

"El justo como la palma florecerá"

PASOS

REVISTA PASOS

Una publicación del Departamento
Ecuménico de Investigaciones (DEI)
SAN JOSE - COSTA RICA

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Helio Gallardo
Elsa Tamez
Maryse Brisson
Arnoldo Mora

Colaboradores

Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Julio de Santa Ana
• Jorge Pixley • Fernando Martínez Heredia
• Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Otto Maduro
• Giulio Girardi • Wim Dierckxsens • Frei Betto

Edición Gráfica
Carlos Aguilar

Corrección
Guillermo Meléndez

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos
en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen
2 ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

- Una sociedad en la que todos quepan:
de la impotencia de la omnipotencia 1
Franz J. Hinkelammert
- Notas sobre las sensibilidades teológicas
en América Latina 1945-1995..... 9
Maximiliano Salinas C.
- Cuba: ¿qué se cayó? ¿Qué se levanta? 14
María López Vigil

UNA SOCIEDAD EN LA QUE TODOS QUEPAN: DE LA IMPOTENCIA DE LA OMNIPOTENCIA

Franz J. Hinkelammert

En los años cincuenta y sesenta dominaba la convicción de que el Primer Mundo mostraba al Tercer Mundo el futuro hacia el que marchaba. Sin embargo, hoy podemos ver lo contrario: el Tercer Mundo muestra al Primer Mundo cuál es su futuro. Lo que el mundo occidental ha impuesto al Tercer Mundo en los años setenta y ochenta, por medio de su apoyo a las dictaduras de Seguridad Nacional y el

SAN JOSE COSTA RICA
SEGUNDA EPOCA 1995

Nº 60

JULIO
AGOSTO



ajuste estructural impuesto por el Fondo Monetario Internacional (FMI), se revela actualmente como el futuro del propio Primer Mundo:

- la destrucción del Estado social (de “bienestar”) y el empobrecimiento y la exclusión y precarización crecientes de la población;
- el desempleo y la flexibilización de los contratos de trabajo.

“El Estado policíaco libera, el Estado social esclaviza” parecía ser el lema no expresado abiertamente por las dictaduras de Seguridad Nacional de los años setenta y ochenta en América Latina, pero que de hecho estaba presente en todas partes.

Cuando en marzo de 1995 fue aprobada en Estados Unidos (EE. UU.) una ley mediante la cual se elimina una parte substancial de la ayuda social, el presidente del Congreso, Newt Gingrich, hizo la siguiente pregunta:

¿Por qué razón deberían pagar ayudas a madres solteras menores de dieciocho años [en su mayoría mujeres negras], aquellos que pagan impuestos?

Gingrich celebró el resultado de la votación que implicó la abolición de una gran parte de la ayuda social, como el fin de un sistema que, según dijo, había “esclavizado” a los receptores de estas ayudas¹.

Hoy también en Alemania se puede proferir ese lema: “El Estado policíaco libera, el Estado social esclaviza”. Las expulsiones de extranjeros y el encarcelamiento preventivo (*Abschiebehaft*) para ellos, eufemismos para deportaciones y campos de internación, ya pertenecen a nuestra cotidianidad. Alemania aparece en las listas de *Amnesty International* debido a un número tan alto de maltratos a presos —sobre todo extranjeros—, que resulta difícil seguir creyendo que se trata de hechos aislados. Las formulaciones verbales por las que el gobierno y los partidos reaccionan a las denuncias de *Amnesty International*, se parecen sospechosamente a las usadas por las dictaduras de Seguridad Nacional, desde Chile a Guatemala, para rechazar denuncias parecidas de las organizaciones de derechos humanos.

Nos son conocidos los lemas resultantes: no nos podemos dar el lujo de seguir pagando los salarios anteriores. No nos podemos dar el lujo del pleno empleo. No nos podemos dar el lujo de una formación profesional adecuada de nuestros jóvenes. No nos podemos dar el lujo de seguir pagando una ayuda social que protege de la miseria a los más pobres. Tampoco nos podemos dar el lujo de una política de construcción social de viviendas, que limite los alquileres.

Frente a lemas comparables ante las consecuencias de la zona de libre comercio norteamericana, algunas iglesias de Canadá empezaron una campaña: No podemos darnos el lujo de mantener a tanta gente rica (*We can't afford the rich*).

¹ Reproducido por el diario alemán *Schleswiger Nachrichten*, 27. III. 1995.

Realmente, ¿podemos darnos el lujo de mantener tantas riquezas concentradas si queremos asegurar la dignidad humana en los tiempos actuales?

Max Weber habla de “esa ‘esclavitud sin dueño’, en que el capitalismo envuelve a los trabajadores o a los deudores (gravados con hipotecas)”².

¿Qué podemos hacer frente a esa “esclavitud sin dueño”? Y, ¿qué significa ésta?

En lo que sigue, presentaré algunas tesis:

1. Primera tesis: un proyecto de liberación hoy tiene que ser un proyecto de una sociedad en la cual todos quepan y de la cual nadie sea excluido

Hoy está surgiendo en América Latina una concepción de una nueva sociedad y de la justicia, que se distingue claramente de concepciones anteriores. Por lo mismo se vincula también con nuevas formas de praxis social.

Cuando periodistas preguntaron a los zapatistas rebeldes de la provincia mexicana de Chiapas cuál era el proyecto que imaginaban para México, ellos contestaron: “una sociedad en la cual quepan todos”. Un proyecto de esta índole implica una ética universal. Pero no dicta principios éticos universalmente válidos. No prescribe ni normas universalistas generales ni relaciones de producción determinadas universalmente válidas.

El hecho de que un movimiento de liberación se defina de esta manera, significa algo nuevo. Movimientos anteriores se definieron más bien por principios universalistas o relaciones de producción nuevas, si bien determinadas de antemano y universalmente válidas. Los movimientos socialistas en especial, definieron su proyecto por medio de las llamadas “relaciones socialistas de producción”. Estas se entendieron en el sentido de una forma fijamente definida de la sociedad, basada sobre todo en la propiedad pública y en la planificación central. En este sentido tenían mucha semejanza con los movimientos burgueses, que determinan su proyecto de una sociedad burguesa mediante el principio universalista de la propiedad privada y del mercado. En los dos casos el proyecto social está marcado por principios de ordenamiento universalmente válidos. En las teorías sociales correspondientes, estos principios son derivados o deducidos de manera principialista; por ejemplo, de la autonomía del individuo postulada *a priori* o de su sociabilidad también dada de modo apriorístico. En consecuencia, estos principios universalistas se hacen pasar como principios “eternos”. En su nombre se declara el “fin de la historia”, y leyes de la historia que determinan con necesidad este fin de la historia. El último caso de leyes históricas de este tipo, con su punto final en el fin de la historia, lo vivimos hoy con la celebración

² Weber, Max: *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1944, pág. 916.

de la globalización del mundo por medio del mercado y de sus principios eternos.

Si hoy aparece en América Latina —como lo mostramos en referencia a los zapatistas— un proyecto de sociedad que no quiere fundamentar principios universalistas y eternos de la sociedad, se trata en general de algo nuevo en el contexto de los movimientos políticos existentes y no sólo de los movimientos de liberación. Una sociedad en la cual quepan todos implica una exigencia de forma más bien negativa. No pretende saber cuál forma de sociedad es la única acertada. Tampoco sostiene saber cómo se puede hacer felices a los seres humanos. Mientras el mercado o la planificación prometen paraísos, este proyecto no promete ningún paraíso. Frente a los principios universalistas de sociedad, la exigencia de una sociedad en la cual quepan todos es más bien un criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universalistas de sociedad.

Los principios universalistas de sociedad —mercado y propiedad privada o planificación y propiedad social— son sometidos a un criterio de validez. Eso implica que se les niega su validez universalista apriorística. Pero su validez no se les niega en términos apriorísticos tampoco. En vez de eso, se circunscribe un marco posible de validez. Son válidos, o pueden serlo, en cuanto sean compatibles con una sociedad en la cual quepan todos. Pierden su validez si su imposición supone la exclusión de partes enteras de la sociedad. Sin embargo, este tipo de exclusión está en la esencia de los principios universalistas de sociedad, siempre y cuando sean totalizados. Por tanto, únicamente pueden tener validez relativa.

Esta posición implica asimismo una nueva relación con la praxis política. Al no tener los zapatistas ningún proyecto positivo definitivo que pretenda imponer nuevos principios de sociedad, en nombre de cuya imposición podrían exigir el poder del gobierno, se entienden más bien como resistencia. El subcomandante Marcos ha declarado que los zapatistas no buscan la toma del poder, y hasta ahora su comportamiento hace creíble esta afirmación. Lo que sí reclaman es ser un poder de resistencia para obligar al gobierno a crear relaciones de producción tales, que permitan que surja una sociedad en la cual quepan todos. Eso implica la necesidad de relativizar cualquier principio de sociedad para que haya relaciones de producción suficientemente flexibles para el logro de esta meta.

De esta forma, los principios de sociedad de pretendida validez universalista son sustituidos por un criterio universal de relativización de principios de sociedad que exigen validez universalista en nombre de principios generales. Este criterio universal sobre la validez de principios universalistas sigue siendo el criterio de un humanismo universal. Pero de ninguna manera sostiene saber cuál es la forma en la que los seres humanos tienen que vivir y lo que es la "buena vida". Con independencia de las imaginaciones que tienen de lo que es una buena vida, éstas se hallan sometidas al criterio universal según el cual la buena vida de unos no debe implicar la imposibilidad de vivir de los otros. Por consiguiente, no se trata apenas de un criterio acerca de la validez de los principios pretendidamente universalistas de sociedad, sino también de un criterio sobre las imaginaciones de lo que es la buena vida de cada uno o de culturas determinadas.

En este sentido, se trata de un imperativo categórico de la razón práctica, es decir, de un imperativo categórico de la acción concreta. Sin embargo es diferente del kantiano, que pretende precisamente fundamentar normas universalistas y un principio de sociedad —esto es, de la sociedad burguesa— por medio de una derivación puramente principialista. Por tanto, en cuanto a la validez de estas normas, Kant es en extremo rigorista. Así pues, su imperativo categórico es de acción abstracta.

Mirando el proyecto zapatista en América Latina, es seguro que se trata de algo nuevo. No obstante, como ocurre con toda novedad de este tipo, se encuentra arraigada en una larga tradición del pensamiento humano sobre la justicia y las orientaciones correspondientes de la acción.

Ya en la tradición judía antigua se puede descubrir un imperativo categórico de la acción concreta de este tipo. El "no matarás" es entendido en la tradición profética justamente de una manera que implica un "no debes buscar tu buena vida de un modo tal que le quite al otro sus posibilidades de vivir". De allí que la exclusión sea considerada un robo.

Un pensamiento parecido está presente en la tradición aristotélico-tomista del derecho natural. Encuentra su orientación en la máxima de que la buena vida de uno no debe hacer imposible la vida de otro.

Pero igualmente hay antecedentes importantes en el pensamiento de la modernidad. Partiendo de su crítica al socialismo soviético, Sartre llega a describir la sociedad libre como una sociedad en la cual "la única imposibilidad es la imposibilidad de vivir"³.

Sin embargo, también en los escritos del joven Marx encontramos esta forma del imperativo categórico de la acción concreta. Marx habla del "imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable"⁴. El joven Marx no vincula todavía este imperativo categórico con ninguna deducción principialista de algunas así llamadas "relaciones socialistas de producción" que pretenden de nuevo un valor eterno, al igual que lo hacen las relaciones capitalistas de producción. En consecuencia, Marx define al comunismo como la "producción de la forma de cambio misma" (*Produktion der Verkehrsform selbst*), refiriéndose con la denominación "forma de cambio" a lo que más tarde llamará relaciones sociales de producción. Por ende, ve el problema en la flexibilización y relativización de las relaciones sociales de producción que se hacen pasar como principios de sociedad eternos y universalmente válidos.

Después, Marx se distancia de manera progresiva de éste su punto de partida, aunque nunca lo abandona por completo. Creo que eso tiene su razón en su idea de poder renunciar de forma definitiva a relaciones de producción

³ Sartre, J.-P.: *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Losada, 1963. "...la realidad no era hasta entonces más que la necesidad de vivir la imposibilidad de vivir; se vuelve la realización práctica *por intentar* de un mundo en el que la imposibilidad de la vida humana sería el único imposible". *Ibid.*, tomo II, pág. 512.

⁴ Marx, Karl: "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). México, Fondo de Cultura Económica, 1964, pág. 230.

institucionalizadas y a normas formales institucionalmente afirmadas. Precisamente esta idea, por inversión, lleva al intento de crear relaciones sociales de producción socialistas de validez eterna y deducidas de algunos principios de la sociedad. La razón se halla en la raíz anarquista de la visión de Marx. La reacción staliniana a este anarquismo lleva a la inversión de la posición de Marx mediante la constitución de "relaciones socialistas de producción".

Después de fracasar este intento de un socialismo basado en principios pretendidamente eternos y universalistamente válidos, es decir, después del fracaso de las sociedades del socialismo histórico, resulta comprensible que hoy aparezcan ideas de una nueva sociedad que conciben la mediación entre el imperativo categórico de la acción concreta con criterios universales y principios de sociedad de forma universalista. Esta mediación concibe la flexibilización de las relaciones sociales de producción como condición de posibilidad de una sociedad en la cual todos quepan.

2. Segunda tesis: la lógica de la exclusión que subyace a la sociedad moderna, puede ser comprendida como resultado de la totalización de principios sociales universalistas. En el capitalismo se trata de las leyes del mercado y de su totalización (globalización)

Si hablo aquí de totalización, no lo hago por razones arbitrarias. En realidad, hoy el sistema capitalista mundial se presenta a sí mismo como total. Henri Lepage, un periodista francés quien por mucho tiempo ha sido el propagandista principal del neoliberalismo en Francia, ya habló del "mercado total". Milton Friedman, uno de los creadores del neoliberalismo en EE. UU., habla en una entrevista con Guy Sorman del "capitalismo total"⁵. La palabra total se ha transformado en América Latina y en EE. UU. en una palabra dominante. Hasta la pasta dental Colgate se vende como "Colgate total". En Alemania, por su parte, ofrece el cepillo de dientes total. Las nuevas estrategias de producción y venta son llamadas "calidad total". Fujimori habla de la "pacificación total". Inclusive el Papa actual dice que quiere sacerdotes con "fe total". Y un zapatero remendón en San José ha tenido mucho éxito al llamar a su mísero negocio "zapatería total".

Este "capitalismo total" se hace presente como globalización y homogeneización del mundo, por tanto

⁵ Sonnan, Guy: "Sauver le capitalisme-Le dernier combat de Milton Friedman" (Salvar el capitalismo-El último combate de Milton Friedman), en *Le Devoir* (Montréal, Canadá), 5 avril 1994, pág. B2.

como totalización del mercado y de la privatización de las funciones públicas en nombre de la propiedad privada.

Hace algunos años, en un vuelo desde Santiago de Chile, me tocó viajar sentado al lado de un empresario chileno. En la conversación hablé de las consecuencias de los ajustes estructurales en América Latina, de la creciente destrucción del ambiente, y de la expulsión y pauperización de una parte creciente de la población como su resultado. El me contestó: "Todo eso es cierto. Pero usted no puede negar que la eficiencia y la racionalidad económicas han aumentado".

Estas palabras revelan el problema de la racionalidad económica en nuestro tiempo, y no solamente en referencia a América Latina. Estamos desatando un proceso de destrucción que subvierte los fundamentos de nuestra vida, sin embargo celebramos la eficiencia y la racionalidad con las cuales éste se lleva a cabo. El resultado es que ni siquiera entramos en una discusión acerca de las bases de esta eficiencia. Estamos en una competencia en la que cada uno está serruchando la rama sobre la que se halla sentado el otro. El más eficiente es quien queda de último, y cae de último al abismo. Aunque esté convencido de lo contrario, ha cortado precisamente la rama sobre la que él estaba sentado.

¿Es eficiente una eficiencia de este tipo? ¿Es racional esta racionalidad?

El interior de nuestras casas es cada vez más limpio, pero los alrededores se ponen más sucios. Las empresas logran una productividad del trabajo cada vez mayor, si medimos esta productividad en relación al número efectivamente empleado de trabajadores. No obstante, si medimos este producto en relación al número de trabajadores disponibles, incluyendo en este número la población excluida, y si valoramos además los costos externos de las actividades empresariales, es posible que concluyamos que la productividad del trabajo está bajando a pesar de que midamos tasas positivas. Se trata de algo parecido a la situación de que el planeta se encuentra cada vez más sucio, mientras el interior de nuestras casas es cada vez más limpio: el conjunto de la sociedad crece. Lo que durante mucho tiempo ha sido un progreso técnico, y aún aparenta serlo, parece estar transformándose en un simple movimiento en el vacío. En nombre de la eficiencia y de la competencia compramos cada vez más barato, y no nos damos cuenta de que comprar barato puede ser la manera más cara de comprar. Para comprar barato, estamos realizando un baratillo de seres humanos y de la naturaleza. De esta modo incurrimos en costos, que superan de lejos todas las ganancias que hacemos al comprar más barato.

Este es el problema del cálculo medio-fin. La eficiencia llega a ser exclusivamente una relación de medios particulares con fines particulares. La pregunta acerca de si es racional cortar una rama se responde ahora apenas en referencia a si el serrucho está bien afilado, si se lo usa de una manera adecuada, si se serrucha en el lugar adecuado, etc. Si uno se encuentra sentado en la rama que está serruchando, no parece ser un problema ni de eficiencia ni de racionalidad económica. Esta pregunta es considerada un juicio de valor sobre el cual la ciencia no puede juzgar. Esta actitud se transforma en una ética, si este cálculo de racionalidad se lleva a cabo como un cálculo formal en

dinero. Le corresponde entonces una ética funcional del mercado, que reduce la ética a exigencias meramente de procedimientos, como por ejemplo la garantía de la propiedad y la exigencia del cumplimiento de contratos. En relación a esta ética del mercado, la racionalidad medio-fin se transforma nada más que en un rigorismo ético. Aquí, la racionalidad de la acción ya no tiene nada que ver con las consecuencias de la acción. Por eso Hayek, uno de los ideólogos más importantes del neoliberalismo actual, puede concebir la justicia en los siguientes términos: "La justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción sino de su obediencia a las reglas a la que está sujeta"⁶.

Se pierde toda posibilidad de una ética de la responsabilidad y se funda una ética de la más pura irresponsabilidad justificada en nombre de la eficiencia.

De esta forma se hace visible el problema de la irracionalidad de lo racionalizado. La misma racionalización se transforma en fuente de la irracionalidad. La empresa orientada por el cálculo de dinero y la ganancia racionaliza sus procedimientos, pero esta racionalización es el origen de un proceso irracional de destrucción del ser humano y de la naturaleza.

Es como el siguiente cuento: una bruja envenenó la fuente del pueblo, de la cual todos tomaban agua. Todos enloquecieron. Excepto el rey, quien no había bebido. El pueblo sospechó de él, y lo buscó para matarlo. El rey, en apuros, también bebió y enloqueció. Todos lo celebraron, porque había entrado en razón.

Kindleberger, un economista de EE. UU. que ha investigado de manera exhaustiva los pánicos y colapsos de la bolsa financiera, resume adecuadamente el resultado al cual llegamos: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también"⁷.

Esta racionalidad aparente de la locura atestigua la irracionalidad de lo racionalizado y descansa sobre efectos que son externos al cálculo de la empresa. Este cálculo formal-racional es ciego para las irracionalidades que produce. Las irracionalidades resultan efectos no-intencionales de las intenciones de racionalidad medio-fin de la empresa. Pero eso no vale apenas para la acción empresarial. Lo mismo vale para la teoría de la acción racional todavía dominante, como fue formulada en especial por Max Weber. Ella resulta tan ciega frente a estas irracionalidades de lo racionalizado, como lo es el cálculo empresarial. Si se está sentado sobre la rama que se está cortando, tampoco resulta relevante para esta teoría. La acción se considera racional, con independencia del hecho de si se está sentado sobre la rama o no. Distinguir los dos casos parece no ser un objeto posible para las ciencias empíricas. Se pretende que se trata de un juicio de valor o de una ética de convicción irreconciliable con cualquier ética de la responsabilidad. No obstante, en realidad aparece un proceso de destrucción que se puede analizar de forma objetiva y científica, y que

⁶ Hayek, Friedrich A.: "El ideal democrático y la contención del poder", en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 1 (Diciembre, 1980), pág. 56.

⁷ Kindleberger cita a un especulador de la bolsa quien dice: "When the rest of the world are mad, we must imitate them in some measure" (Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también). Kindleberger, Charles P.: *Manias, Panics and Crashes: A History of Financial Crises*. New York, Basic Books, 1989, págs. 134 y 33, 38 y 45.

resulta ser el producto no-intencional de la acción formal-racional.

Pero esta teoría dominante de la acción racional es en realidad la manera adecuada de pensar referente al cálculo empresarial, siempre y cuando se lo quiera pensar como lo racional de por sí. En este caso ya no se puede fundamentar racionalmente una máxima como: "No se debe cortar la rama sobre la que uno se halla sentado". En realidad, Max Weber tampoco la puede fundamentar. Por fuerza la debe tratar al nivel de juicios de gusto, y en efecto así lo hace. Sin embargo, en consecuencia tampoco puede resolver la paradoja siguiente, que podríamos denominar la "paradoja del vividor": "La vida está tan cara, que me voy a pegar un tiro para ahorrar lo poco que tengo". Este vividor hace un cálculo medio-fin perfecto. No, obstante, sólo en la teoría de la acción racional de Weber se trata de una paradoja. Yendo más allá de esta teoría ya no es una paradoja, sino simplemente una absurdidad.

La totalización de la dominación del cálculo medio-fin y de la eficiencia y la competitividad correspondientes, lleva a la globalización del mundo en forma de un circuito formal medio-fin. Lo que desde un punto de vista es fin, desde otro es medio. La racionalización de los medios lleva a una racionalización formal-racional de los fines. Cuando este circuito es totalizado y globalizado, el ser humano y la naturaleza se transforman en simples apéndices de un movimiento sin ninguna finalidad. La irracionalidad de lo racionalizado los transforma en objetos de un proceso de destrucción. Este proceso de destrucción, sin embargo, se transforma en una fuerza compulsiva de los hechos⁸. Precisamente la persecución ciega de la eficiencia por medio del mecanismo de competencia crea esta fuerza compulsiva de los hechos, que absolutizan el proceso de destrucción.

3. Tercera tesis: la eficiencia, que subyace al mecanismo de competencia, crea fuerzas compulsivas que absolutizan el mecanismo de destrucción

El mecanismo de competencia resulta destructor por el hecho de que destruye los fundamentos de la vida en la tierra. Pero, transformado en omnipotencia, se impone a todo el mundo. Ya nadie puede vivir sin integrarse en él y, por tanto, sin participar en la misma destrucción de estos fundamentos de la vida. En América Latina corre un dicho: "Es malo ser explotado por las multinacionales. Es peor, sin embargo, no ser explotado por ellas". La fuerza de trabajo transformada en mercancía ha llegado a ser una mercancía cada vez menos vendible, que ya no puede poner condiciones.

⁸ Parece que solamente el idioma alemán tiene una palabra aguda correspondiente: *Sachzwang*.

Ciertamente, hoy este mecanismo de competencia ha conseguido omnipotencia en nombre de la eficiencia. No desapareció la lucha de clases, sino que tiene un vencedor. Fue ganada desde arriba, como ya había ocurrido en las sociedades del socialismo histórico. Ha surgido un poder que no encuentra ninguna resistencia relevante.

Pero un poder que logra derrotar cualquier resistencia, cae en la impotencia de la omnipotencia. Corta la rama sobre la que todos se hallan sentados, y no tiene el poder de no hacerlo. Esta omnipotencia es la capacidad de poner el cálculo medio-fin por encima de cualquier racionalidad de reproducción de la vida humana. Ha aparecido un sistema que tiene esta capacidad. No obstante, no puede renunciar a ella. Está entregado sin remedio a su propia omnipotencia. Ya no puede dar ninguna dirección al proceso que está en curso. La clase dominante no domina, sino que deriva su poder de su sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos.

Una revista alemana describe adecuadamente esta impotencia de la omnipotencia. Bajo el título: "El globo tiene que esperar", reseña:

Quando Klaus Töpfer, entonces ministro del medio ambiente [de Alemania], propuso en el año 1990 un impuesto de energía en forma de un pago nacional sobre la producción de dióxido de carbono, se le contestó que una acción alemana sola dañaría a la economía nacional, porque daría ventajas competitivas a los competidores. Por eso Töpfer intentó imponer un impuesto general a la producción de CO₂ a nivel de la Unión Europea. Allí se le presentó el mismo argumento: si la Unión Europea ponía un impuesto a la energía, entonces resultarían ventajas competitivas para EE. UU. y Japón. Estos, por su parte, solamente querían participar si también los países asiáticos de desarrollo medio aceptaban la medida. Lo que resultó fue lo que siempre resulta cuando todos tienen que participar: nada ⁹.

De esta manera aparece ese Parque Jurásico cuyos dinosaurios se llaman Mercedes, Shell, IBM y Toyota. No se han quedado en el parque, sino que están demoliendo bajo sus enormes patas el mundo entero, los seres humanos y toda la naturaleza. Estos dinosaurios no se pueden limitar precisamente por el hecho de que tienen el poder absoluto sobre la tierra. Se encuentran presos por las fuerzas compulsivas de los hechos que ellos mismos han creado. Y no hay ningún último helicóptero en el que los buenos que restan puedan escapar.

La omnipotencia del poder se condensa en una vacía carrera de poder que todo lo destruye. El toyotismo que hoy se impone, es exactamente eso. Funciona como una bicicleta de gimnasia, la cual anda a velocidades altas sin moverse siquiera. Son un medio perfecto para el aprendizaje de la paranoia del movimiento vacío, tal como lo es todo *Fitness-Center*. Se aprende a entrar en aquella racionalidad que ya hemos citado: "Cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también".

Kindleberger resume de modo magistral la lógica del suicidio que resulta de las fuerzas compulsivas de los hechos en función de una competencia totalizada. Se trata

de una lógica resultante de las fuerzas compulsivas de una competencia totalizada, que se encuentra en este movimiento vacío: "Cada participante en el mercado, al tratar de salvarse a sí mismo, ayuda a que todos se arruinen"¹⁰.

Ahora bien, si ayuda a que todos se arruinen, ayuda también a arruinarse a sí mismo. Si destruye a todos, se destruye a sí mismo también. Esta es la lógica del suicidio colectivo implicada en la totalización de la competitividad. El asesinato llega a ser un suicidio.

Estamos ante una lógica del suicidio colectivo, que resulta de las fuerzas compulsivas de los hechos. Sin embargo, como lógica del suicidio colectivo no es exclusivamente el resultado ni del progreso técnico ni de la modernidad capitalista. Pertenecer más bien al imaginario de la humanidad. En la cultura alemana, este imaginario se encuentra desarrollado en una de las primeras obras de la literatura. El canto de los Nibelungos canta de su viaje hacia la muerte, que debe su vuelo al heroísmo del suicidio colectivo. Todos estamos hoy involucrados en un mortal viaje de este tipo. Lo nuevo de la modernidad es que ahora existen fuerzas compulsivas de los hechos que nos imponen este viaje mortal. Sobre esto dijo Walter Benjamin:

Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia mundial. Pero posiblemente todo es diferente. Tal vez las revoluciones son el esfuerzo de la humanidad que viaja en este tren, de activar el freno de emergencia ¹¹.

Si queremos detener este viaje mortal, tenemos que hablar sobre las fuerzas compulsivas de los hechos. Se trata entonces de la pregunta acerca de cómo liberarnos de estas fuerzas compulsivas y de saber hasta qué grado eso será posible. Porque la irracionalidad de lo racionalizado resulta de estas fuerzas compulsivas. No obstante, la pregunta no se puede reducir a algún problema de "tecnología", "filosofía" o "moral". Estamos ante una pregunta que hay que hacer igualmente a las ciencias empíricas, las cuales hoy evaden, casi sin excepción, este problema de relevancia decisiva para estas ciencias.

Precisamente este rechazo conduce a la utopización de las ciencias empíricas en nombre del mercado total. En nombre de la racionalización se promete la realización de todos los contenidos utópicos. Como garantía para esa realización se exige la renuncia a cualquier crítica a la irracionalidad de lo racionalizado. De esta manera, la racionalización promete cielos que esconden los infiernos producidos por la

¹⁰ "Each participant in the market, in trying to save himself, helps ruin all". *Op. cit.*, págs. 178s. Sin embargo, se asusta por las consecuencias y las reduce a casos singulares: "...I conclude that despite the general usefulness of the assumption of rationality, markets can on occasions... act in destabilizing ways that are irrational overall, even when each participant in the market is acting rationally" (Concluyo que a pesar de la utilidad general de los presupuestos de racionalidad, los mercados pueden ocasionalmente... actuar de maneras desestabilizadoras que son por completo irracionales, aunque cada uno de los participantes en el mercado actúe de forma racional). *Ibid.*, pág. 45.

¹¹ Benjamin, Walter: "Notizen und Vorarbeiten zu den Thesen Über den Begriff der Geschichte" (Anotaciones y trabajos preparativos para las tesis: Sobre el concepto de la historia), en *Gesammelte Schriften* (Escritos coleccionados) (Tiedemann, R.-Schweppenhäuser, H., eds.). Frankfurt, 1974, Bd. 1, 3, pág. 1232.

⁹ *Wochenpost*, 5. I. 1995, pág. 4.

irracionalidad de lo racionalizado. Como ahora se dice: *All West is Wild West* (Todo el oeste es oeste salvaje).

Esa es, en su forma actual, la "esclavitud sin dueño" de la que habla Max Weber.

4. Cuarta tesis: no es posible superar la irracionalidad de lo racionalizado, a no ser mediante una acción solidaria que disuelva las fuerzas compulsivas de los hechos que nos dominan

Se trata de encontrar una respuesta racional a la irracionalidad de lo racionalizado. Sin embargo, los argumentos de la racionalidad medio-fin no pueden transmitir la racionalidad necesaria para esta respuesta. Se trata precisamente de intervenir en el Parque Jurásico surgido a partir de esta racionalidad, para que no sea cortada la rama sobre la que estamos todos sentados. Pero esta respuesta no puede ser únicamente teórica. Tiene que ser a la vez una respuesta de acción solidaria para poder disolver estas fuerzas compulsivas de los hechos. Sólo que la raíz de la acción solidaria es la resistencia frente a los efectos destructores que estas fuerzas desatan.

Por esta razón, el adversario de esta argumentación racional no puede ser el escéptico, sino sólo el suicida. No obstante, con el suicida exitoso ya no se puede argumentar. Está muerto. El suicida que aún no ha realizado su suicidio, en cambio, puede argumentar como cínico del circuito medio-fin y de las fuerzas compulsivas producidas por él. Como cínico niega la irracionalidad de lo racionalizado. Esta negación es la condición para poder seguir con el proceso de destrucción. El afirma el suicidio colectivo de la humanidad, pero cree que como individuo puede escapar a sus consecuencias, por lo menos el tiempo que siga viviendo. Posiblemente este cálculo sea incluso correcto, al menos en el grado en el que el cínico se concibe a sí mismo como individuo aislado. Este cínico es un individuo narcisista. El problema es argumentar con él¹².

El argumento podría ser que el asesinato es suicidio. Sin embargo, éste no es un argumento frente a aquél que está dispuesto o decidido al suicidio. Por eso, en última instancia se trata de la opción de no cometer el suicidio.

¹² Los *comics* japoneses reflejan en forma extrema este tipo de narcisismo. Ver Otomo, Katsuiro: *Akira. Comic Art. Mash-Room and Kodansha*. Tokio, 1984. Se trata de un mundo dominado por la paranoia de la omnipotencia de un narcisismo total. Todo el cuento presenta a niños con cara de viejos. *Akira* es el omnipotente, cuyo poder se muestra por el hecho de que por un puro acto de voluntad logra destruir Tokio entero. Se transforma en un Mesías, que es el "iluminado", que no promete ningún reino mesiánico. Es el "iluminado" porque nadie tiene un poder igual a él. Otros buscan derrotarlo, pero desean su derrota para asumir su lugar. No existen solidaridades. Por ende, todos se desvanecen en la destrucción mutua.

Pero no se trata de una opción ética. La opción de no cometer suicidio fundamenta más bien toda ética posible¹³. De allí que esta opción tampoco se siga de un juicio de valor. Ella es la condición de posibilidad de todos los juicios de valor. La opción de no cometer suicidio circunscribe el marco de variación de todas las éticas y de todos los juicios de valor posibles, y por eso mismo no es una opción ética ni un juicio de valor¹⁴.

Luego, para aquél que afirma el suicidio como posibilidad, todo es lícito. Si Dostoyevsky dice que para aquél que no cree en Dios todo es lícito, afirma algo que no es cierto en esta forma. El fundamentalismo cristiano, por ejemplo, como ha surgido en EE. UU. y como es anunciado hoy en todo el mundo, contiene una imagen de Dios que promueve y propaga precisamente nuestro actual viaje mortal de los Nibelungos, y la presenta como apocalipsis. Se trata de un dios-ídolo en cuyo nombre todo es lícito, inclusive el suicidio colectivo de la humanidad¹⁵.

Se cree en Dios, no obstante en nombre de esta fe todo es lícito. Pero un Dios de la vida que no es ídolo, puede ser pensado y creído solamente como superación de esta mística del suicidio colectivo, que también procede en nombre de Dios.

Con esto volvemos a lo que dijimos al comienzo. El problema únicamente tiene solución en una sociedad en la que quepan todos. Eso incluye la naturaleza, porque sólo hay lugar para esta sociedad si existe una naturaleza que le dé lugar. Sin embargo la racionalidad del cálculo medio-fin no puede crear las condiciones correspondientes. Una

¹³ Albert Camus consideraba esta pregunta como la primera de todas las filosofías: "¿Me suicido frente al mundo o me dejo vivir, y en el caso de sí, por qué?". Camus, Albert: *El mito de Sísifo*.

¹⁴ Por eso vale que para aquél que sostiene el suicidio como posibilidad, todo está permitido. El mismo Wittgenstein en su *Diario*, da una respuesta parecida: "Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental. Y cuando se investiga sobre él, es como cuando se investiga el vapor de mercurio para captar la esencia de los vapores. ¡Aunque acaso el suicidio tampoco sea, por sí mismo, bueno ni malo!". *Diario*, 10. I. 1917.

¹⁵ Uno de los fundamentalistas más conocido de EE. UU., Hal Lindsey, afirma frente a la posibilidad de la guerra atómica: "Cuando la batalla de Armagedón llegue a su temible culminación y parezca ya que toda existencia terrena va a quedar destruida [Lindsey la entiende como guerra atómica], en ese mismo momento aparecerá el Señor Jesucristo y evitará la aniquilación total.

A medida que la historia se apresura hacia ese momento, permítame el lector hacerle unas preguntas. ¿Siente miedo, o esperanza de liberación? La contestación que usted dé a esta pregunta determinará su condición espiritual". *La agonía del gran planeta Tierra*. Miami, Editorial Vida, 1988, pág. 222 (edición original: *The Late Great Planet Earth*. Grand Rapids (Michigan), Zondervan Publishing House, 1970). Para Lindsey no hay nada de inquietante, porque ahora viene la "restauración del paraíso", *ibid.*, pág. 233.

Novak, un teólogo de EE. UU., director del Departamento de Teología del American Enterprise Institute, el *Thing Tank* de las multinacionales en ese país, afirma: "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". *El espíritu del capitalismo democrático*. Buenos Aires, Ediciones Tres Tiempos, 1983, pág. 75 (edición original: *The spirit of democratic capitalism*. New York, An American Enterprise Institute-Simon & Schuster Publication, 1982).

solución apenas puede darse como respuesta a la irracionalidad de lo racionalizado, que es el resultado del cálculo medio-fin y de su totalización. Por eso, la racionalidad que responde a la irracionalidad de lo racionalizado solamente puede ser la racionalidad de la vida de todos, que sólo se puede fundar en la solidaridad de todos los seres humanos.

En este sentido, la solidaridad es el medio para disolver las fuerzas compulsivas de los hechos. Esas fuerzas, que nos imponen hoy un proceso de destrucción del ser humano y de la naturaleza, no son leyes naturales invariables. Surgen de la acción humana como sus efectos no-intencionales, por tanto fuera del alcance y el discernimiento de los actores, en cuanto éstos someten su acción exclusivamente a un cálculo medio-fin. Actúan a su espalda. Cuanto más la acción se somete a una totalización de la acción medio-fin, al orientarse cada vez más de forma exclusiva por la competitividad, tanto más nos dominan estas fuerzas compulsivas de los hechos, que tienen de modo irremediable como su resultado el proceso de destrucción del ser humano y de la naturaleza.

Estas fuerzas compulsivas de los hechos son un indicador de la ausencia de solidaridad. Cuanto más se hace imposible una acción solidaria, tanto más se imponen ellas. Por eso, la omnipotencia de aquéllos que tienen el poder para imposibilitar cualquier acción solidaria, se transforma en la impotencia de la omnipotencia. Tienen que someterse sin condiciones a las fuerzas compulsivas de los hechos.

Pero estas fuerzas no son necesidades a las que no queda más que someterse. Donde estas fuerzas compulsivas —aparentes o reales— aparecen, tiene que preguntarse por las condiciones de su disolución y por la manera de satisfacerlas. Si se hace esta pregunta se constatará, normalmente, que las condiciones de su disolución están conectadas con la promoción de estructuras solidarias de la acción.

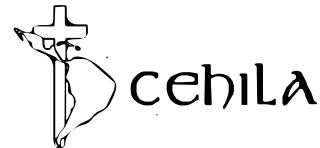
La solidaridad es la condición de la disolución de estas fuerzas compulsivas, no obstante su surgimiento presupone la resistencia en contra de medidas legitimadas en nombre de estas fuerzas compulsivas. Pero la resistencia en contra de estas fuerzas compulsivas no es el resultado de una falta de realismo, sino la única expresión posible para enfrentarse a la irracionalidad de lo racionalizado. El sometimiento incondicional a estas fuerzas compulsivas, y por tanto a la irracionalidad de lo racionalizado, no es ningún realismo, sino la renuncia al realismo; eso demuestra su íntima conexión con la aceptación del suicidio colectivo de la humanidad. La pretendida ausencia de utopías en nuestro mundo no es otra cosa que la celebración de este sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos. En cambio, el sentido de la resistencia reside en su capacidad de constituir estructuras solidarias de la acción que puedan intervenir en el proceso de totalización del cálculo medio-fin para someterlo a las necesidades de la reproducción de la vida humana, que siempre incluye como su condición de posibilidad la vida de la naturaleza.

Crear una sociedad en la que todos quepan presupone, por consiguiente, disolver estas fuerzas compulsivas de los hechos que terminan por imponer una sociedad en la que nadie cabe. Como la sociedad de la totalización de las fuerzas compulsivas de los hechos descansa sobre la ética

del mercado—garantía de la propiedad y cumplimiento de contratos—, la disolución de estas fuerzas descansa sobre una ética de la solidaridad. Una sociedad en la cual todos quepan solamente puede aparecer si entre estos polos resulta una mediación tal que la ética del mercado sea subordinada a la ética de la solidaridad. La solidaridad se ha transformado en condición de posibilidad de la sobrevivencia humana, y por ello también en condición de posibilidad de la acción racional.

También la historia de la rebelión zapatista de Chiapas en México hace aparecer este problema. El ingreso de México a la zona de libre cambio norteamericana (NAFTA) fue justificado en nombre de las fuerzas compulsivas de los hechos. De aquí se siguió la totalización del mercado dentro de México. La rebelión de los zapatistas busca la disolución de estas fuerzas compulsivas.

Incluso en el caso extremo en el que no aparece ninguna alternativa todavía viable, eso no es ninguna razón para entonar el himno del suicidio colectivo de la humanidad. Tenemos que resistir asimismo aun cuando no haya una solución ya visible en el horizonte. Nunca es imposible no hacer algo. Y es mejor hacer algo que no hacer nada. ■



**XXIII Simposio Anual de la
Comisión de Estudios
de Historia de la Iglesia
en Latinoamérica
(CEHILA)**

**"Pluralismo y diversidad religiosa
en América Latina y el Caribe"**

**Ciudad de Guatemala,
23 al 25 de julio de 1996**

**Informaciones:
Guillermo Meléndez
Coordinador
CEHILA-América Central
Apartado Postal 24
1400 Costa Rica
Fax: (506) 253-1541**