

Hinkelammert: la rebelión del sujeto viviente ante la estrategia de globalización

ALFONSO IBÁÑEZ IZQUIERDO

Hoy podríamos decir: Una locura recorre el mundo. La locura divina del yo soy, si tú eres. Es la locura que lo hace a uno sabio hoy en día.

(HINKELAMMERT, 2010:185)

Presentación

Economista, filósofo y teólogo de la liberación, Franz Hinkelammert es sin duda alguna uno de los pensadores críticos más importantes de la actualidad a nivel mundial. En el entendido de que ser crítico no es cuestionar cualquier cosa, sino colocarse en el punto de vista de la emancipación humana, que supone la humanización de las relaciones humanas y de la relación con la naturaleza entera. Por ello, como él mismo lo destaca, “emancipación es humanización, humanización desemboca en emancipación” (2007: 278)¹. Aunque no pueda adentrarme ahora en su larga y fecunda trayectoria intelectual, que arranca en los años 70 del siglo pasado, quisiera concentrarme en sus dos últimos libros que condensan en buena medida su itinerario teórico tan rico y complejo, mostrándonos al sujeto crítico en medio del proceso de globalización neoliberal. Como lo recuerda nuestro pensador, los ímpetus emancipadores se hicieron patentes en el siglo XIX, pero venían de antes. Por eso ya en la Revolución Francesa se hicieron presentes, donde no sólo se pasó por la guillotina a la aristocracia “premoderna”, sino también a figuras tan simbólicas como Babeuf, uno de los líderes de los movimientos obreros, a Olympe de Gouges, la mujer de la emancipación femenina y, posteriormente, se degolló en la cárcel a Toussaint Louverture, el líder haitiano de la liberación de los esclavos. A estas emancipaciones se juntaron después las exigencias de emancipación de las colonias, de las culturas y de la propia naturaleza. Ahí es donde se coloca la reflexión de Hinkelammert en el momento actual, donde ya no se trata solamente de la emancipación de los derechos individuales, sino también de los derechos corporales y a partir de la diversidad concreta

¹ Nacido en Alemania, en 1931, y después de realizar su doctorado en economía en la Universidad Libre de Berlín, Franz Hinkelammert viajó a América Latina a comienzos de los años 60. Primero vivió en Chile, de donde tuvo que salir por el golpe militar de Pinochet, y después de 1976 reside en Centro América, especialmente en San José como integrante de Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI) hasta ahora, aunque nunca ha perdido los vínculos con su país natal. Es Doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional de Costa Rica y Premio Libertador al Pensamiento Crítico otorgado por el gobierno de Venezuela. Para ahondar en su biografía intelectual, ver: Juan José Bautista (2007 y 2009).

de los seres humanos (2007: 279-280).

Hemos puesto este epígrafe porque nos habla de locuras, y como lo evoca nuestro autor, Aristóteles dijo en algún momento que “no hay ningún gran genio sin una pizca de locura” (2010: 275). Así que como un hilo conductor del discurso nos referiremos a algunas de sus locuras geniales más recientes, que pueden contribuir a interpretar críticamente nuestro hoy histórico en la búsqueda de su profunda transformación. Pero antes hay que tener muy en cuenta que las emancipaciones irrumpen en la historia humana porque ésta se encuentra atravesada por una conflictividad muy honda entre el poder instituido del orden establecido y el poder instituyente de los sujetos que se ven sometidos y aplastados por la institucionalidad vigente. De modo que, como lo sostiene Hinkelammert, el devenir socio-histórico está atravesado por la dialéctica que se da entre la ley y el sujeto, antagonismo que llega hasta nuestros días². Ello nos remite, de algún modo, a la concepción de la región del ser socio-histórico de Castoriadis (1975), quien explica su dinamismo por la constante contraposición que se da entre el poder instituido y el poder instituyente que crea nuevas formas institucionales de convivencia humana. Si bien Castoriadis acentúa el rol de la imaginación creadora en la historia, Hinkelammert apela al papel protagónico del sujeto viviente, sin que esto signifique una diferencia de fondo porque son los sujetos concretos, individuales o colectivos, los que pueden inventar y realizar las alternativas socio-históricas. Motivo por el cual el pensador greco-francés decía que el ser humano no es un animal enfermo, sino más bien loco, al menos al nacer, pero que en su locura está también el germen de su entrada en razón, creando diversas modalidades de racionalidad.

Si bien Castoriadis coloca su elucidación filosófica en las “encrucijadas del laberinto” humano, Hinkelammert busca un hilo de Ariadna para entrar y salir del laberinto de la modernidad. Pero ello le llevó muy lejos, hasta el primer siglo de la llamada “civilización occidental y cristiana”, aunque el segundo adjetivo haya ido desapareciendo paulatinamente en el transcurso de la modernidad. ¿Por qué sucedió esto? Porque la modernidad se caracteriza, según el penetrante y célebre análisis de Max Weber, por el “desencantamiento del mundo”. Se han dado ya muchas

2 No por casualidad uno de sus más importantes libros se titula *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, donde señala que por encima de los derechos humanos está “el derecho al discernimiento de las instituciones a la luz de los derechos humanos. Se trata de: el ser humano no es para el sábado sino el sábado es para el ser humano... Esta actitud del discernimiento de las instituciones y, por tanto, de las leyes es la rebelión del sujeto” (2005a: 465).

explicaciones al respecto, pero Hinkelammert expone que hay un principio explicativo fundamental que puede resultar muy sorprendente para muchos, y que reposa en el hecho de que “Dios se hizo hombre, es decir, un ser humano”, que está en el centro del mensaje cristiano. Aunque no lo cita nuestro autor, ya había argumentado Marcel Gauchet (1985) que el cristianismo es “la religión de la salida de la religión”, justamente porque nos muestra el misterio de la encarnación de lo divino en la vida mundana con todas sus consecuencias. Por su lado, Hinkelammert insiste en “que Dios se hizo hombre se transforma en un hecho secular, antropológico. Eso está en la raíz de las herejías y el cristianismo es la religión de las herejías. El mismo Jesús es el hereje principal para el cristianismo constituido” (2007: 13). Por ello las grandes emancipaciones de la modernidad, que no son cristianas, encuentran su origen remoto en el hecho fundamental de que Dios se hizo humano. Es que ocurre con esto un enorme trastocamiento de perspectivas: en vez de que los seres humanos se orienten en función de los dioses, el mismo Dios Yahvé muestra que su centro es la vida humana. Motivo por el cual, nuestro pensador cita a Irineo de Lyon cuando dice que “la gloria de Dios es el ser humano vivo”, y al mismo Jesús quien sostiene que el reino de Dios no está en otro mundo porque “el reino de los cielos está entre ustedes”, en la interioridad de la inmanencia como una exigencia de humanización de cada uno y del mundo entero (2007:14). Al respecto añade que ya los padres de la iglesia naciente hablaban de fomentar el cielo en la tierra y que Kant, en tanto que pensador moderno, concibe a Dios como un postulado de la razón práctica al imaginarlo como un ser humano perfecto. Por tanto, que Dios se hizo hombre se convierte en el marco categorial para orientarnos en nuestro mundo.

Prometeo en medio del laberinto de la modernidad

Ahora bien, todo esto no quiere decir que el referente mítico desaparezca completamente. Al contrario, como las explicaciones míticas se hallan en lo más profundo de la vida humana, éstas se transforman y secularizan en la modernidad, pero no se diluyen del todo. A diferencia de lo que da a entender Weber, el desencantamiento provoca nuevos encantamientos abiertos o soterrados, e incluso más peligrosos porque no se reconocen como tales. Eso lo muestra Hinkelammert con mucho vigor aludiendo al mito de Prometeo como fundamental en la constitución de la modernidad, prolongando los aportes de Gregorio Luri (2001). En la Grecia antigua el titán-dios Prometeo roba el fuego para entregarlo a los hombres y por ello recibe el castigo de Zeus. Motivo por el cual es venerado como el dios de la producción, de la artesanía y de la civilización en general. Pero a partir del Renacimiento, las interpretaciones de este mito estiman a Prometeo

como un hombre rebelde que se enfrenta a los dioses, lo cual sólo se puede entender por la “revolución cultural” de la aparición del cristianismo donde Dios se hace hombre para que la humanidad se divinice. Contexto en el que nuestro pensador especifica que “Prometeo hecho hombre se dedica a educar la humanidad entera. Se va a civilizar la tierra y lleva la carga del hombre blanco. Y siempre hay buenas recompensas” (2007: 34). Ello implica un humanismo universal que rebasa al de Pablo de Tarso quien decía que no había “ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer”, porque añade “ni cristiano ni ateo”, con lo cual las confesiones religiosas o ateas resultan secundarias.

Pero estas consideraciones nos devuelven al nacimiento del humanismo por el hecho de que Dios se hizo hombre en Jesús de Nazaret. Como lo ha profundizado nuestro pensador en su interpretación del evangelio de Juan, 10: 33, el mismo Jesús exclama: “todos ustedes son dioses”³. El primer cristianismo trató de ser consecuente con este humanismo concreto, solidarizándose con los pobres y oprimidos, pero luego ocurrió la gran “inversión” del imperio cristiano que sirve a Dios como centro del universo y de la historia. El sujeto de los orígenes es reprimido y ahora se diviniza por su participación como servidor del imperio en expansión. Por ello, para la ortodoxia cristiana “la diosificación del imperio dirige la diosificación del ser humano” y “toda crítica de esta idolatría del dominio aparece como rebelión” inaceptable (2007: 33). Pero con el Renacimiento, a inicios de la modernidad, Prometeo se hace humano para que el hombre se haga Prometeo y prosiga la configuración de un imperio universal. En el contexto de la Ilustración del siglo XVIII, el sujeto universal se convierte en el individuo burgués en el marco del universalismo del mercado que se basa en la concepción del individuo universal: “El individuo es propietario, no es sujeto. Pero es tan universal como el sujeto lo era también” (2007: 35). Motivo por el cual este individuo universal prosigue la obra de infinitud de la cristiandad y se siente llamado nuevamente a su expansión mundial: “Es conquistador y conquista la tierra y el universo, la historia y el cielo. Por eso su envoltura es el mito del progreso” (2007: 36). De modo que Prometeo resulta el gran mito de la modernidad y de la sociedad burguesa con su grandeza, su prepotencia y sus crisis recurrentes, hasta que en el siglo XX Prometeo se vuelve una figura banal y el mito del progreso ha sido burocratizado y mediocrizado en las

tasas de crecimiento del FMI.

No obstante, como lo subraya Hinkelammert, el mito de Prometeo se encuentra también en la raíz de todas las utopías de la modernidad y por ello constituye una clave para el pensamiento utópico de Marx. Ya que para él, “en el calendario filosófico, Prometeo ocupa el primer rango entre los santos y los mártires”, y así es como el joven Marx asume de Prometeo “una sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la autoconciencia humana (en traducción literal: el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...” (citado en 2007: 20). Hay aquí un criterio preciso para el discernimiento de los dioses falsos y verdaderos, que Marx va a retomar en su denuncia del mercado y el Estado como dioses falsos en cuanto que no aceptan al ser humano como divinidad suprema. Su Prometeo es único porque responde a los otros Prometeos surgidos en la modernidad y le conduce a señalar en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* que “la crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (citado en 2007: 22). Este imperativo ético de Marx se opone conscientemente a la ética kantiana que defiende una autonomía de normas universales que convierten al ser humano en un servidor de la ley del imperativo categórico, mientras que para él lo que importa es la autonomía del ser humano como sujeto corporal y necesitado.

De esta forma, Marx se pronuncia por la soberanía humana frente a la ley, y cuando se introduce en sus análisis más concretos de las relaciones sociales de producción que se guían por las leyes del mercado, dirá en *El Capital* que “la acumulación mantiene al obrero encadenado al capital con grilletes más firmes que las cuñas de Vulcano con que Prometeo fue clavado en la roca” y que “la transformación del proceso de producción es a la vez el *martirio* del productor”, quien es su Prometeo (citado en 2007: 39).

Marx se desinteresa muy pronto de los dioses del cielo, pero intensifica sus estudios sobre los dioses falsos o ídolos de la tierra, según un método materialista o científico que aparece en *El Capital* como “partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas” (citado en 2007: 23). Así es como muestra que el sistema de mercancía, dinero y capital adquiere el poder sobre los propios trabajadores-productores que

3 Sobre este punto cabe remitirse a la excelente y creativa lectura del evangelio de Juan en *El grito del sujeto* donde especifica que “en esta frase: todos ustedes son dioses, está el centro del mensaje de Jesús en cuanto al sujeto viviente enfrentado a la ley” (1998: 137).

llegan a ser dependientes de él. Pero, además, la propia naturaleza, sobre la cual gira el trabajo humano, es igualmente afectada de manera profunda. Lo cual le hace decir en el mismo libro que “la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (citado en 2007: 46). Por ello Hinkelammert concluye a continuación que “se trata de un asesinato que resulta en un suicidio” y que, por añadidura, este sistema tiende a totalizarse como mercado total, lo cual acontece hoy con la estrategia de globalización. Pero el problema mayor es que al divinizarlo, el sistema se fetichiza y la concatenación de efectos indirectos o no-intencionales de la acción se hacen invisibles. El ser humano deja de ser el sujeto de su propia vida y se ve condenado a someterse a la lógica mortífera del sistema como una “religión de la cotidianidad”, en expresión de Marx. Por tanto, nuestro pensador sostiene que liberarse de este sistema implica una crítica de la religión del mercado, así como la defensa de una ética del sujeto. Es que la ética dominante del individuo posesivo tiene como principio axial aquello de: “yo vivo, si te derroto a ti”, que es la ética de la eficiencia y competencia llevada hasta su extremo. En cambio, la ética del sujeto parte del “yo vivo, si tú vives”, pues su noción de libertad nace del respeto a esta relación de otredad que incluye a la naturaleza, induciendo a nuestro autor a sintetizarla en el principio de “asesinato es suicidio”, como arranque de cualquier ética racional (2007: 48).

Oponiéndose a Nietzsche, quien consideraba al “cristianismo como un platonismo para el pueblo”, Hinkelammert sostiene que el primer cristianismo difiere rotundamente de la conceptualización platónica del “cuerpo como la cárcel del alma”. Pues como lo da a entender el sujeto que presenta San Pablo y la propia promesa de la resurrección del cuerpo, “liberación significa liberar el cuerpo frente a la ley, aunque posteriormente la ortodoxia cristiana lo va a invertir de nuevo en contra del cuerpo” (2007: 49), como sucede en la teología de Agustín. Por su parte, el Prometeo de Marx se basa en la inversión de la concepción de Platón, ya que para él la ley del valor en tanto que alma del capitalismo es la cárcel del cuerpo, y Prometeo está clavado en la roca por esa ley mercantil de la cual hay que liberarse. Esta clave del Prometeo de Marx no es griega, sino que más bien nos remite al sujeto del cristianismo originario aunque aún lleve una envoltura religiosa. También Max Weber percibe al sistema de mercado como una cárcel del cuerpo cuando habla del capitalismo como una “jaula de acero”, pero él lo estima como un fatalismo sin salida, acercándose así a las posiciones neoliberales de hoy con su mensaje de que “no hay alternativa”, según decía la Thatcher. El Prometeo de Marx, como el de Esquilo, no

se rinde y descubre la dignidad humana más allá de cualquier cálculo de éxito. Por tanto, la ética de Marx, que responde a la ética kantiana que es estática y heterónoma al exigir el cumplimiento de leyes universales, es una ética autónoma y de transformación en su búsqueda de la autorrealización humana por la afirmación de su subjetividad: “El ser humano como sujeto es el criterio de juicio sobre todas las leyes y todas las instituciones” y por ello “la autonomía es de la relación entre seres humanos que relativizan toda ley cuando su cumplimiento humilla, sojuzga, abandona o desprecia al ser humano” (2007: 54). En efecto, la ética del sujeto coloca al ser humano concreto en el centro de la historia y ese es su punto de partida, que Marx prolongó de algún modo en sus análisis sobre el fetichismo de la mercancía, por lo cual para Hinkelammert resulta muy llamativo que la tradición marxista no haya seguido desarrollando esta ética del sujeto.

La razón la ve en el hecho de que el movimiento socialista entendió paulatinamente al socialismo como meta definitiva de la historia, y por eso concibió la transición al socialismo como una transformación institucional para la cual esta ética no era relevante. Pero al proceder así construyó un sistema con características muy parecidas a los sistemas anteriores, pese a que el mito del progreso, como ya lo había vaticinado Nietzsche, entró en colapso. Nuestro autor afirma que “el Prometeo de Marx no lo aguantaría y lo condenaría igual que a los sistemas anteriores” (2007: 57). Motivo por el cual hoy se asume con mayor claridad que la historia no tiene metas definitivas intrahistóricas, pero sí tiene caminos de liberación, cuyos logros no se miden por una meta futura a alcanzar sino por lo que consigue en cada momento histórico. Esto cambia la relación con las macroinstituciones Estado y mercado, pues ya no se proyecta su desaparición o total abolición, siendo más bien un límite infranqueable de la acción social. Sin embargo, no son estáticas, ya que en la acción pueden ser variadas y controladas. Por ello se altera toda relación con la utopía que, como él enfatiza, “tiene que partir ahora de lo presente para cambiar situaciones presentes” (2007: 58), guiada por la vida humana y sus condiciones de posibilidad⁴. Pero ocurre también que se toma este “límite infranqueable” como

4 En su *Crítica a la razón utópica* ya se refería a la ilusión de realizar sociedades perfectas: “Quien no se atreve a concebir lo imposible, jamás puede descubrir lo que es posible. Lo posible resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de la factibilidad... No será posible una política realista a no ser que ella sea concebida con la conciencia de que sociedades concebidas en su perfección, no son sino conceptos trascendentales a la luz de los cuales se puede actuar, pero hacia los cuales no se puede progresar” (1984: 26 y 28).

una razón para la imposición de estas instituciones sin atenerse a ningún marco de variabilidad, sino que se las totaliza ya sea a partir del Estado o del mercado como sucede actualmente en la estrategia de globalización donde se da el dominio absoluto de las burocracias privadas de las corporaciones transnacionales: “En esta totalización se mantiene la infinitud como proceso infinito en el tiempo, pero es ahora una infinitud vacía y sin sentido”, y “deja de ser progreso por el hecho de que no va a ninguna parte. Es el tiempo del nihilismo”. Por otro lado, Marx percibía la muerte de la religión en el ambiente del mito moderno del progreso donde no hay límites de lo posible, pero este mito se desinfló dejando ver que “el ser humano resulta ser un ser infinito, pero atravesado por la finitud, por tanto de la muerte”. La realización perfecta de una meta total se hace imposible y se transforma en el logro de una mayor humanización dentro de los límites de la contingencia humana. Con esto se vuelve posible el retorno de las dimensiones religiosas que estaban ocultadas por el mito del progreso: “Puede ahora aparecer la imagen de un Dios como el ser que habla desde este más allá de la condición humana, y que ejerce una atracción desde allí. Es un Dios cómplice de la liberación humana, que vive en connivencia con ella” (2007: 59).

La sacralización del mercado y su espiritualidad mortífera

Nos hemos detenido en la figura de Prometeo porque el mismo Hinkelammert la evoca en su ensayo introductorio al libro *Hacia una crítica de la razón mítica*, que nos coloca en medio del laberinto de la modernidad. Es que si bien la razón moderna del iluminismo pretende oponerse y superar el encantamiento del mundo mítico tradicional, visto como un pasado atávico y primitivo de la humanidad, no por ello deja de retomar y transformar los mitos pre-modernos e incluso crear nuevos mitos. Se produce así una mitificación y magización que reencanta el mundo, a partir del gran mito del progreso, que se mueve en un tiempo lineal ilimitado encaminado hacia una sociedad perfecta. No hay sueños humanos que no se prometa porque el progreso en su realización es infinito: “Es el conjunto de ciencias empíricas, laboratorio, tecnología y mercado, que constituyen una religión intramundana cuyo mito fundacional es el mito del progreso infinito” (2010: 200). En su proceso de desarrollo, la modernidad capitalista produce una nueva magización del mundo, que ya había sido analizada por Marx en su teoría del fetichismo de la mercancía. Pues como lo indica un especialista del *marketing*, citado por nuestro pensador, “el mundo del marketing y de la propaganda comercial, por tanto, no es el mundo de los fines, de las necesidades y de las facturas, sino el mundo de la magia, del totemismo y del fetichismo” (2010: 200).

Es que el capitalismo ha logrado erigir a las mercancías como nuestros dioses verdaderos, más allá de los cuales no puede haber nada nuevo, y por eso proclama el fin de la historia. Con gran lucidez, en su fragmento sobre el *Capitalismo como religión*, Walter Benjamin, retomando a Weber y yendo mucho más lejos, sostiene que “el cristianismo no sólo favoreció en tiempos de la Reforma el surgimiento del capitalismo, sino que se transformó en el capitalismo” (citado en 2007: 169). Por ello expresa Hinkelammert que “mercado y capital son ahora el mismo Dios hecho hombre. Es el capitalismo como religión, nacido de la transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo” (2010: 208).

Como lo expresó Goya, “el sueño de la razón produce monstruos”, y ahora la razón instrumental y la ciencia empírica, al soñar, producen este mito del progreso infinito que llena de magia al mundo y que desde hace tiempo se está transformando en un monstruo. Pero como introduce este mundo mítico y mágico, nunca se los puede contradecir en nombre de la ciencia empírica: “La crítica a este mito no se puede hacer si no introduce el criterio de vida-muerte. El mundo de esta razón instrumental y de sus mitificaciones no es sostenible. En sus consecuencias, destruye la vida humana. Por eso se transforma en un monstruo” (2010: 201). En efecto, la razón instrumental no puede calcular nada sin hacer abstracción de la muerte, porque todo cálculo se refiere al tiempo del reloj que es lineal, continuo y sin fin. Todo el proceder de las ciencias empíricas, ya sean naturales o sociales, está marcado por este prescindir de la muerte, y así es como en la teoría económica neoclásica se ha sustituido las necesidades humanas por las “preferencias” en el mercado: “Pero el acceso a los bienes (valores de uso) es un problema de vida o muerte. Sin embargo, al orientarse el economista de inspiración neoclásica a la discusión sobre preferencias, abstrae este hecho. Haciéndolo, sus fórmulas parecen funcionar. Pero si no lo hiciera, la teoría económica tendría que ser otra (una economía para la vida)”⁵. Por ello considera que toda decisión económica que contenga referencias a la vida o muerte, es como una “externalidad” de la economía o como algo secundario. Sin embargo, “lo que es una externalidad para el economista neoclásico, para la vida

5 Motivo por el cual Hinkelammert, que también se ocupa de abrir alternativas, ha escrito con Henry Mora un libro titulado *Hacia una economía para la vida*, donde se proponen “un horizonte de reconstrucción para la economía, ciencia que desde sus orígenes se ha debatido entre el arte del lucro (crematística) y el arte de gestionar los bienes necesarios para abastecer la comunidad y satisfacer las necesidades humanas (oikonomía). En esta última dirección es que pensamos que debería reformularse la economía” (2005b: 19)..

humana se trata de lo esencial: el derecho de acceso a los bienes, el desempleo, la exclusión de grandes partes de la población y la destrucción de la naturaleza”. Toda la cuestión de vida-muerte sigue estando presente, pero es expulsada de la reflexión de las ciencias empíricas, y por ello en la modernidad tiene un espacio propio que es el de la filosofía, la teología y las artes. No obstante, desde la acción instrumental y sus ciencias empíricas también se ocupa este espacio mítico por medio, precisamente, del mito del progreso y el fetichismo mercantil. Pero “al abstraer la muerte, esta acción es ciega con relación a los problemas de la muerte. Siéndolo, promueve la muerte, aunque tenga otra apariencia” (2010: 202-203).

Es que desde el punto de vista del criterio capital-ganancia, que se traduce en la relación insumo-producto determinado, las interferencias y efectos indirectos son externos a las múltiples relaciones capital-ganancia, pero no lo son para el conjunto de los procesos de producción: “Los efectos indirectos negativos afectan al conjunto del proceso de producción por el hecho de que interfieren con la vida humana como circuito natural de la vida humana. Lo subvierten. Se hacen notar en la explotación de los seres humanos y en la destrucción de la naturaleza” (2007: 204)⁶. Ahora bien, los mitos aparecen más allá de la razón instrumental, en cuanto la “irracionalidad de lo racionalizado” amenaza la vida humana, pero también aparecen mitos que niegan esta amenaza a la vida y adquieren el carácter de mitos sacrificiales que celebran la muerte. En este sentido, el espacio mítico es la otra cara de la acción instrumental porque el uno no puede existir sin el otro, y allí es donde se confrontan las argumentaciones más variadas tanto de reconocimiento como de negación de la mortalidad de la condición humana. Motivo por el cual hay que discutir sobre cuál es el criterio de verdad que importa: “En última instancia este criterio de verdad es práctico: verdad es aquello con y por lo cual se puede vivir”. Así, la condición humana es en última instancia la muerte y todo lo que se deriva de ella como es la contingencia del mundo. Pero, justamente, la ciencia empírica no la puede analizar, más bien la presupone: “Al no poder conocer el mundo desde su interior, sustituimos este conocimiento por el supuesto de causalidad. No podemos derivar el principio de causalidad por ciencia empírica alguna,

pero sin él no hay ciencia empírica ni tecnología posible” (2010: 205). Por eso David Hume la obtiene por medio de la “inferencia de la mente” y Kant por los juicios sintéticos a priori, que son argumentos que pertenecen al ámbito mítico como la otra cara de la racionalidad instrumental⁷.

Por otro lado, hay que tener muy en cuenta que la dicotomía cuerpo-alma platónica, sufre una transformación con la ortodoxia cristiana en donde se vuelve un dualismo de corporeidad concreta, es decir, sensual vivida, y corporeidad abstracta: “De ninguna manera se trata de un platonismo para el pueblo. Es un platonismo que en su forma transformada hace posible las ciencias empíricas modernas y ha sido siempre un platonismo de las más altas élites” (2007: 213-14). Por eso con la corporeidad abstracta aparece la materia prima del sujeto burgués, y así resulta que el sujeto de Descartes es incorporeal y ve toda corporeidad como objeto, incluyendo su propio cuerpo y alma: “Un sujeto individual incorporeal (res cogitans) ve al mundo como una corporeidad abstracta (res extensa) y a su acción sobre el mundo como un trabajo abstracto. Es también el sujeto con preferencias (utilidad abstracta), que no tiene necesidades” (2010: 205). Es, pues, el sujeto que dispone “libremente” del mundo con arreglo a su acción instrumental y que desarrolla el mito del progreso, ya que como lo señala John Locke de las obras del progreso técnico y económico: “Estoy de acuerdo en que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar a su autor, y dirigida adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos” (citado en 2010: 206). Hinkelammert comenta que él no dice lo que significa que estas obras sean “dirigidas adecuadamente”, que es el asunto clave, ya que el mito del progreso ignora todo límite de lo posible hasta llegar hasta el quiebre del mismo mito: “No es que el conocimiento sea la manzana del árbol prohibido, sino que se ha visto que el progreso es una manzana con un gusano dentro”. De cualquier forma, este mito del progreso constituye una verdadera espiritualidad de la corporeidad abstracta, pues como lo indica el gurú neoliberal Hayek: “Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención de todas las vidas, porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al ‘cálculo de vidas’: la propiedad y el

6 En otro lugar señala que “ese es típicamente el orden del mercado. Se crea un orden, pero ese orden socava los conjuntos reales dentro de los cuales acontece... Cuanto más la acción se guía por el cálculo medio-fin (insumo-producto), menos puede tomar en cuenta los efectos no-intencionales que ella tiene sobre los conjuntos reales y que no forman parte del cálculo de la acción... Por eso aparece el fenómeno de la irracionalidad de lo racionalizado” (2010: 68).

7 Para profundizar en el método filosófico de David Hume, ver *El sujeto y la ley* (2005a: Cap. IV).

contrato” (citado en 2010: 207). Se trata de una verdadera espiritualidad abstracta que se opone al sujeto concreto viviente, y por ello un empresario que pudiera tener mala conciencia por explotar a sus empleados y destruir a la naturaleza, con base en ella se puede ver a sí mismo como un servidor que crea puestos de trabajo, impulsa el progreso y favorece el interés general.

Las sociedades anteriores ya habían desarrollado en alto grado las relaciones mercantiles, pero las veían con mucha sospecha y hasta como peligrosas para la convivencia humana. El capitalismo, en cambio, surge con la pretensión de ser una instancia de salvación, y por ello elabora una espiritualidad del mercado que se hace manifiesta en la tesis de Adam Smith sobre la “mano invisible” que alude al automatismo del mercado que encauza todas las acciones hacia la realización del interés general. De ahí se desprende que el interés propio no es egoísta, sino el portador del interés de todos: “La sociedad de mercado no es egoísta, sino una sociedad de servicio mutuo. Además, es la única manera realista de lograr que los seres humanos acepten ser servidores de los otros, teniendo además ventajas mutuas de esta relación”. Y si Jesús ve en las relaciones mercantiles el dominio del dios Mamón, contrario al reino de Dios que él anuncia, y Pablo de Tarso habla del antagonismo entre el amor al dinero y el amor al prójimo, ahora aparece un cristianismo que entiende al mercado como el ambiente eficaz del amor al prójimo: “Amor al dinero y amor al prójimo llegan a ser lo mismo, Dios y Mamón se identifican. Lo moralmente malo es no someterse a las leyes del mercado, por significar resistencia a la introducción del amor al prójimo –por fin realista- en la sociedad”. Como sabemos, el neoliberalismo lleva esta afirmación hasta el extremo y a su aplicación universal y global: “su religiosidad y promesa de salvación es omnipresente hoy, aunque su cuestionamiento se esté extendiendo en los últimos años como resultado de las experiencias que se viven de los efectos desastrosos de la estrategia de globalización neoliberal. Pero la promesa sigue” (2010: 209). Sin embargo, esto es lo que permite sostener que el cristianismo finalmente conquistó el mundo entero, aunque lo hizo como capitalismo, y ahora el desarrollo de capitalismo mundial es el que dicta los pasos de las ortodoxias religiosas⁸.

8 Walter Benjamin ya había escrito que “el capitalismo se ha desarrollado en Occidente –como se puede demostrar no sólo en el calvinismo, sino también en el resto de orientaciones cristianas ortodoxas- parasitariamente respecto del cristianismo, de tal forma que, al final, su historia es en lo esencial la de su parásito, el capitalismo” (citado en 2007: 216).

Por ello el sistema global actual se presenta como un sobre-mundo sagrado que se impone a las voluntades humanas por su propia fuerza y derecho. Al respecto, Hinkelammert muestra la forma como Hayek se refiere al término “trascendencia” pero ya secularizado porque no quiere un Dios omnisciente, sino un mecanismo de mercado que tuviera esa cualidad divina, pues dice “*como si* hubiera sido hecha según un plan único, a pesar de que nadie la ha planificado, me parece ser realmente la respuesta al problema, que a veces se ha denominado metafóricamente ‘*razón colectiva*’” (citado en 2010: 212). El resultado al cual llega Hayek es la exigencia de someterse a las leyes del mercado que organizan todo y llevan la responsabilidad, pues lo demás sería *hybris* y rebeldía. Pero como subraya Hinkelammert, “no se puede saber lo que ve el ojo de Dios y no se puede saber si la naturaleza es dominada por una cadena infinita de causalidades... aunque sea inevitable esta construcción para lograr una visión coherente del mundo empírico”. Motivo por el cual él piensa que las ciencias empíricas son la teología de la modernidad, y también del capitalismo, lo cual le induce a sostener que “Walter Benjamin se equivoca cuando sostiene que el capitalismo es religión sin teología y dogmas. Llevan adentro el dios metafísico de la Edad Media, como el capitalismo lleva adentro el dios como dinero. El culto del capitalismo se dirige al dios dinero y tiene como teología las ciencias empíricas. Pero esconde tanto a su dios como a su teología” (2007: 207). De ahí la importancia de que, para liberarse de este sistema mundial que hoy vivimos en su máximo despliegue, haya que emprender también una crítica de los dioses de esta tierra en cuanto que no reconocen al sujeto humano como divinidad suprema. Ya Marx había comenzado esta crítica en su análisis del fetichismo de las mercancías y de su aspecto altamente destructor de la vida natural y humana, pero ahora hay que enfrentarse a la ética mercantil de la competencia a muerte y de la eficiencia, cuya divisa es: “yo vivo si te derroto a ti”. Mientras que la ética del sujeto viviente parte del principio contrario: “yo vivo, si tú vives” (2010: 214).

El mito del poder actual y la producción de monstruos

La contingencia del mundo exige la institucionalización de las relaciones sociales, ya que la libertad del ser humano consiste en crear y recrear el orden social, pero sin la institucionalización de las relaciones sociales no sería posible la convivencia humana: “Se puede decidir sobre el tipo de institucionalización y la relación del ser humano con las instituciones, pero la propia institucionalización es inevitable si se quiere asegurar la posibilidad de la vida humana”. Pues hacen falta reglas de comportamiento que en la modernidad son leyes formales, y como éstas no se cumplen espontáneamente

presuponen siempre el ejercicio del poder que, en última instancia, se impone por la amenaza de muerte: “sobre esta base se levanta el mito del poder, que es un mito sacrificial. El mito del poder lo podemos resumir así: ‘hay que dar muerte para que haya vida’. El criterio al que se apela para este ‘dar muerte’ es el orden” (2010: 215-216). Este gran mito del poder adquiere diversas modalidades en la historia, según las sociedades y culturas concretas, pero todas implican este gran circuito sacrificial: “¿dar muerte para asegurar la vida!”. Hinkelammert opina que el mito del poder de hoy nos permite entender mejor los mitos de las sociedades anteriores, y por eso evoca un texto de Hayek que ya hemos citado donde argumenta que “podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas”. Así es como el sacrificio humano realizado por la explotación y la exclusión humanas, y por la destrucción de la naturaleza, aseguraría la vida en un futuro desconocido y vacío que se promete: “El poder del mercado deja morir, el poder político mata directamente. En la mitología actual, sin embargo, ambas muertes se presentan como muerte para la vida, es decir, como sacrificio”. En las sociedades precedentes se sacrificaba a sus hijos para los dioses con igual arbitrariedad, pero con un mito del poder diferente: “Al dios Baal (fenicio) se le regalaba el sacrificio del primogénito para asegurar que el dios diera fertilidad. El rey griego Agamemnon sacrificó a su hija primogénita para que la diosa Diana le asegurara la conquista de Troya. El Gran Inquisidor sacrificaba a los herejes para salvar la vida eterna de su gente”. El gran mito sacrificial sigue presente ante el “dios-mercado-total”: “Hoy hacen los gurús de economía el cálculo de las supuestas vidas futuras que resultarían por la muerte actual. No se trata de un cálculo de vidas, sino de un cálculo de muerte” (2010: 217)⁹.

Este circuito sacrificial desata una enorme fuerza agresiva, ya que si se sacrifica vidas humanas hay que demostrar que valió la pena, que fecundaron la tierra, que permitieron ganar una guerra o que salvaron muchas otras vidas. En caso contrario, esos sacrificios aparecerán como meros asesinatos arbitrarios e irracionales. Por ello, “nuestra sociedad tiene que desarrollar sus obras y sus tecnologías, para hacer ver que el sacrificio humano que comete no es asesinato, sino condición necesaria del progreso, ya de por sí ilusorio”. Por otro lado, esta sacrificialidad aterroriza, sometiendo a la gente al orden que se declara inmutable, y aquellos que dudan deben saber lo que les espera si pasan a la acción: “No importa que duden, incluso que odien, a condición de que tengan

temor. Aparece la civilización que descansa sobre el asesinato del hermano” (2010: 218). Pero, además, el mito del poder actual está transformando el Estado de derecho que fue sometido paulatinamente a los derechos humanos de una vida digna: educación, salud, trabajo, seguridad social y jubilación. Ello implicaba una política económica correspondiente, de distribución de ingresos y de regulación del mercado. Ahora, en cambio, la estrategia de globalización elimina estos derechos en gran medida porque los entiende como derechos del poseedor, del propietario, como viene de la declaración de los derechos humanos del siglo XVIII. Y como se ve al mercado como un ámbito de libertad natural, más bien se orienta a la defensa de derechos frente al Estado: “La actual insistencia del Imperio en los derechos humanos se refiere casi exclusivamente a tales derechos del propietario. Son los perdedores de la estrategia de globalización quienes siguen insistiendo en derechos humanos del ser humano mismo. Son los derechos humanos del ser natural y corporal: del cuerpo hablante” (2010: 21). Desde el punto de vista de las empresas transnacionales, que operan y calculan mundialmente, los derechos de los seres humanos corporales no son más que distorsiones del mercado y, por tanto, los derechos del mercado deben sustituir a los derechos humanos. Motivo por el cual, “tenemos que enfrentar un conflicto entre derechos humanos y derechos colectivos de instituciones, y asegurar que los derechos humanos sean respetados por parte de estas personas jurídicas y colectivas” (2010: 23). Es que si la burocracia pública promovió el poder de la burocracia privada, no era capaz de constituir un poder mundial, mientras que la burocracia privada ha logrado tomar el poder global en nombre de los derechos humanos.

La estrategia de globalización totaliza los mercados, barriendo los derechos humanos que son la garantía de la posibilidad de vivir, y esto tiene consecuencias para el Estado de derecho. Aparecen reacciones que van desde la resistencia de los movimientos populares, como los que se han reunido en el Foro Social Mundial, hasta reacciones violentas que llegan a lo criminal y terrorista: “En nombre del orden, el Estado de derecho tiene que enfrentarlas, y al hacerlo, desarrolla el terrorismo de Estado. Para imponer en lo económico el ‘dejar pasar, dejar morir’, el Estado tiene que desarrollar el terrorismo de Estado frente a las reacciones que la estrategia económica provoca”. Lo que había surgido en los años setenta del siglo pasado en el marco de las dictaduras totalitarias de “seguridad nacional” en América Latina, ahora el Estado de derecho democrático tiende a integrarlo en sus normas jurídicas. Así aparecen campos de concentración que son avalados por el Estado de derecho, como en Guantánamo, e incluso se avala la tortura y la desaparición de personas. Resulta

⁹ Para profundizar en este mito del poder conviene leer su libro titulado *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia* (1992).

que el poder económico es fetichista: “Su concepto teórico central de idealización es el conocimiento perfecto, la omnisciencia. El concepto teórico central del poder político es el poder total del ser todopoderoso”. Himkelamert señala que se trata por el momento de una tendencia, pero que ya se han dado pasos significativos en esta dirección¹⁰. Sin embargo, “en cuanto no se critica a la propia estrategia de globalización y al poder sin control de las corporaciones multinacionales, hay poca posibilidad de parar esta tendencia... La estrategia de globalización se ha transformado en un Moloc que devora a sus hijos” (2010: 219-220).

El Occidente, que se jacta haber descubierto los derechos humanos, también ha encontrado la manera más cruel e hipócrita de violarlos, en nombre de los mismos derechos humanos, que tiene en John Locke su principal autor: “Locke declara los derechos humanos burgueses universalmente, para en seguida sostener, que aquellos que no aceptan de buena gana estos derechos, son animales salvajes frente a los cuales estos derechos no valen. Hay que imponerlos, por lo tanto, por la fuerza en guerras justas en las cuales se dejan de respetar. Los derechos humanos son invertidos y se transforman en imperativos categóricos de matar, es decir, en violarlos”¹¹. Esta inversión de los derechos humanos sigue su historia hasta hoy, desde la consideración de los otros como “animales salvajes” se ha pasado a su construcción como monstruos y gestores de conspiraciones mundiales: “La historia de las últimas décadas con sus intervenciones humanitarias es, a la vez, una historia de la construcción de monstruos por combatir” (2007: 232-33). Por ello cada “intervención humanitaria” tiene un monstruo que hay que eliminar para que, por fin, los derechos humanos puedan ser respetados. Así es como se exterminan, a su vez, los derechos humanos del monstruo y sus seguidores, y la aplicación de éstos se convierte en algo sospechoso porque los que lo reclaman son vistos como colaboradores del monstruo. Después de la guerra del Golfo, la defensa de los derechos humanos se ha transformado en un acto subversivo, en contra de la cual se halla la misma opinión pública: “El movimiento de paz es denunciado como el verdadero peligro; la guerra de ahora en adelante, en cambio, es presentado como ‘Guerra para la Paz’, como ‘intervención humanitaria’, como único camino realista de asegurara la paz. Se habla el lenguaje de Orwell: ‘Guerra es Paz, Paz es Guerra’.

Quien está a favor del respeto de los derechos humanos y la paz es denunciado como partidario de Hussein, como totalitario... como partidario del terrorismo” (2010: 104). Aparece, entonces, la proyección de monstruos, de una conspiración mundial terrorista que actúa en todos lados, que tiene como apellido Noriega, Hussein, Milosevic, Arafat o Bin Laden y tendrá muchos más: “Se viene construyendo un supermonstruo, una Hidra, cuyas cabezas son estos monstruos del momento. Se le cortan la cabeza y a la Hidra le nacen nuevas. La fábrica de matar tiene que seguir las para cortarlas también” (2010: 106).

Ya la primera mitad del siglo XX estuvo dominada por la conspiración judía inventada por la policía secreta de la Rusia zarista antes de la Primera Guerra Mundial, mientras que con la “guerra fría” apareció la conspiración comunista, y hoy la conspiración terrorista está sirviendo como instrumento para el ejercicio del poder absoluto. Pero como lo enfatiza Hinkelammert, “el antisemitismo nunca fue la persecución de una minoría: siempre se persiguió a la mayoría. Pero se efectuó en nombre de la minoría judía... Por eso inclusive el bolchevismo era ‘bolchevismo judío’. Eso mismo se está construyendo hoy con el mundo islámico. Se lo usa como puente para denunciar a todo el mundo, en respuesta a un supuesto terrorismo islámico. Al-Qaeda ya es el descendiente de esta función, que antes cumplían los judíos... Es evidente lo que significa: todos los terroristas, sépanlo o no, siguen a Mahoma” (2010:107). No se trata de un choque de culturas, sino de la difamación de una cultura como “locura islámica”, en nombre del ataque a todas las culturas que no se acomoden a la expansión de Occidente con su estrategia de globalización. Ahora bien, esta proyección de monstruos no dice mucho de Bin Laden y Al-Qaeda o los otros, pero sí dice bastante sobre el artífice de estas proyecciones que se hace monstruo para luchar contra el monstruo: “Ese monstruo es el anti-sujeto. Proyecta el monstruo en los otros con el fin de silenciar al sujeto. El sujeto no desaparece; es transformado en este anti-sujeto, que proyecta los monstruos en otros para hacerse monstruo también”. En medio de la competencia totalizada emerge la racionalidad del pánico, haciéndole decir al economista Kindleberger que “cuando todos se vuelven locos, lo racional es volverse loco también”, a lo cual agrega que en esta racionalidad de la locura “cada participante en el mercado, al tratar de salvarse a sí mismo, ayuda a que todos se arruinen” (citado en 2010: 110)¹². De este modo se cierra la salida para que el más poderoso se imponga como el último en caer, con la vaga esperanza

10 Por ello también se intenta criminalizar a los movimientos sociales contestatarios, ya que alteran el orden público del mercado total. Para el caso mexicano, véase lo sucedido en Oaxaca (Velasco, 2011).

11 Consultar: “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, en *El sujeto y la ley* (2005a: Cap. II).

12 Quizás por ello Benjamin refiere que este culto es culpabilizante y desesperante: “Es parte de la esencia de este movimiento religioso, que es el capitalismo, el resistir hasta el final, hasta la obtención de

de que si aparece alguna salida él pueda aprovecharla¹³. Sin embargo, irrumpe la voluntad contraria enfermiza, donde el sujeto se hace monstruo para luchar en contra de este monstruo-antisujeto, que proyecta el monstruo en los otros para poder transformarse en monstruo también. Estas reacciones de la voluntad contraria no tiene un proyecto de cambio social ni metas racionales concebidas, sino que aparece como una parodia de este antisujeto: es el fenómeno de los asesinatos-suicidios que montan un teatro del mundo al estilo del Coliseo romano donde los jugadores mueren haciéndonos ver la gran verdad de que el asesinato es suicidio: “André Bretón decía: ‘el único acto sensato (surrealista) hoy, es tomar una pistola y tirar salvajemente sobre la gente’. No sabía aún el cuento entero. Si no, habría añadido: y después tirarse un tiro a sí mismo. Nuestros asesinos-suicidas han completado el acto del cual advertía Bretón”. Y el francotirador que en el 2002, desde larga distancia y lugar seguro, mató a 12 personas, hacía una parodia de los emperadores que gobiernan en Washington: “Desde lejos enfocan, disparan contra países, no con balas sino con ejércitos enteros, para borrarlos del mapa” (2010: 115). Ante un mundo que construye escudos antimisiles para matar sin suicidarse, emerge la verdad contundente: asesinato es suicidio.

El grito del sujeto y la utopía de un mundo donde caben todos

Hinkelammert aclara que la globalidad del mundo no es un resultado de la globalización, sino que es el resultado de una larga historia anterior que se inicia en el siglo XV, cuando se descubre que la tierra es redonda y los poderes europeos salen a la conquista de esta tierra. La llamada globalización es más bien una estrategia de respuesta y aprovechamiento de las empresas transnacionales frente a una tierra hecha global, y así es como toman el poder del mundo e imponen el nuevo “totalitarismo del mercado total”: “Hoy es cada vez más obvio, que esta política del

mercado total tiene como consecuencia, promoverla a través de la constitución de Estados totales, un proceso que está en curso explícitamente a partir del 11 de septiembre” (2007: 151-153). Como lo dice en su prólogo a *Yo soy, si tú eres*, hoy se están enterrando los derechos humanos y un gran miedo recorre al mundo: “Miedo a las matanzas por nuevas intervenciones humanitarias, miedo a nuevas expropiaciones por los bancos en quiebra y miedo de muchos por ambas cosas a la vez... La guerra en contra de los pueblos y de la naturaleza, encubierta por el nombre de los derechos humanos, se lleva a cabo en muchos frentes” (2010:10). Vivimos en un mundo que ha perdido sus fundamentos y ha entrado en un período de franca decadencia, pues lo que está colapsando son las relaciones sociales mismas: “La crisis de la convivencia se hace patente en el aumento de la criminalidad en general y la inseguridad que produce, en la criminalidad organizada del tráfico de armas y de drogas, en la existencia de los barrios de miseria que hoy son el GULAG del mundo libre, en el tráfico de seres humanos” (2007: 158). Se trata de algo mucho peor que la crisis de la exclusión y del medio ambiente, porque con la crisis de las relaciones sociales colapsa la propia posibilidad de enfrentar las otras crisis, ya que el ideal implícito de la estrategia de globalización es que el hombre sea el lobo para el hombre. Estamos ante una lógica del suicidio colectivo y en un viaje hacia la muerte, de ahí la pertinencia de la advertencia de Walter Benajamin: “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 está viajando en este tren, para activar el freno de emergencia” (citado en 2010: 44). Se ha perdido, entonces, el sentido de la realidad, y el castillo de arena del capital financiero con su “casino planetario” es una muestra de ello. Motivo por el cual hay que reconstituir el cimiento que funda la posibilidad de la concepción de alternativas y de su realización.

La estrategia de globalización habla mucho de realismo, pero es un falso realismo pragmático que nos está llevando a situaciones cada vez más insostenibles porque implican la autodestrucción de la humanidad. Recuperar el realismo perdido exige volver al sujeto humano que afirma su vida realistamente, y por eso sabe que en realidad el asesinato es suicidio. Ese es también el fundamento perdido, sin el cual no se podrá enfrentar el sistema de muerte que nos envuelve por todos lados. A diferencia de todos los fundamentalismos, que se basan en la negación del sujeto, “el fundamento es el sujeto. El sujeto es la palabra que está en el inicio de todas las cosas. Por eso la palabra es vida. En el inicio está el grito del sujeto, el sujeto como grito, el grito que es sujeto. Es la interpelación de todo en nombre del sujeto... En el

un estado mundial de desesperación por el que precisamente se *espera*. En eso consiste lo inaudito del capitalismo, que la religión no es ya reforma del ser, sino su despedazamiento. La expansión de la desesperación a estado religioso mundial del cual ha de esperarse la redención” (citado en 2007: 167).

13 Hinkelammert evoca aquí el juego cruel que se llamaba “sin misión” en el Coliseo de Roma, donde los gladiadores se mataban entre todos hasta que no quedara nadie con vida, salvo si el emperador en el último momento levantaba el pulgar dando por finalizado el juego y el último salía con vida. Y anota que el emperador ahora es la ilusión de un progreso tecnológico capaz de subsanar todos los daños que la propia tecnología, en su aplicación indiscriminada, está originando.

inicio está el grito. El grito es rebelión: en el inicio está la rebelión”. Ya Camus piensa la rebeldía en este sentido cuando, en vez de decir: “yo me rebelo, luego existo” en la tradición de Descartes, le contesta afirmando: “yo me rebelo, luego existimos”. A lo cual agrega Hinkelammert que “solamente a partir de la afirmación de este sujeto es posible tanto disolver a los monstruos fabricados, como asegurar en forma realista la discusión y promoción de las alternativas necesarias” (2010: 116-117). Como se puede constatar, lejos de cualquier abstracción, este sujeto se refiere a los seres humanos concretos de carne y hueso, que por eso son corporales, vulnerables y necesitados. Al interrogarse sobre ¿dónde está este sujeto?, nos asegura que está en el origen de todas las culturas sin excepción, pero que está como ausencia presente que solicita ser recuperado en cada momento. Razón por la cual él menciona la sabiduría africana que se expresa en Desmond Tutu cuando señala: “Yo soy solamente si tú también eres”. Es el sentido de humanidad del llamado *ubuntu*, donde “la afirmación es una afirmación sobre la realidad en la cual vivimos como seres humanos. ‘Yo soy solamente si tú también eres’ es una afirmación sobre lo que es, y en este sentido es un juicio empírico. Sin embargo, de esta aseveración relativa a la realidad se desglosan comportamientos. Pero es la realidad la que lo exige y no un juicio de valor. En este sentido, es un llamado al realismo, no a valores” (2010: 101). Claro que partiendo de ahí, después se puede deducir y elaborar una moral o una ética de la vida.

Él piensa que en las culturas indígenas de las Américas se pueden encontrar formulaciones muy parecidas, así es como en un momento cita al jefe indio de Seattle: “Nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al hombre. El hombre pertenece a la tierra. Nosotros sabemos esto: todas las cosas están relacionadas, como la sangre que une a una familia... Todo lo que sucede a la tierra, sucede a los hijos de la tierra... El hombre no trama el tejido de la vida. Él es, sencillamente, una pausa en ella. Lo que él hace a ese tejido, lo hace a sí mismo” (2010: 86). Por eso añade que es útil para el ser humano el no someterse al cálculo de utilidad del mercado, sino respetar la naturaleza y conocerla. Así como en la frase del africano Tutu, esta cosmovisión indígena implica la siguiente afirmación sobre la realidad: asesinato es suicidio. Pero este sujeto se halla igualmente, aunque esté escondido, en las diversas culturas mundiales. Hinkelammert destaca el ejemplo del judío-cristianismo y su mandamiento de amor al prójimo, ya que cuando se formula “ama a tu prójimo como a ti mismo”, la traducción correcta que hace Lévinas es más bien: “Ama a tu prójimo, tú lo eres”, que expresa de otra forma el “asesinato es suicidio” (2010: 117). Nuestro pensador sostiene que la infinitud del sujeto es sometido a la finitud de las culturas

determinadas e institucionalizadas que lo niegan, y toda cultura tiene que recuperar este sujeto negado frente a su propia institucionalización, lo cual explica su desarrollo e historia. Pero ocurre que “la sociedad moderna es la única sociedad humana que ha interrumpido este círculo del sujeto, su negación y su recuperación. Esto le confiere su enorme poder de conquista... Pero a eso se debe igualmente su extrema capacidad destructiva, tanto del ser humano como de la naturaleza externa a él” (2010: 118). El totalitarismo del mercado, nacido del neoliberalismo, declara definitivamente la negación del sujeto en términos globales, por ello hay que enfrentar al sistema desde las culturas tradicionales de la humanidad: “Por la simple razón de que todas estas culturas tienen su origen precisamente en este sujeto humano... Aquí emerge un plano de encuentro intercultural en función de hacer presente el sujeto humano frente al fundamentalismo del mercado y su destructividad” (2010: 120). Esto es un desafío para cada cultura que tiene que recuperar su origen, y así poder actuar de común acuerdo intercultural.

Ahora bien, Hinkelammert considera que el ser humano sea sujeto surge dentro de la modernidad occidental, pero dentro de la relación sujeto-objeto, como lo plantea Descartes. Se trata de un sujeto del pensamiento, incorpóreo, enfrentado al mundo de los objetos: “Este sujeto del *cogito ergo sum* es un sujeto trascendental que, desde un punto de vista fuera de la realidad corporal del mundo, juzga sobre este mundo como mundo objetivo, del cual no es parte, sino su juez”. Por eso no tiene una existencia corporal y vive únicamente en su auto-reflexión, pero este sujeto del pensamiento es a la vez el individuo poseedor: “La relación sujeto-objeto es la relación en la cual el individuo se dirige al mundo para dominar y poseer”. Él indica que en los últimos cien años esta relación se ha ido relativizando y hasta disolviendo. Por ello cuando Lévy-Strauss habla de las estructuras sin sujeto trascendental, abandona la imaginación de un sujeto que las hace: “Pero él –Lévy-Strauss mismo- las analiza desde un punto de vista externo y se erige él mismo en el sujeto trascendental, que las observa... De la relación sujeto-objeto no ha salido”. Además, esto no ha afectado al individuo poseedor, que interpreta al mundo corporal como su objeto de acción y se ve a sí mismo como un sujeto que calcula su acción sobre los objetos, por tanto no se molesta por la negativa del sujeto trascendental. Motivo por el cual, lo que hay que hacer ahora es disolver la relación sujeto-objeto: “En cuanto que el ser humano se hace presente como ser corporal que piensa en su corporeidad y partir de su corporeidad, se hace presente como sujeto viviente frente a otros, que también se hacen presentes como sujetos vivientes que piensan su vivencia y que enfrentan a todo el mundo como ser viviente. Esta

relación es de cuerpo a cuerpo”¹⁴. Así, la pregunta clave ya no es si existo, sino si puedo seguir existiendo, lo cual le hace agregar que “cuando una de las figuras de Shakespeare exclama: ‘Me quitan la vida, si me quitan los medios por los cuales vivo’, habla como sujeto. Y si alguien dice: ‘No quiero ser tratado como simple objeto’, habla en cuanto sujeto. Y si dice: ‘Desgraciadamente tengo que aceptar ser tratado simplemente como objeto’, habla todavía a partir del sujeto viviente, aunque ahora como sujeto aplastado. Pero cuando dice: ‘Somos libres si todos nos tratamos mutuamente y por igual como objetos’, entonces ha renunciado a ser sujeto y éste se ha aplastado” (2010: 63-65). Esta última posición es la que promueve la sociedad de mercado que transforma todo en objeto, presentándose a sí misma como libertad y salvación.

Con mucha razón Marx analiza en *El Capital* la inversión del mundo que se produce: “Las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales (*sachliche!* e.d. con carácter de cosas) entre personas y relaciones sociales entre cosas” (citado en 2010: 139). De modo que lo que es, son los mecanismos de dominación, mientras que lo que no es, es la libertad como reconocimiento de “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”. Marx cree que eso se puede realizar, pero Hinkelammert opina que se trata de algo imposible por los límites de la condición humana, que requiere de mediaciones institucionales continuas. No obstante, considera que la reconstitución del pensamiento crítico tendría que partir “precisamente de la presencia de una ausencia de relaciones humanas directas, la cual se hace patente como una deshumanización del ser humano en las estructuras de las reinantes relaciones de dominación capitalista” (2010:147). Además, hay ahí un humanismo ético que no brota de una supuesta “esencia” humana, sino del interior de las relaciones humanas: “Está dado objetivamente y no es una ética que irrumpe desde fuera de las relaciones humanas. La ética que surge no tiene un Sinaí externo, sino que está dada con la misma realidad. Su Sinaí es lo interior de la realidad” (2010: 145). Como ya se mencionó, hay que recuperar la verdadera realidad, para lo cual hay que tener muy en cuenta que “la raíz de toda realidad es

el ser humano como sujeto vivo y necesitado”¹⁵. Esa es la brújula que nos lleva a la realidad y nos hace descubrir las abstracciones que pretenden sustituirla: “Frente a una sociedad que excluye y destruye, este sujeto grita por esta sociedad de la cual empezaron a soñar los zapatistas: una sociedad en la que quepan todos los seres humanos, que no puede ser sino un mundo en el cual caben muchos mundos. Solamente por este camino se puede disolver los monstruos” (2007: 247).

Hinkelammert se coloca dentro de esta utopía porque estima que si no se apunta a lo imposible, jamás se va a descubrir lo que es posible, pues lo utópico no es lo irrealista, sino la condición de posibilidad de la propia acción realista¹⁶. Esta “idea regulativa” no es un fin a alcanzar, sino una finalidad que orienta al pensamiento crítico y a la praxis de transformación social de manera novedosa, ya que no se basa en principios universales o nuevas relaciones de producción determinadas de antemano y universalmente válidas. Mientras que el mercado o la planificación prometen paraísos, la exigencia de una sociedad en la cual quepan todos es más bien un criterio de validez universal: “Los principios de sociedad de pretendida validez universalista son sustituidos por un criterio universal de relativización de dichos 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” (2010: 35)¹⁷. Pero, además, no sostiene saber cuál es la “buena vida”, sino que la buena vida de unos no debe imposibilitar la vida de otros, por ello es un criterio sobre las imaginaciones de lo que es la buena vida de cada uno o de culturas determinadas¹⁸. Este proyecto supone un mundo donde caben todos los seres humanos, por lo tanto, la naturaleza también, porque el ser humano es un ser natural. Implica, a su vez, que se produzca la riqueza de una manera tal que no amenace las fuentes

14 Habermas, el más representativo de la teoría crítica alemana, argumenta con razón que hay que pasar del paradigma sujeto-objeto al paradigma sujeto-sujeto, pero en su caso se trata de un sujeto pensante y hasta dialogante que es casi incorpóreo, muy distinto de este sujeto viviente que es un cuerpo que habla. Cf. Alfonso Ibáñez, *Pensando desde Latinoamérica* (2001: Cap. X).

15 Estela Fernández estima que “el problema radica, por tanto, en qué humanismo se reivindica, en qué tipo de ‘hombre’ es el que se afirma en él. La modernidad es toda ella, de cabo a rabo, humanismo, pero este se desdobra en dos caras: humanismo concreto y humanismo abstracto, y es necesario saber cuál es el que se reivindica en cada caso” (2009: 258).

16 Esto nos recuerda uno de los lemas del mayo francés del 68: “Seamos realistas, exijamos lo imposible”.

17 Hinkelammert comenzó a reflexionar sobre el aporte neozapatista en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995: Cap. IV).

18 Sin embargo, hay que tener muy en cuenta que la cultura indígena de América comprende que la vida buena exige la vida de los otros y de todo lo que existe, de donde proviene la propuesta incluyente de la utopía zapatista. Ver: Alfonso Ibáñez, “un acercamiento al ‘buen vivir’” (2011).

de toda riqueza: la tierra y los seres humanos en tanto que trabajadores. Finalmente, “se trata de un proyecto democrático, porque no responde a una estrategia única y sin alternativas, sino a un conjunto de estrategias por descubrir. Lo posible como ‘todavía no’ cierra el futuro; en cambio lo imposible que se traduce en posibilidad, lo abre” (2010: 161)¹⁹.

Desembocando en el “juego de las locuras”

Como ya hemos aludido a ello, el resultado del cálculo medio-fin y su absolutización es la “irracionalidad de lo racionalizado”. 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” (2010: 46). Ya que el sentido de la resistencia reposa en la capacidad de constituir estructuras solidarias de acción para intervenir en el proceso de totalización del cálculo medio-fin, y así someterlo a la reproducción de la vida humana que siempre incluye la vida de la naturaleza como su condición de posibilidad. De la misma forma, Hinkelammert se refiere a lo que llama “la paradoja de las utilidades”, recordando cómo Keynes enfocaba sus propuestas económicas con la convicción de que “por los menos para cien años todavía... lo malo es útil y lo bueno no lo es”. En su comentario indica que “si según San Pablo la raíz de todos los males es el amor al dinero, según Popper y las burocracias empresariales la raíz de todos los males es el amor al prójimo, el compartir, lo bueno. Nietzsche ahora puede decir que Dios murió a consecuencia de su compasión. Nos transformamos en lobos de estepa. El infierno, eso son los otros” (2010: 84). Sin embargo, hoy en día vivimos en una situación muy diferente porque experimentamos con mucha evidencia que “la globalización del cálculo de utilidad produce efectos indirectos, que hoy se hacen presentes como amenazas globales: la exclusión de grandes partes de la población mundial, la disolución interna de las

relaciones humanas y la destrucción de la naturaleza” (2010: 87). Ahora se aclara que la utilidad del mal no es nada convincente y que lo bueno o el “bien común” es todo aquello que se necesita para enfrentar las amenazas globales. Así, por ejemplo, el cálculo de utilidad lleva a la tala de los bosques de la Amazonía, pero es útil y bueno no talarlos para conservar la naturaleza, con lo cual se instaura un conflicto de utilidades. Como toda nuestra vida es corporal y necesita la satisfacción de sus necesidades, surge una ética de los intereses materiales que es necesaria para la vida humana y que proviene del campo de lo útil. Por ello, esta ética necesaria se enfrenta a la utilidad calculada, que en su lógica autodestructiva aniquila lo útil en nombre de lo cual se presenta. Es una ética necesaria, no opcional, sin la cual la humanidad no puede seguir viviendo: “Esta ética habla en nombre de intereses y de lo útil, pero se contrapone precisamente por esta razón a la lógica de los intereses materiales calculados” (2010: 72). Lo bueno no es solamente útil, sino también necesario para la sobrevivencia de la humanidad, que ahora requiere disolver la totalización del cálculo de utilidad, asignándole un lugar secundario dentro de una economía puesta al servicio de la reproducción de la vida²⁰.

Esta ética necesaria del bien común rebasa todo cálculo porque se refiere al reconocimiento del otro, ya sea el ser humano o la naturaleza, que es donde se encuentra la plenitud de la vida o la “vida eterna”, según la llama el evangelio de Juan. Por ello Jesús expresa el conflicto entre el cálculo de utilidad y la orientación por la plenitud como una paradoja: “El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guarda para una vida eterna” (Jn 12, 25). En la interpretación de nuestro autor, esto quiere decir en el lenguaje actual: “Quien determina su vida por el cálculo de utilidad, la perderá. Sin embargo, quien no ama sino odia esta vida bajo el dominio del cálculo de utilidad, ganará la plenitud de la vida”. A este asunto también se dirigen las parábolas del Reino de los Cielos de Jesús. Para interpretarlas, Hinkelammert nos cuenta una hermosa anécdota donde un monje de la India, al ayudar a un colega necesitado, le regala una joya que llevaba en la alforja, pero éste se la devuelve al día siguiente. Ante su sorpresa, le dijo: “Quiero que me regales *aquello* que te hizo posible regalarme la joya”. Este “aquello” es el verdadero tesoro, el punto fijo que Arquímedes buscaba, el punto de partida del reino de Dios. Si bien la crítica ilustrada de la religión siempre ha buscado el “núcleo terrestre del cielo”, ahora podemos

19 Para Hinkelammert lo imposible es el “motor inmóvil” de la acción humana. Criticando la filosofía de Ernst Bloch sostiene que “lo imposible no puede ser transformado en nombre del ‘todavía no’ en un fin por alcanzar, sino por el cambio de estructuras tiene que ser traducido y hecho presente. Con eso se abre un espacio de posibilidades y no una sola posibilidad sin alternativas. Se trata de posibilidades entre las cuales hay que elegir y que no son predeterminadas *a priori*” (2010: 160). Igualmente, cuestiona a Marx cuando señala que “la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar”: “Creo que es exactamente al revés. La humanidad se propone objetivos que *no* puede alcanzar, y a partir de éstos descubre aquello que se puede alcanzar, a la luz de los objetivos que no puede alcanzar (2010: 239). Sobre este asunto véase los comentarios de Adolfo Abascal-Jaen (1996: 20-21).

20 Perspectiva en la que conviene leer el último libro de María Arcelia González, titulado *Ética de la economía* (2010). Ver también el aporte de Luis Augusto Panchi (2004).

darnos cuenta que desde el comienzo de la modernidad occidental se trataba ya del “núcleo celeste de lo terrenal”: “Hoy podemos afirmar, retomando ese origen, que no hay sobrevivencia de la humanidad, si no volvemos a descubrir este núcleo celeste de lo terrenal para orientar nuestra acción a partir de él. Este núcleo celeste de lo terrenal es la plenitud”. Este núcleo tiene un parentesco con el Tao de Laotse o el Nirvana de Buda porque es algo que une la propia realidad desde adentro: “Se trata de un punto de referencia que es transversal al cálculo de utilidad y que desde el interior de este cálculo no se puede apuntar” (2010: 89-90). Para liberarse de la compulsión del cálculo de utilidad hay que ir hacia la gratuidad, pero sin abandonar lo útil en el sentido del bien común, para lo cual conviene retomar a Lévinas cuando afirma: “Ama a tu prójimo; tú mismo eres él; este amor al prójimo es lo que tú mismo eres”. En esta traducción se puede ver la paradoja de Jesús: “La vida que se pierde si se la quiere ganar es precisamente la vida que niega que el prójimo es uno mismo”. Así, pues, la autorrealización únicamente es posible en el otro y junto a él, ya que el bien común sólo se puede hacer presente al interior de solidaridades. En esta misma orientación, Hinkelammert especifica que “el reino de Dios no es una sociedad más justa ni su anticipación, sino la realidad trascendente que empuja desde el interior de la realidad empírica hacia la constitución de sociedades justas. Escuchar el llamado que viene de esta realidad trascendente es condición de posibilidad de la propia realidad empírica” (2010: 92-95).

Aunque no pretendemos hacer una presentación completa y detallada de los planteamientos de nuestro autor, sino únicamente una invitación a la frecuentación de su obra, no podemos dejar de mencionar su importante capítulo sobre el juego de las locuras en su relación con el pensamiento crítico. En su fragmento sobre el *Capitalismo como religión*, Walter Benjamin lanza la tesis convincente de que el capitalismo surge por una transformación de la ortodoxia cristiana y que su estructura básica sigue funcionando en forma secular dentro del capitalismo. Hinkelammert considera que esta tesis adolece de una limitación y que habría que ampliarla preguntándose cuál es este cristianismo que es convertido en ortodoxia. Esto hace ver que no sólo el capitalismo es mutación de la ortodoxia cristiana, sino que también la crítica del capitalismo surge por una transformación del propio cristianismo original antes de que aparezca la ortodoxia en los siglos III y IV, y que sobrevivió más bien como una herejía. Así, “toda la modernidad, como surge a partir del siglo XVI, resulta ser transformación del cristianismo, tanto el capitalismo como la crítica del capitalismo y la búsqueda de nuevas formas de organizar la sociedad que aparecen sobre todo con los movimientos socialistas” (2010: 164). De modo

que la misma escisión de la sociedad moderna resulta de la transformación de un cristianismo ya escindido de manera muy parecida²¹. Por eso se puede hablar de un juego de locuras pero que, en el decir de Hamlet: “aunque sea locura, método tiene”. Así es como Esquilo cuenta el sacrificio trágico de Ifigenia a pedido de la diosa Diana para que el ejército griego pueda conquistar Troya. Ella maldijo a su padre Agamenón y les gritó asesinos a sus verdugos hasta su muerte en el altar de sacrificio. El texto deja claro que Ifigenia se había vuelto loca porque “desde el punto de vista del cálculo de utilidad, Ifigenia tenía que morir. Su muerte era útil y, por tanto, necesaria. Eso dice la sabiduría de este mundo... Ifigenia se había vuelto loca. Sin embargo, es de hecho la gran sabia en este baile de muerte” (2010: 165). En la versión de Eurípides, que es el autor de la Ilustración griega, Ifigenia ha cambiado, ahora es una mujer razonable que acepta su muerte. En cambio, la madre Clitemnestra toma el lugar de la loca principal, rompe con el padre y después lo mata: “Clitemnestra es ahora la única sensata, pero la cultura del tiempo no permite ni verlo. Está loca”. Según Eurípides, la diosa salva la vida de Ifigenia y la lleva a la isla de Tauris, pero ella quiere venganza por su muerte y sacrifica a cualquier griego que llegue a la isla. Esto lo corrige Goethe en su drama *Ifigenia en Tauris*, donde ella sigue aceptando su muerte, pero ahora su sacrificio se hace en la búsqueda de la paz y para que no haya más sacrificios humanos: “Es muy evidente que Goethe en términos seculares cristianiza a Ifigenia. Ella es ahora un *alter* Cristo en sentido de la ortodoxia cristiana... con su actitud frente a su sacrificio es un antecedente para la actitud con la cual el propio Jesús aceptó ser sacrificado en la cruz, aceptando la voluntad de su padre, quien quería su muerte para salvar –y conquistar– a la humanidad” (2010: 166-167).

Esta Ifigenia cristianizada secularmente interpreta bien la actitud de la Ilustración europea y la teología ortodoxa, pero en el cristianismo ortodoxo también aparece un Cristo enfurecido con sus crucificadores que ve en todas partes, especialmente en los judíos: “Sus cristianos, al conquistar el mundo, ven siempre en los sometidos a los crucificadores de este Cristo y los aniquila para vengar la crucifixión, adueñándose en el camino de sus países, sus riquezas y haciéndolos esclavos suyos. En forma secular les siguen los burgueses y hasta los estalinistas” (2010:

21 De ahí la importancia histórica y teológica del extraordinario libro de Pablo Richard sobre el movimiento de Jesús desde sus orígenes hasta el siglo V, donde explicita que se propone *desafiar a una Iglesia que ha perdido la memoria de sus orígenes* y que, en consecuencia, ha perdido su capacidad de enfrentar un proyecto de reforma de sí misma (2009: 43).

168). Hinkelammert anota que el brillo de las riquezas de Troya sigue aún hoy en el brillo de las riquezas petroleras del mundo entero, y que por eso las Ifigenias sacrificadas abundan. Sin embargo, se podría construir ficcionalmente otra postura de Agamenón, porque si hubiera sido “razonable” habría visto la calma del viento que impedía el avance de las naves como voluntad de la diosa de volver pacíficamente a su casa: “Claro, en el caso de que hubiera hecho esto, el propio ejército griego lo habría declarado loco. No habría sobrevivido. Pero su muerte habría sido un testimonio, no un sacrificio. En este caso, se hubiera dado un antecedente efectivo de la muerte de Jesús en la cruz, que fue testimonio, no sacrificio. Habría caído en la locura divina y en lo que San Pablo llama como la sabiduría de Dios” (2010: 169). De cualquier forma, esta ficción no es pertinente para la sociedad griega de aquel tiempo, ya que estaría fuera de su conciencia posible, aunque de este modo se habría completado el juego de las locuras. San Pablo lo hace presente a través de su proyecto de liberación, pues entiende que la misma Iglesia está al servicio de este proyecto mesiánico de la Buena Nueva. Motivo por el cual él se opone a la sabiduría de este mundo que está dislocada o fuera de lugar, y es locura a la luz de la sabiduría de Dios²². Detrás de esto está la experiencia personal de Pablo en su visita a Atenas, donde en el Areópago los filósofos se rieron de él y lo trataron como charlatán o loco. Pablo hace la inversión de eso y desemboca en su juego de locuras: “A la luz de la sabiduría del mundo la sabiduría de Dios es una locura, y a la luz de la sabiduría de Dios la sabiduría del mundo es una locura. Generaliza su experiencia, la generaliza en este juego de locuras”. Pero lo hace en un conflicto por la institucionalización de la Iglesia, por eso insiste en que no ha venido a bautizar, sino a predicar la Buena Nueva, cuyo núcleo es “que Dios eligió lo loco, lo débil, lo plebeyo y despreciado, y afirma lo que no es frente a lo que es, para dejarlo en la nada. Lo que ve, es la institucionalización de la comunidad con sus luchas de poder, que arrasan con el proyecto” (2010: 171). Es la sabiduría del mundo y de los jefes de este mundo, que barren con el proyecto, y por ello exclama: “¡Nadie se engañe! Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, vuélvase loco, para llegar a ser sabio; pues la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios” (1 Cor 3, 18-19).

Él predica un Mesías crucificado, por tanto la sabiduría de Dios es escándalo para los judíos y locura para los griegos, pues en la debilidad está la fuerza y lo despreciado es escogido por Dios: “Esto implica la dialéctica de lo que es y de lo que *no* es. El ser –lo que es– es reducido a la nada y lo que *no* es, es de lo que se trata... Se trata del lugar epistemológico desde el cual se conoce la realidad y desde la cual hay que actuar... Este lugar San Pablo lo llama la sabiduría de Dios... De ella se sigue justicia, santificación y redención” (2010: 173). Ahora bien, Jesús fue crucificado por las autoridades de este mundo en cumplimiento de la ley del Sinaí y la romana, desconociendo la sabiduría de Dios que es misteriosa, escondida y destinada para “gloria nuestra”²³. Si Irineo de Lyon expresó que “la gloria de Dios es que el hombre viva”, el arzobispo Romero de San Salvador, en una traducción latinoamericana de la teología de la liberación, dijo que “la gloria de Dios es que el pobre viva”, lo cual le costó la vida²⁴. Cuando se cristianiza el Imperio, se imperializa el cristianismo, y la interpretación de Pablo de que los jefes de este mundo y sus leyes son los responsables de la crucifixión de Jesús se torna insoportable, entonces había que buscar otros crucificadores. Lo que explica la crucifixión no es la maldad, sino la ceguera o la locura de la sabiduría de este mundo. Pero los nuevos crucificadores son los judíos desde el antijudaísmo cristiano de los siglos III y IV, que son estimados como crucificadores sin razones y que actúan por pura maldad o soberbia, por lo cual el poder puede exterminarlos: “En Occidente se ha mantenido hasta hoy esta imagen del enemigo por exterminar, sea éste judío, comunista, trotskista, terrorista o lo que sea. Inclusive se repite en las condenas a la Teología de la liberación, en cuanto que ella considera como su centro lo que San Pablo llama la sabiduría de Dios y la locura divina” (2010: 175). Para Pablo esto supone una *metanoia* o conversión, pues hay que ver desde lo que no es para llegar a la verdad: “Todo hay que juzgarlo bajo el punto de vista de su compatibilidad con el reino de Dios, lo que es lo mismo que juzgarlo desde lo que es la sabiduría de Dios”. Así Pablo concibe al sujeto: “Es la chispa divina en el interior del ser humano, que no tiene nada de gnóstico. El sujeto es la instancia del Espíritu de Dios”. Y él se basa en la resurrección del Jesús Mesías: “Resucita, entonces, en cada uno. En esta resurrección se constituye como

22 En sus cuadernos de la cárcel, Antonio Gramsci anotó algo muy importante: “Históricamente, sería absurdo un paralelo entre Cristo y San Pablo: Cristo-Weltanschauung, San Pablo-organizador, acción y expresión de la Weltanschauung; ambos son necesarios en la misma medida y por ello tienen la misma estatura histórica. El cristianismo podría llamarse históricamente cristianismo-paulismo y sería la expresión más exacta” (2001: 81). Para ahondar en la recepción filosófica actual de San Pablo, ver el trabajo de Gabriel Liceaga (2009).

23 Para profundizar en esta perspectiva, es fundamental la lectura histórica-teológica que hace Jon Sobrino de Jesús de Nazaret (2008: Caps. VII-X).

24 En la lógica del joven Marx, Hinkelammert se pregunta algo que él no hizo: “¿Qué pasa con los dioses que sostienen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano?... En este sentido, desde América Latina ha aparecido la teología de la liberación en el interior del pensamiento crítico” (2007: 284).

sujeto, que juzga como ser de espíritu que descubre el punto de vista de la sabiduría de Dios” (2010: 177-178).

Pablo distingue entre el poder del mundo y la fuerza de Dios, que nace de la debilidad. Por eso su Dios no es del poder de los poderosos, sino de la fuerza de los débiles que son los elegidos de Dios. Pero él se da cuenta ya de la posibilidad del desdoblamiento del cristianismo: “Pablo ve surgir en Corinto un cristianismo a partir de lo que él llama la sabiduría de este mundo, e insiste en su cristianismo a partir de la sabiduría de Dios, que es un cristianismo a partir de los débiles y los despreciados”. Hinkelammert subraya que tanto él, como Juan, ya ven la aparición germinal de un cristianismo que devora a sus propios hijos: “Ambos ya vislumbran el *termidor* del cristianismo, como ocurre en los siglos III y IV. En el propio interior del cristianismo aparece un conflicto que no es reducible a una diferencia de opinión. Atraviesa toda la sociedad y es parte de la legitimación y de la crítica de todos sus poderes”. Esto es lo que no logra percibir Benjamin, por ello agrega que “si lo introducimos, vemos que también el surgimiento del pensamiento crítico, y con él de la crítica del capitalismo, es transformación del cristianismo. La tesis de Benjamin entonces se amplía: la propia modernidad resulta de una transformación del cristianismo y reproduce, a partir de un mundo hecho secular, el desdoblamiento que en el cristianismo ya se había dado antes” (2010: 181-182). Pero el juego de las locuras continúa hasta hoy, así es como Hinkelammert cita a uno de los dadaístas que decía: “lo indispensable es inútil”, porque “jeso es locura divina!” en un lenguaje que expresa realidades espirituales en términos espirituales. Cuando Marx advierte que Hegel está puesto de cabeza y que había que ponerlo sobre sus pies, se refiere al mismo juego, pues estar de cabeza es estar dislocado o loco. Y la locura divina también habla en Marx cuando señala que “el hombre es el ser supremo para el hombre” y que por tanto hay “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Lo cual “desemboca también en la exigencia de que el análisis de la realidad tiene que hacerse bajo el punto de vista de lo que *no* es, y no a partir de lo que es. Sólo así puede revelar la verdad”. Por ello él decía que “un fantasma recorre el mundo: el fantasma del comunismo”, donde la palabra fantasma sustituye a locura. Y si bien “San Pablo podría haber dicho en su tiempo: una locura recorre el Imperio: la locura divina... Hoy podríamos decir: Una locura recorre el mundo. La locura divina del *yo soy, si tú eres*. Es la locura que lo hace a uno sabio hoy en día” (2010: 183-185).

El juego de las locuras regresa con Nietzsche, quien toma a Pablo cada vez más como adversario y enemigo central, y por ello: “Su libro *El anticristo* de hecho es un

‘antipablo’. Ve en San Pablo una gran inversión de todos los valores humanos y se presenta como el encargado de reinvertir esta inversión efectuada por San Pablo. San Pablo es la desgracia de la historia y Nietzsche siente su vocación de recuperar el mundo caído en las garras de San Pablo”. Cuando él afirma “la identificación aristocrática de los valores (bueno=noble=poderoso=bello=feliz=amado de Dios)”, es aquello que critica Pablo: “son los que están satisfechos, los que ya son ricos, viven en el reino como algo que *es*; son sabios, son fuertes y están llenos de honores”. A eso enfrenta el otro polo: “Los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes... los que sufren, los indigentes, los enfermos, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios”. Para él “son representantes de una ‘venganza espiritual’ judía, resentimiento y envidia, y nada más”. Es el juego de las locuras de Pablo, pero al revés, porque Nietzsche quiere apagar el incendio universal de la rebelión de todo lo despreciable del mundo que viene de la raíz judía cuando Pablo habla de la sabiduría de Dios: “Eliminando a San Pablo, quiere eliminar las ‘maniobras anarquistas’ de toda la historia. Su teatro-mundo desemboca en la voluntad del poder o el eterno retorno de lo mismo” (2010: 186-190)²⁵. Motivo por el cual Hinkelammert insiste en la importancia del desdoblamiento del cristianismo: “Si viene de la ortodoxia y, sobre todo, desde el calvinismo del tipo que promovió el propio capitalismo, se reconoce en este sistema, sin que este sistema dependa de este reconocimiento. Sin embargo, si viene del cristianismo de liberación como San Pablo lo hace presente, se reconoce en la crítica de este mismo capitalismo, sin que este pensamiento crítico dependa de este reconocimiento”. Y lo mismo vale para todas las religiones en cuanto tienen elementos de liberación, lo cual explica lo que “ocurrió con la Teología de la liberación que hoy aparece en el interior de todas las religiones del mundo” (2010: 191). Es que según nuestro pensador hay una polaridad en la

25 Siendo un clásico del pensamiento moderno, Nietzsche es susceptible de ser leído de formas muy diversas y contrapuestas. Por ello se puede simpatizar con el intento de pensar con Nietzsche contra Nietzsche y más allá de él, pues como precisa Juan Manuel Romero, “Nietzsche no es un pensador de la emancipación colectiva, pero existen elementos de su pensar que trascienden los parámetros biologists e insolidarios de su reflexión ético-política en una dirección progresista actualizable en términos liberadores” (2010: 5). Pero en este punto sobre la reinversión de los valores la lectura de Hinkelammert tiene toda la razón, tratándose de una cuestión fundamental en este “hombre-dinamita” que en su locura quería partir en dos la historia del mundo. Sin embargo, aún así, aunque sea desde posiciones muy antagónicas, tanto Pablo como Federico nos dan una “semilla liberadora” para nuestro hoy histórico nihilista tan urgido de crear y realizar una “nueva tabla de valores” para cambiar la vida y el mundo.

misma realidad, frente a la cual hay que comportarse a través de las mediaciones porque “aunque sean locuras, tienen raíz racional”. ¿Cuál es la locura de la sabiduría del mundo? “Es la irracionalidad de lo racionalizado. La crítica no niega esta racionalidad de por sí, sino que descubre en su interior la irracionalidad: quien busca la vida por el cumplimiento de la ley, encuentra la muerte”. Desde el punto de vista de la sabiduría de este mundo, la sabiduría de Dios es loca al enfrentar el cálculo de utilidad: “Lo que se polariza es lo satánico del poder y lo luciférico de la liberación, el cálculo de utilidad -a partir del cual se constituye el poder- y la afirmación del otro -yo soy, si tú eres”. Se produce así una escisión de la propia racionalidad de la acción humana, de la cual se deriva la oposición entre el Dios del poder y el Dios de la liberación. Por ello, recogiendo un concepto creado por Althusser, Hinkelammert nos indica que “la acción humana tiene que sobredeterminar el conjunto de los conflictos desde la sabiduría de Dios. De esta manera puede ser emancipadora” (2010: 193-195).

El paradigma de la modernidad sería este juego de las locuras que desemboca en un teatro-mundo, que también es un laberinto. Sin embargo, como lo sostiene Hinkelammert, “el hilo de Ariadna en este laberinto es la recuperación constante de lo humano” (2010: 196)²⁶. Por eso, para finalizar este texto que de todas maneras quedará inconcluso, nos referiremos al juego de las locuras democráticas de nuestro tiempo. Ya que si la estrategia de globalización busca legitimarse por medio de políticas democráticas, para hacerlo termina por vaciar completamente su contenido, convirtiendo a la democracia en lo contrario de su significación etimológica que es “el poder del pueblo”. Es que “hay dos amenazas que enfrenta la humanidad: el desorden y el orden... Aparece, entonces, otra dimensión de la afirmación de la vida: la afirmación de la vida humana frente a la subversión de esta vida por el orden” (2010: 221). Resulta que la democracia está cerrada y amarrada, sin el pueblo y contra el pueblo, constituyendo una jaula de acero de la dominación, lo cual es una locura de la sabiduría de este mundo: “El pueblo vota, pero los programas por los que puede votar y los candidatos que puede elegir son altamente seleccionados. Seleccionados por los medios de comunicación dominados por las burocracias privadas que no son responsables frente a nadie... Lo que imponen son democracias de pantalla”. De ahí el desprestigio actual de la política que ha sido casi reducida a la realización de las recetas propiciadas

por las burocracias privadas: “El ciudadano siente lo que es: un ser que no cuenta. Participar en la política pierde su sentido”. Pero lo que se necesita es el reconocimiento de la libertad de todos los seres humanos para determinar su manera de vivir y su futuro: “Son los pueblos que tienen que recuperar su derecho a la libertad de determinar su destino” (2007: 162-164).

Motivo por el cual, Hinkelammert argumenta que la democracia tiene que tener una dimensión que rebase el propio orden democrático: “Es la dimensión de la respuesta a las tendencias destructoras de un orden que descansa sobre la administración de la muerte”, y por eso “hay que contestar a la tesis de que la muerte es fértil y salva vidas en cuanto que es producida en nombre del orden. Solamente la vida puede afirmar la vida, y la muerte afirma la muerte... Esta rebelión del sujeto es la instancia que rebasa el Estado de derecho y el orden democrático... Y su lema: ‘asesinato es suicidio’, es la respuesta necesaria en el propio plano mítico, en el cual el mito del poder se mueve” (2010: 221-223). Felizmente, ahora estamos asistiendo a la rebelión múltiple del sujeto viviente, como sucede en las revoluciones democráticas del mundo árabe. Además, están los indignados en muchas ciudades del mundo, incluida la capital del Imperio, denunciando la avaricia insensata del 1% de la humanidad y reclamando la institución de una democracia real ya, lo cual es una utopía de la locura divina²⁷. Y si los indígenas neozapatistas de Chiapas con su “¡ya basta!” escenificaron ante el planeta una rebelión de la dignidad humana, ahora Eduardo Galeano señala con razón que “a partir del 15 M el mundo se divide entre ‘los indignos’ que quieren mantener este sistema mundial injusto y excluyente y ‘los indignados’ que quieren cambiarlo”. Pues no se trata simplemente de pedir alternativas, sino que hay que exigir la libertad de defenderlas y realizarlas en los espacios políticos correspondientes. Como lo escribe Franz Hinkelammert, “si queremos decir lo que es el socialismo del futuro, entonces hay que decir, que es una sistemática intervención de los mercados en pro de los valores del bien común, democráticamente decidida. Es lo que hoy se hace necesario para recuperar la libertad humana, que es la condición de todo lo demás” (2007: 164).

26 De ahí el gran impacto que le provocó, en una manifestación de protesta de estudiantes suizos, en Zürich, la pancarta que decía así: “¡Hazlo como Dios, humanízate!” (2007: 283).

27 Estela Fernández abunda en su comentario: “El sujeto es, precisamente, ese impulso emancipatorio que difícilmente puede acallarse totalmente; es el pie fuera de la jaula, de donde puede surgir lo inesperado, el Mesías de Walter Benjamin: la resistencia, la rebelión, el grito de libertad que rompa los grillos que nos amarran en la actualidad” (2009: 530).

Referencias bibliográficas

- Abascal-Jaen, Adolfo (1996). "Marxisme, christianisme, utopie et projet viable. A propos de l'oeuvre de Franz Hinkelammert", en Varios autores (1996). *Utopie. Théologie de la liberation. Philosophie de l'emancipation*, Paris: PUF.
- Bautista, Juan José (2007). *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*, La Paz: Gritos del sujeto.
- (2009). "Franz Hinkelammert (1931-)", en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (editores, 2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000), historia, corrientes, temas, filósofos*, México D.F.: CREFAL-Siglo XXI.
- Castoriadis, Cornelius (1975). *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil.
- Fernández Nadal, Estela (2009). "Humanismo, sujeto, modernidad. Sobre la crítica de la razón mítica de Franz Hinkelammert", en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*, N° 121, San Salvador.
- Gauchet, Marcel (1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard.
- González Butrón, María Arcelia (2010). *Ética de la economía. Reflexiones y propuestas de otra economía desde América Latina*, Morelia: UNAM-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Gramsci, Antonio (2001). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México D.F.: Casa Juan Pablos.
- Hinkelammert, J. Franz (1970). *Ideologías y dialéctica de la historia*, Buenos Aires y Santiago de Chile.
- (1970, 1974 y 1983). *Dialéctica del desarrollo desigual*, Santiago de Chile, Buenos Aires y San José.
- (1977a). *Ideología del sometimiento*, San José: DEI.
- (1977b). *Las armas ideológicas de la muerte*, San José: DEI.
- (1984). *Crítica a la razón utópica*, San José: DEI.
- (1987). *Democracia y totalitarismo*, San José: DEI.
- (1990a). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, San José: DEI.
- (1990b). *La deuda externa en América Latina. El automatismo de la deuda*, San José: DEI.
- (1992). *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la Bestia*, San José: DEI.
- (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José: DEI.
- (1996). *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, San José: DEI.
- (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, San José: DEI.
- (1999, compilador). *El huracán de la globalización*, San José: DEI.
- y Henry Mora (2001). *Coordinación social del trabajo. Mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*, San José: DEI.
- (2003a). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, San José: DEI.
- (2003b y 2005a). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Heredia: Universidad Nacional Heredia.
- y Henry Mora (2005b). *Hacia una economía para la vida*, San José: DEI.
- (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, San José: Arlequín; (2008). México D.F.: Driada.
- (2010). *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*, México D.F.: Centro de Estudios Ecuménicos.
- Ibáñez, Alfonso (2001). *Pensando desde Latinoamérica. Ensayos sobre modernidad, democracia y utopía*, Guadalajara: UDG.
- (2011). "Un acercamiento al "buen vivir"", en la revista electrónica *Contextualizaciones Latinoamericanas*, N° 5, Guadalajara: UDG.
- Liceaga, Gabriel (2009). "San Pablo en la filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión", en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*, N° 121, San Salvador.

Luri, Gregorio (2001). Prometeo. *Biografías de un mito*, Madrid: Trotta.

Panchi, Luis Augusto (2004). *De ética económica a economía ética*, Ecuador: FLACSO-Abya Yala-Icala.

Richard, Pablo (2009). *Memoria del “movimiento histórico de Jesús”. Desde sus orígenes (años 30) hasta la crisis del Sacro Imperio Romano Cristiano (siglos IV y V)*, San José: DEI.

Romero, Juan Manuel (2010). “Hinkelammert y Nietzsche”. Ensayo enviado por Franz Hinkelammert. No sabemos si está publicado.

Sobrino, Jon (2008). *Jesucristo liberador. Lectura histórica-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador: UCA.

Velasco, David (2011). “Ejercicio de autoritarismo en la democracia mexicana”, en Xipe tottek, N° 80, Diciembre de 2011, Guadalajara: ITESO.