



PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez

Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

•Hugo Assman •Luis Rivera Pagán • Frei Betto •Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro •Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff • José Francisco Gómez • Jung Mo Sung • Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga • Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Michel Beaudin • Raúl Fornet Betancourt •Maruja González • Georgina Meneses

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

Contenido

- "¡Oh Señor de los cielos, danos poder en la tierra". El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del espacio vital en América Latina
Heinrich W. Schäfer
- ¿El fin de qué modernidad?
Immanuel Wallerstein
- Determinismo y autoconstitución del sujeto: las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden
Franz J. Hinkelammert

EDITORIAL DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos (506)253-0229 253-9124

"¡Oh Señor de los cielos, danos poder en la Tierra!"

El fundamentalismo y los cansinas: la reconquista del espacio vital en América Latina*

Heinrich Schtifer

Introducción

El fundamentalismo religioso es un medio para la reconquista simbólica del espacio vital¹ como

* Este ensayo fue publicado primero como "Herr des Himmels. gib uns Machi auf der Erde", en *Materialdienst des Konfessionskuntlichen Instituís Bensheim* 43 (1992): 43-48. Para la publicación en español, el artículo ha sido levemente redactado por el autor traducido al español por José Arguello. La redacción para la traducción facilitó mencionar en las notas de pie algunos trabajos publicados con posterioridad al presente artículo. El último apartado, finalmente, ha sido escrito en español recientemente por el autor, en sustitución de la última parte del artículo original, con el fin de actualizar y contextualizar las conclusiones para lectores latinos.

¹ El concepto de "espacio vital" (*Lebenswelt*) proviene de la fenomenología de Husserl, y luego ha pasado a la tradición fenomenológica de la antropología cultural y la sociología. Es necesario, sin embargo, eliminar la conotación subjetivista que este término tiene en la tradición fenomenológica. Entiendo "espacio vital" como el conjunto de condiciones sociales y personales de vida (incluyendo la percepción de estas condiciones por los actores mismos) de un determinado conglomerado de personas en un contexto (campo) social dado. En cuanto a las personas, al "espacio vital" le corresponde el "habitus" (Bourdieu) como incorporación de las condiciones de vida por los actores a los niveles cognitivo, afectivo y corporal. Así pues, "espacio vital" abarca tanto las condiciones de vida materiales como simbólicas de tales actores sociales (y religiosos). Claro está que el concepto de "espacio vital" no designa el mundo en su totalidad objetiva, sino únicamente en cuanto las personas y grupos respectivos lo experimenten como relevante para sí mismos.

algo absolutamente propio; en situaciones de crisis² responde a una pérdida de orientación dentro del mundo en que uno vive, en cuanto que de manera simbólico-religiosa³ reconstituye el poder⁴ sobre ese espacio vital. En diferentes capas sociales se reviste de formas (*Gestalten*) respectivamente diferentes, pero plantea la postura respectiva del propio grupo siempre en términos absolutos. Para esto elimina la diferencia categorial entre lo divino y lo humano. De este modo el fundamentalismo contribuye poderosamente al crecimiento actual del protestantismo en este continente.

El presente aporte vincula una tesis teológica sobre el fundamentalismo con un análisis del protestantismo en América Latina o, más específicamente, en América Central. Este enfoque abarca aquellas iglesias protestantes que, gracias a un movimiento de distanciamiento de muchas

² El concepto de "crisis" incluye, en correspondencia al de "espacio vital", la situación material y simbólica. En este sentido se puede inducir una crisis tanto por un cambio material como por uno en las estructuras simbólicas; de todas formas, la crisis rompe el vínculo existente entre la vida material de una persona o de un colectivo y el correspondiente sistema simbólico, entre la experiencia y la interpretación del mundo. De este modo, el "espacio vital" ya no se experimenta como vital, en el sentido que ya no sigue proveyendo las posibilidades de reproducción de la vida.

³ Los conceptos de símbolo y de lo simbólico los ocupo en el sentido del sociólogo de la cultura francés Fierre Bourdieu, quien proviene de la tradición de Emst Cassirer, pero que reinlerpreta el concepto de símbolo de Cassirer desde el ángulo de la sociología de la cultura, esto es en el marco de una "sociología de las formas simbólicas". Así, las formas simbólicas existen como formas colectivas de percibir y clasificar el mundo experimentado, siendo los procesos de reconocer y de conocer una cierta "realidad" social, al mismo tiempo procesos de formación de sistemas simbólicos y agrupaciones (clases) sociales y/o religiosas.

⁴ El concepto de poder lo concibo aquí en el sentido amplio de, como dice Max Weber, la "posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta ajena". Del poder imponerse de diferentes maneras deviene la "dominación" de ciertos campos de acción.

personas respecto a la Iglesia católica en América Latina, obtienen el mayor número de adeptos: sobre todo las iglesias carismáticas/neopentecostales⁵ las pentecostales y, en parte, las evangélicas. En este trabajo, sin embargo, no me referiré al protestantismo histórico ni a tendencias fundamentalistas en el catolicismo⁶. No obstante, cabe mencionar que ninguna de las corrientes del protestantismo puede ser vista de por sí como fundamentalista; más bien, hay corrientes fundamentalistas más o menos fuertes en cada una de ellas. Simultáneamente a la tesis anteriormente expuesta, hay que plantear la pregunta de si el protestantismo fundamentalista en cuanto estrategia de reconquista del poder, no se dirige acaso contra la

⁵ "Movimiento carismático", como concepto genérico, significa aquí un nuevo movimiento espiritual en el cristianismo, surgido en los Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XX. En un sentido más estrecho, el mismo concepto se aplica a la corriente de este movimiento que surge alrededor de 1960 en Van Nuys, California, dentro de las denominaciones históricas y luego en la iglesia católica. "Movimiento neopentecostal" designa más bien a aquellos carismáticos que han surgido de la tradición eclesial pentecostal desde los inicios del decenio de los cincuenta. Recientemente hay entre los evangélicos la así llamada "tercera ola". Los cristianos carismáticos en Centroamérica pertenecen casi de forma exclusiva a la corriente neopentecostal.

⁶ El término "evangélico" designa aquí, igual que en el inglés y el portugués de Brasil, la corriente conservadora y tradicionalista entre los "evangélicos". De este modo, las iglesias históricas bien pueden tener un ala evangélica. Para diferenciar según estas corrientes al protestantismo latinoamericano, véase mi tesis doctoral: Heinrich Schafer: *Protestantismus in Zentraler Uca. Kristliches Zeugnis im Spawungsfeld von US-amerikanischem Fundamentalismus, Unterdrückung und Wiederbelebung "indianischer" Kultur*. Frankfurt. Lang, 1992, o bien Heinrich Schafer: *Protestantismo y crisis social en América Central*. San José. DEI. 1992. En lo que sigue, apenas puedo tocar por encima algunas cuestiones complejas y por eso remito al último trabajo mencionado, en especial para asuntos relacionados con el fundamentalismo, el milenarismo, el movimiento carismático, la tipología del protestantismo, crisis y conversión, difusión del protestantismo en América Central, etc.

vieja alianza católica —establecida en el siglo XVI en América Latina— entre el trono y el altar. Y por último podría darse el caso de que al investigar en detalle ciertos movimientos, que a primera vista presenten visos de fundamentalismo y que en un contexto norteamericano o europeo se comporten como tal, se demuestre a la postre que no lo son del todo.

La misión protestante —dejando ahora aparte algunas excepciones con vinculaciones étnicas— comenzó en el siglo XIX, en el que desde 1492 había sido el "continente católico". La misión que partió de los Estados Unidos hacia América Latina estaba íntimamente vinculada a los intereses de la tierra madre sobre América Latina —lo que no difiere del todo de la misión española en el contexto de la conquista del subcontinente—; pero respondía también a la necesidad manifiesta de una alternativa religiosa en las diferentes capas sociales. Esto se refleja sobre todo en el acelerado crecimiento del protestantismo desde los años sesenta del presente siglo. Las sociedades fueron sometidas a un proceso radical de modernización que desembocó en una crisis estructural, en gobiernos militares, en violentas confrontaciones y, por último, en una pobreza masiva. El protestantismo, en particular a través de sus corrientes más jóvenes, tales como los movimientos pentecostal y el neopentecostal, respondió a la experiencia de mucha gente de una manera adecuada, y por consiguiente creció con rapidez. En una cierta oposición a este protestantismo está, como con frecuencia se ha señalado, el desarrollo de las comunidades de base católicas y el de la teología de la liberación a partir del Vaticano II (desarrollo con el cual, dicho sea de paso, algunas corrientes del protestantismo histórico y del movimiento pentecostal han tenido un encuentro positivo).

Respecto a Centroamérica es posible mostrar cómo las comunidades de base, con su teología y su praxis social, fueron en verdad capaces de enfrentar las consecuencias de la modernización para los marginados y de replantearlas en el plano religioso⁷. Pero a finales de los años setenta arden las protestas y las insurrecciones, rueda sobre los países la aplanadora de fuego de la contrainsurgencia militar,

⁷ Diócesis conservadoras con condiciones sociales similares, que en las progresistas.

las economías nacionales comienzan a funcionar de manera deficitaria y la pobreza paulatinamente se transforma en miseria, creciendo entonces de forma explosiva los movimientos neopentecostales y pentecostales, mientras el movimiento católico es sometido a una creciente presión y pierde adeptos.

Este desarrollo se explica entre otras cosas por el hecho de que el carácter fundamentalista de algunas de las ofertas religiosas permite, al menos a corto plazo, una eficiente superación de la crisis. Para explicitar este nexo, introduciré a continuación una noción de fundamentalismo que se oriente por la estructura y la función (no por los contenidos)⁸.

1. Lo relativizado y lo absoluto

En la gestación de los movimientos fundamentalistas se trata en primer lugar de que los actores religiosos, con el apoyo del fundamentalismo como sistema religioso, logren establecer una nueva relación con la propia realidad vital. Las personas experimentan una crisis que determina su situación soteriológica fundamental, y el fundamentalismo les ayuda a interpretar esta experiencia, así como a postular sus propios intereses de manera absoluta, de modo que tengan validez en contra de la crisis. Para ello son significativos dos elementos funcionales, uno epistemológico y otro sociológico.

El proceso cognitivo en el fundamentalismo transforma lo relativo en absoluto. El fundamentalismo genera inmediatez entre la experiencia (*Empirie*) humana y lo divino. El fundamentalismo clásico de los Estados Unidos del siglo XIX, para poner un ejemplo, establece la inmediatez por medio del concepto de razón. La llamada Teología de Princeton construía su doctrina del conocimiento, que es el eje y el punto de apoyo del fundamentalismo clásico, sobre la base del racionalismo empírico de Bacon; ella por tanto postulaba una aprehensión sin obstáculos de la razón sobre la Escritura, entendida "literalmente", y concebía a esta última como un compendio de datos

(empírico-) científicos. Una concepción supranaturalista de lo divino objetivizaba entonces las afirmaciones sobre Dios, el cielo, etc. —tomadas en el sentido de un realismo conceptual—, en objetos y datos "sobrenaturales". De esa forma, la razón empírica (supuestamente libre de "precomprensiones"—Heidegger/ Gadamer—) pretendía mirar de manera directa al cielo y conocer con objetividad lo absoluto y verdadero, libre de toda duda.

Semejante operación, ya sea por mediación de la razón, la vivencia religiosa o cualquier otra instancia, puede dividirse en tres pasos: primero el actor, a partir de sus intereses y necesidades, sale de su situación y entra en relación con una representación de lo divino; o sea, las personas leen la Biblia o el Corán, buscan una vivencia extática o alguna otra experiencia entendida como revelatoria. Esta representación de lo divino, de este modo forma parte de su "mundo" emocional y racional. Es entonces que el actor entabla una relación inmediata con el objeto religioso (lo divino). La distancia entre el objeto y el sujeto (actor) —que "experimenta" o "conoce"— queda abolida: en la interpretación del texto sagrado, se proclama una supuesta inmediatez de la razón en vez de una conciencia hermenéutica; en el rito se practica la fusión extática en vez de la adoración. En un tercer momento, el actor adjudica una nueva cualidad al objeto de su accionar religioso, la de lo absoluto. De esa forma el fundamentalismo rompe la diferencia categorial entre lo divino y lo humano, la fe y la visión, la confianza y la gnosis. El transforma lo propio (al fin y al cabo, las necesidades y los intereses) de los actores en algo absoluto con validez universal: esto, primero, por acercarse al texto o a la experiencia sagrados a partir de precomprensiones (desapercibidas la mayoría de las veces por los mismos actores) determinadas por la propia posición (personal, social, política, etc.), transformando así el texto o la experiencia en un espejo —si bien opaco— de los intereses propios; y, segundo, por adjudicarle una validez absoluta y universal a esta experiencia cognitiva o emocional necesariamente particular. El fundamentalismo religioso (ya sea de corte protestante o católico) usa la alteridad sagrada como vía para reapropiarse lo propio de manera nueva, o sea, como algo sagrado.

⁸ Para este concepto véase el siguiente artículo, más reciente que el presente aporte, Heinrich Schafer: "Fundamentalism: Power and the Absolute". en *Exchange* 23:1 (1994), págs. 1-24.

Por consiguiente, lo otro y lo ajeno nunca pueden ser sagrados para el fundamentalismo; frente a lo propio se trata siempre de algo ilegítimo e impío. De ahí la estricta demarcación entre lo interno y lo externo en los círculos fundamentalistas. El propio interés por sobrevivir en la crisis o por mantener o ampliar el poder simplemente se expresa o se refleja en sistemas religiosos fundamentalistas, pero sin transformarse por medio de una labor teológica en una nueva cualidad, tal como sería el interés por la supervivencia del otro (en cuanto tal) o una renuncia consciente al poder. La expresión religiosa de lo propio es más bien, para las diferentes formas de fundamentalismo, la única interpretación válida del mundo, y por eso también la base para la única manera legítima de encontrarse con el mundo: ejercer poder sobre éste y asimilar sin miramientos lo ajeno a lo propio. La praxis social del fundamentalismo resulta por ende igualmente radical y orientada hacia el poder.

En sentido sociológico el fundamentalismo, como concepto, designa la transformación de una experiencia de crisis en otra de adquisición de poder. El fundamentalismo, como modo operativo del conocimiento, reconquista al nivel de los sistemas simbólico-religiosos la capacidad (el "poder") de actuar sobre el mundo, que se encuentra amenazada en los campos personal, social, económico y político. Las relaciones sociales adquieren nuevos significados y los actores sociales entran en relaciones recíprocas nuevas. Mediante la nueva interpretación religiosa de la situación social o personal se hacen accesibles a los creyentes nuevas perspectivas de acción frente a la crisis, nuevos medios para su superación, e incluso una legitimación de medios antaño rechazados. Así, en el caso del fundamentalismo religioso, como también en el de cualquier otra religión, se trata de una técnica para la (re-)conquista simbólica y práctica del mundo. El elemento crucial propio del fundamentalismo es simplemente que en su reconquista religiosa del espacio vital, los fundamentalistas, como se decía antes, reclaman para sí una identificación con lo absoluto. Esta pretensión, y la consecuente convicción, les concede a ellos y a sus sistemas religiosos la capacidad de impactar de manera decisiva en situaciones de crisis especialmente profundas, o en situaciones de

contraste agudo entre una leve crisis y exigencias y metas desmedidas.

El fundamentalismo religioso transforma pues la experiencia de crisis social y personal en una experiencia religiosa de poder, en una nueva visión del mundo y en una nueva posibilidad de superación práctica de la crisis, dado el caso, inclusive a través de la búsqueda del poder social. Luego, bien podría designarse como un medio para la reconquista simbólica del mundo en cuanto espacio absolutamente propio. Esto puede darse de diferentes maneras según el contenido de la mediación, o según la situación social de los adeptos de una determinada forma de fundamentalismo.

En el protestantismo centroamericano las estrategias fundamentalistas se sirven principalmente de la mediación de la tradición evangelical, la pentecostal y la neopentecostal. La postura evangelical no se distingue mucho del fundamentalismo clásico de Estados Unidos de principios de siglo. Dicha postura incorpora la situación soteriológica fundamental de una vieja clase media que de cara a la modernización se encuentra al borde de la ruina y que pugna por tanto por detener, al menos simbólicamente, tal desarrollo social, retrotrayéndose a una hermenéutica escriturística ahistórica, vinculada al modelo epocal antihistórico del dispensacionalismo. La postura evangelical es de importancia relativamente menor y, además, de influencia decreciente si se toma como parámetro la penetración del movimiento pentecostal y neopentecostal. Por razones de espacio no trataré aquí más del evangelicalismo, sino que dirigiré mi atención, primero, al fundamentalismo carismático. Con la experiencia inmediata del Espíritu Santo en la glosolalia, el movimiento pentecostal clásico abrió un propio acceso empírico al absoluto. Este abordaje fue incorporado y transformado más tarde por el movimiento carismático. Es cierto que no todos los pentecostales y carismáticos son fundamentalistas; sin embargo, su abordaje puede ser (y lo es, en muchos casos) comprendido de una forma específica que lo vuelve fundamentalista.

2. El Espíritu contra el demonio

Para la concepción fundamentalista de la experiencia espiritual, compartida por gran parte del movimiento neopentecostal en América Latina, vale, igual que para el fundamentalismo clásico, el mismo principio empirista: experiencias religiosas tales como hablar en lenguas (glosolalia), danzar en el Espíritu, profetizar, hacer curaciones milagrosas, entre otras, se conciben aquí como una presencia inmediata del Espíritu Santo, como una acción "sobrenatural" de Dios que a partir de lo "sobrenatural" irrumpe desbordando los límites de lo natural, tanto del sentimiento como de la razón, identificándose con los creyentes y dándoles participación en lo absoluto: por medio de la experiencia ellos "poseen" el Espíritu Santo. Y aquí el papel más importante lo representa sobre todo — en la tradición del movimiento de santidad Keswick— el ser "lleno" del Espíritu o de su poder, más que la purificación a través del Espíritu —como mantiene la tradición wesleyana—.

El que cree es salvo. Mas en algún culto... tendría que estar recibiendo la investidura del poder... Un 80% [de la comunidad, HS] tiene al Espíritu Santo (Entrevista 92, pastor).

Un dentista neopentecostal de Guatemala relata: Brotan nuevas lenguas, no es un emocionalismo, permanecen, me edifican, me hacen sentir que realmente yo soy un ente sobrenatural con Dios; creado a Su imagen y Su semejanza (Entrevista 58/87, dentista).

El empirismo subyacente, que piensa según las categorías de las ciencias naturales, no puede imaginarse la acción de Dios de otra manera que no sea extra- o sobrenatural. Sus adeptos deducen por tanto a partir de la experiencia religiosa el conocimiento de un mundo "sobrenatural", de una "realidad" en la que —y este es un nuevo paso— los conflictos del mundo natural son representados como conflictos sobrenaturales. De la "realidad" de Dios se deduce, por lógica, la "realidad" de Satanás. Esto lleva a suponer un conflicto de fondo entre Dios y su adversario Satanás (que en su relación con los seres humano es igualmente poderoso), así como entre sus respectivos poderes. Los creyentes participan en esta lucha por medio de su identificación con el Espíritu. Dice un predicador:

Hermanos, estamos ante la realidad de los ministros del diablo con poderes extraordinarios y sobrenaturales... ¡Y somos ministros de Dios, del Todopoderoso! ¡Imagínese! Ahora, lo que yo creo, hermano, es que estamos a punto de un enfrentamiento a nivel mundial de los poderes satánicos, sus ministros, y los poderes genuinos de los ministros de Dios (Sermón 97, "Apóstol").

En el plano "sobrenatural", se escinde el mundo entre el bien y el mal. Ambos están en pugna lo otro, lo ajeno, es el adversario, mientras que lo propio se transforma en lo absolutamente bueno. Identificarse con el lado bueno de lo absoluto, poder cerciorarse de ello y sentirse revestidos de su poder, adquiere para los miembros un significado central:

¡Qué hubiera sido de Moisés y Aarón si ellos no llevan poderes, si sólo hubieran llevado palabra! En realidad, hermano, los poderes de Moisés y Aarón superaron a los poderes de los magos (Sermón 97).

De ello se deduce:

No puedes ir a todas partes con autoridad a menos que la persona de Cristo sea una experiencia interior. Las Escrituras te estén abiertas, tu entendimiento esté abierto y el poder esté sobre tu vida... ¡Vayan a enfrentar a Satanás, vayan a enfrentar a los demonios, vayan a enfrentar a todas las dificultades habidas y por haber! ¡Tomen poder! (Sermón 106, "Apóstol").

Los conflictos sociales, representados en el plano "sobrenatural" como un antagonismo cosmológico fundamental, se proyectan —ahora comprendidos de esta nueva manera— a su vez sobre el plano social.

Guatemala tiene en sí isma su pueblo escogido. S atañas también tiene pueblo aquí, a Egipto. Este es Israel y Egipto dentro de Guatemala (Entrevista 118, mujer de negocios).

La ganancia es que ahora la posición propia de los actores aparece como legitimada y autorizada por Dios. El poder recibido por el Espíritu se traduce en fuerza para luchar en medio de los conflictos presentes:

¡Oh Señor del cielo y de la tierra, danos poder en la tierra! Porque el poder en el cielo no va a ser

admirable tanto como aquí, amén! (Sermón 109, "Apóstol").

El antagonismo cosmológico introduce una estructura fundamental que contrapone lo bueno, lo propio, lo interno (individual y colectivo), al mal, ajeno y externo. Los cristianos neopentecostales representan, con sus intereses sociales (!), el espacio de lo interno. La cualificación de fuerzas sociales concretas, por tanto, sólo puede darse de manera deductiva y bajo un único criterio: demoníaco es todo aquello que se opone a los que tienen el Espíritu en el campo de sus relaciones externas y que debilita a sus personas. Luego, los demonios están activos en todos los campos de la vida privada y pública. Para resolver los problemas existentes y fortalecer el poder de los cristianos neopentecostales, hay que exorcizar los respectivos demonios. Exorcizar los demonios de los creyentes sirve, junto a la concepción autoritaria de la dirigencia eclesiástica del Movimiento de Discipulado (*discipleship*), para administrar autoritariamente el acceso al absoluto. La aspiración de los integrantes de este movimiento al poder social, se refuerza mediante una escatología restaurativa o postmilenaria que no conoce ruptura alguna entre la historia y el milenio, y que adjudica a la iglesia el poderío durante el milenio.

Este fundamentalismo apela a la situación soteriológica fundamental de personas de las clases media alta y alta, sobre todo de los sectores modernizantes. Desde mediados de los años setenta, estas clases se sienten amenazadas en sus posibilidades de ascenso social por múltiples y violentos conflictos. Los adversarios sociales de estos círculos que propugnan la industrialización neoliberal son, por una parte, la vieja oligarquía terrateniente, que en muchas partes controla el ejército, si bien no el Estado, y por otra parte el movimiento popular en la forma de sindicatos, asociaciones campesinas, movimientos indígenas y guerrillas. La decadencia y los conflictos han provocado en estas clases hondas heridas psíquicas y gestado perturbaciones, que se sanan y resuelven por medio de la espiritualidad neopentecostal en el marco del anteriormente esbozado sistema de creencias. La absolutización de lo propio en el marco de una pugna "sobrenatural", a la vez del simultáneo apoderamiento, conduce los problemas

sociales en el campo simbólico-religioso hacia su solución y crea las condiciones subjetivas para una praxis social ofensiva.

3. La negación absoluta

Una imagen distinta por completo ofrecen las iglesias pentecostales tradicionales, que laboran casi exclusivamente entre las clases bajas. Aquí sin embargo es muy importante distinguir entre el tipo de la "agrupación establecida" (por lo general grandes iglesias misioneras de los Estados Unidos, como por ejemplo las Asambleas de Dios — *Assemblies of God*—) y la simple "agrupación" (comunidades autóctonas independientes de escaso tamaño)⁹. La situación de los creyentes en ambos tipos es casi igual de desesperante. La depresión económica y los conflictos militares golpean directamente a la población pobre en forma de desempleo, enfermedad y mortalidad infantil, creciente escasez hasta el grado de la miseria, violencia militar, tortura y prácticamente una exclusión total de la participación política.

Hace quince, veinte años, no hemos visto la matanza y la pobreza y todo... En el mundo entero está empeorando todo (Entrevista 29, mujer indígena).

La situación soteriológica fundamental se caracteriza por una absoluta desesperanza de cara al mundo y a la propia estancia en él, así como por una incapacidad total de articularse para protestar y cambiarlo.

Muchas de las grandes iglesias misioneras pentecostales ofrecen aquí orientarse hacia el rapto inminente de la Iglesia, que la sacará del mundo. Estos cristianos transmutan su experiencia de que la alteridad (el pecaminoso "mundo") les niega todo derecho de existir, en la esperanza de que esa alteridad (el "mundo") será pronto negada por lo propio: el rapto de la Iglesia hacia el cielo y la aniquilación del mundo. Con ello la experiencia fundamental de que el mundo es completamente

⁹ Utilizo el concepto de "agrupación" como sinónimo del término sociológico "secta", para evitar toda polémica. El concepto simplemente enuncia la forma institucional de la iglesia.

malo y de que niega la vida, se convierte en sí misma en condición de la esperanza salvífica:

La misma Biblia lo dice de que cuando el fin del mundo se acerca, todo esto acontecerá. Tiene que haber guerra, tiene que haber violencia, tiene que haber muchas cosas. Y muchos van a sufrir de hambre, porque no hay para donde. Entonces Cristo dijo: "Cuando veis estas cosas ya es porque el reino del Señor está cerca" (Me. 13, 29) (Entrevista 12, trabajador informal indígena).

Más drástico aún:

¿Qué haríamos nosotros, esperando la venida de Cristo y de repente ya no hay guerra y viene abundancia de comida? ¡Entonces seríamos mentirosos y haríamos mentiroso a Dios! (Entrevista 41, celador).

Con lo cual no es otra cosa lo que se dice, sino que se toma en serio la situación soteriológica fundamental de desesperación frente a las condiciones de vida, en el sentido de posibilitar a los afectados soportar con dignidad una situación que se experimenta como inexorable. Cuando a partir de la experiencia se deduce aquí lo absoluto como promesa, esto no se hace en un sentido fundamentalista. Este juicio se confirma en cuanto que la mayoría de los miembros de estas iglesias no consideran consumada todavía su unión con lo absoluto: ellos se encuentran en una expectativa escatológica premilenaria, y bien pueden (así plantea el arminianismo que sostienen) perder su salvación si no obran con temor y temblor para poder salvarse¹⁰. Y todo esto implica que con un pequeño cambio de la situación social, se pueden también transformar los elementos de esta soteriología escatológica que la abren hacia lo otro, hacia "el mundo". Así, este sistema teológico no está de por sí herméticamente cerrado frente a lo ajeno.

No obstante, ciertamente puede darse una identificación fundamentalista de lo propio con lo absoluto, como cuando se abren perspectivas de transformación del mundo, de cambiar la situación

¹⁰ Tan sólo sea aquí anotado que dicho arminianismo no ejerce del todo la función de una ley que mata, sino la de un evangelio que vivifica y confiere dignidad.

desesperante, y sin embargo no se aprovechan porque la expectativa del rapto inminente en conexión con la negación generalizada del mundo se mantiene aún entonces. Tal cosa sucedió a principios de los años ochenta en Nicaragua, bajo la presión de la dirigencia de las Asambleas de Dios. En la fundamentación teológica de tal desarrollo hacia una postura fundamentalista juega un papel central el hecho de que las teologías pentecostales oficiales a menudo ya han dejado tras de sí, desde hace tiempo, la fuerte efervescencia y la carencia de sistematización bíblica del premilenarismo de las clases bajas, y han comprimido la expectativa anhelante en el rígido esquematismo del modelo epocal dispensacionalista de Darby y de Scofield. Desde su elaboración, este modelo se prestó para domesticar la imprevisibilidad premilenarista, pues no tiene ningún interés ardiente en el fin de la historia, sino que está fríamente interesado en su estancamiento. En el caso de que el premilenarismo auténtico se vuelva dispensacionalista, se introduce en la fresca expectativa del inminente fin de los tiempos un fundamentalismo escatológico¹¹. Los portadores de este modelo epocal dispensacionalista son —igual que en el fundamentalismo clásico— sobre todo las autoridades eclesiásticas, los pastores y los laicos de la clase media. Pero cuando la membresía se deja guiar por este modelo en su situación desesperanzada y por eso no percibe las oportunidades objetivas para cambiar su situación social, habrá que hablar en sentido estricto de una abso-lutización de la propia posición (como Iglesia); no obstante, queda claro que se trata de un concepto enajenado de lo propio.

Es notorio además en la mayoría de las agrupaciones pentecostales establecidas, que la pneumatología y las manifestaciones del Espíritu en el culto tienen poca importancia. Con frecuencia se las asocia con el ministerio o con la obediencia a la autoridad eclesiástica:

¹¹ La relación entre premilenarismo, dispensacionalismo y fundamentalismo es controversial. Mi postura en este asunto no la puedo exponer aquí y debo por tanto remitir a Heinrich Schafer: "Las raíces históricas de la teología protestante en Centroamérica: el protestantismo en los Estados Unidos", en *Protestantismo...*, op. cit., págs. 29 ss.

Y yo, en cuanto a la manifestación del Espíritu Santo, en todo el tiempo de mi perseverancia [en la iglesia, HS] he tratado de someterme a Dios, pero solamente he recibido la unción¹². Ahora, la manifestación, o sea el bautismo del Espíritu Santo, no lo hemos contemplado en la iglesia (Entrevista 53, habitante de un barrio marginal).

4. Nuevo lenguaje

En esto, las pequeñas agrupaciones pentecostales independientes se diferencian claramente. Entre ellas la pneumatología ocupa un lugar central en la forma de la glosolalia y del éxtasis durante el culto. Por lo general las iglesias son muy pequeñas y el desarrollo doctrinal se halla muy vinculado a la situación soteriológica fundamental que vive su membresía, y es por consiguiente flexible y plural. Presentaré a continuación el ejemplo de una pequeña congregación indígena campesina, cuya situación soteriológica de cara a la miseria creciente y a la represión militar se caracteriza por una experiencia de inviabilidad y de enmudecimiento total.

La experiencia religiosa de la presencia del Espíritu Santo en el culto coloca a los miembros en una nueva relación con su experiencia cotidiana, puesto que les pone en contacto con el absoluto. Pero no de tal manera que absolutice o exalte una posición de relativo poderío social, como es el caso en las iglesias neopentecostales. La experiencia del Espíritu en el culto más bien contradice la experiencia de una negación total de posibilidades de vida y de acción en su cotidianidad.

Entonces las mujeres entraron en oración y sintieron la presencia del Espíritu Santo. Una hermana, que hablaba en lengua, hasta habló en inglés, inglés o no sé, yo no puedo, hermano, como se llama pues, no puedo explicarlo, solamente Dios lo sabe, ¿verdad?¹³ Entonces,

como le digo yo pues, de que, allí donde se sienta la presencia de Dios (Entrevista 14).

Dios por tanto todavía está presente en un mundo completamente impío; aún se le puede hablaren la glosolalia. Al mismo tiempo, la glosolalia es una transformación simbólico-religiosa del enmudecimiento que se vive en una experiencia de articulación. Una vez que los miembros se han habituado a esta habilidad de articulación simbólica, la pueden entonces aplicar también al campo de las relaciones sociales.

Por ejemplo, en un culto que visité, el predicador interrumpió a unas mujeres en oración extática, porque quería predicar "la Palabra de Dios". Las mujeres inicialmente cedieron a su fuerte intervención, sin embargo, al finalizar el culto un grupo de miembros de la comunidad —sobre todo estas mujeres— le exigió al pastor que en el futuro se abstuviera de semejante comportamiento. Un miembro de la comunidad comentó luego:

...es muy necesario de que se deje la libertad al Espíritu Santo, que obra en cada uno de nosotros o en la congregación de la que estamos. Totalmente, que si va a suceder lo mismo como en aquél tiempo, todos reunidos en una casa, cuando vino él. como se llama, la tempestad, dice la palabra. Vaya, ahí fueron todos bautizados, dice. Hablaron ya diferentes lenguas, porque ellos estaban dejando el Espíritu de Dios que obra en medio de ellos. Pero si hay uno que dice: "¡No, momento, momento, momento!", pues Dios no va a obrar. Ya uno, pues. no es espiritual, sino que ya es puro carne. Carne es de lo que uno dice de que: "No, porque yo tengo que predicar" (Entrevista 14).

La glosolalia se perfila de este modo como una protesta simbólica en contra de la prohibición de hablar, y como fuente de capacidad para hablar aun más allá de los límites de la Iglesia.

Orando en lenguas y sintiendo la presencia de Dios en la comunidad, acontece la absolutización de la capacidad de Dios (!) para hacerse presente en una situación humana de perdición y de muerte y para dar palabra a los mudos. (Nótese la íntima conexión entre la teología de la cruz y la de la resurrección referidas a la experiencia). Para esta experiencia religiosa. Dios sin embargo permanece en su alteridad y no es subsumido en lo propio. Aun

¹² La unción del Espíritu es vista como una forma menor de la acción del Espíritu sobre el ser humano.

¹³ Es probable que el entrevistado hable del "inglés", porque representa paradigmáticamente a todas las lenguas no-guatemaltecas y por él pertenece por tanto al contexto de vida del entrevistado. Quizás ello también connota que la glosolalia implique ponerse en pie de igualdad con la cultura dominante.

cuando la comunidad se opuso a la interrupción de la oración en lenguas por parte del predicador, la presencia del Espíritu no se considera posesión del que cae en éxtasis, sino que permanece un regalo de Dios en una situación determinada:

Por eso se necesita dejar el Espíritu de Dios en libertad. para que podamos pues obtener de lo que Dios nos regala. Porque no es una cosa comprada ni vendida, sino que únicamente es gratuita. ¡Regalada! (Entrevista 14).

De esa forma, la presencia del Espíritu, a pesar del acto de identificación con el Espíritu durante el éxtasis, no se transforma en la base de un dualismo cosmológico especulativo entre Dios y Satanás, entre lo interno y lo externo (por más que naturalmente también pueda hablarse de Satanás). Por el contrario, el Espíritu vincula lo interior con lo exterior, el corazón del creyente con la creación de Dios¹⁴, como subraya mi interlocutor indígena con base en una visión:

Entonces, de lo que más a mí me toca [en la Escritura. HS] es esto: En el principio. Dios hizo los cielos y la tierra, formó el hombre, formó la mujer. Pero el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de la tierra; pero hoy se está moviendo en cada corazón, porque hablamos con Dios. porque cantamos a Dios... (Entrevista 14).

Estos cristianos demarcan lo que está al interior de la Iglesia de lo externo, ubicado en el mundo antagónico a la vida, y esperan ardientemente la "segunda venida del Hijo del Hombre" en un sentido premilenarista. No obstante esta demarcación no implica una condena generalizada del mundo como creación o una demonización de lo otro y ajeno. El significado teológico de la pneumatología extática de estas iglesias se hace más bien patente a partir de su referencia a una situación soteriológica fundamental, en la que la misma supervivencia física se halla cuestionada; ella por consiguiente

sitúa al Espíritu en conexión de significado con "vida", en vez de con "poder", tal y como sucede en las iglesias neopentecostales. El Espíritu Santo que está en el corazón, expresión íntima de la identificación del creyente con lo absoluto, es al mismo tiempo el Espíritu creador, por ende el Espíritu que creó lo ajeno, lo externo, lo otro. En consecuencia, el Espíritu no habita únicamente dentro de la propia Iglesia, sino que se encuentra en todas partes donde "hay santificación" (Entrevista 14), esto es, donde la vida humana se oriente por completo hacia el Dios de la Vida.

Este énfasis en la vida caracteriza una espiritualidad de los oprimidos que es eficaz como estrategia de reconquista del mundo, pero no de tal forma que ella contemple al mundo como subordinado a lo propio, que se postularía en forma absoluta, ni que excluya a lo otro, lo ajeno, desde una posición de poder religioso (o político). La autoexclusión del mundo que se observa en estas iglesias, puede a primera vista dar la impresión del fundamentalismo, sin embargo ella es necesaria para fundamentar una identidad espiritual orientada hacia la vida en un contexto de muerte. Por supuesto que es posible que estas agrupaciones se desvíen hacia posturas fundamentalistas, de modo similar a como acontece en los grupos establecidos. No obstante, la espiritualidad de la vida abre también la posibilidad de un camino hacia un ecumenismo de la supervivencia, un ecumenismo de los oprimidos. El teólogo protestante Julio de Santa Ana informó en Witten, Alemania, en 1990, acerca de un grupo de campesinos "sin tierra" en Brasil que había ocupado un gran trozo de tierra baldía. Desplazaron un lugar para la aldea que querían construir, y lo primero que hicieron fue edificar en el centro del terreno una casa de Dios para todas las creencias representadas entre ellos: pentecostales, luteranos, católicos y adeptos del candomblé. Lo consagraron con un culto común, donde agradecieron a Dios por la nueva tierra, por la posibilidad de vivir.

5. La sociedad

Al situar dichas corrientes del protestantismo en las condiciones sociales que las enmarcan en Latinoamérica, es decir, en las condiciones de una inmensa polarización social y política, lo primero que llama la atención es que al mencionado

¹⁴ Podría ser que este giro creacional de la pneumatología sea una peculiaridad del contexto indígena. Pero para poder decirlo con seguridad, sería necesario analizar más en detalle el material de las iglesias independientes, así como fuentes orales de la religión maya contemporánea.

"ecumenismo de la vida" se contraponen un "ecumenismo del poder", o más exactamente, un ecumenismo del poder neoliberal en expansión. Por lo tanto, es sintomático para el nuevo desarrollo religioso en Latinoamérica que el catolicismo y las diversas iglesias protestantes comiencen a superar sus genéricos frentes confesionales y a relacionarse mutuamente en torno a determinados intereses y movimientos sociales, de manera más diferenciada, orientada hacia proyectos concretos y con un impacto teológico variable.

En el movimiento neopentecostal y en el movimiento católico-carismático se encuentran sectores sociales con intereses económicos neoliberales y con un programa político de incorporación de América Latina a la cultura nortatlántica. De parte de las iglesias neopentecostales se contempla a menudo el proyecto político como una "Reforma":

Estados Unidos, Inglaterra, todo fue fundado dentro de un cristianismo evangélico, y son naciones que a pesar de los en-ores, siguen siendo grandes potencias (Entrevista 59/87. dentista).

Aquí se mira al cristianismo, o mejor dicho, su vertiente neopentecostal, como fundamento de la prosperidad económica de los miembros de estas iglesias. Para imponer los modelos neoliberales en contra de la masa de la población en el Tercer Mundo, se necesita de una buena medida de violencia estatal y paraestatal que es legitimada por muchos miembros y dirigentes de las iglesias neopentecostales como una forma de exorcizar los poderes demoniacos de las naciones¹⁵. Los contactos ecuménicos entre el movimiento neopentecostal y el católico-carismático son sorprendentemente estrechos —tomando en cuenta los rigurosos frentes tradicionales entre el catolicismo y el protestantismo en Latinoamérica—,

aunque en el neopentecostalismo haya a la vez un distanciamiento respecto al catolicismo oficial:

No quisiera sentarme con un dignatario católico a la par, pero sí cualquier católico que haya nacido de nuevo, yo quisiera compartir y tener relación... Tuve aquí, hace dos semanas, a un prominente católico, un hombre... finquero de la costa sur... Su experiencia de conversión hará unos meses, siendo de la iglesia católica, debido al trabajo del movimiento carismático (Entrevista 69/78, pastor).

Debido a las posiciones sociales de sus miembros, para este "ecumenismo de la expansión del poder" hay cada vez más posibilidades de ejercer influencia en la política, los ejércitos y la economía del subcontinente.

El "ecumenismo de la vida", en cambio, según parece, se pone más lentamente en marcha. Esto se explica, entre otras cosas, por la represión militar y la situación económica. En los años setenta fueron sobre todo las comunidades de base católicas las que organizaron la resistencia política, colaborando con otras organizaciones. La virulenta contraofensiva militar de la década de los ochenta a través de las medidas gubernamentales de contrainsurgencia, hizo que la identificación abierta con este movimiento religioso fuera peligrosa, lo que desplazó a las personas comprometidas de la resistencia política hacia una articulación simbólico-religiosa de resistencia, e hizo que las iglesias protestantes figuraran como alternativa religiosa. Además, el premilenarismo pentecostal y el dispensacionalismo fundamentalista se ofrecían como aclaraciones plausibles de la incontenible depauperación. A partir de ahí se configura un frente que sólo se supera con lentitud, y esto sólo allí donde la dirigencia eclesiástica fundamentalista no bloquea tal desarrollo. Muchas personas se ven además forzadas por su desesperante situación a retirarse por completo del compromiso, de manera que la transformación del mundo, como campo de una praxis ecuménica común y de un aprendizaje ecuménico, permanece vedado. No obstante, siempre hay una colaboración ecuménica esporádica pero creciente. Los grupos pentecostales pequeños, en particular en el medio indígena y en el negro,

¹⁵ Comparar sobre este punto Heinrich Schäfer: "'¡Líbranos del mal!'. Estructuras simbólicas y funciones políticas en el protestantismo centroamericano", así como "Guerra espiritual de baja intensidad: el abuso del protestantismo por la contrainsurgencia", en *Protestantismo...*, op. cit., págs. 189ss y 215ss.

recobran a partir de su pneumatología vivencial un espacio siempre más importante dentro de un "ecumenismo de la vida" y se orientan hacia la solución práctica de los problemas apremiantes de la vida precaria que llevan. Dentro del protestantismo surgen asimismo organismos interconfesionales que trabajan a favor de este ecumenismo, como por ejemplo la asociación de comunidades de diversas confesiones de Guatemala, CIEDEG. Vale la pena mencionar también en este contexto la creciente disposición de iglesias pentecostales de participar en el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI).

El fundamentalismo clásico de corte evangelical, por el contrario, se encapsula por completo y se resiste a toda tentación ecuménica, compartiendo en lo esencial las posiciones de los gobiernos conservadores, aunque no tiene mucho peso social. A partir del movimiento evangelical se han desarrollado sin embargo nuevas fuerzas, en el marco, por ejemplo, de la Fraternidad Teológica Latinoamericana y del ala latinoamericana del movimiento de Lausana. Nombres como Orlando Costas, Rene Padilla o el menos conocido del guatemalteco Marco Tulio Cajas, representan un nuevo enfoque evangelical en los campos de la misionología y de la ética social en América Latina. Debido a los mismos problemas sociales del continente, esta corriente intelectual dentro del evangelicalismo se orienta hacia el diálogo con el organismo ecuménico CLAI y con la iglesia católica, lo que podría ayudar a mediatizar y, finalmente, a suavizar hasta los mismos frentes fundamentalistas. La Alianza Evangélica de Guatemala, por ejemplo, participa junto con la Iglesia católica en el proceso de pacificación nacional.

El protestantismo en América Latina se ha convertido en una importante fuerza social, porque pone a disposición de personas sacudidas por la crisis nuevas estrategias, diferenciadas según las capas sociales, para reconquistar su espacio vital, un mundo que les ha sido arrebatado. En esa medida pues, se puede concebir a las agrupaciones pentecostales, y cada vez más también a congregaciones indígenas y negras de otras corrientes eclesiales, como una rebelión contra la alianza entre el trono y el altar. Sólo que la Iglesia católica de todas maneras ya ha roto y está perdiendo este vínculo de unidad casi en todas partes de América Latina. Más bien se

nota que el protestantismo de corte fundamentalista no raras veces procura usar la mediación del poder estatal establecido para desplegar sus estrategias de reconquista, y de esta forma operar una alianza entre el trono y el pulpito. El protestantismo en América Latina es, en sus diferentes formas, simultáneamente cómplice de los ladrones y uno de los despojados. Por eso se superan paulatinamente las viejas fronteras confesionales, de modo que el protestantismo comienza a polarizarse en un ecumenismo fundamentalista del poder y en un perseguido ecumenismo de la vida.

6. El quehacer teológico

De cara a esta situación, se pueden formular algunas consecuencias para el quehacer teológico de los cristianos interesados en el ecumenismo de la vida. La reflexión teológica contemporánea en América Latina, ya no está muy acuñada por los tópicos clásicos de la teología controversial: las contradicciones entre catolicismo y protestantismo, así como entre liberalismo y fundamentalismo. Esta constelación se está desmoronando con el hecho de que la fronteras confesionales ya no se acatan en la praxis de la fe cristiana, en especial en el protestantismo —si no es por la autoafirmación de élites eclesiales—. Más bien es teológicamente importante que desde los contextos concretos de la praxis de la fe —y correspondiendo también al ritmo de crecimiento de nuevos movimientos sociales en la sociedad civil— se está reorganizando el campo religioso desde las bases. De ahí se plantea —más que nunca— el desafío de reformular el quehacer teológico como una búsqueda comunitaria de respuestas cristianas a las diversas necesidades religiosas y vitales (prácticas) que se experimentan en contextos muy variados; es decir, surge el desafío de reexaminar y reconstruir el quehacer teológico en cuanto a sus propias condiciones de producción y en cuanto a un método teológico que combine el contexto social y el conocimiento teológico de una manera sistemática, transparente y justificable. Dentro del esquema conocido de "ver-juzgar-actuar", la tarea sería la de profundizar más en los detalles de la relación entre "ver y juzgar". Un crítico examen epistemológico y sociológico de las condiciones de producción teológica revelaría, entre otros resultados, la necesidad de métodos

específicos (que van más allá de lo acostumbrado en la teología) para entender la teología implícita de las tradiciones orales del cristianismo (resaltadas en su importancia respecto al movimiento pentecostal por Walter Hollenweger, ya hace treinta años) a partir del estudio de sermones, entrevistas y prácticas rituales. Sólo así—distinguiendo bien los diferentes campos de producción teológica, las diferentes dinámicas sociales e intereses dominantes y las diferentes formas de expresión de cada uno— puede darse un diálogo y un proceso de aprendizaje crítico y auto-crítico de la teología académica con las diferentes corrientes de "teologías del pueblo" que están creciendo. Sólo así se evita una mera adaptación de trozos discursivos a contextos ajenos y, por tanto, trastornos y enajenamiento teológico y pastoral.

Frente al fenómeno del fundamentalismo, tal método permite —como hemos visto— entender el "fundamentalismo" de corrientes religiosas con la etiqueta de "fundamentalismo", primeramente, como una estrategia autónoma de recuperación de campos de acción y de dignidad humana desde situaciones de crisis vitales. Situando los discursos teológicos de tales actores religiosos en el contexto concreto de las relaciones de poder social, fue posible detectar el significado socio-teológico de los discursos. Y esto permitió distinguir entre movimientos de base con matiz fundamentalista (llamémoslos para-fundamentalistas) y movimientos propiamente fundamentalistas, siendo el criterio de distinción teológica y social el acceso de cada uno de esos movimientos al poder social (y con eso al poder discursivo sobre sectores sociales en términos de hegemonía) y la utilización de éste frente a otros sectores sociales y religiosos. Sólo detectando el "sentido social" (Bourdieu) de los sistemas simbólico-religiosos de lo que se llama fundamentalismo, se detecta su sentido teológico y, con ello, se ha podido ir distinguiendo entre posibles interlocutores para un diálogo y una praxis ecuménica por un lado, y, por el otro, tales actores fundamentalistas con los cuales resulta difícil llegar a un entendimiento. Además, se han podido sacar a luz las teologías implícitas como teologías contextuales, identificándose así elementos teológicos, válidos como para servir de entradas a un diálogo teológico, en conexión con elementos prácticos;

válidos asimismo como para servir de entradas a una cooperación práctica.

Esto también vale para el análisis de los diferentes pentecostalismos que se tocaron en el presente ensayo. Sólo un método de análisis contextual saca a la luz los distintos significados que pueden tener los mismo elementos discursivos y las mismas prácticas en diferentes contextos. Esto parece incluso una banalidad; no obstante, sólo teniendo este pensamiento metódicamente presente en las reflexiones teológicas, salva del error de equivocación y de trastorno de conceptos. No puede ser suficiente retomar algunos elementos de la espiritualidad de un movimiento religioso creciente (por ejemplo la glosolalia, el éxtasis, la referencia primordial al Espíritu Santo, la expulsión de demonios, la sanidad divina, etc.) desde otro contexto de producción teológica para ir formulando una "nueva" teología. Un diálogo serio con tales movimientos crecientes toma en cuenta sus propuestas religiosas, las analiza dentro de su contexto de uso y destaca —primero, y por lo menos para sí mismo— las diferencias entre las posiciones para captar bien la dinámica de cada una.

Una propuesta teológica propia, además, tiene que tomar en cuenta las condiciones reales de producción teológica, sobre todo en dos perspectivas: primero, tiene que contar con la diferencia de posición entre los que producen "teología" y forman "teólogos", por un lado, y los movimientos eclesiales populares, destinados a trabajar con tales teólogos formados; de modo que cabe la pregunta: ¿quién es "nosotros"?, cuando los teólogos dicen por ejemplo: "Nosotros tenemos que resaltar la importancia del Espíritu Santo...". Segundo, tiene que concentrarse en el significado contextual de los signos teológicos y, por tanto, antes que nada en el análisis de la necesidad religiosa prevaleciente en el contexto que se debate; de modo que no interesan tanto los conceptos teológicos (el Espíritu Santo, el Reino de Dios, etc.) como tales, sino su uso y función liberadora dentro de determinados contextos. Un análisis contextual, como el que subyace a este ensayo, muestra que el significado de los conceptos varía de forma considerable con sus contextos de uso. En este sentido, el denominador común de una teología comprometida con el ecumenismo de la vida, no puede ser el uso de ciertos conceptos teológicos

como tales. El denominador común sería más bien la decisión misma de empezar el quehacer teológico (y con eso la formación teológica) con los desafíos concretos de los diferentes contextos de lucha y la búsqueda de su significado teológico en vista del testimonio de Jesús de Nazaret. •

¿El fin de qué modernidad?

*Immanuel Wallerstein**

I

Cuando hice mis estudios universitarios a finales de los años cuarenta, aprendí acerca de las virtudes y los riesgos de ser moderno. Ahora, casi medio siglo después, se nos habla de las virtudes y los riesgos de ser postmodernos. ¿Qué le sucedió a la modernidad?; ¿por qué ya no es más nuestra salvación y en lugar de ello se ha convertido en nuestro demonio?; ¿es idéntica la modernidad de la que hablábamos entonces a aquélla a la que nos referimos ahora?; ¿de cuál modernidad estamos presenciando un final?

El *Diccionario Oxford* de la lengua inglesa (que es siempre una primera referencia a consultar en estos casos) nos dice que un significado de "moderno" es historiográfico y que es algo "...comúnmente aplicado (en oposición a antiguo y medieval) a ese tiempo que siguió a la Edad Media". El mismo diccionario cita a un autor que utiliza ya la palabra "moderno" en dicho sentido hacia 1585 y nos informa, además, que "moderno" significa también "perteneciente a, u originado en los tiempos o el período que corren", en cuyo caso "postmoderno" se transformaría en una paradoja (*oxymoron*) que supongo que habría que deconstruir.

Hace unos cincuenta años la palabra "moderno" tenía dos connotaciones claras. Una era positiva y esperanzadora. "Moderno" significaba la más avanzada tecnología. El término se situaba en el marco conceptual de la presumible infinitud del progreso tecnológico y, por ende, de las innovaciones constantes. Aquella modernidad era consecuentemente huidiza, porque lo que hoy era moderno, mañana era ya obsoleto. Y además era bastante material en su forma, porque tenía que ver con aviones, aire acondicionado, televisión,

computadoras, etc. El atractivo de este tipo de modernidad no se ha agotado aún. Sin duda, puede que haya millones de niños de la nueva era que afirmen su rechazo a esta gesta eterna por la velocidad y por el control del ambiente como algo poco saludable y en verdad, infame. Pero también hay billones (y no millones) de personas en Asia y África, en Europa del Este y en Latinoamérica, en los barrios bajos y los *ghettos* de Europa occidental y de Norteamérica, que anhelan disfrutar por completo de este tipo de modernidad.

Pero asimismo había una segunda connotación primordial para el concepto de moderno: una que era más contestataria que afirmativa, y que podía caracterizarse como menos esperanzadora que militante (y también menos autocomplaciente), o como menos material que ideológica. Ser moderno significaba en este segundo sentido ser antimoderno, en una antinomia en la que el concepto de medieval encarnaba la estrechez de criterio, el dogmatismo y, sobre todo, las restricciones de la autoridad. Modernidad significaba Voltaire gritando "Ecrasez l'infame". o Milton en *El paraíso perdido* celebrando prácticamente a Lucifer. Significaba todas las revoluciones clásicas: la inglesa, la estadounidense, la francesa por supuesto, aunque también la rusa y la china. Y en Estados Unidos, significaba la doctrina de la separación de la Iglesia y el Estado, las primeras Diez Enmiendas a la Constitución, la Proclamación de Emancipación, Clarence Darrow en el juicio Scopes. Brown versus el Buró de Educación o Roe versus Wade.

Esta modernidad era, brevemente, el presunto triunfo de la libertad humana contra las fuerzas del mal y de la ignorancia, en una trayectoria tan inevitablemente progresiva como la del avance tecnológico. Sin embargo no era un triunfo de la humanidad sobre la naturaleza; era, más bien un triunfo de la humanidad sobre sí misma, y sobre aquello que tenían privilegios. Su camino no era uno de descubrimiento intelectual, sino uno de conflicto

* Profesor de sociología de la Universidad de Binghamton, NY. Versión castellana de José Hernández Prado.

social. Esta modernidad no era la de la tecnología, la de Prometeo desencadenado, la de la riqueza sin límites. Era, en rigor, la modernidad de la liberación; la de la democracia sustancial (con una ley del pueblo en tanto que opuesta a la aristocrática, con esa ley del mejor); era la modernidad de la satisfacción de las necesidades humanas y también la de la moderación. Esa modernidad de la liberación no era pues una modernidad huidiza, sino eterna, porque una vez conseguida, no se la perdería nunca.

Las dos historias, los dos discursos, las dos gestas, las dos modernidades, eran bastante diferentes y aun contrarias una a la otra. Ellas estaban, no obstante, histórica y profundamente entrelazadas una con otra, en modo tal que produjeron una gran confusión, efectos inciertos y mucha decepción y desilusión. Este par simbiótico ha conformado la contradicción cultural central de nuestro moderno sistema mundial, del sistema del capitalismo histórico; una contradicción que nunca ha sido tan aguda como lo es ahora, cuando nos ha llevado a una crisis moral e institucional.

Tracemos la historia de esta confusa simbiosis de las dos modernidades —la de la tecnología y la de la liberación— a través de la propia historia de nuestro moderno sistema mundial. Dividiré esa historia en tres partes: los 300 ó 350 años que corren entre los orígenes del moderno sistema mundial de mediados del siglo XV hasta finales del siglo XVIII; el siglo XIX y casi todo el XX, o bien, para emplear dos fechas simbólicas, la era que transcurre de 1789 a 1968, y el período posterior a 1968.

El sistema mundial moderno nunca se ha acomodado a plenitud con la idea de modernidad, pero por razones distintas en cada uno de los tres periodos mencionados. Durante el primer período, sólo una parte del planeta (sobre todo la mayoría de Europa y las dos Américas) conformaba ese sistema histórico que pudiéramos llamar una economía-mundo capitalista. Tal es una designación que puede emplearse de manera legítima para el sistema en aquella era, primordialmente porque el sistema mostraba ya entonces los tres rasgos distintivos de una economía-mundo capitalista: tenía un solo eje de división del trabajo dentro de sus fronteras, con una polarización entre las actividades económicas centrales y las periféricas; sus principales estructuras políticas, los Estados, ya estaban vinculados dentro

del sistema y constreñidos por una estructura interestatal cuyos límites coincidían con los de aquel eje de división del trabajo; y quienes perseguían la incesante acumulación de capital, habrían de prevalecer a mediano plazo sobre los que no la perseguían.

Sin embargo, la geocultura de esta economía-mundo capitalista no estaba aún establecida con firmeza en el primer período. Ciertamente que éste era un período en el que no había normas geoculturales claras para las partes del mundo localizadas dentro de la economía-mundo capitalista. No había un consenso social, siquiera mínimo, acerca de asuntos tan fundamentales como si los Estados debían o no ser seculares, o a quién debía investirse con la posición moral de la soberanía; o bien, acerca de la legitimidad de la autonomía corporativa parcial de los intelectuales, o sobre la permisividad social respecto de las múltiples religiones. Todas éstas nos parecen historias familiares de gente con poder y privilegios que buscaba contener a las fuerzas del progreso, en una situación en la que esa gente controlaba todavía las principales instituciones políticas y sociales.

El punto fundamental a observar aquí es que, durante este largo período, aquellos que defendieron a la modernidad de la tecnología y aquellos que reivindicaban la modernidad de la liberación tendían a compartir los mismos enemigos políticos poderosos. Las dos modernidades parecían ponerse en fila, y pocos hubieran empleado un lenguaje que distinguiese entre ambas. Galileo, forzado a someterse a la Iglesia, si bien tuvo que murmurar (probablemente de manera apócrifa) *Eppur si muove*, puede ser apreciado como alguien que luchaba por el progreso tecnológico y por la liberación humana. Un modo de sintetizar el pensamiento de la Ilustración sería diciendo que ella consiste en la creencia en el carácter idéntico de la modernidad de la tecnología y la modernidad de la liberación.

Pero si hubo alguna contradicción cultural, ella radicaba en que la economía-mundo capitalista funcionaba económica y políticamente dentro de un marco que carecía de la geocultura indispensable para mantener y reforzar esa economía. El sistema completo estaba, pues, poco adaptado a sus propios impulsos dinámicos. Pudiera pensarse como descoordinado y en lucha contra sí mismo. El

continuo dilema del sistema era entonces geocultural. Se requerían mayores ajustes para que la economía-mundo capitalista se desarrollase y expandiera en la forma en que se lo exigía su lógica interna.

II

Fue la Revolución Francesa la que forzó el asunto, no simplemente en Francia, sino en todo el moderno sistema mundial. La Revolución Francesa nunca fue un acontecimiento aislado. Más bien pudiera comprenderse como el ojo del huracán. Ella se vio delimitada (se vio precedida y sucedida) por la descolonización de las Américas: por las descolonizaciones de asentamientos en la Norteamérica británica, la América española y Brasil, por la revolución de esclavos en Haití y por fallidos levantamientos de nativos americanos, como el de Túpac Amaru en Perú. La Revolución Francesa se vinculó con y estimuló también luchas de liberación de diversas clases y emergentes nacionalismos en toda Europa y sus alrededores — de Irlanda a Rusia y de España a Egipto—, e hizo ello no solamente al provocar *c*-esos países ecos de simpatía hacia las doctrinas francés.. revolucionarias, sino también al generar reacciones contra el imperialismo francés (es decir, napoleónico) que llegó a expresarse en nombre de las mismas doctrinas revolucionarias francesas.

Sobre todo, la Revolución Francesa hizo evidente por primera vez, en cierto modo, que la modernidad tecnológica y aquella libertaria no eran, después de todo, idénticas. Ciertamente, puede decirse que quienes buscaban en primer lugar la modernidad de la tecnología, de pronto se asustaron ante el empuje de los partidarios de la modernidad de la liberación.

Napoleón cayó derrotado en 1815 y hubo una "Restauración" en Francia. Los poderes europeos establecieron un Concierto de Naciones que, al menos en la opinión de algunos, se suponía que garantizaría un *statu quo* reaccionario. No obstante, en los hechos ello probó ser imposible, y entre 1815 y 1848 cobraría forma una geocultura diseñada para promover una modernidad tecnológica que, simultáneamente, contenía a la modernidad de la liberación.

Dada la relación simbiótica de las dos modernidades, no fue tarea fácil lograr la separación parcial de ambas. Sin embargo, dicha separación se completó para que pudiera crearse así una base geocultural duradera, capaz de legitimar las operaciones de la economía-mundo capitalista. Esa base fue exitosa por lo menos durante ciento cincuenta años aproximadamente, y la clave de su operación fue la elaboración de la ideología del liberalismo, así como la aceptación de éste como ideología emblemática de la economía-mundo capitalista.

En sí mismas, las ideologías fueron una innovación surgida de la nueva situación cultural que se generó con la Revolución Francesa ¹. Lo que descubrieron aquellos que pensaron en 1815 que restablecían el orden y la tradición fue que, de hecho, era ya demasiado tarde: había tenido lugar una transformación profunda e históricamente irreversible en las mentalidades. Dos ideas radicalmente nuevas eran ahora aceptadas con amplitud y eran también casi evidentes por sí mismas. La primera, que el cambio político era un fenómeno normal, más que uno excepcional, y la segunda, que la soberanía radicaba en aquella entidad llamada "el pueblo".

Sin embargo, ambos conceptos eran explosivos. Desde luego que la Santa Alianza los rechazó totalmente, aunque el gobierno británico Tory, que era el del nuevo poder hegemónico en el sistema mundial, fue mucho más ambiguo, como también lo fue la monarquía de la Restauración de Luis XVIII en Francia. Conservadores por instinto, pero inteligentes en el ejercicio del poder, ambos gobiernos fueron deliberadamente ambiguos porque estaban conscientes de la fuerza del tifón de la opinión pública, y se decidieron a ser flexibles en lugar de arriesgar una ruptura con él.

Así surgieron ciertas ideologías que con toda claridad fueron las estrategias políticas a largo plazo diseñadas para enfrentar a las nuevas creencias en el contexto de una normalidad de los cambios políticos y de una soberanía moral del pueblo. Aparecieron tres ideologías principales. La primera era el conservadurismo, la ideología de los más

¹ Véase una argumentación más detallada de esto en mi texto "The French Revolution as a World Historical Event" (1991: 7-22).

consternados por las nuevas ideas y de los que pensaban que éstas estaban moralmente equivocadas, es decir, la ideología de quienes rechazaban a la modernidad por nefasta.

El liberalismo se levantó en cambio como respuesta al conservadurismo, y como la doctrina de los defensores de la modernidad que buscaban conseguir su pleno florecimiento de manera metódica, con un mínimo de interrupciones agudas y un máximo de manipulación controlada. Por ejemplo, la Suprema Corte de los Estados Unidos en 1954, cuando declaró ilegal la segregación racial y asumió que los cambios debían ocurrir "a una velocidad calculada", lo que como sabemos significa "no demasiado rápido, pero tampoco demasiado despacio". Los liberales estaban totalmente comprometidos con la modernidad tecnológica, pero también bastante desasosegados por la modernidad de la liberación. Ellos pensaban que la liberación de los especialistas era una idea espléndida, en tanto que aquélla de la gente ordinaria, en cambio, representaba peligros.

La tercera gran ideología del siglo XIX, el socialismo, surgió hasta el final. Al igual que los liberales, los socialistas aceptaban la inevitabilidad y deseabilidad del progreso, sin embargo, a diferencia de ellos sospechaban de las reformas verticales. Estaban impacientes por los beneficios completos de la modernidad: aquélla de la tecnología, por supuesto, pero sobre todo por los de la modernidad libertaria, y adivinaban, con toda razón, que el "liberalismo" de los liberales era muy limitado en sus alcances de aplicación y en cuanto al número de personas sobre las que se buscaba aplicar.

Dentro de la emergente tríada ideológica, los liberales se situaron a sí mismos en el centro político. Mientras que buscaban desplazar al Estado, y en particular al Estado monárquico, de muchas áreas de la toma de decisiones, siempre insistieron, igualmente, en situar al Estado en el centro de un reformismo racional. En Gran Bretaña, por ejemplo, la abrogación de las Leyes Cerealeras fue sin lugar a dudas la culminación de un largo esfuerzo por remover al Estado del asunto de la protección de los mercados internos frente a la competencia extranjera. No obstante, en esa misma década el mismo Parlamento aprobaría las Leyes Fabriles, que fueron el comienzo (y no el final) de un largo esfuerzo por *introducir* a aquel Estado en el asunto

de la regulación de las condiciones de trabajo y empleo.

Lejos de ser una doctrina en esencia antiestatal, el liberalismo se convirtió en la justificación central del fortalecimiento de la eficacia de la maquinaria estatal². Tal cosa sucedió así porque los liberales vieron al Estado como pieza fundamental para conseguir sus objetivos centrales: favorecer a la modernidad de la tecnología, al mismo tiempo que se apaciguaba sensatamente a las "clases peligrosas". De ahí que los liberales esperaran contener las precipitadas implicaciones del concepto de soberanía del pueblo derivadas de la modernidad de la liberación.

En las zonas centrales de la economía-mundo capitalista decimonónica, la ideología liberal se expresó a sí misma mediante tres objetivos políticos principales: el sufragio, el Estado de bienestar y la identidad nacional. Los liberales esperaban que la combinación de esos tres objetivos pudiera tranquilizar a las "clases peligrosas" y garantizara la vigencia, por lo menos, de la modernidad de la tecnología.

El debate acerca del sufragio fue continuo a todo lo largo del siglo XIX, y aun más allá. En la práctica, ocurrió una constante curva ascendente de expansión de la elegibilidad para votar, de la siguiente manera en la mayor' de los sitios: primero, para los pequeños propietario luego, para los individuos hombres sin propiedad, luego para los hombres jóvenes; y, finalmente, para las mujeres. La apuesta liberal fue al hecho de que las personas anteriormente excluidas del voto, una vez que lo recibieran, aceptaran la idea de que él significaba la plena satisfacción ... sus reclamos sobre derechos políticos, y que, por tanto, abandonarían otras ideas más radicales sobre su participación efectiva en la toma colectiva de decisiones.

El debate sobre el Estado de bienestar, que era en realidad un debate acerca de la redistribución de la plusvalía, fue también uno permanente que mostró igualmente una constante curva ascendente de concesiones, por lo menos hasta la década de los ochenta del presente siglo, cuando comenzó a decaer por primera vez. Aquello que implicaba en esencia

² Este razonamiento se elabora en mi texto "Liberalism and the Legitimation of Nation-States: A Historical Interpretation" (1992: 22-33).

el Estado de bienestar era un salario social, en donde una porción (creciente) del ingreso de los trabajadores asalariados no provenía directamente del paquete de sueldos de los empleadores, sino de las agencias gubernamentales. Ese sistema desvinculaba de forma parcial al ingreso del empleo, permitía una ligera nivelación de los salarios a través de grados de habilidad y rentas salariales, y trasladaba parte de las negociaciones entre el capital y el trabajo a la arena política en la que, gracias al sufragio, los trabajadores tenían un poco más de influencia. El Estado de bienestar, sin embargo, hizo menos por los trabajadores situados en lo más bajo de la escala salarial que por los ubicados a la mitad de ella, trabajadores cuya cantidad iba creciendo y cuya importancia política se convirtió en un fuerte apuntalamiento de los gobiernos centristas comprometidos con un activo reforzamiento de la ideología liberal.

Ni el sufragio, ni el Estado de bienestar, ni los dos Juntos hubieran sido suficientes para domesticar a las clases peligrosas sin la intervención de una tercera variable crucial, capaz de conjurar el que esas clases inspeccionaran demasiado bien el monto de las concesiones hechas en materia de sufragio y de Estado de bienestar. Esa tercera variable fue la creación de la identidad nacional. En 1845, Benjamín Disraeli, Conde de Beaconsfield, futuro Primer Ministro "conservador ilustrado" de la Gran Bretaña, publicó una novela intitulada *Sybil, or the Two Nations*. En el "Anuncio" de la novela, Disraeli señalaba que su tema era "la condición de la gente", algo aparentemente tan terrible en ese año que, para no verse acusado de exageración por parte de sus lectores, creía de "absoluta necesidad suprimir mucho que (era) genuino". Se trataba de una novela que incorporaba en su trama al entonces poderoso movimiento Carlista, y que hablaba de las "dos naciones de Inglaterra, la Rica y la Pobre", las cuales, sugería Disraeli, surgían de dos grupos étnicos: los normandos y los sajones (Disraeli, 1927).

En las páginas de su conclusión, Disraeli hablaba abiertamente de la limitada relevancia de la reforma política formal, es decir, del liberalismo clásico, para todo el "pueblo". Su texto dice:

La historia escrita de nuestro país en los últimos diez reinados ha sido un simple fantasma, que ha brindado al origen y consecuencias de las transacciones públicas un carácter y un color diferentes en cada aspecto a su forma y tinte naturales. En este portentoso misterio, todas las cosas y pensamientos han asumido un aspecto y un título contrarios a su verdadera cualidad y estilo: la Oligarquía fue llamada Libertad; un sacerdocio exclusivo fue bautizado como Iglesia Nacional; la soberanía se convirtió en el título de algo que no tiene dominios, y el poder absoluto lo han ejercido quienes se profesan a sí mismos como servidores del Pueblo. En la egoísta lucha de facciones, dos grandes entidades fueron suprimidas de la historia de Inglaterra: la Monarquía y la Multitud. Al tiempo que el poder de la Corona disminuía, los privilegios del Pueblo desaparecieron, hasta que finalmente el cetro fue convertido en un simple espectáculo y el súbdito degeneró de nuevo en siervo. Pero el Tiempo que trae todas las cosas, ha colocado también en la mente de Inglaterra la sospecha de que los ídolos que tanto ha adorado, y los oráculos que tanto la han engañado, no son verdaderos. En este país se eleva el murmullo de que la Lealtad no es una simple frase y la Fe una mera ilusión, y de que la Libertad Popular es algo más amplio y sustancial que el ejercicio profano de los derechos sagrados de la soberanía, por parte de las clases políticas (1927: 641).

Si Gran Bretaña y Francia y, en verdad, todos los países, fueran "dos naciones", los Ricos y los Pobres, la solución de Disraeli los haría con claridad una sola nación en sentimiento, lealtad y abnegación propia. Esa "unidad" es lo que llamamos identidad nacional. El gran programa del liberalismo no era hacer de las naciones Estados, sino crear naciones a partir de los Estados, lo que significa que la estrategia fue tomar a quienes se ubicaban en las fronteras de un Estado —inicialmente los "súbditos" de un rey soberano, y después un "pueblo" soberano— y transformarlos en "ciudadanos" que se identificaran con el suyo propio.

En la práctica, ello se completó con la ayuda de varios requisitos institucionales. El primero consistía

en establecer definiciones legales nítidas para llegar a ser un miembro del Estado. Las reglas variaban, pero siempre tendieron a excluir (con mayor o menor rigor) nuevos arribos a ese Estado (los "migrantes"), al tiempo que incluían usualmente a quienes se consideraba residentes "normales". La unidad de este último grupo se reforzó habitualmente con el movimiento hacia la uniformidad lingüística: un único lenguaje dentro del Estado, y algo a menudo muy importante, uno diferente del de los Estados vecinos. Ello se logró mediante la exigencia de que todas las actividades estatales se llevaran en el mismo idioma, y con una defensa de la actividad académica que unificaba la lengua (*e. g.* las academias nacionales que ejercieron un control sobre los diccionarios), así como con una coacción sobre las minorías lingüísticas para que adoptaran la lengua nacional.

Las grandes instituciones unificadoras del pueblo fueron el sistema educativo y las fuerzas armadas. Por lo menos en cada país central la educación elemental se hizo obligatoria, y en muchas naciones también el adiestramiento militar. Las escuelas y los ejércitos enseñaban una misma lengua, deberes cívicos y lealtad nacionalista. Al cabo de un siglo, los Estados que habían sido antes dos "naciones" —los Ricos y los Pobres, los normandos y los sajones— se convirtieron en una nación que se percataba de sí misma; en el caso que nos ocupa, aquélla inglesa.

Pero uno no debiera perder de vista un último elemento crucial en la tarea de crear una identidad nacional: el racismo, que unifica a la raza considerada superior. El racismo unifica a aquella raza dentro del Estado a expensas de algunas minorías excluidas por completo, o en parte, de sus derechos ciudadanos, y unifica a la "nación" del Estado-nación *vis-a-vis* del resto mundo; no sólo respecto de los vecinos, sino, sobre todo, *vis-a-vis* de las zonas periféricas. En el siglo XX, los Estados del centro se hicieron Naciones-Estado concomitantes a los emergentes Estados imperiales, que establecieron colonias en el nombre de una "misión civilizatoria".

El paquete liberal del sufragio, el Estado de bienestar y la identidad nacional que se ofreció en especial a las clases peligrosas de los Estados centrales, fue la esperanza de unas reformas graduales, aunque constantes, que prometían los

políticos liberales y los tecnócratas, y que significaban *finalmente* un mejoramiento y una nivelación de las recompensas: una desaparición de las "dos naciones" de Disraeli. Por supuesto que esa esperanza se ofrecía de manera directa, y también a través de modos más sutiles. Se la ofreció, por ejemplo, en la forma de una filosofía de la historia que señalaba como inevitable ese mejoramiento de las condiciones de vida, bajo el título del insuprimible camino hacia la libertad humana. Tal fue la llamada interpretación Whig de la historia. Sin embargo, la lucha político-cultural atestiguada entre los siglos XVI y XVIII por sus propios contemporáneos, la doble lucha por la modernidad de la tecnología y la modernidad de la liberación, se redefinió retrospectiva y definitivamente en el siglo XIX como una lucha única, centrada en el héroe social del individuo. Ese era el corazón de la interpretación Whig de la historia, que como interpretación retrospectiva era en parte —de hecho en su mayor parte— la del proceso de imposición de una geocultura dominante en la economía-mundo capitalista del siglo XIX.

De ahí que precisamente en el momento histórico en que, a los ojos de los estratos dominantes, las dos modernidades se hicieran más divergentes que nunca e inclusive entraran en conflicto entre sí, la ideología oficial (la geocultura dominante) las proclamara idénticas. Esos estratos dominantes emprendieron así una gran campaña educativa (por medio del sistema escolar y las fuerzas armadas) para persuadir a sus respectivas clases peligrosas de esa identidad de objetos. El intento fue por convencer a las clases de que acallasen sus demandas por una modernidad de la liberación, y de que invirtieran mejor sus energías en la modernidad tecnológica.

De eso se trató, en el nivel ideológico, la lucha de clases en el siglo XIX. Y en la medida en que los movimientos socialistas y de trabajadores aceptaron la centralidad y aun la primacía de la modernidad de la tecnología, perdieron aquella lucha. Esos movimientos intercambiaron su lealtad a los Estados por concesiones muy modestas (aunque reales) en la consecución de la modernidad de la liberación. Y para el tiempo en que estalló la Primera Guerra Mundial, se había perdido todo sentido de la primacía de la lucha por la modernidad libertaria, al tiempo que los trabajadores de cada nación europea

se agrupaban en torno a su sagrada bandera y al honor nacional.

La Primera Guerra Mundial marcó el triunfo de la ideología liberal en el núcleo europeo y norteamericano del sistema mundial. Pero también señaló el punto en el que la división política entre el centro y la periferia se hizo evidente. Apenas habían terminado los poderes europeos con su conquista final del mundo en el último tercio del siglo XIX, cuando se inició el retroceso de Occidente.

A través del este y el sur de Asia y del Medio Oriente (con posteriores prolongaciones en África, y con resonancias en la formalmente independiente América Latina), comenzaron a surgir movimientos de liberación nacional —de modalidades múltiples y con diversos grados de éxito—. En el período que va de 1900 a 1917, hubo revoluciones y formas variadas de levantamientos nacionalistas en México y China, Irlanda e India, los Balcanes y Turquía, y en Afganistán, Persia y el mundo árabe. Nuevas "clases peligrosas" alzaron su cabeza y ondearon las banderas de la modernidad de la liberación. No es que se opusieran a la modernidad de la tecnología, pero sí que pensaban que sus esperanzas en esa modernidad estaban en función de conseguir primero una liberación.

Los años 1914a 1945 se caracterizaron por una prolongada lucha en el centro, principalmente entre Alemania y Estados Unidos, en pos de la hegemonía del sistema mundial; una lucha donde, como sabemos, triunfó Estados Unidos. Por los mismos años y después, ocurrió un período conflictivo aún más fundamental entre el Norte y el Sur. De nuevo los estratos dominantes (ubicados en el Norte) trataron de persuadir a las nuevas clases peligrosas de la identidad de las dos modernidades. Woodrow Wilson ofrecía la autodeterminación de las naciones, y los presidentes Roosevelt, Truman y Kennedy, el desarrollo económico de los países subdesarrollados, equivalentes estructurales a escala mundial de lo que habían sido el sufragio universal y el Estado de bienestar, a nivel nacional, en la zona del centro.

Ciertamente, las concesiones fueron modestas. Los estratos dominantes también ofrecían "identidad" bajo la forma de una unidad del mundo libre contra el mundo comunista. No obstante esa forma de identidad fue saludada con enormes suspicacias por el denominado Tercer Mundo (es decir, las zonas periféricas y semiperiféricas del

sistema mundial *menos* las del llamado bloque soviético). De hecho, el Tercer Mundo consideró al supuesto Segundo Mundo como parte de su región y por lo tanto, objetivamente hablando, como del mismo bando. Pero enfrentado a las realidades del poder estadounidense, combinado con el simbólico (en verdad simbólico en su mayor parte) papel opositor de la URSS, el Tercer Mundo optó en general por la no alineación, lo que significaba que nunca se "identificaría" con la zona central de la misma forma que las clases trabajadoras de ese centro se habían identificado antes con los estratos dominantes en un nacionalismo y racismo compartidos. La geocultura liberal trabajó menos bien a escala mundial en el siglo XX, que a escala nacional en las zonas del centro durante el siglo XIX.

Sin embargo, el liberalismo aún no estaba acorralado. El liberalismo wilsoniano fue capaz de seducir y domar al leninismo socialista, de manera semejante a como el liberalismo europeo domesticó y sedujo a la socialdemocracia decimonónica³. El programa leninista no devino revolución mundial, sino construcción antiimperialista y socialista que, vista de cerca, resultaba ser una simple variante retórica de los conceptos wilsoniano y rooseveltiano de autodeterminación de los pueblos y de desarrollo económico de los países subdesarrollados. En la realidad leninista, la modernidad tecnológica adquirió de nuevo prioridad sobre la modernidad libertaria. Y justo como los liberales dominantes, los presuntos opositores leninistas adujeron que las dos modernidades eran, de hecho, una sola. Con la ayuda de los leninistas, los liberales del Norte comenzaron a hacer progresos en la persuasión de los movimientos de liberación nacional del Sur acerca de la identidad de ambas modernidades.

III

Hace veinticinco años, en 1968, la conveniente confusión conceptual entre las dos modernidades aludidas fue sonora y vigorosamente cuestionada por una revolución mundial que asumió primordialmente la forma (aunque no en modo exclusivo) de revueltas estudiantiles. En Estados Unidos y en Francia, en Checoslovaquia y en China,

³ Véase mi texto "The Concept of Nation Development, 1917-1989". en Marks-Diamond 1992: 79-89.

en México y en Túnez, en Alemania y en Japón, hubo insurrecciones (y a veces muertes) que, si bien tuvieron diferencias locales, compartieron en esencia los mismos temas fundamentales: la modernidad de la liberación lo es todo, y no se ha conseguido aún; la modernidad de la tecnología es una engañosa trampa; no es posible confiar en los liberales de cualquier clase —liberales liberales, liberales conservadores y, sobre todo, liberales socialistas (esto es, de la Vieja Izquierda)— y, de hecho, ellos son el primer obstáculo para la auténtica liberación ⁴.

Yo mismo me vi atrapado en el centro de la luchas estadounidenses, aquél de la Universidad Columbia ⁵, y guardo dos recuerdos aplastantes de dicha "revolución". El primero es el sentido de júbilo genuino de los estudiantes en los edificios universitarios, cuando descubrieron, a través de su práctica de liberación colectiva, que experimentaban un proceso de liberación personal. El segundo es el profundo temor que la liberación de ese sentimiento de libertad produjo en la mayoría del profesorado y la administración de la universidad y, muy en especial, entre quienes se consideraban a sí mismos como apóstoles del liberalismo y la modernidad, y que vieron en el arrebato estudiantil un rechazo irracional a los beneficios evidentes de la modernidad de la tecnología.

La revolución mundial de 1968 se inflamó y extinguió o, más bien, fue reprimida rápidamente. Para 1970 había terminado en casi todas partes. No obstante, tuvo un profundo impacto en la geocultura. Y es que 1968 hizo tambalearse la dominación de la ideología liberal en esa geocultura del sistema mundial. De ahí que reabriera las cuestiones que el triunfo del liberalismo en el siglo XIX había clausurado o relegado a la marginalidad del debate público. Tanto la derecha como la izquierda mundiales se alejaron otra vez del centro liberal. El llamado neoconservadurismo se mostró en muchos sentidos como la resurrección del viejo conservadurismo de la primera mitad del siglo XIX, y la

nueva izquierda fue asimismo similar a la resurrección del radicalismo de principios del siglo XIX. que permítanme recordarlo, encontró en ese tiempo su símbolo en el término "democracia", que más tarde fue expropiado por los ideólogos del centro.

El liberalismo no desapareció en 1968 y, no obstante ello, perdió su rol como ideología definitoria de la geocultura. La década de los setenta vio cómo el espectro ideológico retomaba a esa verdadera tríada, desbaratando la confusión de las tres ideologías ocurrida cuando éstas se habían convertido simplemente, *de facto*, en tres variantes del liberalismo, digamos entre 1850 y los años sesenta del presente siglo. El debate pareció regresar algo así como ciento cincuenta años, sólo que en un mundo que había cambiado en dos sentidos: la modernidad de la tecnología había transformado la estructura social mundial en forma tal que amenazaba con desestabilizar los apuntalamientos de la economía-mundo capitalista, y la historia ideológica del sistema mundial era ahora cierta memoria que afectaba la capacidad habitual de los estratos dominantes para mantener la estabilidad política de ese sistema.

Veamos primero el segundo cambio mencionado. Puede que algunos de ustedes se sorprendan por el hecho de que ponga tanto énfasis en 1968 como momento decisivo. Acaso se preguntarán si 1989, el año símbolo del colapso de los comunismos, no es una fecha más significativa en la historia del moderno sistema mundial. ¿No representa 1989, de hecho, el colapso del reto socialista al capitalismo, y por ende, el logro del objetivo final de la ideología liberal, la doma de las clases peligrosas, la aceptación universal de las virtudes de la modernidad de la tecnología? Bueno, no; cabalmente no. Lo que quiero decir es que 1989 fue la continuación de 1968, y que 1989 no marcó el triunfo del liberalismo y por consiguiente la permanencia del capitalismo, sino todo lo contrario: marcó el colapso del liberalismo y una enorme derrota política de quienes sostenían la economía-mundo capitalista.

Algo que sucedió económicamente hablando en los decenios de los setenta y los ochenta fue que, como resultado de una contracción Kondraüeff fase B, o bien de un estancamiento de la economía-mundo, los presupuestos estatales se vieron

⁴ Para un análisis completo de la revolución mundial de 1968, véase mi texto "1968: revolución en el sistema-mundo" (1989: 229-249).

⁵ Para un excelente recuento de esta lucha, véase Avorn 1968.

severamente reducidos en casi todas partes y los efectos negativos sobre el bienestar fueron en particular dolorosos en las regiones periféricas y semiperiféricas de la economía-mundo. Ello no es válido para una extensa zona del oriente asiático durante los años ochenta, pero en esta clase de contracciones siempre hay una región relativamente pequeña que se beneficia, justamente, de la contracción generalizada, y el crecimiento del oriente de Asia en esos años no refuta en modo alguno este patrón general.

Por supuesto que semejantes contracciones han ocurrido de forma reiterada en la historia del moderno sistema mundial. Sin embargo, las consecuencias políticas de la más reciente Kondraïeff fase B fueron más severas que las de ninguna otra, precisamente porque la previa fase A, de 1945 a 1970, se caracterizó en apariencia por el triunfo político en todo el mundo de los movimientos de liberación nacional y otros movimientos antisistémicos. En otras palabras, justamente porque el liberalismo pareció desplegarse de manera tan eficaz a escala mundial entre 1945 y 1970 ("autodeterminación" más "desarrollo económico"), la recaída de los años setenta y ochenta fue más dura aún. La esperanza se vio traicionada y las ilusiones sacudidas, en particular, aunque no solamente, en las zonas periféricas y semiperiféricas. Los *slogans* de 1968 parecieron a todo el mundo mucho muy plausibles y el reformismo racional (*a fortiori*, si era el caso de que estuviese revestido de cierta retórica "revolucionaria") se mostró como una amarga decepción.

País tras país del llamado Tercer Mundo contemplaron a su populacho volverse en contra de los movimientos de la Vieja Izquierda y alegar fraude. Es factible que esos populachos no estuvieran muy seguros acerca de qué sustituir —un motín aquí, un fundamentalismo religioso allá, un movimiento antipolítica en tercer término—, pero de lo que sí estaban seguros era de que el pseudo radicalismo de la Vieja Izquierda representaba, de hecho, un liberalismo falso que sólo funcionaba para una pequeña élite. De una u otra forma los populachos de esos países intentaron derrocar a aquellas élites. Habían perdido la fe en sus Estados en tanto que agentes de la modernidad de la liberación, y seamos claros: no perdieron su deseo

de liberación; sólo su fe en las viejas estrategias para conseguirla.

El colapso de los comunismos entre 1989 y 1991 fue apenas el último de una larga serie de colapsos; fue el descubrimiento de que incluso la retórica más radical no era en modo alguno garante de la modernidad de la liberación y, probablemente, era una pobre garantía de la modernidad tecnológica⁶. Por supuesto que en su desesperación, y por sólo un momento, aquellos populachos adoptaron los *slogans* de la revitalizada derecha mundial; la mitología del "libre mercado" (de una especie tal, hay que decirlo, como no se la encuentra en Estados Unidos o en Europa occidental), pero ello sólo fue un espejismo pasajero. Hoy presenciamos un giro político en Lituania, Polonia, Hungría y otras partes.

También es verdad, no obstante, que ni en Europa del Este ni en otros sitios del mundo es probable que la gente vuelva a creer de nuevo en la versión leninista de las promesas del reformismo racional (bajo el apelativo de revolución socialista), lo que desde luego es un desastre para ese mundo capitalista, porque la creencia en el leninismo sirvió por lo menos durante cincuenta años como principal fuerza *coactiva* sobre las clases peligrosas del sistema mundial. El leninismo fue en la práctica una influencia muy conservadora sobre aquellas clases, al predicar el triunfo inevitable del pueblo (y en consecuencia, de forma implícita, su paciencia). Los estratos dominantes del moderno sistema mundial han perdido ahora la capa protectora que significaba el leninismo⁷ En la actualidad, las clases peligrosas pudieran hacerse otra vez realmente peligrosas. Desde el punto de vista político, el sistema mundial se ha hecho más inestable.

Y justo al mismo tiempo, los fundamentos socioeconómicos del sistema mundial se han debilitado seriamente. Permítaseme mencionar cuatro tendencias que no agotan la lista de transformaciones estructurales. En primer lugar, ocurre un grave agotamiento del fondo mundial de trabajo barato adquirible. Desde hace cuatro siglos hasta ahora, los trabajadores asalariados urbanos habían logrado emplear repetidamente su poder de

⁶ Para un análisis paso por paso de cómo 1989 derivó de 1968, véase Arrighi, et al. 1993:221-242.

⁷ Ver mi explicación más amplia de este punto en "El derrumbe del liberalismo" (1994: 137-154).

negociación para quedarse con una parte de la plusvalía generada por su trabajo, y los capitalistas habían podido enfrentar, a pesar de todo, los efectos negativos de ese poder sobre la tasa de beneficios mediante la expansión, también continua, del fondo de trabajo y, por lo tanto, de la incorporación al mercado de trabajo asalariado de nuevos grupos de trabajadores con anterioridad no asalariados que se hallaban dispuestos, en principio, a aceptar salarios muy bajos. Pero la expansión geográfica definitiva de la economía-mundo capitalista durante el siglo XIX, que terminó por incluir a todo el planeta, forzó una aceleración del proceso de desruralización de la fuerza de trabajo mundial; un proceso que se encuentra ya muy avanzado, y que puede concluir en esencia en un futuro cercano (Kasaba-Tabak, 1994). Ello significa, de modo inevitable, un agudo incremento de los costos del trabajo en todo el mundo, como porcentaje del costo total de la producción mundial.

Un segundo problema estructural es la presión sobre los estratos medios, que han sido correctamente concebidos como pilar político del sistema mundial existente. No obstante sus demandas, tanto frente a los empleadores como ante los Estados, se han expandido constantemente, y el costo mundial de sostenerlos a niveles *per personam* cada vez más altos, como un estrato en permanente expansión, se ha convertido en algo muy difícil de soportar para las empresas y los tesoros estatales. Esto es lo que está detrás de los múltiples intentos de la década de los ochenta por revertir el Estado de bienestar. Pero una de dos: o esos costos no se revierten, en cuyo caso tanto los Estados como las empresas estarán en graves problemas y en bancarrota frecuente, o logran en efecto revertirse y en esa circunstancia ocurrirá un significativo descontento entre los estratos que justamente le han brindado su soporte más fuerte al actual sistema mundial.

Un tercer problema estructural es el desastre ecológico, que coloca al sistema mundial en un agudo problema económico. La acumulación de capital se ha basado durante cinco siglos en la capacidad de las empresas para exteriorizar sus costos. Ello ha significado, en esencia, la sobreutilización de los recursos del mundo a un gran costo colectivo, si bien virtualmente a ningún costo para las empresas. Sin embargo, hasta cierto punto

los recursos se han agotado y la toxicidad negativa alcanza niveles con los que ya no es posible continuar. Ahora hallamos indispensable invertir con fuerza en limpieza, y tendremos que limitar nuestros usos para no repetir el problema. Pero también es cierto, como lo vociferan las empresas, que esas acciones disminuirán la tasa global de beneficios.

Por último, la brecha demográfica, que dobla a la económica entre el Norte y el Sur, se acentúa cada vez más en lugar de disminuir, lo que produce una presión muy fuerte sobre el movimiento migratorio del Sur hacia el Norte y genera, en cambio, una reacción política antiliberal igualmente fuerte en el Norte. Es fácil predecir lo que va a ocurrir. A pesar de las barreras crecientes, la inmigración se incrementará por todos lados, al igual que lo harán los movimientos de indocumentados, y los balances demográficos internos de los Estados del Norte se modificarán radicalmente. Es de esperarse una agudización de los conflictos sociales.

Así pues, por ahora y en los próximos cuarenta o cincuenta años, el sistema mundial se encontrará a sí mismo en una grave crisis moral e institucional. Y ya de vuelta a nuestro discurso inicial sobre las dos modernidades, lo que sucede es que hay por lo menos una tensión clara y evidente entre las modernidades de la tecnología y de la liberación. Entre 1500 y 1800 ambas modernidades parecieron coordinarse bien. Entre 1789 y 1968 su conflicto latente se mantuvo a raya con el exitoso intento de la ideología liberal abocado a simular que las dos modernidades eran idénticas. Pero desde 1968 todo el asunto se descaró, y ambas modernidades están ahora en lucha abierta una contra otra.

Existen dos signos culturales principales de este reconocimiento del conflicto entre las dos modernidades. Uno es la "nueva ciencia", la ciencia de la complejidad. De manera repentina, en los últimos diez años, un gran número de científicos de la física y de las matemáticas se han lanzado en contra la ideología newtoniana, baconiana y cartesiana que, por lo menos durante los últimos quinientos años, reclamaba ser la única expresión científica plausible. Con el triunfo de la ideología liberal en el siglo XIX, la ciencia newtoniana se consagró como verdad universal.

Los nuevos científicos han impugnado no tanto la validez de la ciencia newtoniana, como su

universalidad. Aducen en esencia que las leyes de la ciencia newtoniana se aplican sólo a casos especiales y limitados de la realidad, y que para entender de manera científica la realidad en su conjunto, es preciso expandir ampliamente nuestros marcos de referencia y nuestras herramientas de análisis. De ahí que ahora escuchemos ese nuevo ruido de fondo del caos y las bifurcaciones; de la lógica borrosa, los fractales y, sobre todo, de la flecha del tiempo. El mundo natural y todos sus fenómenos se han historizado⁸. La nueva ciencia se distingue por no ser *lineal*, no obstante la modernidad de la tecnología se erigió sobre el pilar de la linealidad; de ahí que aquella nueva ciencia plantee las cuestiones más fundamentales que quepa imaginar en tomo a la modernidad tecnológica, al menos en la forma en que se la ha expuesto de un modo clásico.

El otro signo cultural del reconocimiento de un conflicto entre las dos modernidades es el movimiento, vigente principalmente en las humanidades y las ciencias sociales, de la "postmodernidad". Espero haber dejado en claro que esa postmodernidad no es en absoluto postmoderna. Más bien es un modo de rechazar la modernidad de la tecnología, en nombre de la modernidad de la liberación, y si se la ha planteado de esa manera tan bizarra, es porque los propios postmodernistas buscan romper con el tipo de lenguaje que la ideología liberal imprimió a nuestro discurso.

Como concepto explicativo, la postmodernidad es confusa, sin embargo como doctrina anunciatoria es profética, sin duda, porque realmente vamos en dirección de constituir otro gran sistema histórico. El moderno sistema mundial está llegando a su fin. Se requerirán, empero, otros cincuenta años de crisis terminal cuando menos, es decir, de "caos", antes de que veamos emerger un nuevo orden social.

Nuestra tarea por ahora, y en los próximos cincuenta años, es una "utopística". Es la tarea de imaginar y bregar en la creación de ese orden social nuevo, porque ciertamente nada asegura que del fin de un inequitativo sistema mundial, emergerá uno mejor. Hoy necesitamos definir las instituciones

concretas por medio de las cuales la liberación pueda expresarse finalmente. Hemos vivido a través de su expresión simulada en el sistema mundial existente, en el que la ideología liberal intentó convencernos de una realidad contra la que, de hecho, peleaban los liberales: la realidad de una creciente igualdad y democracia. Y hemos vivido a través de la desilusión de los fallidos movimientos antisistémicos, que en sí mismos fueron más parte del problema que de su solución.

Debiéramos comprometernos en un inmenso "multólogo" mundial, porque las soluciones de ningún modo son evidentes, y los que buscan continuar el presente bajo modalidades distintas son muy poderosos. ¿El fin de qué modernidad? Digamos que el de la falsa modernidad... Y el principio, por vez primera, de una verdadera modernidad de la liberación.

Bibliografía

- Arrighi, G.-Hopkins, T. K.-Wallerstein, I. (1993), "1989. la continuación de 1968". en *Realidad Económica* Nos. 114-115 (16 de febrero a 15 de mayo), págs. 99-119.
- Avom, J. L. et al. (1968), *Up Against the Ivy Wall. - A History of the Columbia Crisis*. Atheneum, New York.
- Disraeli, B. (1927). *Sybil, or the Two Nations*. John Lañe. The Bodley Head, Londres.
- Kasaba, R.-Tabak, F. (1994), "The Restructuring of World Agricultura 1873-1990" en McMichael, P. (ed.). *Food and Agricultural Systems in the World-Economy*. Greenwood Press, Westport, CT.
- Marks, G.-Diamond, L. (eds.) (1992). *Reexamining Democracy*. Sage, Newbury Park.
- Review* (1992). "The 'New Science' and the Historical Social Sciences". Vol. XV, No. 1 (Invierno).
- Wallerstein, I. (1989), "1968: revolución en el sistema-mundo", en *Estudios Sociológicos*, Vol. VII. No. 20 (mayo-agosto), págs. 229-249.
- Wallerstein, I. (1991), "The French Revolution as a World-Historical Event", en *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Polity Press. Cambridge.
- Wallerstein, I. (1992), "Liberalism and the Legitimation of Nation-

⁸ Sobre las implicaciones de esto para el análisis social, véase el número especial de *Review*, "The 'New Science' and the Historical Social Sciences"(1992).

States: A Historical Interpretation", en *Social Justice*, Vol. XIX, No. I (Primavera).

Wallerstein, I. (1994), "El derrumbe del liberalismo". *En Secuencia* (Nueva época) No. 28 (enero-abril), págs. 137-154.

Determinismo y autoconstitución del sujeto: LAS LEYES QUE SE IMPONEN A ESPALDAS DE LOS ACTORES Y EL ORDEN POR EL DESORDEN

Franz J. Hinkelammert

Este artículo tiene el propósito de hacer presente el problema de la ética en las actuales discusiones sobre el proyecto neoliberal y las posibilidades de concebir alternativas para la acción. El actual aplastamiento por la bota neoliberal es tal que se hace necesario un reenfoque profundo de muchas tesis que se han tomado como seguras. Las alternativas sólo se pueden enfocar y realizar, si existe la capacidad para concebirlas. Estamos hoy frente a un sistema de dominación, inclusive de las almas, que trata de sofocar la capacidad misma de pensar críticamente. Por tanto, se requiere una discusión teórica que vaya paralelamente y sea interlocutora, en su nivel, de las muchas acciones que hoy se llevan a cabo.

1. ¿Muerte de los paradigmas o tiempo de un universalismo abstracto? El auge del determinismo sistémico

Hoy, una así llamada "crisis de los paradigmas" está en el orden del día. Se habla de la crisis del conocimiento cierto, del colapso de la lógica de las necesidades y del agotado pensamiento sobre algún final de la historia. Ciertamente, una crisis de estos aspectos podría darse y discusiones en este sentido hay muchas. Pero la crisis de la cual tanto se habla no se extiende más allá de las Facultades de Filosofía y de algunos libros de moda que aspiran a agitar y embrollar sentimientos. Nuestro tiempo, en cambio, es dominado por la idea del conocimiento absolutamente cierto, inauditamente dogmatizado, y de irreversibilidades o forzosidades de la historia y de su proclamado final. Nuestras ideología y sensibilidad dominantes son testigos y medios diarios de estos hechos. La cuestión comprende asimismo a la dominación de la Naturaleza. Toda

nuestra tecnología y ciencia es de dominación de la Naturaleza, y no hay ningún signo de que dejará de serlo. La misma ciencia natural se presenta como un conocimiento absolutamente cierto y de ninguna manera como un conocimiento falible. Tiene una vigencia inclusive "sacerdotal".

Se dan, también, críticas con un valor altamente relativizable en nombre de la post-modernidad, una New Wave, la "teoría" del caos, etc. Sin embargo, ellas no han sobrepasado el nivel de una moda que está agotándose o que sobrevive en subculturas sin mayor capacidad de impacto. Una de estas subculturas es la del mundo empresarial, en el cual la manera de hablar está impregnada profundamente por estos movimientos. Pero el fenómeno no pasa de ser una moda del habla, sin ningún pensamiento efectivo. Sería peligroso que la izquierda se constituya en una de estas subculturas a la moda. En planteamientos como los de la post-modernidad, la *New Wave*, etc., es obvio su respeto por un tabú dominante de nuestra sociedad: el paradigma del mercado. Este jamás se pone en cuestión cuando se habla de la crisis de los paradigmas. Se puede mirar el asunto por donde se quiera: tenemos un paradigma ridículamente primitivo que no se toca jamás. Es el equivalente del "ciudadano por encima de toda sospecha". Feministas, ecólogos, postmodernos, teóricos del caos y quienes se quiera: no se encuentra casi nadie que se enfrente a este gran dogma de nuestro tiempo: el neoliberalismo política de globalización. sus ajustes estructurales y sus senilidades ideológicas y teológicas. Es en nombre de este paradigma que se arroja en contra de todo ser pensante la tesis de la crisis de los paradigmas.

Por eso, el problema no me parece ser ninguna crisis de paradigmas, sino el hecho de que un solo paradigma ha ganado y se ha impuesto de una manera incuestionable. Tenemos la gran celebración

de la certeza o la de la gran certeza, no de la falibilidad. El ; victorioso actúa en nombre de la certeza más absoluta. Y así se autoestima y proclama.

Las filosofías de la falibilidad, del tipo de la filosofía de Popper, por ejemplo, están en franco descenso. Las filosofías que hoy se ponen en el primer plano, como las de Hilary Putnam o Davidson, son filosofías de la certeza. Putnam vuelve muy directamente al argumento de Descartes del *cogito ergo sum*, para fundar en él la certeza de la realidad. La falibilidad parece ser un relativismo o identificarse con él, y Putnam juega este argumento en contra del relativismo (la paradoja del mentiroso) para desalojar el falibilismo de Popper.

La filosofía del falibilismo fue un argumento bien recibido en el tiempo de la Guerra Fría para enfrentarse a las pretendidas certezas del marxismo soviético. Hoy, cuando de lo que se trata es de asegurar la certeza del paradigma victorioso, sobra. Lo que aparece ahora, es algo como un DIAMAT (Materialismo Dialéctico, soviético) de la burguesía. Es comprensible que esta victoria absoluta de un paradigma produzca en los otros, en los distintos o en quienes lo sufren, la sensación de una ausencia de certezas, un sentimiento de pérdida de paradigmas.

Por ello y ahora nuestra discusión tiene que girar alrededor de este problema: cómo enfrentar un paradigma que se muestra y actúa con esta prepotencia. Lamentarse de que los paradigmas derrotados hayan sido, asimismo, prepotentes, no sirve de gran cosa.

Parte de este lamento sobre la crisis de los paradigmas es la tesis de que se han perdido los criterios universalistas de actuar. Pero, ¿existe realmente una pérdida de estos criterios? Otra vez tenemos que partir de la constatación del hecho de que un solo criterio universalista se ha impuesto: el universalismo de los criterios del mercado. Todo otro universalismo ha sido exitosamente marginado. No obstante este universalismo hoy dominante nos obliga a una respuesta. Esta respuesta de ninguna manera es posible si empezamos a creer, a la moda, que todos los universalismos han caído y que hoy existe esta pretendida pluralidad de racionalidades, interpretaciones, acciones y sentidos de vida. El mercado no sólo globaliza, también homogeneiza. Desde él, una sola racionalidad domina.

Se trata de un universalismo del ser humano abstracto, detrás del cual, como siempre, se esconde/proyecta la dominación de una minoría que se impone por medio de los criterios de su universalismo abstracto práctico. De nuevo se revela el hecho de que los universalismos abstractos son posiciones de intereses minoritarios, o, si se quiere, posiciones de clase de clases dominantes. Nuestra pregunta tiene que ser por un criterio universal frente a este universalismo abstracto. Este es precisamente el problema actual.

La fragmentación, de la cual se habla tanto, no existe en cuanto al sistema globalizante y homogeneizante. Este no está fragmentado, sino que es un bloque unitario de concreto, defendido por puras "cabezas de concreto". Pero en lo que se refiere a la izquierda, ocurre más bien una fuga en desbandada, una forma peculiar de fragmentación que conduce a una incapacidad de enfrentar el sistema de este capitalismo de cuartel.

Hace falta hoy la conciencia de que a la lógica de un universalismo abstracto como la del sistema presente:

—ya no se puede contestar mediante otro sistema de universalismo abstracto, y

—únicamente se le puede contestar mediante una respuesta universal.

Es otra lógica.

Sin embargo tal respuesta universal tiene que hacer de la fragmentación un proyecto universal. La desbandada no es proyecto, no permite salidas y no es más que la confirmación de la victoria absoluta de un sistema de universalismo abstracto. Pero la fragmentación como proyecto no puede dejar de incluir la fragmentación superadora de este sistema de universalismo abstracto, es decir, de la globalización y homogeneización del mundo que actúa por medio de los principios universalistas abstractos del mercado mundial. Fragmentarizar el mercado mundial mediante una *lógica de lo plural* es una condición imprescindible de un proyecto de liberación hoy.

No obstante, la fragmentación/pluralización como proyecto implica ella misma una respuesta universal. La fragmentación no debe ser fragmentaria. Si lo es, es pura desbandada, es caos y nada más. Además, caería en la misma paradoja del relativismo. Sólo se transformará en criterio

universal, cuando para la propia fragmentación exista un criterio universal. La fragmentación no debe ser fragmentaria. Por eso esta 'fragmentación' es pluralización. Estimo que hoy este criterio no puede ser sino el que los zapatistas de Chiapas reclamaron: una sociedad en la que todos quepan. Lograr tal meta universal, es precisamente la interpelación del universalismo abstracto en nombre de un criterio universal. Pero este criterio universal, en su aplicación en efecto pluraliza sin fragmentar en estancos a la sociedad y tiene que hacerlo. Porque lo hace en pos de otro orden y mediante la afirmación de otra lógica.

Lo anterior permite algunas reflexiones sobre la crisis del actual sistema de victoria. Este sistema provoca crisis en todas partes: crisis de la población por vía de la exclusión, crisis del ambiente, crisis de la moral más elemental, etc. Hay crisis por todas partes. Sin embargo el sistema no está en crisis. Al contrario, florece como nunca. La crisis del sistema hoy aparece de una manera muy diferente que antes. En el siglo XIX la crisis del sistema se mostró precisamente en el desempleo, que se vinculaba con la caída de los negocios. Hoy no es así. Lo que vale para el sistema es: cuanto peor, mejor. Las crisis de la población (inclusive del desempleo) y del ambiente demuestran un florecimiento de los negocios. El mundo de los negocios produce estas crisis, pero cuanto más las produce, más florece. Y no hay nadie que por su resistencia transforme las crisis existentes en una crisis del sistema. Por eso, el sistema aparece con tanta prepotencia y con tanto poder. En las bolsas, la noticia de despedidos masivos de una empresa (reingeniería) produce aumento del precio de sus acciones.

No obstante, al analizar las causas de las crisis ellas revelan una crisis del sistema, que éste va trasladando a factores externos a él muy arbitrariamente elegidos. Por eso el sistema parece ser *societas perfecta* y puede inventar sus cielos que esconden los infiernos que está produciendo. Por detrás se revela el hecho de que la omnipotencia es impotencia.

Hay crisis internas que, sin embargo y hasta ahora, son ideológicas y teóricas. Tienen que ver con el determinismo. El determinismo hoy, en contra de lo que se dice. Es incuestionado a nivel de las teorías de la sociedad, en especial de las teorías económicas dominantes. Eso tiene sus razones. El

determinismo histórico manejado en la actualidad por la sociedad burguesa sostiene que la historia misma, por los efectos no-intencionales de la acción intencional, impone la sociedad burguesa como la única posible, porque cualquier intento de superarla resulta en algo peor de lo que esta sociedad ofrece. Esto es: mercado mundial, juicio final. De aquí se concluye que la historia llegó a su final y que no hay alternativas. Pero la argumentación de una tendencia forzada hacia la sociedad burguesa —tendencia impuesta por las fuerzas compulsivas de los hechos— tiene que recurrir constantemente al determinismo sistémico de las teorías económicas neoclásicas, que siguen siendo la base del propio pensamiento neoliberal. Se necesita no solamente una tendencia a la victoria de la sociedad burguesa, se necesita también la tesis de una tendencia al equilibrio económico. Se la argumenta por medio del determinismo sistémico de la teoría neoclásica.

La argumentación resulta cada vez más débil. En las ciencias empíricas hoy se rompe la centenaria tradición de este determinismo sistémico. En la física se hace un cambio. Resulta una nueva teoría física, y a partir ella la moda de la "teoría del caos". A la teoría económica le llegó hasta ahora únicamente la moda, pero no la teoría. Si la teoría también llegara en serio, tendría que hacer pedazos todo el cuerpo teórico e imaginario del pensamiento burgués (neoclásico) actual. Eso implicaría una crisis de legitimidad, porque para la modernidad se necesitan teorías como trasfondo de la legitimación de un sistema. Las teorías sacralizan a las instituciones cuando se muestran con certeza absoluta.

Nuestro problema teórico en la actualidad es constituir una teoría del capitalismo que no descansa en la vigencia de tal determinismo sistémico. En el pensamiento vigente hoy, o en las imágenes a la moda, no hay ni una. Los Prigogines —cuando aparecen con teorías de la sociedad— no han aportado nada, excepto modas. Reflexiones, que pueden servir de puente, se encuentran en algunos científicos naturales, como por ejemplo en la biología de Humberto Maturana. Pero de aquí a una teoría de la sociedad faltan muchos pasos.

Curiosamente, la única teoría del capitalismo que no descansa en este tipo de determinismo sistémico, es la teoría del capitalismo de Marx. Al partir de un análisis del orden del mercado por medio de una

explicación del orden por el desorden, no intenta explicar precios (como lo trata de hacer la teoría económica neoclásica), sino marcos de variabilidad de los precios. Es lo que hoy también hace en su campo la física del caos, porque si resulta imposible explicar fenómenos singulares, la explicación no puede ser sino de marcos de variabilidad de los fenómenos singulares. Es el orden que surge del desorden. Estoy convencido de que sin desarrollar esta teoría de Marx para la interpretación del mundo actual, difícilmente podemos llevar esta crisis de legitimidad necesaria al interior del sistema vigente. A pesar de eso, hoy no puede haber duda de que la respuesta de Marx, a la letra, tampoco puede ser la salida.

La crisis del sistema, y con ello quiero decir su cambio, es necesaria y urgente. No lo es por deseos. Lo es por necesidad. El sistema descansa sobre un orden que nace del desorden. Un orden de este tipo necesariamente es un orden entrópico. En nuestro caso, lo que viene a decir lo mismo, un orden de exclusión y de destrucción de la Naturaleza. Es un orden de muerte. El reino de la muerte tiene un orden. Es caos, pero un caos que crea su orden, que es un orden de la muerte. Necesitamos un orden de la vida capaz de contrarrestar estas tendencias a la muerte y que haga presente en nuestro mundo un reino de la vida. El orden por el desorden nos lleva, en su deriva, hacia la destrucción de la humanidad tanto como de la Naturaleza. El hecho de que sea un orden, no cambia esta conclusión. Su lógica es el suicidio de la humanidad. Por eso es necesaria y urgente una crisis de este sistema. Y lo más antes, mejor. Necesitamos enfrentarlo para hacer presente un reino de la vida. Estamos con la espalda contra la pared. Si no logramos cambiar, vamos a la muerte con este orden de la muerte. De aquí tanta urgencia.

En lo que sigue desarrollaré más específicamente esta problemática del orden, partiendo de la visión neoliberal.

2. El imaginario neoliberal

Las siguientes citas de Hayek, el pensador clásico del neoliberalismo, nos pueden introducir directamente en la problemática del mercado y de la crítica del capitalismo:

Estoy de acuerdo en que todo error ayuda al avance del conocimiento, y Marx es evidentemente error puro...¹.

Marx desconocía totalmente la función de proveer señales que ofrece el sistema de precios. Fue incapaz de entender cómo un proceso de evolución selectiva que no conoce leyes que determinan su dirección puede generar un orden autodirigido ².

Lo que aquí Hayek en apariencia dice sobre Marx, no nos revela nada sobre Marx, sino exclusivamente algo sobre Hayek. Marx figura en la referencia de Hayek como la "No-persona" de Orwell. Sobre esta no-persona habla el *Big Brother*, el "gran hermano". Una formulación como "Marx es evidentemente error puro", es obviamente falsa. No sólo frente a Marx. Sería falsa en relación a cualquier pensador, Aristóteles por ejemplo, sobre el cual hablaríamos.

Si Hayek menciona como el problema central de Marx que éste sea incapaz de entender "la función de proveer señales que ofrece el sistema de precios", su mención nos introduce en realidad en una cuestión que, para el pensamiento de Marx, es central.

Digamos que parece obvio que Hayek no conoce a Marx. Todo el análisis del capitalismo que Marx realiza, gira alrededor del problema del cual Hayek sostiene que en Marx no aparece. Marx precisamente explica cómo un "proceso de evolución selectiva que no conoce leyes que determinan su dirección, puede generar un orden autodirigido", es decir produce un orden, para analizar, posteriormente, de qué orden se trata.

El problema de Marx sigue siendo nuestro problema, aunque sea a la vez el problema de Hayek. Es además el problema que domina, desde Adam Smith, el pensamiento económico, y se trata de un problema que nos es impuesto por la realidad misma del sistema capitalista vigente. Todo el pensamiento económico-social de la modernidad gira alrededor de este problema.

¹ Diego Kzaro: "Un diálogo con el profesor Hayek" (sin fecha y iugff. Tiene que haber sido entre 1981 y 1989). pág. 45.

² *Ibid*, pág. 46.

Entonces, ¿por qué volver a partir de Marx? La razón reside en el hecho de que Marx da una respuesta al problema que es diferente a la respuesta de la tradición burguesa. Una respuesta, que justamente hoy, vuelve a tener una actualidad inaudita. No se trata de recuperar a Marx de por sí. Se trata de reflexionar de nuevo la respuesta que él da a este problema. Esto es necesario porque parece que volvemos a necesitar esta respuesta.

3. El orden que es resultado del desorden

Desde David Hume aparece la convicción de que la acción humana es fragmentaria. Hume declara que el problema de la acción humana por aclarar no es el egoísmo en sentido moral, sino el carácter fragmentario de la acción que subyace a todos los actos humanos. Por eso, a toda acción humana subyace el desorden. El elemento por explicar es, por tanto, cómo es posible un orden, si toda acción humana es *a priori* fragmentaria.

Esto es especialmente un problema del capitalismo emergente. Este ya no descansa sobre un orden económico-social políticamente estructurado. Si a pesar de eso aparece un orden, éste ya no puede ser el resultado de una acción intencional dirigida hacia la constitución de un orden de este tipo. Una acción intencional de este tipo dejó de existir.

Desde Hume en adelante, y en especial en la filosofía moral escocesa, resulta un pensamiento que se ocupa de los efectos no-intencionales de la acción humana. Primero, se concibe el orden emergente como un orden prestablecido, pero, desde Adam Smith, como un sistema que resulta del carácter fragmentario de la acción humana misma, y como fruto de sus efectos no-intencionales. Por eso Adam Smith puede hablar de una "mano invisible" que rige en esta producción del orden. Partiendo de esto, el mercado es concebido como un mecanismo autorregulado, como "automatismo del mercado". En el grado en que el mercado es el medio o mecanismo en el cual chocan las acciones fragmentarias de los actores particulares, el automatismo del mercado —su capacidad de autorregulación— produce un orden económico-social.

Este orden no requiere ser estructurado políticamente. La función de la política es más bien la de asegurar que los intereses particulares fragmentariamente orientados choquen entre sí de una manera tal, que pueda aparecer un orden económico-social como efecto no-intencional. Por tanto, estos intereses tienen que surgir y relacionarse en el mercado. Ese es el sentido del derecho burgués. Asegura un orden jurídico de derecho dentro del cual puede aparecer, como resultado de los efectos no-intencionales de la acción humana fragmentaria e intencional, un orden económico-social. Por eso el orden económico-social no es un orden político, sino el resultado de una imposición política del orden del mercado, en cuyo interior el orden económico-social se forma a partir del conflicto —la competencia— de intereses particulares fragmentarios. Por esta razón el derecho burgués puede ser un derecho formal. El orden económico-social, sin embargo, puede seguir su "lógica propia" (*Eigengesetzlichkeit*). Por un lado aparece la "razón del Estado", por el otro la "razón del mercado".

Esta es la situación de conocimiento en relación con la cual aparece el pensamiento de Marx. Sigue siendo también hoy la situación básica de conocimiento a la cual estamos enfrentados. Es necesario volver a preguntar por este orden, resultado del choque de intereses fragmentarios que se enfrentan en la competencia del mercado.

Marx mira esta pregunta especialmente bajo dos aspectos vinculados entre sí. En un ángulo, se trata de los mecanismos por medio de los cuales es producido este orden. En el otro ángulo, busca explicar de qué tipo de orden se traía en realidad. Por eso ocurre con el pensamiento de Marx exactamente lo contrario de lo que Hayek sostiene en las citas dadas al comienzo. El problema del orden producido por el mercado es el problema central del pensamiento de Marx.

Marx describe el mecanismo por medio del cual es producido el orden económico-social de la sociedad burguesa, mediante la noción de "leyes". El habla de leyes que se imponen "a espaldas" de los actores (productores). Se trata de leyes de un orden económico-social que no aparecen en ningún código de leyes, pero que son consecuencias —no-intencionales— del código de la ley burguesa. Son las expresiones de efectos no-intencionales de la

acción intencional que retoman sobre el propio actor y ejercen sobre él un efecto compulsivo. En su sentido estricto, se trata de fuerzas compulsivas de los hechos (*Sachzwänge*) que obligan al reconocimiento de un orden que surge a espaldas de los actores a través de estas leyes. Se trata de "leyes compulsivas" (*Zwangsgesetze*, las llama Marx también) que condenan de manera efectiva. No obstante esta condena es diferente a la condena por infracciones a los códigos de la ley burguesa. Quien viola ésta se ve enfrentado a un aparato judicial que lo puede condenar a la cárcel e inclusive a la muerte. Pero son funcionarios judiciales quienes ejecutan la condena. Por el contrario, quien viola las leyes que actúan a la espalda de los actores, pierde sus condiciones de existencia. También esto implica la condena a la muerte, sólo que ésta no es pronunciada por algún aparato judicial, si no que sólo sigue de la propia realidad impregnada por la ley burguesa. El infractor/violador pierde sus condiciones de existencia como resultado de la situación 'objetiva', no por el juicio positivo o negativo pronunciado por alguna instancia judicial: objetivo mercado mundial, Juicio Final. Marx cita a Shakespeare: "Me quitan la vida al quitarme los medios que me permiten vivir".

Para Marx, se trata de un orden que aparece como efecto no-intencional de la acción intencional, y que es dominado por leyes que son efectos no-intencionales de la acción intencional. Ellas constituyen el orden autorregulado del mercado, resultado del automatismo del mercado. Se trata de un orden que resulta de las mismas fuerzas compulsivas y los hechos, que son producidos en el mercado. Marx lo expresa de la manera siguiente:

*La libre competencia impone al capitalista individual, como leyes exteriores inexorables, las leyes inmanentes de la producción capitalista*³.

Sin embargo no se trata únicamente de las fuerzas compulsivas que actúan en el mercado. El

mercado mismo se debe a una fuerza compulsiva de los hechos y no es un producto intencional de la acción humana:

La conducta puramente atomística de los hombres en su proceso *social* de producción, y, por tanto, la forma *material* que revisten sus propias relaciones de producción, sustraídas a su control y a sus actos individuales conscientes, se revelan ante todo en el hecho de que los productos de su trabajo revisten, con carácter *general, forma de mercancías*⁴.

Al comportarse los actores de manera atomística —esto es, fragmentaria—, crean la inevitabilidad del mercado. Pero, al comportarse en el mercado, crean las leyes que se imponen a espaldas de los actores. Una cosa implica la otra. No obstante ambas inevitabilidades se producen como efectos no-intencionales de la acción intencional. El mismo código del derecho burgués no crea a este individuo atomístico, sino más bien lo confirma y legaliza.

Así, el mercado aparece mediante las fuerzas compulsivas de los hechos, y en el mercado aparecen fuerzas compulsivas de los hechos que se imponen a los actores "a su espalda". Como el individuo se somete (y tiene que someterse) a estas fuerzas compulsivas, aparece un orden cuyas leyes son estas mismas fuerzas compulsivas. El resultado es el mercado autorregulado. Obedece a leyes, que resultan como efectos no-intencionales de una acción que se lleva a cabo en el mercado.

Marx analiza este orden y sus leyes. Por eso pregunta por las consecuencias que conlleva un orden surgido de esta manera. Jamás pone en duda que de esta manera aparezca un orden, sino que pregunta por las implicaciones de un orden surgido de esta manera.

Su respuesta es que un orden surgido sobre la base de leyes que resultan a la espalda de los productores, tiene una tendencia a socavar y destruir los fundamentos de la vida humana. Hay un lema, hoy muy común: dos peligros acechan a la humanidad: el desorden... y el orden. Marx ve el peligro sobre todo en el orden —es decir en 'un orden'— que aparece por reacciones al desorden.

³ Marx, Kari: *El Capital*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1946. I. pág. 212.

⁵ *Ibid.*, I. pág. 424.

⁴ *Ibid.*, I, pág. 55

Pero eso es el orden capitalista. Marx resume este peligro:

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*⁵.

El mismo orden puede llevar consigo la destructividad. Lo puede hacer porque el ser humano es un ser natural que vive en metabolismo con la Naturaleza, intercambio complejo que no debe ser interrumpido si se aspira a seguir viviendo. Interrumpirlo es la muerte. Sin embargo, la orientación por criterios mercantiles no sólo abstrae de este circuito natural la vida humana, sino que transforma la amenaza de su interrupción en su criterio principal del orden. Se trata de una amenaza que tiene que ser amenaza efectiva para poder asegurar el orden ⁶.

De esta forma aparecen tres dimensiones de las fuerzas compulsivas de los hechos que operan en el mercado. Primero, las mismas relaciones mercantiles se imponen al actor, porque una acción atomística no puede coordinar una división social del trabajo sino por medio de relaciones mercantiles. Segundo, en el marco de estas relaciones mercantiles aparecen leyes que constituyen el orden económico-social, que son los efectos no-intencionales de la acción fragmentaria en este mercado. Tercero, este orden asegurado por las leyes que actúan a espaldas de los productores, produce efectos no-intencionales que socavan las fuentes de

⁵ Ibid., I. pág. 424.

⁶ Weber describe este hecho de la manera siguiente: "En las condiciones de la economía de cambio es normalmente estímulo decisivo de toda competencia; 1. para los que carecen de propiedad: a) el peligro de nesgo de carecer de toda provisión tanto para sí como para aquellas personas "dependientes* (niños, mujer y, eventualmente, padres) el cuidado de las cuales es típico que tome el individuo sobre sí...". Weber, Max: *Economía y sociedad*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1944, pag. 84.

toda la riqueza y por consiguiente, las fuentes de toda la vida —tanto del ser humano como de la naturaleza externa al ser humano—. Lo hace, porque el orden se orienta por criterios abstractos de eficiencia que tienen la tendencia a borrar todas las posibilidades de limitar sus efectos⁷.

Por eso, el orden que resulta de una manera no-intencional es un orden destructor y, por ende, un desorden él mismo. En la tradición del marxismo se ha sintetizado este proceso destructor analizado por Marx bajo el nombre de "ley de la pauperización". Eso redujo el alcance del problema, porque dejó de lado el proceso de destrucción de la propia Naturaleza y además redujo sin razón, mediante la expresión "pauperización", el problema humano a un problema exclusivamente material. Pero, de todos modos —aunque en forma deficiente—

⁷ Marx supone que "la división social del trabajo éntrenla a productores independientes de mercancías que no reconocen mis autoridad que La de la *concurrència*, la coacción que ejerce sobre ellos la presión de sus mutuos intereses, del mismo modo que en el reino animal el *bellum omnium contra omnes* se encarga de asegurar más o menos íntegramente las condiciones de vida de las especies". Marx, *op. cit.*, págs. 290s. Hacer esta analogía entre el orden por autorregulación del mercado y el orden de la evolución, es todavía hoy muy común. El mismo Hayek va aun más allá de esta analogía y sostiene su identidad. No obstante, muy posiblemente es falsa.

El orden del mercado como orden por medio del desorden es destructor por el hecho de que está sometido a un criterio de eficiencia que es extraño para el orden de la evolución. Los criterios de eficiencia —en el lenguaje de Marx: criterios del trabajo abstracto— se refieren a la totalidad de todos los hechos y tienen una tendencia globalizante. Eso vale, aunque su referencia a la totalidad sea ella misma abstracta. Sólo la globalización de todas las decisiones transforma el orden por el desorden en un orden omnidestructor. Por lo menos, esta conclusión se sigue de una teoría de la evolución como la de Maturana. Ver Maturana. Humberto R. -Várela, Francisco J.; *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del entendimiento humano*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984.

expresa lo que Marx había sostenido. No obstante, esta tradición prácticamente eliminó el hecho de que en la interpretación de Marx se traía de procesos que se fundamentan en efectos no-intencionales de la acción humana intencional. Por eso, para Marx, no se trata de ninguna manera de leyes naturales.

En la discusión actual, esta concepción de un orden que tiene en sí mismo la tendencia hacia el desorden, o sea, a la autodestrucción, se discute más bien en las ciencias naturales. En este campo se ha llegado a discutir el orden como un producto del desorden. Sin embargo, este orden es visto como un orden tendiente a la autodestrucción. Se trata de una tendencia que se expresa por una creciente entropía. El orden que se impone hace crecer la entropía, siendo la tendencia una referencia a un orden que ya no admite ningún movimiento, y en consecuencia ninguna vida. Se puede muy bien expresar la teoría marxiana del orden autorregulado en estos términos: el orden autorregulado del mercado es un orden entrópico que, como tendencia, se autoelimina. La teoría de las ciencias naturales que elabora la segunda ley termodinámica surge en el mismo momento del tiempo histórico (en los años cincuenta y sesenta del siglo XIX) en el que Marx elabora su teoría de la tendencia entrópica del orden autorregulado del mercado capitalista. El orden basado en fuerzas compulsivas de los hechos es conocido como un principio autodestructor.

En el contexto de este análisis de los efectos no-intencionales se puede entender lo que con posterioridad a Marx se llegó a llamar el "determinismo histórico". No se trata de ningún modo de leyes históricas a la manera como son formuladas en las ciencias naturales clásicas. Se trata de las leyes que se imponen a espaldas de los productores y que empujan la historia. Son tendencias históricas compulsivas. Este determinismo histórico aparece antes de Marx en la economía política burguesa clásica, y entiende la historia como un proceso impulsado hacia la constitución de la sociedad burguesa. Sigue vigente hoy en el pensamiento burgués, cuando explica el colapso del socialismo histórico como una necesidad histórica: al no poder solucionar sus problemas de la producción en competitividad con el capitalismo, el socialismo histórico tenía por fuerza que colapsar. Marx ve estas mismas fuerzas actuando en el capitalismo. En cuanto el capitalismo es un orden

producido por el desorden, es un orden entrópico: como tal, según Marx, este orden tiene por fuerza que ser cambiado, porque amenaza la propia existencia humana. Si la humanidad quiere asegurar su existencia, tiene que cambiar este orden. Por eso Marx entiende esta "ley" como un *llamado a la acción humana*. Sin embargo, en el sentido de lo que normalmente se entiende por "determinismo", esta teorización de fuerzas compulsivas en la propia historia no implica de ninguna forma un determinismo.

4. La crítica del orden por el desorden: la ética de la acción solidaria

El individuo burgués surge en nombre de una ética de la autonomía. Se trata de la ética del individuo autónomo —responsable de sí mismo—, que es propietario y se relaciona con otros como propietarios. Por eso el orgullo de la sociedad burguesa, que se entiende como Mundo Libre. Cada uno se siente un individuo responsable de sí mismo, y se destina como individuo autónomo en esta responsabilidad. En el derecho burgués —pero igualmente en el imperativo categórico de Kant— está fijado este individuo autónomo. Por tanto, pertenece a la autoconciencia burguesa la convicción que considera a la sociedad burguesa como la etapa más alta del desarrollo moral de la humanidad. Todavía Habermas con su teoría de los estadios morales de la humanidad, la cual establece siguiendo las teorías de Kohiberg, expresa este imaginario.

La crítica marxiana de esta ética política se vincula con su crítica del orden burgués. Marx lleva a cabo esta crítica en el marco de su teoría del fetichismo. Según esta percepción, las leyes del orden burgués precisamente *no* son las leyes del código del derecho burgués, que se fijan en el individuo autónomo. De la acción de los individuos autónomos surgen de manera no-intencional las leyes que determinan el orden económico-social. Se trata de leyes que se imponen a espaldas de los actores, y que por consiguiente son "leyes compulsivas" (*Zwangsgesetze*). Para que el individuo burgués pueda afirmar su autonomía, tiene que subordinarse a estas leyes como fuerzas

compulsivas. Para expresarlo por una paradoja: tiene que renunciar a su autonomía para poder sostenerla. Al conjunto de estas leyes, que se imponen a espaldas de los actores, Marx lo llama ley del valor:

Como estos productores sólo se enfrentan en cuanto poseedores de mercancías y cada cual procura vender su mercancía al precio más alto posible (y además, aparentemente, sólo se halla gobernado por su arbitrio en la regulación de la producción misma), resulta que la ley interna sólo se impone por medio de su competencia, de la presión mutua ejercida por los unos sobre los otros, lo que hace que se compensen recíprocamente las divergencias. La ley del valor sólo actúa aquí como ley interna, que los agentes individuales consideran como una ciega ley natural, y esta ley es, de este modo, lo que impone el equilibrio social de la producción en medio de sus fluctuaciones fortuitas⁸.

Así, el individuo burgués no es simplemente un individuo autónomo, sino que en su autonomía está sometido a una ética heterónoma. Esta ética heterónoma del individuo autónomo está, por ende, en una contradicción constante con su autonomía.

Sin embargo, esta ética heterónoma del individuo autónomo obedece a leyes que son producidas por el individuo actuante (y productor) mismo. Pero se le enfrentan como leyes compulsivas a las cuales se tiene que someter para poder seguir siendo un individuo autónomo:

La libre competencia impone al capitalista individual. como leyes exteriores inexorables, las leyes inmanentes de la producción capitalista⁹.

Aparece una ética que contradice todas las reivindicaciones de autonomía de este individuo. Esta ética exige aceptar las consecuencias no-intencionales del orden económico-social surgido a partir de las relaciones mercantiles como leyes necesarias de la historia. Son las leyes metafísicas de la historia que constituyen a la sociedad burguesa, y que ésta enuncia. Como tales pronunciamientos,

llegan a ser el contenido material de la ética. El desempleo, la marginación y la exclusión de la población, la pauperización, el subdesarrollo y la destrucción de la naturaleza, se erigen como leyes a las cuales nadie debe resistir o, por lo menos, únicamente se puede resistir en el marco del orden existente. Pero también la transformación de la competitividad (y en este sentido de la "eficiencia") en valor supremo de toda acción humana resulta de las leyes compulsivas de este orden. Así, en nombre de la autonomía del individuo este mismo individuo es sometido a una voluntad externa a él mismo, que a pesar de eso tampoco es la voluntad de algún otro. Es la voluntad del individuo autónomo mismo, que se enfrenta a él en forma de una voluntad extraña y que destruye su propia autonomía. El imperativo categórico de Kant no fundamenta la autodeterminación del sujeto, sino su determinación heterónoma. La iluminación, en cuyo nombre habla Kant, no es concluida por éste. Por eso, para Marx, su conclusión está todavía por hacerse.

Esta voluntad externa no es, por tanto, simplemente la voluntad de otros, sino que siempre tiene la característica de ser la voluntad propia que se enfrenta al individuo como voluntad externa. Las leyes no-intencionales producidas por el individuo se dirigen en contra de él.

Esto lleva a la ética política de Marx, que es una ética de la autodeterminación de la voluntad que se mueve en la tradición de Kant, a pesar de que a la vez la contradice. Se trata de la pregunta: ¿cómo es posible una determinación autónoma de la voluntad, si el individuo autónomo produce leyes no-intencionales que se imponen a sus espaldas y a las cuales se tiene que someter como a una autoridad heterónoma de la ética?

Por esta razón, Marx descubre como el problema de la libertad la autodeterminación frente a estas leyes:

.. dentro de la producción capitalista la proporcionalidad de las distintas ramas de producción aparece como un proceso constante derivado de la desproporcionalidad, desde el momento en que la trabazón de la producción en su conjunto se impone aquí a los agentes de la producción como una ley ciega y no como una ley comprendida por su inteligencia asociada y,

⁸ Marx. *op. cil.*. III, págs. 812s.

⁹ *Ibid.*, I, pág.212.

por tanto, dominada, que someta a su control común el proceso de producción ¹⁰.

Para Marx se trata de disolver estas leyes en cuanto leyes ciegas, es decir en cuanto se enfrentan al individuo como voluntad externa. No obstante eso sólo es posible por medio de una acción solidaria. Lo que Marx dice, es: estas leyes tienen que dejar de imponerse como leyes ciegas, lo que únicamente es posible si son comprendidas por su "inteligencia asociada" y sometidas a su "control común".

Al buscar esta disolución de las leyes ciegas, Marx siempre tiene la conciencia de que ellas, que se imponen a espaldas de los actores, descansan sobre necesidades. La disolución de estas leyes, por consiguiente, no se puede entender como una desaparición de estas necesidades que se expresan en ellas. Para Marx, la libertad es una relación libre con la necesidad para asegurar que la necesidad no aparezca como una voluntad externa y destructora.

Se puede mostrar esto mediante ejemplos. Si en la ex-RDA el ingreso per cápita es inferior al ingreso per cápita en la RFA, entonces hay una menor disponibilidad de bienes y se produce con una menor productividad del trabajo. Lo segundo se sigue analíticamente de lo primero, y es necesariamente así. Pero que esta necesidad se imponga en la forma de una voluntad ciega y externa, lleva a las catástrofes económicas y sociales que han ocurrido en los últimos cinco años y que no se siguen analíticamente de las necesidades, que están en su base, sino que son producidas por las relaciones económico-sociales (relaciones de producción) dentro de las cuales estas necesidades se expresan. De una menor productividad no se sigue con necesidad el colapso de toda la producción industrial, y de un ingreso per cápita menor no se sigue con necesidad que la gran mayoría se empobrezca y una minoría se enriquezca.

Ambas cosas más bien se siguen del hecho de que la necesidad aparece como una voluntad ciega y externa, esto es como una ley que se impone por las espaldas de los productores.

Se trata en efecto de leyes, no de simples tendencias (probabilidades) o pronósticos. Sin embargo, tampoco estamos aquí ante leyes naturales a las que no se puede cambiar. Cuando Hayek, en la entrevista citada, habla del "fracaso de sus [de

Marx] predicciones, que refutan claramente su sistema de pensamiento" ¹¹, no da cuenta de eso. Las leyes que se imponen por las espaldas de los actores, son producto de los actores, no obstante son leyes que se les imponen. En cuanto ellos se comportan como individuos autónomos, producen inevitablemente estas leyes. No las pueden evitar en el grado en que se comportan como individuos autónomos. Pero, pueden disolver estas leyes y relacionarse con las necesidades en libertad, si expresan su autonomía como sujetos libres y solidarios.

Una ley semejante, es decir de este tipo, es también la llamada ley de la pauperización de Marx. Ella no hace pronósticos, sino que demuestra una legalidad inevitable para el caso que el sistema logre impedir con éxito la acción solidaria con el resultado de que todos tengan que comportarse como individuos autónomos. Por eso esta ley no ha tenido la misma fuerza durante el período del capitalismo de reformas de determinados países, ni tampoco en los países del socialismo histórico, como sí la tiene hoy de nuevo bajo el dominio del mercado globalizado. Sin embargo no estamos aquí ante una suspensión de la ley. Al relacionarse con el mundo de las necesidades como individuos autónomos, se producen leyes que se imponen a espaldas de los actores. En cambio, relacionándose como sujetos autónomos que logran su autonomía por medio de la solidaridad, los actores pueden determinar en libertad de qué manera las necesidades puedan surgir. Aunque no se puede hacer desaparecer estas leyes que se imponen a espaldas de los actores (o fragmentarios o sociales), con la solidaridad aparece un marco de libertad que el individuo autónomo no puede siquiera vislumbrar.

Esto tiene consecuencias para el enfoque de la democracia. Ella puede ser, como hoy es el caso casi generalizado, un lugar de la determinación externa sin posibilidad de libertad. Pero también puede ser ámbito de la libertad, porque puede ser un lugar donde se puede disolver o contribuir a disolver las leyes que se imponen a la espalda de los productores, dando lugar a la libertad mediante la asunción libre de la necesidad.

En última instancia, esta libertad consiste en la capacidad de asumir la necesidad de una manera tal

¹⁰ Ibid., III, pág.254.

¹¹ Pizano, *op. cit.*, pág. 45.

que sea garantizada la integración del ser humano como ser natural en el metabolismo de ser humano y Naturaleza articulada inextricablemente a él. Esto es, asimismo, lo que Engels denominó como la "última instancia" de toda vida social¹².

5. El orden apriorístico y los criterios universales de la acción

El problema en la teoría de Marx no descansa precisamente sobre su análisis del capitalismo. El problema es exactamente al revés de lo que Hayek piensa. En efecto, Marx puede presentar una teoría realista del surgimiento del orden destructivo como resultado de la acción de individuos autónomos. Marx también analiza los caminos por los cuales surge este orden. Hayek, en cambio, no logra explicar por ningún lado el surgimiento de este orden. Nunca va más allá de la simple postulación de la existencia de un tal orden. En Marx Weber se pueden encontrar mucho más elementos para explicar este orden que en Hayek. Sin embargo en cuanto Weber se acerca a una explicación de este orden, lo hace en términos que son mucho más similares a los términos correspondientes de Marx que a los que ofrece Hayek. Esto lleva a otro conocimiento. Un análisis realista del capitalismo es inevitablemente una crítica del capitalismo, aunque no llegue a los mismos resultados de Marx. Demuestra lo problemático del orden capitalista. Tal vez esto pueda explicar por qué Hayek, con su fijación dogmática en la sociedad capitalista, es incapaz de construir una teoría de su orden¹³.

¹² Carla de Engeis a J. Bloch (21-22. IX. 1890): "Según la concepción materialista de la historia el momento determinante de la historia es en última instancia la producción y reproducción de la vida real. Mas no hemos sostenido nunca ni Marx ni yo".

¹³ El mismo Marx destaca eso: "Esto no obsta para que los mejores portavoces de la economía clásica, como necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, sigan en mayor o menor medida cautivos del mundo de apariencia críticamente destruido por ellos, e incurran todos ellos, en mayor o menor grado, en inconsecuencias, soluciones a medias y contradicciones no resueltas" (Marx, *op. cit.*, Ul, pág. 768).

Por eso, el problema de la teoría de Marx no está en sus análisis realistas del capitalismo, sino en su imaginación de una alternativa.

De hecho, el análisis marxiano del capitalismo es el único análisis realista del capitalismo como sistema que hoy existe. Esto probablemente es más visible hoy que antes. Su análisis no es determinista. Todas las otras teorías del capitalismo son deterministas, sobre todo el análisis del capitalismo neoclásico y el neoliberal, a pesar de que ya Marx entra en discusiones con los antecesores de las teorizaciones deterministas del equilibrio del mercado de su tiempo.

En especial en las décadas pasadas, como ya señalamos, se ha dado en las ciencias empíricas una crítica radical de las teorías deterministas en esas ciencias, movimiento que partió sobre todo de la física. En la física, el determinismo es paradigmáticamente presentado por el demonio de Laplace, que tiene como condición la determinación de todos los fenómenos particulares, si son vistos por un ser omnisciente. Con el mismo significado, Einstein decía: "Dios no juega a los dados". Por eso, se suponía un orden determinado "en principio". Este determinismo de la física fue trasladado a las ciencias económicas por Walras/Pareto, con el resultado de que a más tardar desde la teoría económica neoclásica se concebía el equilibrio del mercado como un equilibrio determinista. Podemos hablar en cuanto a este determinismo de un determinismo sistémico, para distinguirlo del determinismo histórico propiamente dicho.

El determinismo sistémico del sistema de precios descansa sobre la idea de que el precio es una señal, un medio que transmite información. No obstante el precio no transmite ninguna información, la información consiste en comunicar que el precio es tal. El precio no informa, sino que amenaza (o promete). Cuando voy por un camino y se me enfrenta un perro bravo, no puedo pasar. Pero el perro no es una señal, sino una amenaza. Si hubiera un letrero con la inscripción: "¡Cuidado con el perro!", este letrero sería una señal. Señalaría una amenaza potencial. Así es con los precios. Si el precio sube y no puedo comprar, el precio es como el perro bravo: me impide un camino. No es una señal del impedimento del camino, es el mismo impedimento. Para superarlo, hay que hacer, como dice Marx, un "salto mortal". A la fuerza tengo que

buscar un desvío. La amenaza es de muerte y tengo que buscar salida. Si no la encuentro, estoy perdido. Sin embargo el precio no me dice por donde encontrar el desvío ni habla de las razones del impedimento. Por eso, el precio es algo real y no el aviso de algo real. La realidad está sintetizada en el precio.

Pero mediante el precio la realidad también es invertida. Si el presidente de EE. UU. se enferma, cae la Bolsa de Nueva York. La enfermedad es una señal que indica la probabilidad de la caída de la Bolsa. El mundo real se transforma en un mundo de señales que indican algo sobre lo que es lo único real, que son los precios. Esta inversión es el centro de la teoría del fetichismo de Marx.

Marx niega que el precio sea una señal. Todavía Max Weber tampoco lo ve como señal, sino como "precio de lucha" (*Kampfpreis*). Es la concepción apriorística y determinista del sistema de precios la que tiene que interpretar el precio como una señal. Sólo que con eso pierde la capacidad de explicar el orden mismo de la sociedad capitalista.

Desde los años treinta en adelante —en especial a partir de Morgenstern— empezó la crítica de esta teoría determinista-sistémica en las ciencias económicas. No obstante esta crítica ha tenido muy escasos efectos. La crítica ideológica ha sido más fuerte que la lógica, con el resultado de que la crítica de este determinismo quedó más bien limitada a las ciencias naturales.

En cambio, el análisis del capitalismo que hace Marx no puede proceder de una manera determinista, porque explica el orden por reacciones al desorden y el equilibrio por reacciones a desequilibrios. Con eso desarrolla una conceptualización del orden análoga a la que aparece desde los años cincuenta-sesenta en la física actual, y que con frecuencia es denominada como 'teoría del caos'. Las reformulaciones de esta física coinciden muchas veces hasta en las palabras usadas con las formulaciones que Marx —y también Engels— usan en su teoría del orden capitalista ¹⁴.

¹⁴ Ver para eso Gleick, James: *Chaos-Making a New Science*. New York, Viking 1987. Cito aquí según la edición alemana: Gleick, James: *Chaos-die Ordnung des Universums. Vorstöß in Grenzbereiche der modernen Physik* (Caos-d orden del universo. Adelantos hacia campos límites de la física

Hay dos elementos de esta teoría marxiana que son decisivos:

1) La explicación del orden por la reacción al desorden. Hemos comentado este punto.

2) La explicación de los precios como un resultado de la anarquía del mercado. Anarquía es la palabra que Marx usa para designar un "caos" (en la física actual se habla más bien de "turbulencias"). Las turbulencias no se pueden explicar de una manera determinista. Pero se puede describir marcos de variabilidad de turbulencias. Sobre este hecho

moderna). Mtinchen, Knaur, 1990. Gleick refiere la historia de esta teoría de la siguiente manera: "...muchas veces científicos en Occidente descubrieron con el esfuerzo de toda su mente conocimientos que ya eran conocidos en la literatura soviética. El surgimiento de la teoría del caos en Estados Unidos y en Europa inspiraba un número impresionante de investigaciones en la Unión Soviética; por el otro lado, provocó mucha sorpresa el hecho de que muchos aspectos de la nueva ciencia no fueron sentidos como muy nuevos en Moscú. Matemáticos y físicos soviéticos ya disponían de una investigación importante sobre el caos, que se remontaba atrás hasta los estudios de N. Kolmogorov en los años cincuenta", pág. 113. En la Unión Soviética "juntaron Sinai y otros rápidamente un equipo de alta calidad de físicos, que tenía su centro en Gorki. En los últimos años algunos especialistas del caos dieron una gran importancia a viajes regulares ala Unión Soviética, para estar al corriente...", pág. 115. (Eso se refiere por ejemplo a Feigenbaum y Cvitanovic. Ver nota 23, pág. 123). Posiblemente, la teoría marxiana del orden ha vuelto de una forma sumamente curiosa. Ella posiblemente es demasiado crítica como para ser aceptada en las ciencias económicas y sociales —eso vale tanto para la Unión Soviética como para EE. UU.—, y por consiguiente vuelve en la física, que es un terreno en apariencia poco relevante para las posiciones ideológicas dominantes. El hecho de que haya partido de la Unión Soviética podría significar que ella tiene un origen muy directo en el análisis marxiano del capitalismo, que con seguridad es conocido por los investigadores soviéticos, a diferencia de los investigadores de EE.UU., sean ellos o no marxistas.

descansa la teoría marxiana de los precios. Ella no pretende poder explicar precios específicos, como lo sostiene la teoría neoclásica. En vez de eso describe al mercado como una turbulencia, en relación con la cual se puede designar marcos de variabilidad. Marx analiza marcos de variabilidad de este tipo en relación al salario como precio de la fuerza de trabajo (el salario sólo puede variar entre algún mínimo de existencia y una cantidad con la cual la suma de los salarios es igual al producto social), al interés (la tasa de interés a largo plazo no puede ser mayor que la tasa de crecimiento de la productividad del trabajo), la ganancia (la ganancia es parte de la plusvalía, por tanto, no puede ser mayor que la misma plusvalía), etc. En todos los casos, los movimientos del mercado son interpretados como turbulencias en relación con las cuales se puede apenas determinar marcos de variabilidad sin que haya ninguna posibilidad de explicar movimientos específicos de los precios de una manera determinista. Marx desarrolla de esta forma una tradición de explicación, cuyos antecedentes se pueden encontrar en David Ricardo y hasta en Adam Smith ¹⁵.

¹⁵ En relación a la teoría del caos, dice Gleick: "Resultaron algunos esquemas fundamentales, pero atravesados por distorsiones: un desorden ordenado", pág. 27. "Notaba una estructura geométrica subyacente -un orden, que se camuflaba como *casualidad*—", pág. 3; "un sistema que muestra a la vez caos y estabilidad", pág. 349. "El sistema es determinista, pero no se puede pronosticar lo que hará como lo próximo". Ídem; "dominaba la casualidad con su orden propio". Ídem. "Desorden ordenado", pág. 370; "caos determinista", pág. 377; "estructuras del caos", pág. 414; "en el centro del caos aquella regularidad geométrica sorprendente", pág. 421; "que tales inestabilidades obedecen • las leyes universales del caos", pág. 432. Todas éstas son fórmulas que corresponden en alto grado a las expresiones que usan Marx y Engels en sus análisis del capitalismo. También lo siguiente pertenece a esta historia: "Stephen Smale, uno de los fundadores de la teoría del caos en el Occidente, asistió en 1966 al Congreso Internacional de Matemáticos en Moscú, donde aceptó La 'medalla Fields', el máximo premio de su especialidad", pág.

La teoría del valor-trabajo es el fundamento de estos análisis y resulta, por consiguiente, imprescindible si uno quiere desarrollar en general tales marcos de variabilidad. Sin embargo, desde el punto de vista de una teoría determinista del equilibrio del mercado, como la desarrolla la teoría neoclásica, parece no tener ninguna fuerza explicativa.

Estas referencias pueden explicar por qué las ciencias económicas con su fijación en la sociedad burguesa no han tomado mucho en cuenta la crítica de los sistemas deterministas. Una de las pocas excepciones es precisamente Hayek, que hace el intento de salvar el pensamiento económico burgués de estas críticas sin abandonar su fijación con la sociedad burguesa.

Pero Hayek promueve una salida que es nada más que el viejo dogmatismo liberal, sólo que esta vez sin argumentos siquiera. Sustituye la argumentación determinista de la teoría neoclásica con su tendencia al equilibrio de mercados por una simple postulación dogmática de ese mismo equilibrio:

La respuesta al problema, que a veces se llama metafóricamente el problema de la "razón colectiva", me parece consistir en la demostración de que las acciones espontáneas de individuos bajo condiciones que podemos describir, llevan a una distribución de los medios tal *como si* hubieran sido realizadas según un *plan único*, a pesar de que nadie las ha planificado ¹⁶.

Esta filosofía del "como sí" no puede engañar sobre el hecho de que no hay ningún argumento,

71. "Después de su vuelta a California, la Fundación Internacional de las Ciencias le retiró su beca de investigación.", ídem (Gleick. James: *op. cit.*). Pero sobre todo Prigogine continúa con la idea de Marx de que un orden nacido del desorden es un orden entrópico. y por ende tiende a 1 « autodisolución. Ver Prigogine, Ila-Stengers. IsabcUc: *La nueva alianza Metamorfosis de la ciencia*. Madrid, Alianza, 1983; Prigogine. Dy»:/~/wn *Beeing lo Becoming. Time and Complexity in Physical Sciences*. San Francisco, W. H. Freeman.

¹⁶ Hayek, Friedrich A.: *Individulismus und wirtschaftliche Ordnung*. Zürich. 1952.pags.75s.

sino un simple cambio que no se escapa del problema del determinismo sistémico. También el "plan único" al cual Hayek hace referencia, es una construcción determinista en este mismo sentido. Para la tesis de Hayek, según la cual el sistema de precios produce un orden "como sí" se siguiera a un plan único, no presenta ningún argumento. Además indica una dificultad muy importante: Hayek describe el óptimo económico no por alguna "competencia perfecta", sino por un "plan único". Sin embargo, todo eso comprueba que Hayek sigue creyendo que el mercado, aunque no sea explicable en términos deterministas, produce un orden determinista apriorístico. Eso también explica por qué Hayek interpreta los precios como señales y el sistema de precios como un sistema de información. Sin eso no podría sostener la tesis según la cual el mercado realiza un equilibrio determinista ("plan único") sin ser explicable en términos deterministas.

El punto central, que desde luego Hayek evita discutir, es la explicación del orden de la sociedad burguesa por reacción en contra de desórdenes. Una explicación tal excluye cualquier posibilidad de sostener una tendencia al equilibrio de los mercados por medio de algún automatismo de mercados. Lo excluye también en la forma suavizada que le da Hayek. Este sueño utópico del pensamiento burgués no es más que una ilusión trascendental. Tales ilusiones transcendentales aparentan un equilibrio apriorístico, y de esta manera hacen imposible un análisis del orden real dado por explicar.

No obstante, con esto no está todavía al descubierto el problema del análisis de Marx. Cuando Marx describe al capitalismo como un orden que surge como reacción al desorden producido por este mismo capitalismo, da sin duda una imagen realista y objetiva del capitalismo. Pese a eso, Marx sigue preso de la ilusión trascendental de un orden apriorístico y determinista. Por eso la alternativa al capitalismo que él esboza —socialismo o comunismo, asociación de productores libres o Robinson social— designa también un orden determinista. Pero a este respecto, la lógica de Marx es más bien la contraria a la que expresa el espejo del liberalismo. En su visión, un orden apriorístico y determinista debe sustituir a un orden que surge como reacción a desórdenes. La visión esquematizada de Marx es la siguiente: si el capitalismo no es capaz de asegurar un orden

determinista, entonces el socialismo debe serlo. De esta visión esquemática surge el socialismo soviético, que quiere realizar por medio de un plan central un tal determinismo del orden. Si bien Marx no concibe algo parecido a una planificación central —Engels sí la concibe, en particular después de la muerte de Marx—, elabora la ilusión trascendental correspondiente:

Pero esta tendencia constante de las diversas esferas de producción a mantenerse en *equilibrio* sólo se manifiesta como reacción contra el *desequilibrio* constante. La norma que en el régimen de división del trabajo dentro del taller se sigue *a priori*, como un plan preestablecido, en la división del trabajo dentro de la sociedad sólo rige *a posteriori*, como una ley natural interna, muda, perceptible tan sólo en los cambios barométricos de los precios del mercado y como algo que se impone al capricho y a la arbitrariedad de los productores de mercancías

17

De esta imagen de una división social del trabajo coordinada *a priori* se deriva la idea del socialismo como un orden apriorístico y determinista, aunque el mismo Marx no haga esta derivación. Tomada la imagen de una coordinación *apriori* como una meta por hacer, por realizar efectivamente, y no apenas como una referencia o una especie de "idea regulativa", se transforma en una ilusión trascendental. El fracaso en la realización de esta imagen vuelve a poner en el primer plano la reacción liberal, que de nuevo es lo contrario de la imagen socialista (en cuanto asume como libertad la sujeción a leyes que determinan "por la espalda") y que sostiene inversamente: si el socialismo no ha podido realizar un orden determinista, el capitalismo sí lo puede. Sin embargo toda constitución de un orden apriorístico y determinista es imposible y jamás resultará, porque aspira más allá de lo que es la *conditio humana*. No obstante, en este momento el mundo capitalista ha recuperado con fuerza inaudita la pretensión de un orden determinista *a priori* y busca imponérselo con todos los medios disponibles de la propaganda. Hoy tenemos que desarrollar una posición frente a esta aspiración.

¹⁷ Marx. *op. cit.*, I, págs. 290s.

Pero, necesitamos alternativas, y para poder tenerlas se requiere poder pensarlas. Con seguridad no es suficiente pensarlas, aunque igualmente es seguro que no puede haber ni una práctica ni una praxis de alternativa, si no se propone uno pensarlas.

Hoy cualquier alternativa descansa sobre la tesis fundamental de que no hay y no puede haber un orden determinista *a priori*. Por eso tampoco el funcionamiento del orden capitalista expresa un orden apriorista, por más que todo su aparato de propaganda sostenga que lo sea. De esta pretensión deriva su actual política de la globalización del mercado mundial por las fuerzas libres de ese mismo mercado.

El socialismo histórico, teórico y práctico, quería y quiso construir un mundo otro, que fuera libre de las leyes compulsivas que se imponen por la espalda de los actores. Engels llamó a eso el "salto del reino de la necesidad al reino de la libertad". El capitalismo, en cambio, sostiene *ser* este mundo otro. Por eso sus formulaciones del "final de la historia" y de leyes metafísicas de la historia, que es común a las prácticas de ambos. Sin embargo, precisamente por eso el problema de las alternativas surge hoy como el problema de cambiar el mundo sin pretender crear algún "mundo otro", mundo (orden) que siempre vuelve a ser alguna pretensión de un orden determinista *a priori*. El socialismo histórico buscaba este "mundo otro" más allá de todas las relaciones mercantiles, el capitalismo en cambio lo busca en el mercado total.

Se trata ahora de una libertad tal en relación con las prácticas mercantiles, que posibilite que todos y cada uno tengan lugar en la sociedad. Por lo menos así lo expresaron los zapatistas en México, y en estos términos está repercutiendo en América Latina. No se trata de una libertad *a priori* de las leyes que se imponen por las espaldas de los actores, como pudo ser entendido el análisis de Marx, sino de un conflicto continuo y constante para disolver las fuerzas compulsivas de los hechos —en el grado que sea posible— por medio de la acción asociativa o solidaria. La libertad *a priori* de estas leyes, el socialismo la expresó mediante su imaginación de una abolición de las relaciones mercantiles. Pero la libertad de la cual se puede tratar realísimamente, es la libertad de ordenar las relaciones mercantiles, y por tanto el mercado, de una manera tal que el ser humano y la Naturaleza, en cierta forma externa a él,

puedan vivir con ellas. Sólo que para lograr eso no se debe caer en en la ilusión del mercado "total", sino que las prácticas mercantiles y el mercado deben ser reintegrados en la vida humana. El joven Marx encontró una expresión feliz para esta exigencia, que posteriormente no volvió a usar comunismo es la producción de las mismas relaciones sociales de producción.

Si falla una política tal, el capitalismo retoma con su violencia destructiva del ser humano y de la Naturaleza. El capitalismo es la sociedad que surge y va a surgir siempre y cuando la sociedad asegura su orden por simples reacciones al desorden, y que celebra este sometimiento a leyes compulsivas (*Sachzwänge*) como libertad. Para el capitalismo, la renuncia a la libertad es la libertad. No obstante todos los órdenes pensables que no se someten de manera ciega a tales leyes, tienen que ser órdenes conscientemente sentidos, concebidos y realizados. Únicamente órdenes de este tipo pueden asegurar al sujeto su autonomía fundamentada en una ética no externa o heterónoma. Esta ética es necesariamente una ética de solidaridad, es decir socialmente sentida, y sólo con ella es posible un sujeto autónomo. Esta ética implica siempre la disposición para cambiar las relaciones sociales de producción en el grado en el cual esta transformación resulta necesaria para que puedan caber todos. Por esta razón no puede haber relaciones de producción determinadas *a priori*, porque siempre aquellas relaciones de producción son las que se desea y busca adecuadas para permitir que todos quepan. El sujeto autónomo de esta ética no es un individuo autónomo, sino un sujeto solidario que alcanza su autonomía en la solidaridad frente a las leyes que se imponen por las espaldas a los actores.

Resulta así un circuito. El individuo, como individuo autónomo, produce leyes que se imponen a sus espaldas y que lo determinan externamente. Frente a estas leyes compulsivas sólo puede conservar su autonomía disolviendo estas leyes compulsivas como sujeto solidario. Pero se trata de un circuito, no de polos contradictorios que se puedan o se deban destruir uno al otro. Se trata del mismo sujeto que, por un lado, es individuo y, por el otro, sujeto solidario. Esta relación hay que comprenderla como una tensión necesaria e inevitable que es necesario mediar, y no como una polaridad maniquea que pueda ser decidida en favor

o en contra de uno de sus polos. La relación debe ser comprendida como articulación y complementariedad, no como destrucción de uno por el otro. En cambio, el pensamiento en términos de órdenes deterministas *a priori* lleva a esta maniqueísmo, y por consiguiente a la destrucción mutua.

6. Solidaridad, necesidad y utilidad

Quiero sacar algunas conclusiones del argumento anterior:

1) La solidaridad es necesaria, pero ella no es inevitable. Es necesario enfrentarse a las fuerzas compulsivas de los hechos para disolverlas. Estas fuerzas son inevitables, pero someterse a ellas es destructor y, en última instancia, autodestructor. Se puede enfrentar este proceso de destrucción solamente disolviendo las fuerzas compulsivas de los hechos. Sin embargo eso únicamente es posible por una acción solidaria.

Por eso, la solidaridad es necesaria. Pero no es inevitable. Se puede afirmar este proceso de destrucción y sostenerlo, aunque implique el suicidio colectivo. La necesidad de evitar este proceso de destrucción resulta de una necesidad afirmada en la libertad. El sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos, en cambio, implica la pérdida de libertad junto con la afirmación de un proceso de autodestrucción colectiva.

Lo que transforma la solidaridad en algo necesario, que no por eso es inevitable, es la posibilidad del suicidio, sea individual o colectivo. En este sentido de "necesidad" se podría decir asimismo: es necesario no cometer el suicidio. No obstante el suicidio no es inevitable. Por eso la necesidad de la solidaridad no resulta de ninguna ley de causalidad. También es necesario alimentarse, pero no es inevitable. Toda satisfacción de necesidades es necesaria, pero no es inevitable. Se puede cometer suicidio al no satisfacerlas. Sin embargo también se puede cometer el asesinato y generar violencia y destrucción, al no asegurar la posibilidad de su satisfacción. En esta posibilidad descansa la posibilidad de la explotación y de la exclusión.

Por eso la solidaridad responde al deber de una necesidad. Hay que hacer lo que es necesario.

No se puede hablar sobre la necesidad de la solidaridad sin hablar sobre la dimensión del suicidio. No obstante, hablar del suicidio implica hablar del asesinato. La posibilidad del suicidio es la misma que la posibilidad del asesinato. Y el sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos implica a ambos a la vez.

2) Por ser necesaria, la solidaridad es útil. No es un valor "idealista" con validez "de por sí". Sin embargo se trata de algo útil, que se encuentra en una tensión con cualquier cálculo de utilidad. No se trata tampoco de un cálculo de utilidad "a largo plazo" o de un cálculo de utilidad "iluminado". El cálculo de utilidad es el cálculo del individuo autónomo. Produce precisamente aquellas fuerzas compulsivas de los hechos que desencadenan el proceso colectivo de autodestrucción, al cual se enfrenta la acción solidaria.

Pero disolver este proceso destructor es útil. Ello presupone una acción que se extrae del cálculo de utilidad, para pasar más allá de él y entrar muchas veces en contradicción con él. El cálculo de utilidad lleva a la deforestación de la Amazonia. No obstante es útil no deforestarla. Es útil no destruirla, pero se trata de una utilidad que no es calculable por el hecho de que el mismo cálculo de utilidad lleva a su destrucción. Si se intenta reducir toda utilidad al cálculo de utilidad, se socava a la sociedad entera.

Esta utilidad es paradójica. Su carácter ya aparece en el mensaje cristiano:

Porque el que quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierde la vida por causa mía, la encontrará (Mat. 16,25).

La primera parte del texto citado es decisiva, porque resalta el cálculo de utilidad del individuo autónomo. Quien quiere salvar su vida, es decir, quien se somete al cálculo de utilidad y por ende a las fuerzas compulsivas de los hechos, la perderá. Sólo así es comprensible la conclusión paradójica: "quien pierde la vida por causa mía, la encontrará". Aquí no se llama a la muerte (ni a la muerte del martirio), sino se llama a perder aquella vida que se pierde al querer salvar la vida. Eso puede, como ocurre en el caso de Jesús, significar la muerte. Pero una muerte diversa que la que se deriva del cálculo de utilidad, que no es ninguna meta, sino el fracaso. Lo mismo aparece de la manera siguiente: "¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero, si pierde

la vida?" (Mat. 16,26). Se trata de la vida que se salva, cuando se la pierde.

Estimo que Jesús no está calculando aquí sobre alguna vida en el más allá, sino que quiere recuperar precisamente la de hoy, aquí. Sin embargo, este "más acá" no es de este mundo, en cuanto él se constituye por el cálculo de la utilidad. Estos textos pueden ser sesgados o pervertidos si se los reduce a otra forma de cálculo, esto es a un cálculo de vida verdadera en el más allá, para la cual se sacrifica el más acá. Muchas veces fue utilizado de esta forma, por ejemplo, para justificar la muerte del soldado en la guerra. No obstante, el texto habla en favor de quien no mata y no muere en ninguna guerra. En la tradición cristiana eclesial, empero, ha podido ser transformado en un cálculo de utilidad a la luz de la vida eterna. Aquí reza: quien muere para Cristo, tendrá su vida eterna después de la muerte. Por eso, esta misma referencia puede estar en el centro de la teología de las Cruzadas, como la desarrolló Bernardo de Claraval. Algo, que se refiere a lo presente, es transformado en una substanciación calculable del alma.

En cambio, los textos citados se refieren a una utilidad consistente en el no-sometimiento al cálculo de utilidad. Sólo que nuestras lenguas occidentales han sido tan empobrecidas, que ya no podemos expresar estas diferencias de forma clara. La palabra "utilidad" constantemente nos burla. Pero en lo que nos ocupa, en última instancia se debe insistir: una ética que no es útil, es inútil. Sin embargo aquí los términos hacen referencia a la paradoja enunciada por Jesús.

En cuanto a este problema, existen otras discusiones. Una es de Lévinas:

¿Qué significa 'como a ti mismo'? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: 'como a ti mismo', ¿no significa eso que uno ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: 'ama a tu prójimo, él es como tú'. Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico, *kamokha*, del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: 'Ama a tu prójimo, esta obra es como tú mismo'; 'ama a tu prójimo,

tú mismo eres él'; 'este amor al prójimo es lo que tú mismo eres' ¹⁸.

Esta traducción de Lévinas interpreta muy bien las palabras de Jesús citadas con anterioridad. La vida, que se pierde si se quiere ganarla, es aquella vida, que niega aquél: "tú mismo eres él". Nuestro idioma evidentemente no puede expresar eso. No obstante, se encuentra en Hildegard de Bingen, en la mística de la Edad Media europea, dos referencias a la utilidad que pueden mostrar el problema, porque los conceptos de utilidad empleados se contradicen:

Toda la Creación, que Dios formó en sus alturas y sus profundidades, la conduce hacia la *utilidad* del ser humano. Si el ser humano abusa de su posición para cometer acciones malas. Dios inspira a las criaturas para castigarlo... ¹⁹.

Sin embargo, según Hildegard, la dureza del corazón dice sobre sí misma:

Yo no he creado nada y tampoco he puesto en existencia a nadie. ¿Para qué me voy a esforzar o preocuparme de algo? Esto no lo haré jamás. No voy a hacer en favor de nadie más de lo que él me puede ser *útil* a mí. ¡Dios, quien ha creado todo eso, debe preocuparse de su Creación y por el Universo! ¿Qué vida tendría que llevar si quisiera dar respuesta a todas las voces de alegría y de tristeza. ¡Yo solamente sé de mi propia existencia! ²⁰.

Hildegard hace contestar a la misericordia: "¡Oh, ser hecho piedra...!".

En el primer caso, todo está para la utilidad del ser humano; en el segundo, se trata de la dureza del corazón que ve todo bajo el punto de vista de lo que "puede ser útil para mí". La palabra "utilidad" visiblemente expresa mediante un solo término dos cosas que se contradicen entre sí. La primera remite

¹⁸ *De Dieu qw. vient a l'idee*. Paris, 1986, pag. 144.

¹⁹ Según Rjiedel, Ingrid: *Hildegard von Bingen. Prophetn der kosmischen Weisheit*. Stuugart, Krcuz-Veriag, 1994. pag. 133.

²⁰ Según Sólle, Dorothee: *O Grun des Fingers Gottes. Die Meditationen der Hildegard von Bingen*. Wuppertal, Hammer Verlag, 1989, pag. 12.

a lo útil, la segunda al cálculo de utilidad. No logramos internalizar bien la distinción en el uso de nuestra lengua y todas estas formulaciones se muestran ambivalentes. Podemos decir: ¿porqué nos vamos a preocupar de algún país del Cuarto Mundo, si su ruina no tiene ninguna consecuencia calculable para nosotros?

Por eso, no se trata de un egoísmo iluminado, que amplía simplemente el cálculo de utilidad a montos de utilidad sólo indirectamente perceptibles. Pese a eso, una utilidad es siempre la utilidad para un sujeto. Al cálculo de utilidad se opone una 'utilidad' que es beneficio/bienestar de y para todos y que implica a la Naturaleza misma. Lo que es útil para todos, también lo es para mí, porque yo soy todos. En los dos casos, en el cálculo de utilidad y en el caso de la utilidad beneficio/bienestar, que es útil para todos, y para todo, se trata del sujeto y de cada uno de los sujetos. *No* se trata de decir que el cálculo de utilidad representa mi utilidad (la utilidad para mí), a la cual se opondría una utilidad para otros en el sentido de lo siguiente: "No pienso únicamente en mí, sino también en los otros". La utilidad (beneficio/bienestar) para los otros tiene que ver conmigo (bienestar/beneficio), porque se trata de una utilidad de todos, siendo yo parte de eso.

Si no se sigue este camino, se llega a la conclusión: yo me pierdo, si tomo en cuenta al otro. (A este resultado llega Drewermann al no poder pensar más allá del sujeto egocéntrico). Pero, también, cuando Bonhoeffer escribe que Jesús es el "ser humano para los otros", el malentendido es fácil. Porque en realidad, Jesús, como "ser humano para los otros", se realiza a sí mismo cuando se realiza en el otro. Por eso la utilidad para todos es tanto una utilidad para mí como para los otros. No puedo realizarme a mí mismo, sin realizarme a mí —quien estoy en el otro— en el otro. Me pierdo a mí mismo, si no estoy para el otro, porque estoy en el otro como estoy en mí mismo. No obstante, se trata de una utilidad a la cual ningún cálculo de utilidad tiene acceso, y este beneficio/bienestar es destruido si se intenta armonizar mediante un esquema predeterminado el cálculo de utilidad y la utilidad para todos. En este sentido habría que entender la traducción de Lévinas: "ama a tu prójimo; tú mismo eres él". La ética consiste en vivir desde este círculo o, quizás, espiral (turbulencia),

dándole al cálculo de utilidad una posición subsidiaria.

3) Esto nos lleva de vuelta al problema trascendental: si pudiéramos calcular con exactitud absoluta, entonces la utilidad calculada tendría que coincidir con el beneficio/ bienestar para todos. Esto es probablemente cierto. Bajo esta perspectiva — trascendental— la acción solidaria y la acción egocéntrica llegan exactamente al mismo resultado. Sin embargo, este conocimiento no ayuda para nada a la acción real y concreta, aunque ayude a la reflexión sobre esta acción. Se puede estar tentado de concluir lo siguiente: cuanto mejor cada quien calcula su utilidad y en cuanto todos hacen eso, tanto más nos acercamos a la utilidad para todos. Se trataría de una ilusión trascendental como aproximación asintótica. Creo que esta ilusión trascendental es el corazón de la modernidad. Pero salta por encima de la *conditio humana* que es un límite cualitativo que no puede ser puesto de lado por ninguna aproximación asintótica. El intento más conocido de realización de esta ilusión trascendental es la identificación del interés propio y el interés general que hace Adam Smith, y que llama la "mano invisible". No obstante, la idea soviética de la transición del socialismo al comunismo hace lo mismo mediante la práctica del plan.

Sin embargo, solamente se puede llegar a una ética si nos liberamos de esta ilusión (lo que significa reconocer esta imposibilidad de la ilusión trascendental como *conditio humana*),

Hoy no puede haber ninguna constitución de una ética sin solución de este problema trascendental. La ética que resulta es la ética de la solidaridad. Pero la solidaridad no puede ser el valor central de esta ética. Tiene que ser más bien una ética de la vida. Con ella aparecen los valores que únicamente pueden ser realizados por una acción solidaria, y que por tanto implican la solidaridad. Sólo en el marco de una acción solidaria se puede respetar al otro y a la Naturaleza 'externa' al ser humano. Estos valores sobrepasan al cálculo de utilidad y son destruidos en el caso de que la vida sea irrestrictamente sometida a él. No obstante, en cuanto estos valores sobrepasan el cálculo de utilidad siguen siendo útiles (beneficio/bienestar), aunque no son accesibles a un cálculo de utilidad sino apenas a la acción solidaria. Creo que esta reflexión es necesaria para demostrar que la solidaridad tampoco es el valor último. El

valor último es siempre el sujeto humano como sujeto concreto.

Pero eso lleva a la conclusión de que el cálculo de utilidad y la utilidad para todos, que sobrepasa este cálculo de utilidad (utilidad para todos incluye a la propia Naturaleza) no se pueden sustituir uno al otro. Si me dejo llevar por las coordenadas de mis intereses directos, según un principio de inercia calculada, caigo en el cálculo de utilidad, del cual se originan las fuerzas compulsivas de los hechos. Sin embargo, no me puedo comportar siquiera sin esta relación con mis coordenadas de intereses directos. Se imponen a mi actuación. Por eso tengo siempre un punto de partida egocéntrico, lo que no significa necesariamente un punto de vista egoísta. Yo juzgo a partir de mí, con lo cual mis intereses calculados se imponen a mí. No obstante, en el mismo acto descubro (puedo descubrir) que mis intereses calculados se toman en contra de mí mismo. Este descubrimiento implica a la vez el descubrimiento de que yo soy el otro y el otro soy yo. Esta división entre intereses calculados y los intereses de todos, lleva a la conciencia de que yo no puedo ser sólo este ser egocéntrico de los intereses calculados. Ambos polos no son polos maniqueos, sino atestiguan una división y una tensión que constantemente tiene que ser disuelta. Enfrentada, resuelta.

Esto implica una discusión con concepciones determinadas del antropocentrismo. Si antropocentrismo significa que el ser humano se encuentra en el centro, esta última determinación tiene que ser entendida en la perspectiva que señalamos. El ser humano, que se pone en el centro, tiene que descubrir en este mismo acto que él es el otro, y que por tanto, él es el mundo. Si destruye al mundo, se destruye a sí mismo. No solamente: "ama a tu prójimo; tú mismo eres él", sino su extensión al mundo y a la Naturaleza exterior al ser humano: "ama al mundo (Naturaleza); tú mismo eres él". Por supuesto, ahora necesito nuevos criterios: amar a un perro no es lo mismo que amar al prójimo. Pero otra vez se trataría de poner al cálculo de utilidad en una posición subsidiaria, aunque esté siempre ya en el punto de partida tal como está en el punto de partida la actitud hacia el beneficio/bienestar de todos. Desde este punto de vista, el segundo relato de la creación, el relato javista, sería el decisivo y no el relato de la creación en siete días, que es el relato del *Deus-faber*. Sin embargo, también el relato del

javista tiene un problema profundo, que consiste en la creación de Eva de la costilla de Adán. La situación original tendría que ser una relación compleja y plural, no una existencia de un ser solitario que, posteriormente, se aburre.

Nuestra sociedad de hoy, en cambio, transforma el cálculo de utilidad en un principio metafísico. Juzgado bajo este principio, lo egocéntrico parece ser lo natural. Solidaridad lo artificial; lo egocéntrico lo original, la solidaridad lo derivado. Así, el niño es juzgado como un ser egocéntrico original, un participante ideal del mercado. Distorsionado por el aprendizaje posterior de la solidaridad. En realidad, el niño aprende la distinción de lo útil entre el cálculo de utilidad y la utilidad solidaria de todos, mientras parte de la unidad y conflictividad de ambos.

De esta manera, sigue en pie la paradoja de la palabra de Jesús: hay una vida que se gana, al perder la vida, y hay una vida que se pierde al ganar la vida. No obstante, se trata de un proceso que se lleva a cabo en el interior de la vida concreta misma, aunque implica la resurrección (pero no como cálculo de un premio). La resurrección no puede ser un premio en otra vida por una acción calculada en ésta, sino la plenitud de lo que se ha realizado en esta vida. Se cuenta que Hegel preguntó una vez en una conversación:

¿Cree usted que va a llegar al cielo como premio por no haber asesinado a sus padres, no haber asaltado un banco y no haber defraudado a su vecino?

El cielo como Tierra Nueva o como la plenitud de lo que se ha realizado en esta tierra de forma precaria o hasta en lo que se ha fracasado, tiene sentido. Creer en eso no implica de ninguna manera, como contraparte, un infierno como plenitud de toda la maldad que ha sido efectuada en esta tierra. La resurrección expresa precisamente estos sentidos. En esta dimensión, la eternidad es la plenitud de lo presente y no un tiempo infinitamente largo. Es casi como en la canción brasileña: el amor es eterno, todo el tiempo que dura. De este modo, la eternidad atraviesa el tiempo y no se expresa en su duración cuantitativa.

Así, se puede expresar la paradoja de la palabra de Jesús de la manera siguiente: quien quiere realizarse a sí mismo, se pierde; quien se pierde a sí

mismo, se autorrealiza. Pero esto es una paradoja únicamente si se sostiene la traducción del mandamiento del amor al prójimo que da Lévinas. Sin embargo, si se lo dice a partir del individuo autónomo, resulta ser una barbaridad ²¹

²¹ La dificultad consiste en el hecho de que nuestras lenguas occidentales no pueden expresar esta problemática y que hay que redescubrir inclusive el lenguaje correspondiente. Nuestra cultura, al reducir al ser humano al cálculo de utilidad, redujo también el idioma. Según Carlos Lenkersdorff. los idiomas maya tienen una forma gramatical que expresa esta utilidad que va más allá de cualquier cálculo de utilidad, por lo que se llama *ergativo* (Lenkersdorff. Carlos: *Sujeto Objeto. Aporte a la sociolingüística ; el español y el tojolabal*. México D. F., 1987). Pablo Richard me llama la atención en este contexto sobre la posibilidad del idioma hebreo de expresar algo parecido por medio del "paralelismo sinonímico", que puede expresar identidades. La traducción del mandamiento del amor al prójimo de parte de Lévinas se basa en este paralelismo. Las dos sentencias (a) ama a tu prójimo y (b) como a ti mismo, presentan un paralelismo sinonímico que sostiene el carácter de sinónimos de las dos palabras: "yo" y "prójimo".