expresión más clara de la ruptura con el milenarismo y de la posible vinculación con la naciente sociedad burguesa.

Esta posible vinculación con la naciente sociedad burguesa a través del "Salva *tu* alma", no se hace efectiva en todos los casos. Pero atestigua una reformulación de la fe cristiana, que pasa por todo el cristianismo de este tiempo y que juega un papel tanto como fórmula en la iglesia católica como en las nuevas iglesias de la Reforma. Es el denominador común de la ruptura con la Edad Media y su iglesia.

No hace falta analizar aquí más de cerca en qué caso este lema del "Salva *tu* alma", lleva a la nitidez de la afirmación de la sociedad burguesa naciente. Podemos adherir aquí a la tesis de Max Weber, de que especialmente el Calvinismo transforma este nuevo lema en motor del espíritu del capitalismo. Nos interesa, más bien, destacar la forma en la que tal lema se hace político. Eso ocurre a partir de la convicción de que cada uno debe tener la posibilidad de salvar *su* alma, y *yo* la *mía*. En esta forma se vuelca fácilmente en contra de cualquier autoritarismo tradicional y en favor de ideologías competitivas del mercado, según las cuales cada uno tiene la posibilidad de desarrollarse asegurando a todos los otros de hacer lo mismo. Entre el "Salva *tu* alma" y la afirmación de la competencia en mercados en función del provecho propio aparece entonces una gran afinidad. Aunque no sea necesario pasar de un nivel a otro, salta a la vista la alta probabilidad de hacerlo. Quizás la relación inversa es más convincente todavía. Quien afirma la competencia de los mercados como principio de la sociedad, se puede expresar en términos cristianos solamente a través del "Salva *tu* alma". Cada uno para sí mismo y Dios para todos.

Sin embargo, a pesar de su desenlace burgués, la Reforma no es de ninguna manera un movimiento de burgueses. Se trata de una reivindicación del sujeto humano frente a la sociedad e iglesia institucionalizadas

que toma, por razones históricas dadas, la forma burguesa. El desenlace es la afirmación del individuo burgués, pero en la tradición reformista y también en la antirreformista de la Iglesia Católica, el individuo burgués es constantemente rebasado por el sujeto humano que reivindica la libertad también en relación a la sociedad burguesa. En toda la Reforma hay un momento subjetivo que apunta más allá del individualismo burgués, con el cual demuestra tanta cercanía. Ciertamente se trata de una perspectiva que Max Weber jamás descubre, mientras que es mucho más presente en Marx y Engels.

En este hecho —del sujeto humano que rebasa al individuo burgués— reside la explicación de este fenómeno, aparentemente extraño, según el cual la revolución burguesa es realizada por movimientos populares que actúan muchas veces en contra de la burguesía de su tiempo. El mito social detrás de estas revoluciones burguesas se refiere a una sociedad de pequeños productores, en la cual la tierra será de aquel quien la trabaja y donde la abolición de los gremios permitirá a todos trabajar en su taller e intercambiar sus productos con los otros de manera tal que todos puedan vivir. La revolución burguesa no se hace en nombre de la sociedad burguesa y menos en nombre del capitalismo. Se hace en nombre de un mito social de una sociedad de pequeños productores, que por su trabajo podrán satisfacer sus necesidades, una vez disuelta la servidumbre y las imposiciones de los gremios. Los propios milenarismos ya tienen esa visión de la sociedad, la que se mantiene después en Rousseau y que pasa hasta los *sanscouletes* en la revolución francesa. No se trata de burgueses, sino de un mito que contiene los valores burgueses, cuya realización posterior revienta el mito original. El mito original sueña con una unidad inquebrantable entre sociedad de pequeños productores, satisfacción de necesidades y valores burgueses. Este mito es sumamente popular y, como tal, puede explicar las revoluciones burguesas realizadas por las masas populares.

La sociedad burguesa posterior, en cambio, es una sociedad capitalista que realiza ciertos valores burgueses y que expulsa del ideal social precisamente aquella satisfacción de necesidades que, en el mito original, explica la participación popular en la revolución burguesa. El sujeto se escinde entre individuo burgués y sujeto humano que reivindica las necesidades. Sería un error creer que este sujeto de necesidades está ausente en los movimientos sociales de la Reforma. Si bien los reformadores preparan el individuo burgués, ellos ni perciben la futura contradicción entre individuo burgués y sujeto de necesidades. Afirman valores burgueses, que llevan a la realización de una sociedad completamente distinta de lo que ellos esperan.

Este mito de la sociedad de pequeños productores permite la institucionalización del milenarismo del final de la Edad Media en términos de la Reforma: hace posible que la Reforma afirme los valores burgue-

ses, pero igualmente lleva a una conceptualización tal de la sociedad burguesa, que hace sobrevivir en su interior el sueño milenarista. En el grado, por tanto, en que la sociedad capitalista posterior no cumple con este mito original, los propios protagonistas sociales de la revolución burguesa son marginados de la sociedad burguesa, por su imposibilidad de satisfacer sus necesidades. Por lo tanto, a partir del propio mito original, ahora se enfrenta el sujeto humano necesitado al individuo burgués, ambos en conjunto afirmados contradictoriamente tanto por la Reforma como por la revolución burguesa.

Este enfrentamiento entre sujeto humano de necesidades e individuo burgués aparece ya en la sociedad burguesa desde el siglo XIX, aunque primordialmente en términos secularizados. Sin embargo, en la actualidad vuelve a aparecer en América Latina en términos cristianos, y vuelve a producir, por tanto, movimientos análogos a aquellos que llevaron a cabo la Reforma.

Por esta razón vuelven las comunidades cristianas —las comunidades de base— y se vuelven a organizar alrededor de la lectura autónoma de la Biblia. Tampoco son círculos de lectores de la Biblia, sino comunidades que organizan su vida en forma comunitaria interpretando, en esta su vivencia, la lectura de ella. Pero también tienen una dimensión política, aunque diferente a la dimensión política de la Reforma. Después de la quiebra del mito de la sociedad de pequeños productores, que a pesar de posibles formas mercantiles de su organización satisficiera las necesidades de todos a partir del trabajo de cada uno, el sujeto concreto de esta satisfacción de necesidades sabe que entra en conflicto con el carácter capitalista de la sociedad. La dimensión política de esta nueva forma de vida de comunidades ya no tiene como su horizonte la sociedad burguesa, sino su transformación. Se trata ahora de una sociedad capaz de asegurar la satisfacción de las necesidades de todos a partir de su trabajo en el contexto de una emancipación humana general, sabiendo que la sociedad capitalista no es capaz de asegurar tal desarrollo. Por tanto, los valores burgueses dejan de jugar un papel clave en esta aspiración política y ésta se acerca, más bien, a formas socialistas de la sociedad.

Sin embargo, la subjetividad del punto de partida subsiste. Se trata de una sociedad en la cual ocurre la liberación a partir de la relación entre sujetos autónomos, que no pueden realizarse sino en sus relaciones mutuas. Pero la contraposición de este sujeto concreto al individuo burgués y la de nuevas relaciones sociales basadas en la satisfacción de las necesidades a la sociedad capitalista, hace que la visión teológica de este movimiento sea una visión corpórea y sensual de la vida, tal como se expresa, especialmente, en la teología de la liberación.

Tenemos, por tanto, un gran parecido con la Reforma, en cuanto este nuevo movimiento se articula a través de comunidades cristianas que forman su vida a partir de una lectura bíblica autónoma. Sin embar-

go, aparece también una diferencia importante que se expresa en la formulación del sujeto autónomo. La Reforma formula la autonomía del sujeto en el contexto de valores burgueses, y afirma el sujeto concreto como un sujeto que puede vivir en armonía con estos valores. El movimiento de liberación actual, en cambio, formula las necesidades del sujeto concreto y tiene conciencia de la conflictividad de sus valores con los valores burgueses.

Por otro lado, se sigue tratando de la institucionalización del carisma milenarista que reivindica al sujeto humano en su libertad plena aquí en la tierra, en continuación del carisma cristiano original. Pero irrupciones milenaristas ya no juegan un papel importante. Hay conciencia de que este carisma de libertad plena necesita ser institucionalizado y, por lo tanto, relativizado.

Pero al igual que en la Reforma, se trata de una institucionalización de este carisma milenarista derivado del carisma cristiano. Este hecho aparece a partir de dos elementos claves de la teología de la liberación: la predilección por los pobres, por un lado, y la especial insistencia en la resurrección de Jesús, de la cual se deriva la promesa de la Nueva Tierra, por el otro. A partir de esos dos elementos aparece una dimensión plena que rebasa cualquier institucionalización, que hoy este movimiento puede experimentar y realizar. Ambos elementos ya eran claves en el milenarismo de los siglos XV y XVI.

Es ahora arbitrario hablar de una nueva Reforma o de una reconstitución de la Reforma. Tanto lo uno como lo otro se podría sostener. Sin embargo, ya se puede prever el tipo de antirreforma que se está preparando. Consiste en la afirmación de los valores burgueses más allá de cualquier preocupación por la satisfacción de las necesidades humanas. A partir de esta nueva antirreforma, tal preocupación sobrevive en el mejor de los casos como simple oratoria. Los valores burgueses son transformados en valores absolutos sin ser sometidos a ningún criterio concreto. Son declarados absolutos y, por lo tanto, irrenunciables, aunque perezca el mundo. Pero esta antirreforma ya no constituye una iglesia propia y no es dominio de ninguna en particular. Produce más bien una división que pasa por todas las iglesias cristianas de hoy. Pero se trata de una postura que renuncia definitivamente al carisma cristiano en cualquier forma, y que no tiene más que la perspectiva nihilista de un baile por encima del volcán.

Ser cristiano hoy, implica una postura en favor del sujeto humano concreto y una relativización de los valores burgueses, en especial aquel de la libertad a través de los mercados y la propiedad privada. Más que nunca es la afirmación de la vida humana frente a la muerte y frente al nihilismo de la defensa de valores absolutos; es la insistencia en que todo sistema institucional tiene que existir y desarrollarse en función de las necesidades humanas. Porque el hombre no es para el sábado, sino el sábado —y con él toda ley humana y todos los valores— para los hom-

bres. Valores absolutos no hay, lo único absoluto es el sujeto humano concreto, y es Dios el que concede al hombre concreto este su carácter de ser el verdadero absoluto de la historia y de la sociedad.

CAPITULO 2

LA HISTORIA DEL CIELO: PROBLEMAS DEL FUNDAMENTALISMO CRISTIANO

El cielo tiene una historia, al igual que la tierra. Al cambiar la tierra, cambia el cielo, por el simple hecho de que el cielo es una imaginación humana a partir de la tierra. El cielo es, en cierto sentido y la mayoría de las veces, un proyecto humano inconsciente. Lo es específicamente en la tradición cristiana, en la cual aparecen los proyectos de la sociedad humana por la anticipación del cielo en la tierra. Quien quiere influir sobre el proyecto en la tierra, tiene que influir sobre la imaginación del cielo, cuya anticipación es el proyecto social. Por eso, al cambiar la tierra cambian los cielos, siendo el cambio en el cielo, normalmente, previo —en el sentido lógico siempre lo es— al proyecto para la tierra. No hay cambios sin proyección de lo que será. Siendo lo que será, siempre derivado como anticipación del cielo en la tierra, la lucha por el poder en la tierra es siempre una lucha por los cielos.

Por esta razón, las luchas sociales implican luchas religiosas. La ausencia de luchas religiosas no indica tolerancia, sino, sobre todo, la validez de algún proyecto social comúnmente aceptado o exitosamente implantado. En el grado en que este proyecto se transforma en objeto de conflicto, aparecen también, las luchas religiosas implicadas en el conflicto social. Y al interior de estas luchas religiosas, aparece siempre el conflicto por la imaginación del cielo y por el tipo de anticipación hacia él. Eso no es distinto en el caso de que el cielo ya no sea imaginado en términos religiosos, sino secularizados. El comunismo en la tradición socialista, así como la competencia perfecta en la tradición liberal, juegan un papel análogo al cielo en la tradición religiosa. Son imaginaciones científicas de proyectos trascendentales en relación a los cuales vuelve el problema del tipo de anticipación, porque tampoco es posible realizarlos linealmente por asalto. Por eso, los conflictos respectivos toman el mismo cariz que conflictos religiosos abiertos. Son ahora conflictos por la imaginación acertada de la sociedad perfecta y por la manera de acercarse a ella. En determinados momentos han sido conflic-

tos entre teísmo y ateísmo, tal como ocurrió entre capitalismo y socialismo. Sin embargo, con el surgimiento de la teología de la liberación, por lo menos en América Latina, también el conflicto entre socialismo y capitalismo ha tomado nuevamente una forma religiosa.

Se trata siempre de un conflicto sobre la imaginación del cielo, el cual se está anticipando en la tierra por los proyectos económico-políticos, y sobre la manera de anticiparlo. Por eso, la historia real no se puede escribir sin escribir a la vez la historia del cielo. La realidad económico-política se genera a partir de proyectos, que son anticipaciones de algún cielo fuera del alcance humano.

El cielo, por lo tanto, cambia con las realidades económico-políticas, sin ser un simple reflejo de estas realidades, sino más bien su reflexión y raíz de sus proyecciones.

El hecho de que el hombre sea activo, hace que su relación con la realidad económico-política pase por la reflexión de esta realidad que contiene, como un paso imprescindible, la imaginación del cielo por anticipar. Como ya dijimos, el cielo puede ser sustituido en esta reflexión por imaginaciones científicas de la sociedad perfecta, como las conocemos en la forma liberal de la competencia perfecta y la socialista del comunismo.¹

Podemos ver algunas etapas de esta historia del cielo para poder ubicar el análisis del fundamentalismo actual. De la historia europea nos vienen dos etapas claves. Se trata del cielo medieval y del cielo de la sociedad burguesa en sus orígenes. El cielo medieval es un cielo feudal. Todos los hombres tienen alma, pero se trata de almas jerarquizadas feudalmente. El cielo, por tanto, se parece a una corte feudal jerárquicamente estructurada a partir del Dios-rey, los estamentos de clérigos, aristócratas, e incluso la gente sencilla que rodea la corte. Y separadamente a esta corte, existe el infierno eterno. La relación anticipativa con la tierra trasluce ya un elemento dinámico. Esta tierra es también estrictamente jerárquica; pero no hay ninguna garantía de que el hombre de alta jerarquía en la tierra alcance alta jerarquía en el cielo. Tampoco el hombre de baja jerarquía en la tierra pasa necesariamente a un lugar de baja jerarquía en los cielos. El siervo en la tierra puede resultar un alto jerarca en el cielo, y el Papa en la tierra puede terminar incluso en el infierno, como Dante lo describe en su *Divina Comedia*. Hay una relación de anticipación con el cielo feudal medieval, en la cual la aceptación del estado en el cual el hombre se encuentra en la tierra, determina el lugar en la jerarquía celeste del cielo. Por tanto, el siervo que está contento de serlo y que cumple sus obligaciones en la tierra, puede resultar de la más alta jerarquía celeste después de su muerte. El aristócrata, en cambio, que no cumple sus deberes para

1. Ver Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1984, Introducción pp. 19-30

con el siervo y con otros, puede resultar un simple siervo en la jerarquía celeste *post-mortem*, o terminar en el infierno. La anticipación del cielo medieval lleva, por tanto, a la legitimación de las estructuras del poder terrestre vigente, dándole un marco de exigencia moral al interior de estas estructuras. Lo que se legitima no son solamente las estructuras del poder, sino también una exigencia ética hacia aquellos que viven en estas estructuras. Pero no se instituye ninguna instancia inmanente de juicio sobre esta ética, porque el juicio es *post-mortem*. El siervo maltratado no puede derivar de esta ética un derecho a rebelarse, sino que tiene que cumplir igual con sus deberes, que no cesan nunca. Sin embargo, *post-mortem* le espera la satisfacción de ver al aristócrata castigado y a sí mismo premiado. Al rebelarse, en cambio, caería en una culpa más grave aún que aquella del aristócrata que lo maltrató.

Resulta así un comportamiento descrito por esta anticipación del cielo, que es básico para la existencia de la sociedad medieval. Está en el corazón de sus relaciones sociales de producción. Estas relaciones feudales de producción no pueden desaparecer, excepto en el caso en que la propia imaginación del cielo cambie. Como lo dice posteriormente Hegel: no hay revolución sin reforma.

La reforma y el consiguiente replanteo de las relaciones sociales de producción feudales empieza por la afirmación del sujeto más allá de cualquier jerarquía, sea eclesiástica o económico-política. Con la igualdad de los hombres se derrumba el cielo medieval. Sin embargo no ocurre fuera del cielo. La propia imaginación medieval del cielo es ya contradictoria; nunca pudo contestar a la pregunta obvia de que si el siervo es *post-mortem* igual al aristócrata, ¿por qué no lo sería antes de la muerte?

Una vez afirmada esta igualdad, el cielo tiene que cambiar, y con el cambio del cielo también las relaciones de producción feudales. Pero esta igualdad significa ahora que no se aceptan más ni siervos ni aristócratas en la tierra. Por lo tanto, no aparecen más tampoco en el cielo. El cielo deja de ser una corte feudal y se transforma en un cielo de almas, que todas gozan igual de la felicidad. Las nuevas relaciones capitalistas de producción se constituyen, por lo tanto, a partir y en función de un cielo de almas iguales. Y en la anticipación de este nuevo cielo el sujeto se transforma en individuo burgués. A la luz de los problemas en el cielo, se descubren los problemas en la tierra y se adquiere capacidad para enfrentarlos intencionalmente. La anticipación lleva a la rebelión y ésta a la primera revolución burguesa, algo que con más claridad se da en la revolución burguesa de Inglaterra en el siglo XVII.

Ciertamente, la anticipación del cielo de las almas en la tierra no legitima cualquier rebelión, sino solamente la rebelión burguesa en contra de las estructuras feudales. Por tanto, no todos van al cielo.

Sigue existiendo, con igual furor que en la Edad Media, el infierno al cual van, entre otros, aquellos que se equivocaron sobre el tipo de rebelión legítima. La sociedad burguesa sigue enviando a los que se rebelan contra su sociedad al infierno, al igual que lo hizo la sociedad medieval con los rebeldes en contra de ella.

Ya este breve análisis demuestra que el cielo no es un simple sustituto de la tierra, que sirve como consuelo de los explotados. Aunque ese elemento de consuelo existe, no es dominante en ningún momento. Es la instancia a través de la cual se define el sentido de la vida como vida en plenitud; se legitima la sociedad en relación a la eternidad. Los deberes del dominador así como los del dominado se derivan del cielo.

La consiguiente anticipación del cielo en la tierra confirma, al primero, en sus aspiraciones frente a la vida terrestre, y transforma el cielo para los otros en lugar de consuelo. El mismo cielo, resulta para unos afirmación de su vida en relación a los otros y, para los otros, una instancia de consuelo sustituta de la vida terrestre. A partir de estos cielos, el dominador recibe ambos, el goce de este mundo más el gozo eterno del otro, y el dominado solamente el gozo del otro como sustituto del gozo del mundo terrestre en el cual él vive.

El cielo de las almas iguales lleva a la sociedad burguesa que lo anticipa. Transforma al sujeto, por tanto, en individuo burgués, que es propietario privado. Este individuo se encuentra, en cierto sentido, en situación análoga al aristócrata medieval. Para entrar al cielo, tiene que cumplir con los cánones éticos de su sociedad —que se derivan de la propiedad privada y de las relaciones mercantiles entre propietarios— y tiene que defender esta sociedad burguesa en contra de sus enemigos, cuya rebelión es vista siempre como máximo crimen. En la sociedad medieval era válido algo parecido: cumplir con los cánones éticos propios de la sociedad feudal y defender esta sociedad frente a cualquier rebelión, que también era vista como máximo crimen. Sin embargo, esta sociedad burguesa empezó ahora a expresar su proyecto no solamente en términos del cielo de almas iguales, sino también en términos de sociedad perfecta, un concepto elaborado según las funciones sociales que aparecen en los mercados entre propietarios. El modelo del Robinson es la primera elaboración de este tipo, el modelo de competencia perfecta (de equilibrio general) es la forma vigente hoy.

Eso llevó a la aparente secularización de la sociedad moderna, que pasa a ver su trascendencia en forma de un modelo funcional elaborado científicamente. Incluso puede ahora faltar la referencia explícita al cielo de almas, y se pueden dar, en nombre de esa trascendencia científicamente elaborada, movimientos ateos masivos, lo que ocurre por primera vez en la Revolución Francesa.

El cielo de las almas iguales es sin duda un cielo absolutamente insípido. La imaginación humana se pierde frente a él. Se trata de un

cielo de igualdad abstracta en el cual, finalmente, ni los santos quieren quedarse. Se trata del cielo más vacío que jamás haya producido la tradición cristiana. Como toda la imaginación humana es concreta y corporal, una existencia de espíritus puros es solamente imaginable vía negación de lo concreto y corporal. Positivamente el hombre no puede concebir la vida espiritual pura. Es vida sin cuerpo, sin concreción, sin necesidad de comer, vestir, tomar, bailar, etc. Por tanto, la imaginación solamente la puede presentar como vida sin nada, y la puede sino alabar felicidades inimaginables con palabras huecas. Por eso, cuando aparece la construcción de una trascendencia científicamente elaborada, puede sustituir fácilmente a ese cielo. Además, es un cielo que se hace, con el tiempo, cada vez más vacío, y se gasta en cuanto es expresado, cada vez más, sin distorsiones concretas en toda su pureza insignificante. Al final de este proceso, a fines del siglo XIX, Nietzsche proclama su "Dios ha muerto", lo que correspondía a la vaciedad de su cielo.

Pero existía otro problema. El cielo de las almas tampoco pudo ya cumplir con la función que la imaginación del cielo, en toda tradición, ha tenido siempre en la sociedad. Se trata de la función de propiciar a los de arriba una imagen de perfección de su propia vida y a los de abajo un sustituto eficaz por los sufrimientos de la explotación de la cual son objeto. El cielo de las almas no sirve en los dos sentidos, y la felicidad abstracta que promete, no puede conmovir ni a los de arriba ni a los de abajo. El cielo se desvanece y pierde su función. Los valores vigentes de la sociedad burguesa se derivan ahora de una trascendencia científicamente elaborada (relaciones mercantiles en el estado de su perfección imaginada: competencia perfecta) y las motivaciones y apelaciones a partir del cielo tampoco funcionan. El cielo de las almas que existió al inicio de la sociedad burguesa, sobra como resultado de su desarrollo.

Sin embargo, paralelamente al vaciamiento del cielo de las almas, había surgido una nueva reflexión sobre el cielo y, por consiguiente, sobre la tierra. Esta, parte de la contradicción más evidente, tanto del cielo de las almas como de la sociedad burguesa, que se desarrolló como su anticipación. Se trata de un cielo de la igualdad abstracta. Todos los hombres son iguales en cuanto a sus derechos formales, pero no en cuanto a sus posibilidades reales de vida. La desigualdad de la vida concreta protesta en nombre de una igualdad que ha sido reducida a los derechos burgueses formales. Frente a esta reducción evidente aparece, por tanto, el reclamo de una igualdad que no sea simplemente fomal, sino que incluya las propias posibilidades de vida concreta.

Al lado del cielo de las almas, aparece la reflexión de un nuevo cielo en términos de la vida humana concreta y se amarra muy fuertemente en la tradición del Apocalipsis de San Juan y en la promesa cristiana antigua de una nueva tierra en sentido de un: *esta tierra sin la*

muerte. Sin embargo, esta reflexión que aparece subterráneamente en el siglo XIX, es pronto sustituida por la reflexión marxista, que es paralela pero que se lleva a cabo en términos más bien secularizados y finalmente, ateos. Sin embargo, sigue siendo una reflexión a partir de una tierra transformada en tierra al servicio de la satisfacción de las necesidades de todos. Aunque en términos seculares, aparece una nueva trascendencia: el reino de la libertad, como Marx lo concibe. Y siendo imposible su realización fáctica, aparece un pensamiento de anticipación de este reino de la libertad en términos de un: más posible.

Este nuevo enfoque de la sociedad a partir de las necesidades de hombres concretos lleva, recién en el siglo XX, con la teología de la liberación, a una elaboración religioso-teológica de esta reivindicación de la vida concreta. Esta sustituye ahora al cielo de las almas por una tierra nueva por venir —esta tierra sin la muerte— cuya anticipación llega a ser la sociedad socialista, en sentido análogo a como la sociedad burguesa surgió como anticipación del cielo de las almas iguales. Apareció una revolución en los cielos para reflexionar la revolución en la tierra. Dios no había muerto, como lo creía Nietzsche, sino que estaba en otro lugar, donde nadie lo sospechaba. La revolución en la tierra se transformó en anticipación de la tierra nueva.

Sin embargo, esta revolución en los cielos, que efectivamente empezó con el pensamiento de Marx —aunque Marx haya renegado de los cielos— repercutió profundamente sobre el propio pensamiento burgués. No podía reaccionar por la activación de su cielo de almas. En la línea de Nietzsche renunciaba, por tanto, a todos los cielos, declaraba la muerte de Dios y reinterpretó la vuelta hacia el hombre concreto, que había pronunciado Marx, en forma de una vida concreta del individuo en contra de todos los otros. En contra del universalismo del hombre concreto de Marx, la lucha por el poder de la bestia rubia en nombre de su vida concreta parcializada. Pero ahora también la imaginación de la reacción burguesa pasó a la imaginación concreta de la vida humana. Sin embargo, el regreso hacia el hombre concreto es de Marx; Nietzsche solamente lo reivindica, ahora, en favor del salvajismo burgués.

Pero no solamente el pensamiento nietzscheano reaccionó a la transformación del cielo efectuada por Marx. Otra forma de pasar del cielo de las almas a la imaginación de la vida concreta, ha sido precisamente el fundamentalismo protestante en los EE.UU. Frente al hecho del desvanecimiento del cielo de las almas, recurre a reformular el cielo a partir de la vida humana concreta, buscando también su imaginación respectiva del cielo en la imagen tradicional cristiana de la tierra nueva. Ciertamente, la tierra nueva —también en forma de una tierra sin la muerte— es imaginada de tal manera, que su anticipación resulta ser la sociedad norteamericana y su *American Way of life*. Todo el fundamentalismo de los EE.UU. se puede incluso resumir en esta función:

construir una imagen tal del cielo que su anticipación resulte en el *american way of life*, a pesar del hecho de que esta imaginación parte de la vida humana concreta. Y es en este sentido, que podemos descubrir sus elementos centrales.

Sin embargo, la raíz de toda su fuerza de convicción, es la misma que la de la teología de la liberación: la esperanza de una nueva tierra, una tierra que sea *esta tierra sin la muerte*. Una tierra en su sentido real, donde se come, bebe, vive, donde hay sensualidad, y donde "se come mamey"*; donde se tiene está nuestra existencia, aunque en términos plenos. Donde no se renuncia a la corporeidad, sino que se la vive completamente. Donde todo el mamey que no se ha podido comer aquí, se lo va a comer allá. Una tierra que completa todos los deseos incumplidos de aquí, una tierra que sea plenitud de todos los deseos correspondientes a la tierra de aquí. Donde se ama y se hacen fiestas, donde uno esta triste y alegre, como aquí, pero sin la muerte.

El fundamentalismo asume una posición que se deriva de la revolución en los cielos que Marx desató. Pero ésta no llegó solamente al fundamentalismo. Inclusive el Papa Juan Pablo II, en su encíclica *Laborem Exercens*, termina por reivindicar el cielo en términos de ser la nueva tierra, despidiéndose del cielo de las almas. Efectivamente, la conciencia religiosa de hoy ya no puede dar razón de su fe sino en términos de la esperanza de una tierra nueva. Una revolución en los cielos es muy difícil de derrotar en la tierra. Se impone. Aunque se creen antimarxistas, se acoplan a la revolución marxista de los cielos. Ya nadie corre hacia el cielo de las almas; nadie quiere entrar, y los que están dentro, quieren salir. Este se queda vacío frente a un cielo que es nueva tierra y promete mamey.

Si la nueva tierra es el objeto de la anticipación, todo el mundo se transforma en el escenario de la fe. El cielo de las almas es, en cambio, reduccionista. La fe se transforma en pura interioridad, el mundo real es mero campo de extensión de la fe. El hombre no se juzga por lo que efectivamente hace, sino por sus intenciones y por la efectividad de estas intenciones. El hombre se puede desentender perfectamente del mundo, si muestra que lo hace con buenas intenciones y si demuestra que estas intenciones conllevan esfuerzos serios de realización. Y si el éxito es criterio, lo es solamente en cuanto a su éxito individual.

Al transformar el mundo en el escenario de la fe, el mundo es el lugar en el que se encuentran Dios y el pecado, o Dios y el demonio. Este punto de vista no abandona la interioridad del sujeto como escenario de la fe, sin que la complementa ahora por su existencia en la exterioridad. El mundo no es simplemente campo de aplicación de la fe,

* Mamey: fruta tropical deliciosa.

sino primordialmente, lugar de realización de la fe, campo de encuentro y de lucha de la fe.

Como se anticipa la nueva tierra, aparece un problema del éxito de la anticipación, que es signo de fe. No se trata del éxito individual de uno en contra de otro, sino del logro de un proyecto social. La fe fracasa si el proyecto fracasa, y triunfa, si el proyecto triunfa. Al fracasar el proyecto de la anticipación fracasa la fe, aunque según el punto de vista subjetivista y reducido de la fe todos hayan cumplido con buenas intenciones.

Esta relación nueva con la fe, se describe mejor por un análisis de las intenciones humanas. Toda acción humana es guiada por intenciones, porque no la llamamos acción, si no lo es. Pero toda acción intencional conlleva efectos no intencionales; éstos muchas veces contradicen las intenciones subjetivas e incluso las pueden transformar en su contrario. En relación a la acción, por tanto, no hay solamente intenciones que la explican, sino también efectos no intencionales, sin cuya explicación la acción como acto jamás es plenamente comprendido. Como conjunto, la acción se explica solamente por una combinación de intenciones y efectos no intencionales. Este hecho es connatural a la acción, en el grado en el cual el actor tenga un conocimiento limitado del mundo exterior, lo que vale para todo ser humano en cualquier circunstancia. Si, por ejemplo, la acción se dirige al pleno empleo y la intención trata de realizarlo por una política de mercado a ultranza, el resultado no intencional de la acción con arreglo al pleno empleo será el aumento del desempleo. El efecto no intencional de la acción, destruye la intención. Una ética reduccionista de simple interioridad del sujeto no pregunta más que por la intención y la efectividad de implementarla. En el caso del ejemplo: pregunta por la intención del pleno empleo y por la implementación de una correspondiente política de mercado a ultranza, pero no incluye, en su juicio, el efecto no intencional de destrucción de la intención. El sujeto está salvado, aunque haya aumentado el desastre.

El ámbito de estos efectos no intencionales son las estructuras. Por tanto, en el grado en que la ética toma en cuenta los efectos no intencionales de la acción intencional, se preocupa de las estructuras institucionales, que ahora se transforman en un lugar éticamente relevante. Para el sujeto reducido de la ética individual no son más que un campo de ejercicio de sus virtudes. Para el sujeto completo, en cambio, son potencialmente lugares del pecado y hasta demoníacos. La capacidad del hombre de hacerse responsable por sus actos, se decide precisamente en su relación con las estructuras. No solamente la intención eficaz subjetiva, sino que la eficacia objetiva en el alcance de los fines, entra en el campo de la responsabilidad. No hacer solamente acciones subjetivas hacia el pleno empleo, sino objetivamente eficaces, es ahora éticamente decisivo. No es suficiente haber hecho, dentro de estructuras

dadas, todo lo posible para lograr el pleno empleo. Se deriva ahora del derecho al empleo la obligación de cambiar las estructuras, en el caso en que las estructuras dadas producen efectos no intencionales de la acción intencional hacia el pleno empleo que destruyen esta intención. Aparece un imperativo ético que se dirige hacia las estructuras y sus efectos sobre las consecuencias no intencionales de la acción.

Las estructuras son, por tanto, los condicionantes de los efectos no intencionales de la acción humana. Eso tiene, como consecuencia, que estos efectos no intencionales solamente se pueden cambiar, cambiando las estructuras, teniendo las nuevas estructuras influencia nuevamente sobre los efectos no intencionales de la acción, aunque sean otros. De esta manera, se presentan como un ámbito de la relación Dios-pecado o Dios-demonio.

Las estructuras pueden destruir, al producir efectos no intencionales de la acción, que destruyen. Su ámbito, por tanto, jamás puede ser éticamente neutral.

Este problema lo elaboró, primero, la teología de la liberación en su forma teológica, aunque se basa en el análisis previo de Marx, que mostró la posible destructividad de las estructuras al condicionar los efectos no intencionales de la acción humana intencional. (Las leyes de tendencia de Marx —ley de la pauperización, del desempleo, de la concentración, etc.— son todas derivadas de efectos no intencionales de una acción condicionada por relaciones mercantiles).

Pero Marx no fue el primero en analizar los efectos no intencionales. El primero fue, precisamente, Adam Smith.² Sin embargo, él utiliza este análisis exclusivamente para descargar al hombre de toda responsabilidad de sus actos. Adam Smith hace una celebración del

2. Adam Smith lo dice en los siguientes términos:

“Pero el hombre se halla siempre constituido, según la ordinaria providencia, en la necesidad de la ayuda de su semejante, suponiendo siempre la del primer Hacedor, y aún aquella ayuda del hombre en vano la esperaría siempre de la pura benevolencia de su prójimo, por lo que la conseguirá con más seguridad interando en favor suyo el amor propio de los otros, en cuanto a manifestarles que por utilidad de ellos también les pide lo que desea obtener. Cualquiera que en materia de intereses estipula con otro, se propone hacer eso: dame tú lo que me hace falta, y yo te daré lo que te falta a ti. Esta es la inteligencia de semejantes compromisos, y éste es el modo de obtener de otro mayor parte en los buenos oficios de que necesita en el comercio de la sociedad civil. No de la benevolencia del carnicero, del vinatero, del panadero, sino de sus miras al interés propio es de quien esperamos y debemos esperar nuestro alimento. No imploramos su humanidad, sino acudimos a su amor propio; nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas”. Adam Smith: *Riqueza de las Naciones*, Libro I, capítulo II, Publicaciones Cruz, México, 1977, p. 14.

Cada uno para sí mismo, la estructura para todos, siendo la estructura el mercado. Es la versión secularizada del: cada uno para sí mismo, Dios para todos, de la religiosidad burguesa. Expresa la divinización del mercado y la consiguiente destrucción de la humanidad a la vez.

Esta misma interpretación está presente en toda teoría burguesa de la democracia, donde se percibe la democracia como un mercado de votos, en el cual cada uno sigue a su amor propio, y el mecanismo electoral vigila sobre todos.

mercado, sosteniendo que éste lleva, independientemente de las intenciones de los actores, toda su acción a un buen término. Sea el hombre benévolo o malévolo, de virtud o no, haciéndolo en el mercado, éste, por los efectos no intencionales de la acción, hace que entre los seres humanos se produzca siempre una armonía. La armonía no es producto de buenas intenciones, sino de efectos no intencionales de los mercados. Por tanto, Adam Smith lo diviniza y da precisamente a estos efectos no intencionales, el nombre de mano invisible. Su tesis se puede resumir también como: los efectos no intencionales —al ser condicionados por el mercado— son siempre benévolos. Marx, al analizar estos efectos llegó, en cambio, al resultado de que no lo son tanto. Más bien producen tendencias destructivas, las que Marx denuncia en sus leyes de tendencia. Una vez hecho este análisis, aparecería la idolatría implícita del esquema de Adam Smith, una verdadera magia de las estructuras, que salvan de por sí. En la línea de Adam Smith, que hasta hoy es dominante en toda ideología burguesa, hay estructuras que salvan, más allá de cualquier intencionalidad humana. Eso se extiende hoy a toda ideología de la democracia burguesa. Sea el mandatario, de buenas o malas intenciones, la estructura democrática hace que el resultado solamente pueda ser bueno. La magia de las estructuras es connatural al pensamiento burgués; mercado burgués y Estado burgués adquieren un valor metafísico más allá de toda crítica posible, y son presencia de la Providencia en la historia. Eso lleva a una verdadera teología política al interior del pensamiento burgués, que arranca de una teología del mercado y del capital.

Ciertamente, esta teología ya está presente en el mismo Adam Smith y se ha desarrollado hasta hoy. De ella se deriva toda una ética política que va mucho más allá de la ética subjetivista del sujeto reducido a sus intenciones. Pero no entra en conflicto con ella, sino que, más bien, la refuerza. Se trata de una teología política que declara a este sujeto irresponsable, que se refiere nada más que a sus buenas intenciones como el sujeto suficiente, dada la magia todopoderosa del automatismo del mercado, que transforma esta irresponsabilidad —vía mano invisible— en el mejor servicio a la comunidad. Se trata de una teología política que afirma la reducción del sujeto a su simple individualidad, como lo verdaderamente humano.

En este ambiente de la teología política burguesa, nace el fundamentalismo. Hace efectivamente una teología política más allá de la ideología burguesa tradicional, pero se inserta completamente en ella. Sin embargo, también efectúa cambios aunque no afecten a este resultado central. El cambio más importante se refiere a la utopía liberal del automatismo del mercado. En Adam Smith, se trata realmente de una esperanza de paz, como resultado de una política liberal que extiende su ámbito de vigencia sobre el mundo entero. Aunque la esperanza haya sido siempre ilusoria, produce en aquel tiempo una confianza en el mundo y su futuro, lo que permite solucionar el proble-

ma del sentido. El fundamentalismo, en cambio, ya no tiene esta confianza. Se ve en un mundo convulsionado en camino a la catástrofe, y en los esfuerzos de paz, no ve más que un peligro. Donde Adam Smith ve, en el automatismo de las estructuras, esperanzas de paz, el fundamentalismo no ve sino esperanzas de catástrofes. Toda la esperanza cambia su contenido. Ansiosamente el fundamentalista espera la catástrofe y no tiene otra esperanza que la de la catástrofe total, la peor que jamás haya ocurrido en la historia humana. También la vincula con la acción de las estructuras. Sin embargo, las propias tendencias del mundo son catastróficas y, de ninguna manera, llevan a la armonía. Pero frente a las catástrofes que el fundamentalismo espera para el futuro, jamás llama a evitarlas. No llama de ninguna manera a la pasividad; es sumamente activo. Pero llama a la actividad en contra de aquellos que se quieren oponer a estas amenazas. Denuncia, por tanto, el esfuerzo por la paz como máxima seducción hacia la soberbia y la negación de Dios. El pecado máximo para el fundamentalista es la rebelión en contra de efectivas tendencias catastróficas en nuestro mundo. Incluso en el caso de los esfuerzos hacia la unión europea, no ve más que una obra del Anticristo, nunca un logro para una humanización de la vida entre los pueblos europeos.

Sigue habiendo una mano invisible, sobre la cual no hay que influir. Pero es una mano invisible que lleva a la catástrofe; es la mano de un Dios fundamentalista, que está ansioso de tomar venganza de todos sus enemigos, y que, en el mundo, casi sólo tiene enemigos. Es un Dios furioso que pasa inmisericordemente por encima de la suerte humana, que no se arrepiente jamás y que lleva a cabo un programa de destrucción elaborado desde la eternidad. Frente a este Dios no puede ni debe haber rebelión, y cualquier acto de interferencia en este programa de destrucción es rebelión, orgullo humano.

Este determinismo del fundamentalismo se apoya en una lectura perfectamente arbitraria de los textos bíblicos, a los cuales se imputa sentidos arbitrariamente predeterminados. Eso a pesar de que se insiste mucho en un método literal o gramatical de la interpretación de estos textos, en contraposición a la llamada interpretación alegórica. Pero, de hecho, la interpretación no es literal; no es interpretación de la Biblia como un libro igual a otros, sino que es una interpretación absolutamente mágica. El texto es visto como un conjunto de clarividencias y adivinanzas, cuyo sujeto se supone es un Dios omnisciente, que distribuyó sus previsiones infalibles e incambiables arbitrariamente entre los diferentes libros de la Biblia. Por lo tanto, un libro anterior puede completar un libro posterior, porque ya estaba previsto el libro posterior. La Biblia deja de ser un libro histórico —un conjunto de varios libros con una secuencia temporal determinada— y se transforma en un gran rompecabezas. El fundamentalista se pone a solucionar ese rompecabezas y supone que, en caso de lograrlo, sabrá exactamente y sin poder equivocarse

el futuro de la humanidad. Lo que tiene que pasar, allí esta escrito, al igual que una bruja mezcla las cartas para leer lo que infaliblemente tiene que pasar. Por eso abunda en estas deducciones la palabra "claramente", que, además, de un intérprete a otro suelen tener enormes diferencias y contradicciones. Pero hay una estructura que, en general, es común a todos. De ninguna manera resulta del análisis literal de la Biblia, sino que imputa a la Biblia lo que es el sentir del fundamentalista frente a la realidad social en la cual él vive. Y, como este sentir es común entre los fundamentalistas, también lo es la estructura de interpretación básica imputada al texto.

De esta manera, el fundamentalista se transforma en el colaborador de cualquier infelicidad, de cualquier catástrofe, de cualquier miseria en el mundo. Ansiosamente los quiere ver aumentados, porque la venida del Señor la espera para el momento en que la catástrofe es total y más allá de cualquier límite. De allí su imagen del Anticristo. El Anticristo se opone a la catástrofe y, al fin, hasta tendrá cierto éxito. Pero precisamente en el momento de mayor éxito, Dios, con su mano invisible —y en el último momento con mano visible— lo va a destruir, para que no quede piedra sobre piedra. Ni la catástrofe ocurrida al pueblo judío por la Alemania nazi es suficiente. Valientemente, el fundamentalista le anuncia al pueblo judío para los tiempos que ahora vienen, una catástrofe peor todavía. Y sería rebelión tratar de evitarla. Del Anticristo se dice que lo va a intentar. Pero eso precisamente profundizará lo que tiene que venir.

Hay un ansia de la catástrofe y una actividad febril para eliminar cualquier obstáculo que se le pueda poner en el camino. El Armagedón es el crepúsculo de los dioses. Pero, como siempre hay tendencias hacia la destrucción, de hecho aquel quien elimina los obstáculos a la destrucción, origina las catástrofes. El fundamentalismo es el mismo actor de la destrucción y se empeña en esta tarea. Pero el fundamentalista no es solamente un destructor; también es un cobarde. Por lo tanto, se imagina que en el momento en que la catástrofe avanza hacia sus etapas más terribles, Dios, cuya voluntad es la catástrofe, va a realizar el rapto de sus santos para trasladarlos a los cielos para una vida eterna feliz, que les evite pasar por la destrucción que ellos han desatado en la tierra por la voluntad de este mismo Dios. Toman su ánimo para promover la destrucción, de la esperanza que a ellos no les tocará. Ellos, frente a la destrucción desatada, se marchan a la Jerusalén celeste, para mirar desde arriba, con gozo, lo que les pasa a los no-elegidos impíos en la tierra.³

3. El Dios de los fundamentalistas se asemeja mucho al Dios del Marqués de Sade. A los que defienden a la humanidad de pestes, guerras civiles, enfermedades, y en general desgracias que pueden ocurrir, el Dios de Sade dice: "Cuando habéis visto que todo era vicioso y criminal en la tierra —les dirá el Ser Supremo en Maldad— ¿por qué os habéis extraviado por los senderos de la virtud . . .? ¿Y cuál es pues el acto de mi conducta en que me habéis visto bienhechor? ¿Al envia-

Este catastrofismo activo de los fundamentalistas se racionaliza por un determinismo absoluto. Todo está ya decidido. No hay nada que hacer, excepto promover la destrucción que es la voluntad de Dios revelada en la Biblia. Ni ser bueno, ni ser malo nos puede salvar. Además, ser bueno significa promover esta destrucción en marcha. Y, por ser buenos, ellos se pueden escapar a tiempo hacia la eternidad, mientras que los otros tienen que sufrir la furia de Dios.

Junto con este determinismo absoluto, se entiende la prédica de la obediencia absoluta. La obediencia es el valor central del fundamentalismo, la que se identifica con la humildad; obediencia es renuncia a la rebelión. Obediencia que se concentra en la voluntad de Dios hacia la destrucción y que se opone violentamente a la rebeldía, la que sería cualquier acto tendiente a salvar a la humanidad de las catástrofes, que hoy, realmente, la amenazan. Esta violencia es tan grande que el fundamentalista declarará que hasta en el milenio, cuando ya no haya muerte, la habrá todavía para los casos de rebeldía, la que seguirá siendo castigada por la pena capital.

A esto corresponde la nítida polarización que todo el fundamentalismo hace en los términos más maniqueos, entre los santos de Dios y los impíos. Al ser obediente y estar en contra de la rebeldía, al retirarse de cualquier actividad de defensa del hombre en contra de las tendencias hacia la destrucción, al concentrarse sobre sí mismo y en contra de sí mismo con el ascetismo formal de la renuncia al alcohol, al cigarrillo, al baile y al cine, el fundamentalista se pone agresivo frente a aquellos que no siguen su camino. Los percibe como impíos, integrantes del reino del mal, rebeldes contra Dios que merecen, con razón, todas las desgracias que el fundamentalista ve venir sobre ellos y con las cuales colabora. El mundo le parece malo, todos pecadores sin valor, seres insignificantes, que no importan para nada a no ser que Dios les inspire valor. Entonces, son todo, y como los fundamentalistas son aquellos a quienes Dios acepta para levantarlos, se encuentran ahora tan inflados, que pueden mirar desde su prepotencia de santos elegidos hacia la insignificancia pecaminosa de los impíos condenados.

Apocalipsis now, ese es el programa del fundamentalismo. En manos del fundamentalismo se transforma en una profecía autocumplida, que corresponde a profundos anhelos de muerte, que en toda la teología fundamentalista están presentes. Es el anhelo de llevar a la muerte a un mundo que no encaja en la voluntad desatada del fundamentalista.

ros pestes, guerras civiles, enfermedades, temblores de tierra, huracanes? ¿Al sacudir perpetuamente sobre vuestras cabezas las serpientes de la discordia, os persuadía de que el bien es mi esencia? ¡Imbéciles! ¿Por qué no me imitabais?" (citado según Fernando Savater, en: *Nihilismo y Acción*, Taurus, Madrid, 1984, p. 33). Dios manda a todos ellos al fuego eterno, y sienta a su lado a aquellos, que colaboraron con él.

Esto da una forma muy específica de anticipación del milenio. Al ser catastrofista, el fundamentalista es también milenarista. Pero su anticipación del milenio no es un acercamiento en el marco de lo posible, como lo sería en la teología de la liberación. La teología de la liberación no es milenarista. En la visión de la teología de la liberación, el hombre anticipa la nueva tierra acercándose a ella en el grado en que la condición humana lo permite. De Dios se espera la fuerza para lograr este acercamiento y, como resultado final, la realización plena de lo que el hombre solamente ha podido hacer en términos provisorios. En términos del fundamentalismo, esta actitud liberadora es precisamente rebeldía, soberbia, levantamiento en contra de la voluntad de Dios. Dios quiere la catástrofe. Hay que allanarle sus caminos.

La anticipación de la nueva tierra se transforma, para el fundamentalista, en una anticipación por el contrario, negativa. El fundamentalista se acerca al milenio en el grado en que realiza todo lo contrario de este milenio. Cuando más guerra hay, cuanto más pestilencia aparece, más terremotos, más desgracia, más cerca está el milenio y la nueva tierra. Aumentando la desgracia, se anticipa la nueva tierra. Cuando peor, mejor.

Esta anticipación negativa —anticipación del paraíso por la realización del infierno— influye, por supuesto, en la propia imaginación de la tierra nueva. En la teología de la liberación, la tierra nueva es una tierra sin la muerte. Y por ser sin muerte, es también tierra sin dominación y sin exclusión. Es una tierra en la cual hasta Dios deja de ser autoridad y es todo en todos. Una tierra sin prohibiciones, un paraíso sin árbol prohibido, donde se puede comer de todos los árboles. Una libertad sin quiebre, donde la espontaneidad del uno no destruye la espontaneidad del otro. La tierra nueva, en la imaginación fundamentalista, es muy distinta. Es sin muerte, pero con excepciones: el fundamentalista no quiere renunciar a la pena capital en caso de rebeldía. Sigue habiendo árboles prohibidos, pero —en general— la obediencia es tan grande que no se va a comer del árbol prohibido. El caso de Adán y Eva no se repetirá, esta vez serán obedientes. Tampoco es sociedad de iguales; hay una profunda desigualdad entre los salvados. Por un lado, los santos de Dios y, por el otro, la gente común. Y a los santos de Dios les corresponde el poder y el dominio. Ellos reinan sobre los otros y reinan con Cristo. Cristo es rey máximo, suprema autoridad, a quien no se le puede quitar nada, y sus santos vigilan celosamente esta autoridad. Y Cristo es sumo propietario. Todo pertenece a él, y él lo presta a los hombres que también son su propiedad. Cristo va a lo que es suyo y tiene incluso título escrito de mano de Dios Padre. Hasta con dólares se paga en este milenio. La nueva tierra de los fundamentalistas, de hecho, no muy nueva, la conocemos. Es la vieja tierra, glorificada y pintada con *american way of life*. Es la sociedad burguesa de clase, proyectada al cielo, para que sea después bajada nuevamente en nombre

del cielo. Lo que Platón hizo con su Edad de Oro, los fundamentalistas lo hacen con los EE.UU. La sociedad se transforma en cielo cuando ya no hay rebeldía, todo el mundo es obediente. Platón, en su Edad de Oro, tenía puros esclavos obedientes; los fundamentalistas tienen puros empleados obedientes. No ha cambiado nada más.

Con esa tierra nueva, la anticipación de esa tierra llega a ser, efectivamente, la sociedad estadounidense. Se nota, entonces, el realismo siniestro que tiene esta teología. Al anticipar tal estructura de clase y realizarla efectivamente, se dan las tendencias catastróficas anunciadas por los fundamentalistas. Pero, afirmando esta sociedad, no se tiene más remedio que quitar constantemente los obstáculos que se enfrentan a tales tendencias. Ni la utopía burguesa se puede seguir sosteniendo sino como resultado de la total destrucción de todo. La rebeldía es, de hecho, lo único que nos podría salvar. Pero la sociedad burguesa la tiene que destruir y, de esta manera, abrir el camino de la destrucción total. La realización de la utopía, ahora, se promete como resultado de la destrucción de todo. Destruir a los utopistas rebeldes para celebrar una utopía miserable nacida de la nada, producida por el hombre. El nihilismo como puerta a la plenitud. Efectivamente, la teología fundamentalista, sin quererlo, da una radiografía bien realista de la situación en la que se encuentran los EE.UU. Y la teología de la liberación da igualmente una radiografía realista sobre las posibilidades de la humanidad de salvarse del asalto nihilista. Hay una advertencia histórica. Los fundamentalistas no son los primeros que prometen el milenio como resultado de la catástrofe total promovida por el hombre. Antes que ellos, lo hicieron los nazis; pero detrás de su crepúsculo de los dioses no se levantó ningún milenio, sino nada más que la muerte. A estos nuevos milenaristas les pasará igual.

No hay duda de que el fundamentalismo es un proyecto político. Al unirse con el movimiento neoconservador en los EE.UU., le proporcionó a éste el proyecto, precisamente lo que necesitaba para transformarse en conservatismo de masas, tal como quería. Este es hoy el proyecto que amenaza la propia existencia de la humanidad y que interpreta la destrucción de ella como su propia salvación y su paso al milenio. Aparece nuevamente un capitalismo que dejó de lado sus sueños de igualdad derivados del cielo de las almas iguales, y que pasa a afirmarse como dominación absoluta que pide obediencia a costo de la muerte. El Anticristo hoy ya no puede aparecer sino en nombre de la lucha en contra del Anticristo.

Esta vinculación del fundamentalismo con el proyecto neoconservador, explica igualmente la facilidad con la que este proyecto integra el neoliberalismo actual. La furia fundamentalista en contra de la rebeldía, es decir, en contra de cualquier actitud que se oponga a las tendencias destructoras derivadas de las estructuras sociales y vinculadas con los efectos no intencionales de la acción, encaja con el anti-intervencio-

nismo neoliberal. Son dos caras de una misma medalla: una cara religiosa y otra cara secular. Sin embargo, indican lo mismo, apuntando igualmente a la extrema militarización de la sociedad entera en pos de la persecución de los intervencionistas potenciales. Pero, las perspectivas utópicas son distintas. Mientras el fundamentalismo promete el milenio como resultado de la catástrofe, el neoliberalismo promete una era de paz, derivada ahora de la inercia del progreso técnico, que supera las armas, supera todos los competidores de la sociedad capitalista e instala un reino del mercado total. Pero también aquí hay una importante presencia del catastrofismo en forma de la disposición a la guerra atómica como confesión de fe en la libertad.

También al anti-intervencionismo neoliberal subyace esta mística de muerte, que es típica de todo el proyecto neoconservador.

La teología de la liberación, en cambio, no formula su imagen de la nueva tierra de tal manera que su anticipación sea la sociedad socialista de la Unión Soviética, o de Cuba o Nicaragua. Al anticipar esta nueva tierra, resultan criterios para juzgar acerca de sociedades, ya sean socialistas o capitalistas. Criterios de fomento de la vida humana. Se trata de criterios de discernimiento de sociedades y no de un proyecto político solapado. Que el hombre pueda vivir lo más posible y que en nombre de la vida humana de unos jamás se pueda sacrificar la vida humana de otros, ese es un criterio de discernimiento. Ciertamente, la sociedad capitalista no es capaz de cumplir con tal criterio y, por tanto, la anticipación de la nueva tierra, como la teología de la liberación la hace, desemboca en la opción socialista. Pero también mantiene criticidad frente a cualquier sociedad socialista. No deduce sus estructuras del cielo y, por ello, mantiene la libertad de juzgar sobre ellas en la tierra. Pero, dada la imposibilidad fáctica de la opción capitalista, esta criticidad esta supeditada a la colaboración básica en la construcción de la sociedad socialista. No es criticidad en el aire, sino criticidad en la realización de una tarea común.

CAPITULO 3

ECONOMIA Y TEOLOGIA: EL DIOS DE LA VIDA Y LA VIDA HUMANA

En el contexto de la teología conservadora, la insistencia en la relación entre teología y economía puede parecer extraña. Ciertamente, también para esta teología existe una relación entre teología y economía, pero aparentemente es la relación que la teología de alguna manera tiene con cualquier acontecimiento o movimiento de la vida humana. Economía y teología parecen tener una relación semejante a la existente entre, por ejemplo teología y deporte, teología y arqueología, etc.

Sin embargo, aunque de una manera no explícita, también para la teología conservadora existe una relación especial entre teología y economía. No obstante, recién a partir de la teología de la liberación la relación entre economía y teología se hace explícita. Se asume desde la teología un criterio sobre la economía, y se descubre en el interior de la economía —sea actividad económica, sea teoría económica— una visión teológica.

La teología de la liberación entra, de lleno, en la problemática de la relación entre economía y teología, al revitalizar una muy tradicional fórmula referente a Dios: Dios es un Dios de la vida. Como fórmula, es compartida por todos, y siempre lo ha sido. Pero en la teología de la liberación recibe un significado expreso, que ciertamente ya lo había tenido en sus orígenes, pero que en el curso de la historia ha pasado por profundos cambios. Sin embargo, en la teología de la liberación se le da, nuevamente, su significado concreto, del cual se deriva lo siguiente: si Dios es el Dios de la vida, él es el Dios de la vida humana también. Su voluntad es, entonces, que todos los hombres puedan vivir.

Si Dios es el Dios de la vida, él es el Dios de la posibilidad humana concreta de vivir. El Dios de la vida es, por lo tanto, aquel Dios que toma la opción preferencial por los pobres. Siendo los pobres los marginados en cuanto a su posibilidad concreta de vivir, su Dios no puede ser sino el Dios de la vida. La máxima ofensa a Dios se da allí donde el hombre

es privado de su posibilidad concreta de vivir. El acto de fe en Dios es, así, afirmar la opción preferencial por los pobres y hacer, a través de ella, la voluntad de Dios.

Si Dios es el Dios de la vida, no se le puede servir sino al interior de esta opción preferencial por los pobres. En último término, la opción preferencial por los pobres expresa a Dios como Dios de la vida. Que Dios sea Dios de la vida, tiene significado recién por el hecho de la opción preferencial por los pobres.

Sin embargo, el significado concreto de la relación entre el Dios de la vida y la opción preferencial por los pobres, lo da la referencia a la vida como vida concreta, como posibilidad concreta de vivir. De esta manera, de la vida concreta resulta el derecho a poder vivir y, por lo tanto, el derecho a los medios concretos de vida. La opción preferencial por los pobres implica la referencia a una pobreza relacionada con los medios de vida: alimento, vestido, salud, educación, etc. La pobreza es vista como exclusión de estos medios de vida, resultante de acciones humanas de otros. Todos los hombres viven una cierta miseria derivada del hecho de ser mortales. Pero la pobreza es un resultado humano, y es humanamente posible superarla. Lo es, porque es pobreza resultante de la exclusión de los medios de vida.

Para esta pobreza vale la opción preferencial por los pobres. Sin embargo, esta falta de posibilidad concreta de vivir, que constituye la pobreza, no se refiere únicamente a los elementos materiales de la vida humana. La pobreza es más que la falta de los elementos materiales de la vida humana. Por otro lado, salir de la pobreza es también más que llegar a tener los elementos materiales de la vida. Pobreza es destrucción de *toda* la vida, no solamente de la vida material, y salir de ella implica poder rehacer toda una vida, no solamente poder contar con los elementos materiales necesarios. Pero no hay pobreza sin marginación de los elementos materiales de la vida, y no hay salida de ella sin recuperar el acceso a estos elementos materiales. Los elementos materiales de la vida son elementos insustituibles, tanto en la determinación de la pobreza como del camino de salida de ella. Son los elementos determinantes.

La teología conservadora, en cambio, ubica la pobreza más bien en la condición humana, o, si se quiere, en la contingencia de la vida. Todos los hombres son mortales, todos se enferman, todos llegan a ser pobres, en cuanto a la inseguridad de la vida, la enfermedad o la muerte se hacen presentes. La pobreza se concibe como una pobreza espiritual, que se vive resistiendo a esta condición humana, desprendiéndose de los bienes del mundo. Se trata de la pobreza como condición humana, a la cual se responde con la pobreza como virtud.

Sin embargo, la pobreza evangélica es distinta. No se deriva directa y preferentemente de la condición humana, sino de las posibilidades

concretas del hombre de enfrentarse a esta condición humana. Humanizar la relación del hombre con su condición humana, con la contingencia del mundo y con su mortalidad, presupone condiciones concretas que descansan sobre elementos materiales de la vida. La pobreza evangélica está en la destrucción del hombre en su posibilidad de enfrentar humanamente la condición humana, la inseguridad, la enfermedad y todas las necesidades humanas. No elimina la pobreza como virtud, sino que enfoca la pobreza desde otro ángulo: las condiciones concretas de la humanización de la relación con la condición humana.

Pobreza evangélica es la privación de los elementos materiales necesarios para enfrentar humanamente la propia condición humana. Ocurre así, una doble destrucción. Por el lado de la pobreza, ocurre la deshumanización por privación. Sin embargo, ésta es la razón de la opción preferencial por los pobres. Pero también hay destrucción por el lado de la riqueza: al ser monopolizada, pierde su vigencia humana y también subvierte la humanidad de aquel quien la tiene. Sin embargo, para este caso de destrucción no hay una opción preferencial, sino una exigencia de conversión. Conversión que parte de la aceptación de la dignidad del pobre y de la opción preferencial por los pobres en sentido evangélico. En este último sentido, hay entonces una pobreza espiritual.

Que Dios sea Dios de la vida, presente por la opción preferencial por los pobres implica, por tanto, que sea también Dios de los elementos materiales de la vida, cuya producción y reproducción están bajo su juicio. No se puede tener una opción preferencial por los pobres sin tener una opción sobre la producción y reproducción de los elementos materiales de la vida humana. De la opción preferencial por los pobres sigue la producción y reproducción de los elementos materiales de la vida, preferencialmente para los pobres. Sin embargo, la economía es, precisamente, el ámbito de la producción y reproducción de los elementos materiales de la vida humana. Del Dios de la vida y de la opción preferencial por los pobres llegamos a un juicio sobre la economía. Economía y teología revelan una relación íntima.

Ciertamente, se trata de una opción preferencial. Si fuera opción exclusiva, sería una opción contradictoria. Una opción exclusiva por los pobres sacaría a unos de la pobreza para reproducir la pobreza en otros, que una vez caídos en esta pobreza, serían ahora los portadores de la opción por los pobres, para hacer caer a otros en la misma pobreza. No se trata de hacer pobres a unos para sacar a otros de la pobreza. Por eso, la opción es preferencial. Por lo tanto, pasa a ser la exigencia de un ordenamiento económico tal que todos puedan vivir y llegar a contar con los elementos materiales de vida correspondientes. Del criterio teológico pasamos a formular un criterio de racionalidad económica.

De esta relación íntima entre el Dios de la vida y la vida humana concreta, siguen algunas posiciones teológicas claves.

Eso se refiere, por un lado, a la relación entre cuerpo y alma. Que el cuerpo tenga alma, significa que es un cuerpo vivo, animado. El alma no es sustancia independiente del cuerpo, sino que está en el cuerpo al estar vivo éste. Esta vida corporal puede vivir solamente, satisfaciendo las necesidades corporales y los goces derivados de esta satisfacción. Pero la vida humana existe en condiciones tales, que la espontaneidad de la vida corporal y de su satisfacción produce el desorden de la satisfacción de necesidades de todos. Por lo tanto, no hay vida corporal sin una ética de esta vida porque, espontáneamente, la vida corporal tiende a destruir sus propias condiciones de posibilidad. Esta ética que nace de la vida corporal consiste en la armonización de las exigencias del cuerpo (instintos del cuerpo), para que la vida de todos y de cada uno pueda ser asegurada.

Se trata de una ética, cuyos valores centrales tienen su raíz en la vida corporal, que es la instancia legítima de la vida humana. Su función es ordenar la vida y hacerla compatible con la vida de todos y de cada uno. No resulta de un cálculo de utilidades, sino de la formulación de condiciones de posibilidad de la vida corporal, que son transformadas en normas, normas que siempre son provisorias a la luz de las condiciones de posibilidad de la vida. Ellas formulan, por tanto, el marco de libertad del hombre. No puede haber libertad sino al interior de la satisfacción de las necesidades del cuerpo, de tal manera, que las condiciones de posibilidad de la vida corporal humana sean respetadas. Ese es el espacio para la legitimidad de valores no derivados de la vida corporal. Los valores pueden ser legítimos solamente en el grado en que no se oponen a las condiciones de posibilidad de la vida humana. El hombre no es para el sábado, sino que el sábado es para el hombre.

Esta discusión de los valores nos lleva a otro problema íntimamente relacionado. Se trata de la concepción del más allá, referente al más acá. En la teología de la liberación se habla de la Nueva Tierra, más bien como una esperanza de plenitud más allá de todas las posibilidades humanas e incluso de la muerte. Sin embargo, esta Nueva Tierra tiene una continuidad básica con *esta* tierra: es esta misma tierra sin la muerte. Es una tierra de libertad plena y, por lo tanto, de satisfacción plena de todas las necesidades. Es corporeidad plena y satisfecha. Anticipando la vida concreta de todos en esta tierra, una prepara la otra. Viviendo la mayor plenitud posible de la vida aquí, se prepara la plenitud de la vida allá. A la preocupación por la satisfacción de las necesidades de todos acá, corresponde la satisfacción plena de necesidades allá. El Espíritu es el "anticipo de lo que tendremos" (Romanos, 8, 23).

De esta manera, de la relación con el Dios de la vida se deriva la recuperación de la economía como un ámbito de la fe, una ética humana constituyente del hombre vivo basada en la vida corporal, y el anticipo de un futuro más allá de la muerte, en el cual no solamente el hom-

bre, sino toda la tierra, viva su resurrección, para ser transformada en una Nueva Tierra, que será esta misma tierra sin la muerte.

La Teología conservadora

En tanto es una fórmula, la percepción de Dios como Dios de la vida, está también presente en la teología conservadora, aunque se la menciona mucho menos que en la teología de la liberación. No se le da la importancia vital, que sí recibe en la teología de la liberación.

Sin embargo, tampoco la teología conservadora utiliza tal fórmula en el mismo sentido que lo hace la teología de la liberación. La teología conservadora tiene una relación muy distinta con la vida. Por eso, no habla tanto de la vida en sí, sino más bien, de la vida "verdadera"; así, habla también de la justicia verdadera y del mesianismo verdadero. Con la palabra "verdadero" se suele negar el sentido original, con el cual las palabras vida, justicia o mesianismo fueron entendidas en los orígenes del cristianismo. La expresión "verdadero" indica, por tanto, que se está cambiando un sentido, conservando una fórmula. Cuando la teología conservadora habla del Dios de la vida verdadera, de hecho nos dice que Dios es el Dios de la vida del alma, contrapuesta a la vida del cuerpo. Se introduce un dualismo de cuerpo y alma, que en el mensaje cristiano original no se conoce. Se trata de un dualismo que condena al cuerpo, sustituyéndolo por la vida "verdadera" del alma, que es la única vida, con la cual Dios tiene que ver. El dualismo cuerpo-alma, se convierte, por lo tanto, en un dualismo entre el origen del mal y el origen del bien, estando Dios al lado del origen del bien, que es el alma en conflicto con el cuerpo, considerado como origen del mal. Así, de la vida corporal no se derivan ningunos derechos, ninguna exigencia corporal tiene legitimidad intrínseca. Dentro de tal ideología pueden aparecer afirmaciones como aquellas del obispo Pablo Vega, de Nicaragua, dirigidas en contra del Sandinismo: "Hay agresión militar, pero hay también agresión ideológica, y obviamente, es peor matar el alma, que matar el cuerpo". En otro contexto lo repite, diciendo: ". . . el hombre sin alma no vale nada y sin cuerpo vive". Esta es la teología de la contra en Nicaragua, pero es a la vez una expresión nítida de la teología conservadora.

Si se declara a Dios como el Dios de esta vida verdadera del alma, toda la afirmación de Dios como Dios de la vida determina una línea teológica contraria a la de la teología de la liberación. Eso también se hace perceptible en la visión conservadora de la pobreza. Esta es vista ahora como una derivación de la condición humana, y por tanto, del hecho de la mortalidad y la consiguiente contingencia del hombre. Al ser mortal, el hombre es pobre, y su pobreza sale a la luz en las situaciones apremiantes de su vida (inseguridad, enfermedad, muerte). Siendo todos pobres, no existe sólo un grupo determinado de hombres

que sean pobres. No existe la posibilidad de enfrentar pobres con ricos, considerando la riqueza de unos como el origen de la pobreza de otros. Incluso la opción preferencial por los pobres se puede afirmar ahora, sin cuestionar de ninguna manera alguna estructura social.

Eso determina ya una diferente relación con la economía. En cuanto ámbito de la producción y reproducción de la vida humana, no tiene ninguna relevancia para la teología conservadora. Allí no habla Dios, porque el Dios de la vida verdadera del alma es perfectamente indiferente a cuestiones tales como la distribución de ingresos o el desempleo. Quiere desprendimiento interno en relación a tales hechos. Sin embargo, a partir de esta tesis básica sobre la economía, aparecen sobre todo dos posiciones explícitas:

- 1) la posición que declara la economía como un ámbito de la ética, aunque no de la teología. Se trata de una ética del alivio de situaciones de miseria. Especialmente la doctrina social clásica de la Iglesia católica (*Rerum Novarum* y *Quadragesimo anno*) se inscriben en esta línea. El ordenamiento económico no es considerado como una cuestión de la fe, sino exclusivamente como aplicación de la fe, cuya verdad es constituida sin tomar en cuenta el problema económico.
- 2) la posición según la cual, en lo económico Dios habla el lenguaje del poder. La economía es legítimamente un ámbito de lucha. Ganar en esta lucha es signo de bendición divina. Por gracia de Dios se alcanza el poder económico.

En ambos casos, la producción y reproducción de la vida humana es, para la fe, un ámbito neutral.

La clave de la teología conservadora está en la percepción de la relación cuerpo-alma. El alma es una sustancia que tiene un cuerpo, pero tenerlo o no, no es esencial para la vida del alma. El cuerpo es más bien una amenaza para la vida del alma, su cárcel. El alma quiere volar, pero el cuerpo no la deja. Aunque se hagan concesiones a la vida corporal, se trata de concesiones que se hacen a una debilidad humana. La libertad plena es, por tanto, la vida pura del alma sin ser limitada por el cuerpo.

Eso determina ya la imaginación del cielo en la visión conservadora. No es Nueva Tierra, sino un cielo de almas puras con cuerpos que no tienen necesidades. En esta libertad plena, el alma ya no se tiene que preocupar de ninguna satisfacción de necesidades del cuerpo, porque el cuerpo ya no tiene necesidades por el hecho de que ya no tiene debilidades.

En esta visión conservadora del cielo de almas puras, el cuerpo con necesidades solamente sigue existiendo en su imaginación del infierno. El cielo es una eternidad de almas con sus cuerpos sin necesidades, el

infierno una eternidad de cuerpos con necesidades, las cuales quedan eternamente insatisfechas. Los tormentos eternos del infierno se originan en la insatisfacción del cuerpo, y la felicidad eterna del cielo en el hecho de que el cuerpo ya no pide satisfacciones.

Anticipación del cielo como más allá en el más acá del presente significa, por tanto, anticipar una vida sin satisfacciones corporales. Se anticipa el cielo por la negativa a la vida corporal acá. El propio dualismo anti-corporal se transforma en la anticipación del cielo; eso tiene su lógica, porque la negativa a vivir concretamente en el presente es compensada por una vida eterna, que consiste en una eterna negación de vivir. En cambio, a aquellos que se orientan por la satisfacción corporal aquí, se les promete un infierno eterno de no-satisfacción allá.

Una vida plena no se tiene ni en el cielo ni en el infierno. La teología conservadora no se atreve ni siquiera a pronunciar su posibilidad, porque rompería la base misma de esta teología. Cabe únicamente un solo goce corporal: el goce de los salvados derivado de la infelicidad de los condenados en el infierno. En vez del goce eterno de la vida, el goce de la destrucción eterna de la vida.

Teoría del fetichismo

En la teoría del fetichismo no partimos de Dios para llegar a la economía, sino de la economía para llegar a una determinada imaginación de Dios.

Partimos de la coordinación de la división social del trabajo. Una división del trabajo, que no es social, la tenemos en el modelo de Robinson. Hay un trabajo total que se distribuye hacia los diferentes bienes producidos cada uno por un proceso de trabajo. El proceso de trabajo consiste en la producción de un bien por medio del trabajo humano, que presupone medios de producción producidos por otros procesos de trabajo y la disposición sobre una canasta de consumo, que mantiene la vida del trabajador durante este proceso de trabajo mismo.

La división del trabajo es social, cuando los diferentes procesos de trabajo son llevados a cabo por diferentes trabajadores que se especializan en cada uno de ellos. Al suponer cada uno de estos procesos de trabajo, medios de producción y una canasta de consumo producido por otros, resulta una dependencia mutua entre los trabajadores que realizan los procesos de trabajo. Cada uno de los procesos de trabajo presupone un funcionamiento de procesos paralelos y complementarios. Cada uno de ellos depende de la existencia de los otros, para poder ser llevado a cabo.

Para que este conjunto de procesos de trabajo complementarios pueda funcionar, existe además un supuesto adicional: cada trabajador

debe contar con una canasta de consumo suficiente para poder satisfacer sus necesidades, siendo la subsistencia el mínimo de esta satisfacción. De eso se deriva lo que será la economía que sigue a la lógica de las mayorías: la división social del trabajo debe ser coordinada de manera tal, que todos puedan integrarse en algún proceso de trabajo, y derivar de él un ingreso digno que les permita satisfacer sus necesidades.

La coordinación de la división social del trabajo es una tarea tanto más difícil, cuánto más compleja haya llegado a ser esa división. En la sociedad tribal, todavía, era una tarea sumamente simple; pero el desarrollo más allá de esta sociedad lleva a una complejidad tal, que el mercado aparece como un medio inevitable de coordinación.

Las relaciones mercantiles coordinan la división social del trabajo reactivamente, por reacciones *ex post*. La relación oferta y demanda en los mercados, la eliminación de ciertos procesos de trabajo y la iniciación de otros, constituye un mecanismo de inclusión/expulsión. Los procesos de trabajo caducos son eliminados por la pauperización y expulsión de los productores respectivos de la división social del trabajo. A la construcción, por un lado, corresponde la destrucción por el otro. La pérdida del trabajo por parte del asalariado, y la pauperización y expulsión por parte del pequeño productor, son los pasos de la coordinación mercantil de la división social del trabajo. De esta coordinación se derivan catástrofes económico-sociales.

Sin embargo, el comportamiento en el mercado es tal, que ciega la vista para estas consecuencias catastróficas. En el mercado simplemente se vende caro y se compra barato; esa es la orientación de cada uno. El hecho de que a través del intercambio resultante se provocan tales catástrofes económico-sociales, pasa desapercibido. La relación entre las cosas en el mercado —relación entre mercancías— sustituye a las relaciones sociales y humanas entre personas. Por tanto, las personas son arrastradas por la lógica mercantil. Este es el fetichismo mercantil.

El comportamiento en el mercado es tanto más eficaz —bajo el punto de vista de la lógica de las ganancias— cuanto menos toma en consideración los efectos destructores derivados de las operaciones en los mercados. La lógica mercantil de las ganancias obliga a olvidar estas consecuencias. Eso es posible por el hecho de que las consecuencias catastróficas del mercado no se originan en la mala intención de los participantes del mercado, sino en efectos no-intencionales derivados de su acción intencional mercantil. Correspondientemente al fetichismo del mercado, se promueve una mentalidad fetichista con el apoyo de todo el aparato de los medios de comunicación.

Efectivamente, ningún participante en el mercado puede por su cuenta evitar estas consecuencias destructoras, sean desempleo, pauperización, sub-desarrollo, destrucción de la naturaleza. Actuando cada uno solitariamente en el mercado, ninguno tiene el poder para cambiar estos

efectos. Cada uno cultiva, por lo tanto, su irresponsabilidad frente a lo que ocurre, nadie está dispuesto o es capaz de asumir su responsabilidad. Al percibir esta irresponsabilidad como libertad, la renuncia a la responsabilidad es transformada en el máximo valor de la sociedad. Frente a estas consecuencias destructoras del mercado, podría ser eficaz solamente una acción en común, que es la única que se puede hacer responsable. Sin embargo siendo la libertad la acción solitaria en el automatismo del mercado, esta única posibilidad de una toma de responsabilidad por estas consecuencias es excluida. Libertad llega a ser una palabra para la irresponsabilidad. Esta defensa de la irresponsabilidad es, a la vez, un ataque constante en contra del único medio que hace posible una acción en común frente a estas consecuencias destructoras: la planificación económica. Libertad llega a ser: eficacia destructora e irresponsable.

Esta eficacia del mercado transforma su destructividad y su irresponsabilidad en crecimiento económico, con el resultado de que el crecimiento económico, resulta ser la otra cara de la destructividad frente al hombre y frente a la naturaleza. A la destructividad, por un lado, corresponde la pérdida del goce derivado del consumo siempre mayor por el otro. Consumiendo más, se goza menos. Y cuanto más se pierde el goce derivado del consumo de los bienes, más se goza la destructividad derivada de la eficacia productiva. El propio consumo se vuelve necrológico. Mirar la miseria ajena se transforma en el sustituto del goce perdido. Al alto consumo —al cual ya no se le encuentra sentido— se le da sentido por referencia a la miseria que la producción de este consumo origina. El goce del dolor ajeno se transforma en el trasfondo emocional del alto consumo.

Este comportamiento fetichista del mercado desemboca en una metafísica anticorporal y antinatural. La lógica mercantil pasa por encima de la vida humana y de la naturaleza. Actuando a partir del hombre y de la naturaleza, los destruye produciendo. Como las exigencias de la salvación del hombre y de la naturaleza necesariamente cuestionan esta lógica mercantil, la afirmación de ésta lleva al desprecio más explícito de la vida humana concreta y de la naturaleza. De la dualidad anticorporal de alma y cuerpo, se pasa a la dualidad anticorporal de mercado y naturaleza.

Esta metafísica culmina en la religiosidad del mercado. Aceptar el fetichismo irresponsable, aparece como el valor central de humildad. Defender la vida humana y la naturaleza frente al mercado y su lógica, es denunciado como orgullo, soberbia. Aceptar la irresponsabilidad frente a las consecuencias destructoras del mercado, es declarado el camino de la virtud del mercado, y el cuestionamiento de esta irresponsabilidad, como camino del pecado y del vicio frente al mercado. El mercado llega a ser el sustrato cuya hipóstasis es Dios.

Del fetichismo surge, por lo tanto, a partir de la economía, toda la teología conservadora que anteriormente hemos derivado en una deducción contraria, partiendo de Dios y la vida verdadera del alma, hacia la economía. En sentido paralelo podemos hacer la derivación del Dios de la vida de la teología de la liberación. Del cuestionamiento del fetichismo y de la toma de responsabilidad por las consecuencias destructoras del mercado, se pasa, entonces, al Dios de la vida en sentido de la vida humana concreta.

Hay una relación de complementariedad entre teología conservadora y teología del fetichismo. La teología fetichista sostiene no ser teología, y la teología conservadora, sostiene ser teología pura. Pero el mundo teológico de la sociedad burguesa comprende las dos, que conjuntamente lo constituyen. Implícitamente, cada una de estas teologías contiene a la otra; ninguna existe por sí sola.

La teología de la liberación, en cambio, forma un cuerpo teológico que comprende la teología de la economía, en el propio cuerpo teológico. Ambas, sin embargo, resultan ser teologías políticas.

El mesianismo corporal

En el tiempo de Jesús el mesianismo judío perseguía el restablecimiento nacional al interior de la historia, sobre la base de elementos de liberación del pueblo (vivir hasta la vejez, libertad de la explotación, paz). Todo eso sintetizado en la esperanza de un buen Rey —el Mesías— y una sociedad perfecta.

La ruptura de Jesús mantiene el carácter corporal del mesianismo, pero lo radicaliza más allá de la historia hacia el fin escatológico de la Nueva Tierra (esta tierra sin la muerte), con vida eterna, abundancia, paz, en la cual viven todos los hombres (universalismo mesiánico).

Con la esperanza escatológica Jesús rompe con la legitimación mágica tradicional de la autoridad y de la ley: autoridad y ley como lenguaje de Dios, como lugar principal donde habla Dios. Relativiza toda autoridad y ley en función de la vida humana corporal, porque la esperanza de la Nueva Tierra implica una situación real, que no conoce ni autoridad ni ley objetivas. A la luz de la esperanza mesiánica aparece un futuro de libertad plena que está más allá de la necesidad de la autoridad y de la ley. Eso implica un conflicto radical con las autoridades existentes, que lleva a la crucifixión de Jesús.

Jesús no se encarna como rey, por el hecho de que a la luz del reino de Dios, la autoridad no tiene un lugar preferido, sino que debe su existencia al pecado y por tanto desaparecerá con el pecado.

En esta tradición mesiánica la relación crucifixión-resurrección se presenta de la manera siguiente:

- 1) Jesús es crucificado por hombres que se ajustan a la ley, que es ley dada por Dios en el Sinaí.
- 2) Jesús es sacrificado por fuerzas del mal que acechan a la sombra de la ley: pecado y muerte.

Al llevar la ley a la condena del Hijo de Dios, autor y presencia de la vida, la ley de Dios pierde toda su legitimidad intrínseca. Muerte y pecado pueden actuar a través de la ley, usándola y atravesándola. En la resurrección la ley es sustituida por el amor al prójimo, raíz de la vida. Dios ya no habla como legislador, sino que habla ahora afirmando el amor al prójimo como ley de Dios a la cual todas las leyes tienen que ajustarse.

Ley y autoridad se transforman en servidoras de la vida, cuyas exigencias se derivan del amor al prójimo.

Este mesianismo de Jesús es corporal, porque no hay vida sino según el cuerpo. No es directamente político. Recién cuando se busca una praxis anticipatoria en la línea de esta perspectiva escatológica, se llega a constituir una acción política.

En sentido del lenguaje usual del mensaje cristiano, se trata de un mesianismo a la vez espiritual, porque el cuerpo es cuerpo espiritual en cuanto vive una corporeidad plena. Que haya corporeidad plena, implica que todo goce es corporal. Como tal el goce se puede derivar de la transformación o destrucción de un objeto y, entonces, es consumo. Pero también se puede derivar de la vida de los sentidos, sin consumir, como por ejemplo, en el caso del goce de la belleza, que es un goce corporal de una belleza corporal, sin destruir el objeto y sin consumirlo. Hasta la *ekstasis mística* es un goce corporal. Sin embargo, entre goce corporal derivado del consumo y goce corporal indirecto hay una jerarquía en la cual el consumo es base de todo lo otro y, por tanto, su puente.

El mesianismo espiritualizado

El mesianismo espiritualizado pretende ser "verdadero" mesianismo, como también pretende ser "verdadera" justicia. La palabra "verdadero" elimina tanto al mesianismo como a la justicia. El "verdadero" mesianismo es la negación, lo contrario del mesianismo. Es anti-corporal, partiendo del dualismo de cuerpo y alma. Lo anti-corporal es llevado a la negación de la legitimidad de todas las exigencias corporales y, por tanto, de toda la vida humana. Su satisfacción es vista como una concesión muchas veces inevitable, frente a las debilidades del cuerpo. Al aplicar esta deslegitimización a todas las exigencias corporales, resulta la deslegitimación de todos los movimientos populares. Sus derechos son tratados como debilidades humanas que hay que respetar, para evitar su levantamiento en contra del sistema (reforma social

antisubversiva). Reformas, para que no haya reformas; concesiones, para que no venga el socialismo.

De la negación del cuerpo sigue la afirmación del alma. De la negación del goce corporal sigue igualmente la afirmación del goce espiritual. Pero no hay imaginación posible del goce espiritual, y cuando se quiere imaginar una felicidad espiritual, se recurre al goce corporal más abstracto: la música. Los ángeles en el cielo de las almas cantan. Se promete un goce del alma infinitamente mayor que el goce corporal, más allá de todo lo imaginable. Pero al no poder ni describirlo ni imaginarlo, se trata de una promesa vacía. Un goce que no se puede imaginar, no existe.

Sin embargo, la teología conservadora recupera el goce, y tiene que hacerlo. Al negar el goce corporal, pasa a afirmar el goce derivado de esta negación. Al no gozar la vida del cuerpo, goza su muerte. Al no gozar la felicidad corporal, goza el sufrimiento corporal. Al negar la Buena Nueva de la resurrección y de la vida, afirma la Buena Nueva de la crucifixión y de la muerte. Al negar la felicidad derivada de la construcción de la vida, encuentra su felicidad en su destrucción. Al crear el dualismo de cuerpo y alma, el alma busca su vida en la muerte del cuerpo.

La espiritualización del mesianismo no sale del ámbito corporal, sino que lo invierte, para crear un mesianismo anticorporal que vive corporalmente la muerte y el sufrimiento del cuerpo.

La felicidad espiritualizada no es más que una derivación de la felicidad de la destrucción del cuerpo. El mesianismo espiritualizado es tan corporal como el mesianismo corporal o espiritual; pero es su inversión. Donde el mesianismo corporal deriva la felicidad de la afirmación del cuerpo, el mesianismo espiritualizado deriva su felicidad del sufrimiento del cuerpo.

En su forma extrema, por tanto, se imagina la entrada al reino de los cielos como un palco en una cámara de torturas eterna, donde la felicidad eterna de los salvados se deriva de la infelicidad eterna de los condenados. Así lo expresa el miembro destacado del Opus Dei en Chile, Ibañez Langlois: "cómo no llorar de pura risa con el Hades". Siendo el Hades el infierno, significa: cómo no llorar de pura risa sobre el llanto de los condenados del infierno. Algo parecido ya dice Tertuliano:

¡Qué ciudad, la nueva Jerusalén! ¡Qué gran espectáculo, el de aquel día! ¡Qué visión despertará mi asombro, mejor dicho, mi risa, mi alegría, y mi exultación? He aquí que veo a lo lejos a todos estos reyes, a esos grandes reyes, que (decían) habían ido al cielo con Júpiter, junto con los que ensalzaron su linaje, gimiendo en las profundidades del abismo. Y a los magistrados que persiguieron el nombre de Jesús derriéndose entre llamas más voraces que las que ellos encendieron rabiosamente contra los cristianos! . . . ¿Qué pretor, cónsul, cuestor o sacerdote os brindará jamás una visión y

una exultación como éstas? Y sin embargo, todo esto podemos en cierto modo representármolo *por medio de la fe en la imaginación del espíritu* . . . Creo en cosas que producen más gozo que el circo, el teatro, el anfiteatro o cualquier espectáculo. (citado según: Frank y Fitzie Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Taurus, Madrid 1981, tomo I, p. 81/82).

Así la anticipación del cielo en la tierra desemboca en una cámara de tortura de la Seguridad Nacional.

Teológicamente se reflexiona este goce de lo anticorporal en términos de la teología de la cruz, de la mística de la cruz y del dolor, en el lenguaje del dolor salvífico o de la cruz salvífica. El lugar de la revelación del amor llega a ser el dolor y el sufrimiento.

Eso lleva a una determinada forma de interpretar la crucifixión de Jesús y su relación con la resurrección. De nuevo lo podemos interpretar en dos planos:

- 1) Jesús es crucificado por hombres, que rechazan la obediencia al Padre y que en su rebelión matan al Hijo de Dios, mandado por el Padre. Se trata de una incitación satánica, de tipo luciférico. En el Hijo rechazan al Padre, en nombre de un mesianismo terrenal. Aparece por lo tanto, el mesianismo corporal de Jesús como su crucificador y se imputa a Jesús un mesianismo distinto del suyo, el mesianismo espiritualizado.
- 2) En el plano esencial, Jesús es sacrificado por su Padre. El Padre lo hace sufrir hasta la muerte, y en esta muerte del inocente revela su infinito amor, que lo extiende a todos los hombres. En esta muerte se efectúa la redención, porque Jesús la acepta en obediencia. La aceptación de su sufrimiento hasta la muerte, que el Padre en el fuego del Espíritu Santo lleva a cabo, es el encuentro de Jesús con el amor del Padre. El mensaje es: el amor llega a su cúspide en el sufrimiento hasta la muerte, y es compartido en la aceptación obediente del sufrimiento mandado por el Padre.

La resurrección deja de ser parte de la redención, la redención está cumplida en el momento de la muerte. En la resurrección solamente se manifiesta la redención ya lograda antes, ella es premio ganado por la redención. Es demostración de que la redención ha sido eficaz.

Jesús resulta ser un Edipo que al aceptar ser asesinado por su Padre, llega a todo aquel a lo que el Edipo griego llega, por el asesinato del Padre. No se supera la situación edipal, sino que se la estremece hasta la identificación del Padre e Hijo en la muerte, que resulta ser la vida verdadera. A un Padre absolutamente arbitrario corresponde un Hijo absolutamente obediente, y de su coincidencia en la muerte resulta la redención.

La visión es inauditamente agresiva. Los hombres al pecar son desobedientes frente al Padre, y lo ofenden. Todo pecado de toda la

humanidad está implicado en esta ofensa, resultado de la rebelión en nombre de la vida corporal. El Padre sufre esta ofensa. Entonces, Padre y humanidad rebelde se encuentran en un lugar y un momento determinado: el momento del calvario. Toda la desobediencia humana lleva al máximo crimen de la humanidad: la crucifixión del Hijo, en términos de la acción humana. Pero este máximo crimen es, a la vez, la fuente de redención, porque, desde su lado divino, Dios Padre hace sufrir ahora a su Hijo inocente hasta la muerte. Dios Padre lo sacrifica, en el mismo acto en el cual la humanidad lo asesina. El asesinato de la crucifixión es redimido por el sacrificio que hace el Padre de su Hijo en la cruz. La crucifixión es, a la vez, crimen y salvación; el sufrimiento es redimido por el amor, y ofrecido a toda la humanidad.

Los hombres que —por todos sus pecados en la historia— crucificaron a Jesús, se pueden salvar ahora en la aceptación obediente de este sufrimiento redimido, revelación del amor. Los que no aceptan esta obediencia para con el Padre en la aceptación del sufrimiento, siguen crucificando a Jesús y ofendiendo al Padre, sin redención. Cometen el pecado en contra del Espíritu Santo, que no tiene perdón. Los salvados, unidos en la Iglesia, se enfrentan con los condenados, traidores de la sangre de Jesús. Frente a ellos se pasa a la crucifixión de los crucificadores. La sangre de estos crucificadores crucificados no es salvífica para ellos, sino para los que los matan. Para ellos es sangre redentora. Esta es la teología de las cruzadas, del antisemitismo cristiano, de la persecución de los herejes y de la caza de brujas, de la conquista de América y, después, de la colonización del mundo. Pero es también la teología complementaria de la teología fetichista del actual gobierno de los EE.UU. en su polarización del mundo entre un reino del mal y un reino del bien.

En la visión conservadora, el amor es el goce de la muerte —muerte propia y muerte ajena.

Donde se niega el goce de la vida, se goza la muerte. Dios se convierte en un Dios sacrificador, que ya no tiene expresiones fuera del sacrificio. Se convierte así en un Dios nihilista que al fin devora a sus hijos.

También el mensaje cristiano y toda tradición cristiana reconoce en Dios una cara expresada por el Dios sacrificador. Sin embargo, es la otra cara del Dios de la vida, y es su cara subordinada. Dios es Dios de la vida que se presenta en ciertas circunstancias como un Dios sacrificador. Sin embargo, el cristianismo conservador no reconoce en Dios sino a este Dios horrendo, sin siquiera recordar al Dios de la vida, de cuyo conocimiento todo cristianismo ha arrancado. Al perderlo de vista, la mística del dolor y de la muerte llevan a un Dios que no conoce sino el sacrificio. Por consiguiente, Dios llega a ser otra expresión para la muerte: Moloc.

La Teología de la Liberación y el fetichismo

Hace falta tener presente la íntima complementariedad de la teología conservadora con el fetichismo teológico, para poder evaluarla. La teología conservadora, al ser anti-corporal, aísla a los sujetos humanos unos de otros. Su lema es: Salva *tu* alma. La salva al no dejarse guiar por las exigencias corporales (instintos del cuerpo) ni propias ni ajenas. "Solo, con Dios, en contra de los pecados", siendo el origen de todos los pecados las exigencias del cuerpo. La comunidad de la iglesia es una unión de hombres "solos, con Dios, en contra del pecado", que se refuerzan mutuamente para seguir siendo esos individuos solitarios. Cada uno necesita fuerza para seguir esta lucha solitaria y la recibe de Dios y de los otros solitarios.

Sin embargo, este "solo, con Dios, en contra de los pecados", se transforma en un "solo, con Dios, en contra de los otros" a partir del mismo hecho de que el pecado es considerado como aceptación del ámbito corporal. Lo corporal, su atracción y su seducción está en los otros, en la naturaleza y en uno mismo. El rechazo a la legitimidad de lo corporal lleva a una situación en la cual el sujeto se siente constantemente atacado por los otros, por la naturaleza y por su propia corporeidad. Por eso, su lucha en contra de los pecados llega a ser una lucha en contra de los otros y en contra de sí mismo y, al final, en contra de la naturaleza entera. Todo lo corporal es enemigo, porque ejerce la atracción corporal, la exigencia del cuerpo y de la satisfacción de sus necesidades, sobre el sujeto que lucha en contra de los pecados. Al luchar, solo, con Dios, en contra de los pecados, lucha por tanto, solo, con Dios, en contra de los otros y en contra de sí mismo. Se "espiritualiza", pero, en vez de encontrar el espíritu, encuentra solamente la violencia anticorporal. Entra en el círculo vicioso del dolor. No encuentra otro remedio, sino que declara el dolor salvífico, por el hecho de haber negado la vida en nombre de la negativa al pecado.

La obediencia al Padre-Dios llega a ser ahora, aceptar tal soledad en contra de los otros, y constituir la sociedad correspondiente.

Por lo tanto, al interior de esta mística del dolor puede formarse la sociedad burguesa y la propiedad privada completamente absolutizada en forma de la proclamación del derecho natural de la propiedad privada. Si la verdadera vida es el sufrimiento, la verdadera propiedad es la propiedad privada burguesa. De la lucha del hombre solo, con Dios, en contra de los otros, resulta la lucha del individuo solo, con su capital, en contra de los otros. El derecho de propiedad ya no es más que el derecho y deber del hombre de ser un individuo solo, con su capital, en contra de los otros. Se trata de una secularización que puede ser revertida en cada momento, y que constituye el fetichismo del capital con su secuencia teológica.

Estos individuos solitarios, que luchan cada uno solo con su capital en contra de los otros, forman una sociedad que es perfectamente paradójica. Ocupando el Estado tienen que ejercer el poder, para poder asegurarse seguir siendo individuos solitarios. Son solitarios que viven sus robinsonadas en comunidad, porque solamente el poder de la sociedad puede asegurar que cada uno pueda seguir solo, con su capital, en contra de los otros. Cada uno se encuentra solo, con adversarios en contra de los cuales lucha. Sin embargo, en conjunto, fundan la sociedad para asegurar esta su lucha.

Establecen, por tanto, la sociedad como sociedad de mercado. Sin embargo, conocen algunos adversarios que son enemigos absolutos: aquellos que no aceptan una sociedad constituida sobre la soledad del individuo en su lucha solo, con su capital, en contra de los otros. Frente a tales "socialistas", la sociedad burguesa desarrolla su metafísica del enemigo absoluto. Básicamente, la sociedad burguesa no conoce la justicia. Conoce exclusivamente el derecho del hombre de luchar solo, con su capital, en contra de los otros. Todas las reformas sociales —las cuales la sociedad burguesa se ve obligada a realizar— siguen siendo consideradas como elementos enemigos de la sociedad, que amenazan la libertad del hombre solitario.

La acumulación de capital resultante, es realizada en contra de los otros, y jamás puede ser transformada en la seguridad de la vida de todos. La misma búsqueda de tal seguridad, ya rompería con el elemento constituyente de la sociedad burguesa. Destruir las seguridades, crear el miedo existencial, amenazar la vida de cada uno de los participantes, ese es el motor dinámico de una creación de riquezas que jamás se goza. Son riquezas que se tienen en contra de los otros, que no las tienen, y de las cuales ni siquiera goza aquel que las posee. Los unos no pueden dormir porque tienen hambre, y los otros no lo pueden, porque tienen miedo de aquellos que tienen hambre. La agresividad se generaliza, y la mística del dolor interpreta los hechos.

La respuesta no puede ser sino una sociedad que someta todas las relaciones humanas a la seguridad de la vida de todos. En vez del "solo, con Dios, en contra de los pecados" y el "solo, con mi capital, en contra de los otros" tiene que haber una afirmación del "en común, con Dios, en contra de los pecados" y un "en común, con los medios de producción, en contra de las inseguridades de la vida" En contra del mito burgués del hombre solitario, se puede solamente reivindicar la realidad de la comunidad de los hombres que se hagan mutuamente responsables por sus seguridades de la vida. Pero el instrumento de acción, capaz de someter al mercado a las exigencias de la vida concreta de todos, no puede ser sino una planificación global, de tal manera que el mercado pierda su carácter de ser lugar de decisión sobre la muerte y vida del hombre. Por medio de la planificación, tiene que ser

sometido a las exigencias de la vida humana, para ocupar un lugar subordinado.

Este hecho explica por qué la teología de la liberación, al pronunciar el Dios de la vida, entra en oposición al mercado y se acerca a proyectos económico-sociales, tal como son presentados y realizados por los movimientos socialistas actuales.

La estabilidad
de la democracia
de Seguridad Nacional,
descansa sobre una estructura
del poder político
que asegura
que la muerte
por el aparato represivo
es más terrible
que aceptar la muerte
por hambre.
Sobre esta base,
la democracia abstracta
se hace realidad.

FRANZ J. HINKELAMMERT, doctor en economía por la Universidad Libre de Berlín, es un nombre familiar a los científicos sociales de América Latina. 1963-1972: profesor de la Universidad Católica de Chile, miembro del CEREN; 1973-1976: profesor invitado de la Universidad Libre de Berlín; 1978-1982: director del Postgrado en Política Económica de la Universidad Autónoma de Honduras; profesor e investigador del CSUCA, e integrante del equipo de Investigadores del DEI, San José, Costa Rica. Entre sus publicaciones figuran *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (Buenos Aires y Santiago de Chile 1970), *Dialéctica del desarrollo desigual* (Santiago de Chile 1970, Buenos Aires 1974), *La radicalización de derecha de los demócrata-cristianos* (en alemán, Berlín 1976), *Ideología del Sometimiento* (San José 1977), *Las armas ideológicas de la muerte* (Costa Rica 1977 y 1981), *Crítica a la razón utópica* (Costa Rica 1984), y múltiples artículos en diferentes publicaciones.