

Franz Hinkelammert  
El nihilismo al desnudo. Los tiempos  
de la globalización  
Santiago, Lom editores, 2001.

Texto No. 10

Asesinato es suicidio:  
cortar la rama del árbol  
en la cual se está sentado

Del rey Pirro, rey de la antigüedad griega, se cuenta que después de una gran batalla y su victoria en ella, exclamó: Otra victoria así y yo estoy perdido. Sabía que no debía ganar una segunda victoria de este tipo, porque esta sería su fin.

Vivimos en un sistema que en 1989 ha tenido su primera victoria de Pirro. Sin embargo, el sistema se está empeñando en una segunda victoria total. Se trata ahora de la victoria sobre toda resistencia humana frente a él. Si logra esta victoria, será la segunda victoria de Pirro, y por eso el final. Pero no solamente el final del sistema, sino el final de la humanidad también.

Sin embargo, el sistema sufre el vértigo de la segunda victoria de Pirro.

### 1. El contexto de la globalización

La palabra globalización se ha convertido en una palabra de moda. Pero esa no es ninguna razón para deshacernos de ella. Estamos actuando en un nuevo contexto de globalización que se ha impuesto en el último medio siglo. Globalización nos dice que el mundo es un globo y que lo es cada vez más. Desde hace mucho tiempo se sabe que el mundo es redondo. Copérnico lo sabía, y Cristóbal Colón sacó de la tesis astronómica copernicana conclusiones que transformaron esta tierra. El mundo se globalizó y se hizo más redondo de lo que ya era para Copérnico. Toda la historia posterior puede ser escrita como una historia de globalizaciones subsiguientes, que hicieron más

redonda la tierra en el grado en que revelaron cada vez nuevas dimensiones de esta redondez.

Cuando Alejandro el Grande conquistó su imperio, se decía de él que con cada nuevo país apenas conquistaba una nueva frontera. El proceso de conquista era un proceso que aspiraba a una mala infinitud imposible de alcanzar jamás. La tierra parecía infinita, sin ninguna posibilidad o visión de conquistarla entera. No obstante, cuando la tierra resulta redonda su conquista parece posible. Por tanto, la propia tierra se transformó en un objeto por conquistar. Aparece la perspectiva de conquistarla entera. Ya el rey de España se jactaba de su imperio, en el cual no se ponía el sol. Y el colonialismo ya se refería a la tierra entera, que era ahora el objeto de colonización de parte del colonizador. Los siglos XVIII y XIX fueron siglos de carrera por la colonización del mundo de parte de la Europa colonizadora. Su *mapa mundi* tenía manchas blancas que la conquista eliminaría. A finales del siglo XIX todo el mundo estaba colonizado y repartido entre un puñado de países colonizados, los cuales eran pequeños al lado de la extensión del mundo conquistado.

No se conquistaba ya con cada nuevo país una nueva frontera, porque no había nuevos países. La tierra estaba repartida. Sin embargo había varios colonizadores. Ellos tenían ahora que enfrentarse uno al otro para poder conquistar nuevos países. Empezaba la lucha por la repartición del botín. Con eso surgió ahora la lucha por el poder mundial. Si uno eliminaba todos los otros, podía aspirar a ser el dueño total y global. Eso le dio a las guerras que siguieron el carácter de guerras mundiales, que se hacían por el dominio entero del mundo dominado de parte de un solo poder. La tierra como objeto de la conquista era ahora disputada entre los conquistadores.

Esta conquista tiene como *conditio sine qua non* el saber de la redondez de la tierra. Este hecho no aparece más que como un hecho de la astronomía. Pero tiene como resultado la toma de conciencia obligada del hecho de que la redondez de la tierra rebasa con mucho este hecho astronómico.

La globalización era más bien una palabra marginal. No obstante, en nuestro tiempo designa una nueva etapa de esta redondez de la tierra que se distingue de una manera completamente nueva de las anteriores. De una manera compulsiva esta vez, estamos tomando de nuevo conciencia del hecho de que la tierra es un globo.

Esta nueva experiencia de la redondez de la tierra ocurrió en 1945, con la explosión de la primera bomba atómica. Esta resultó ser la primera arma global, porque su uso futuro comprometía la existencia de la propia vida humana en la tierra. El acceso de varios poderes a la bomba atómica no dejaba duda de que la tierra se había transformado en relación a la humanidad. Si no cambiaba su modo de actuar, la humanidad no podría seguir viviendo en la tierra. El globo estaba por reventar. Esta tierra ya no podía ser tratada simplemente como un objeto por conquistar con existencia independiente del hecho de la conquista. Si seguía la misma actitud de conquista del objeto tierra, ésta iba a ser destruida. Conquistarla desembocó en el peligro de destruirla.

En ese momento comenzó una nueva conciencia de la globalidad de la vida humana y de la misma existencia del planeta, que se había globalizado de una manera nueva. Si la humanidad quería seguir viviendo, tenía que asumir una responsabilidad que hasta ahora sólo se podría haber soñado. Era la responsabilidad por la tierra. Esta responsabilidad apareció entonces como obligación ética, pero al mismo tiempo como condición de posibilidad de la vida futura. La exigencia ética y la condición de posibilidad de la vida se unieron en una única exigencia. Lo útil y lo ético se unieron, no obstante toda una tradición positivista que por mucho tiempo las había separado.

Pero, en cierto sentido, la bomba atómica parecía todavía algo externo a la acción humana cotidiana. Parecía que si se conseguía evitar su aplicación por medios que correspondían a la política de los Estados, se podría seguir viviendo como siempre. Sin embargo, la nueva globalización tocó de nuevo a la puerta. Esta vez con el informe del Club de Roma sobre los límites del crecimiento, que salió a la publicidad en 1972. Los

límites del crecimiento expresaron de una manera nueva la redondez de la tierra, su carácter de globo. Otra vez la tierra se hacía más redonda. Sólo que la amenaza provenía ahora de la acción humana cotidiana, no de ningún instrumento específico que se podría controlar por medios aparentemente externos. Toda la acción humana desde las empresas, los Estados, y la acción de cada uno, estaban involucrados en su quehacer cotidiano. Aparecía de nuevo la responsabilidad humana por el globo. Aunque esta vez con mucha más intensidad. La humanidad tenía que dar respuesta a efectos cotidianos de su propia acción cotidiana. Toda la canalización de la acción humana por el cálculo de utilidad (interés propio) y la maximización de las ganancias en los mercados, estaba ahora en cuestión. Esta crítica se convirtió entonces en condición de posibilidad de la propia vida humana, y también en exigencia ética. De nuevo, lo útil y lo ético se unieron en una única experiencia.

Siguieron nuevas experiencias de la redondez de la tierra, como por ejemplo la experiencia del límite de crecimiento posible de la población.

No obstante, en los años ochenta hubo otra vez un impacto grande cuando apareció la biotecnología. La vida misma había sido transformada en objeto de una nueva acción humana, una vez más de presencia cotidiana. Reaparecía la amenaza del globo, y volvía a aparecer la exigencia de la responsabilidad por el globo, sólo que esta vez surgía directamente a partir del método de las ciencias empíricas. Al desarrollar el conocimiento de elementos básicos de la vida, el método tradicional de la ciencia empírica —el tratamiento de su objeto mediante su parcialización— hizo aparecer una amenaza al globo que va de nuevo a la raíz de la modernidad. Ya no es posible hacer una distinción nítida entre el desarrollo de conocimientos y su aplicación. En la ciencia de la vida, y por tanto en la biotecnología, el desarrollo del conocimiento ya es su aplicación. No se puede desarrollar el conocimiento sobre clones humanos sin hacerlos. Lo que ahora estaba cuestionado no era tanto la maximización de la ganancia en los mercados, sino la propia percepción de la cientificidad.

Nuevamente aparece la necesidad de la responsabilidad humana frente a la tierra redonda. Pero esta vez se trata de una responsabilidad frente a los efectos del propio método científico.

Eso ha desembocado en una crisis general de la convivencia humana. El desmoronamiento de las relaciones humanas que está en curso, afecta la propia posibilidad de la convivencia. Cuanto más aparece la exclusión creciente de sectores de la población humana, el comportamiento inhumano inevitable en relación a estos excluidos se generaliza y es asimilado en el comportamiento mutuo entre los incluidos. No aparece una polarización entre incluidos, quienes mantienen la capacidad de convivencia, frente a excluidos, quienes la pierden, sino que la pérdida se transforma en pérdida general. El polo de los incluidos disuelve su capacidad de convivencia en un grado quizás mayor que el polo de los excluidos. Se trata de la última amenaza global, que puede resultar a la postre la peor, porque incapacita frente a la necesidad de enfrentar a las otras. Aparece, por consiguiente, la responsabilidad frente a la propia capacidad de convivencia humana.

Esta responsabilidad tiene algo de compulsivo, pese a que no es algo que se da de forma automática. Vivimos más bien un tiempo de rechazo de esta responsabilidad. No obstante, se trata de una responsabilidad frente a la cual no existe neutralidad. Cuando un amigo que va de viaje nos entrega un objeto valioso para guardarlo, podemos rechazar esta responsabilidad aduciendo razones. El amigo, entonces, tiene que buscarse a otro que se lo guarde. Nuestra actitud en este caso no es irresponsable, sino que más bien puede ser una expresión de responsabilidad. La responsabilidad por las condiciones de posibilidad, en cambio, no es de este tipo. Somos responsables aunque no lo queramos. Si rechazamos esta responsabilidad, no nos la quitamos de encima. Somos entonces irresponsables. Podemos escoger entre responsabilidad e irresponsabilidad, pero no podemos salirnos de la disyuntiva. O nos hacemos responsables del globo globalizado, o estamos involucrados en su destrucción.

Evidentemente nuestra vida se ha globalizado de una manera nueva, como nunca había ocurrido en la historia humana. La humanidad ya no puede vivir sin aceptar esta responsabilidad por el globo. Esto se refleja en la vida de cada uno, en cuanto sabe que vive en una cadena de generaciones. Para que nosotros o nuestros hijos e hijas puedan vivir, hay que aceptar esta responsabilidad. Estamos globalizados, lo queramos o no.

La misma autorrealización como sujetos nos compromete ahora con la responsabilidad por el globo, es decir, se trata de una responsabilidad global. La otra cara de la autorrealización resulta ser la afirmación del otro, e incluida en él, también la de la naturaleza. No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro. Esto nos permite resumir esta globalización en pocas palabras: el asesinato es un suicidio. El asesinato, ahora empíricamente, deja de ser una salida.

Sin embargo, no es forzoso aceptar esta situación. El suicidio es posible. Se esconde detrás del argumento de la opción cínica: «¿Por qué voy a renunciar? En el tiempo de vida que probablemente todavía tengo, puedo seguir...». Sólo que si me entiendo como una parte de la humanidad o como sujeto en una cadena de generaciones, no tengo esta salida del cínico. Tengo entonces que asumir la responsabilidad. Lo ético y lo útil se unen y entran en contradicción con el cálculo de utilidad y del interés propio.

## 2. Mercado y método de las ciencias empíricas

El proceso de globalización del mundo, como lo hemos descrito hasta ahora, es un proceso del mundo real cuyo resultado es la experiencia de una amenaza global que solicita una responsabilidad global. Si bien esta globalización es creada por la propia acción humana, está presente en la realidad tal como ésta se enfrenta al ser humano, esto es, como condición de la posibilidad de vivir. El ser humano está involucrado en esta realidad porque su vida depende de ella. Si esta realidad se hunde, también el ser

humano se hunde. El ser humano vive en una *autopoiesis* con la realidad externa, como la llama Humberto Maturana.

Al lado de la conquista política de la tierra había aparecido otra conquista, que esta vez se refería a cada uno de los componentes de la tierra por conquistar. La acción mercantil, por un lado, y el método de las ciencias empíricas, por el otro, incluyeron todos los hechos y procesos parciales para someterlos también a la conquista humana. Por eso, pasan a un concepto de eficiencia que consiste precisamente en la abstracción de esta globalización de la vida real, es decir, abstracción de las condiciones de posibilidad de la vida humana. El mercado y el laboratorio hacen abstracción de la globalidad de la vida humana, para efectuar su acción. Hacen abstracción de la redondez de la tierra, del hecho de que nuestro planeta es un globo. Su imagen de la tierra es la de una planicie infinita en la cual se destruye una parte para pasar a otra, sin tener nunca un problema del globo. Es una imagen pre-ptolomeica. Sólo por eso puede desarrollar una acción –sea científica, sea mercantil– que juzga sobre el mundo bajo el único aspecto de su racionalidad medio-fin, entendiendo los medios y los fines como elementos parcializados de una acción por calcular. Abstraen el hecho de que la realidad es condición de posibilidad de la vida humana. Luego, el sujeto de este método científico es un observador –*res cogitans* frente a *res extensa*– y el sujeto de la acción mercantil es un actor reducido al cálculo de las utilidades a partir de fines específicos. En estas teorías de la acción no cabe una finalidad como la condición de la posibilidad de la vida humana. Hablan de la producción de productos según la racionalidad medio-fin, sin hablar ni de la reproducción del productor que produce estos productos, ni de la naturaleza, de la cual se extraen las materias primas para su producción.

De ahí que en nuestro lenguaje actual únicamente se hable de la globalización de los mercados y de la eficiencia, entendiendo la eficiencia como una acción medio-fin restringida. Se trata de una extensión global de la abstracción de la amenaza global existente. El método científico usual se encuadra a la perfección en esta globalización. No proporciona sino

conocimientos aprovechables en el ámbito comercial. No puede proporcionar otros conocimientos, porque su propio método no le permite siquiera conocerlos. Consiste en hacer abstracción de la globalización del mundo real, y en consecuencia de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, y por tanto el conocimiento del mundo globalizado real se le escapa. La teoría de la acción más conocida todavía hoy es la de Max Weber, la cual considera tales conocimientos como «juicios de valor», de los que sostiene que la ciencia no los puede y no los debe efectuar. Cuando Weber habla de la ética de la responsabilidad, postula la responsabilidad del científico y del hombre del mercado de no dejarse llevar por consideraciones del tipo de las que hicimos acerca de la globalización del mundo real. Por eso lo que Weber llama ética de la responsabilidad es, de hecho, una ética de la irresponsabilidad más absoluta.

Ahora bien, si tanto el mercado como el laboratorio viven de la abstracción de la globalización del mundo real, en cuanto mundo globalmente amenazado, ¿por qué se habla tanto de la globalización de los mercados?

Hay otro aspecto de la globalización del cual hasta ahora no he hablado, y que es destacado de modo unilateral por la tesis de la globalización de los mercados. Se trata de la globalización de los mensajes, de los cálculos, de los transportes, y la consiguiente disponibilidad del globo. En este sentido, se habla de la «aldea planetaria». Los mensajes y los cálculos se han hecho prácticamente instantáneos, y desde cualquier lugar del globo se puede alcanzar cualquier otro lugar en menos de un día de tiempo de transporte. El globo ha sido hecho disponible.

Eso ha dado la posibilidad de constituir mercados globales, sobre todo los mercados financieros. Pero también es posible ahora constituir redes de división social del trabajo planificadas por empresas multinacionales que disponen globalmente. El aprovechamiento de esta globalización de los mensajes ha llevado a una política económica llamada política de globalización. En América Latina se trata de lo que muchas veces se llama la política neoliberal de los ajustes

estructurales. Estos son la condición impuesta al mundo para el funcionamiento de esta economía global<sup>1</sup>.

Sin embargo, si partimos de nuestro análisis anterior del proceso de globalización real, podemos volver a insistir en que este proceso de globalización de los mercados se basa en la abstracción de la globalización real. Hace caso omiso de ella, y tiene que hacerlo. La globalización de los mercados arrasa con el mundo globalmente. De hecho, se trata más bien de una totalización de los mercados. Un mundo globalizado es sometido de forma global a una acción mercantil de cálculo lineal medio-fin, que hoy se transforma quizás en el peligro mayor para la sobrevivencia humana.

El propio hecho de la posibilidad de mensajes instantáneos no obliga a este tipo de totalización de los mercados, aunque sea la condición sin la cual no sería posible. Son determinados poderes los que imponen esta política, que de ninguna manera está predeterminada por las tecnologías de la comunicación.

### 3. El método científico y la acción medio-fin en el mercado

Ambos, tanto el método científico como la acción medio-fin mercantil, no pueden realizarse sino haciendo abstracción de la globalización a nivel de la realidad. Por consiguiente, hacen abstracción de los riesgos para las condiciones de posibilidad de la vida humana que aparecen a partir de esta globalización. Aunque se hable de la globalización de los mercados, se trata de una abstracción global de la globalización a nivel de la realidad.

Pero al hacer abstracción de eso, los efectos y los riesgos que surgen de la globalización a nivel de la realidad son invisibilizados. La abstracción no los hace desaparecer, en la realidad siguen igual. No obstante parecen sin importancia y pueden ser borrados con facilidad en nombre de promesas vacías de progreso técnico. En consecuencia, no hay una razón visible para no seguir con el desarrollo técnico, y tampoco para

<sup>1</sup> Ver el análisis de Dierckxsens, Wim: *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. DEI. San José, 1997.

poner en duda su aplicación comercial. La acción medio-fin del mercado y el método científico usual se conjuran. Es la conjura del mercado y el laboratorio. Inclusive aparecen ahora los mitos del progreso técnico en forma nueva, como un mito de un progreso tan vigoroso que sea capaz, con sus logros, de superar con creces las destrucciones que produce.

Aparece el principio: lo que es eficaz, por eso es necesario y bueno. Lo que se puede hacer, se debe hacer. Además, para saber lo que se puede hacer hay que hacerlo. Al no reflexionar más allá de la acción medio-fin, apenas aparecen límites aceptables para la acción. La mística del progreso borra todos los límites. Se transforma en el portador de la eficacia.

Sin embargo, los límites aparecen. Pero desde el punto de vista de la eficacia aparecen más bien como distorsiones para la acción racional, reducida a la acción medio-fin. Por ende, desde esta lógica son percibidos como simples «interruptores» de la fluidez del mercado y la teoría de las expectativas racionales (Robert Lucas, Sargent) los enfoca de esta manera.

En efecto, los límites no aparecen en la lógica de esta acción racional reducida, sino exclusivamente a partir de la resistencia de seres humanos y de movimientos de resistencia que se oponen al proceso destructivo resultante del cálculo medio-fin. La acción medio-fin no los descubre de por sí. Por eso parecen ser el resultado de irrationalidades de los otros, que no se someten a lo que es la acción racional. Parecen el resultado de la mala voluntad, la envidia, el «populismo». Y por eso también aparece como ideal de la lógica del mercado global, la utopía de una situación en la cual se logra desregular o eliminar tales «interruptores» en su totalidad, porque en apariencia obstaculizan el funcionamiento del libre mercado. El mercado total parece ser lo máximo de la racionalidad económica.

Aunque la propia acción medio-fin no descubre los límites, de hecho se le oponen límites a partir de la resistencia de personas afectadas. Por lo tanto, esta acción desarrolla un criterio según el cual hay que extender los límites lo más que se pueda. Toda acción tiene que ser llevada al límite de lo posible para que todo lo posible sea realizado. Todo ámbito humano es

sometido a este pensamiento de la eficacia y del aprovechamiento del conocimiento hasta el límite.

La unión del mercado y el laboratorio se transforma en una fuerza totalizadora que llega a dominar globalmente. Sus directrices aparecen en todos los planos.

El general francés Massis, decía durante la guerra de Argelia: la tortura es eficaz; por consiguiente, es necesaria. De lo eficaz se pasa a la afirmación de la necesidad. Sin embargo, la eficacia implica pasar el límite. La tortura solamente es eficaz si lleva al torturado hasta el límite de lo aguantable. Es como cuando hacemos la prueba de un material. Se lo lleva al límite antes de que se quiebre (*Materialzerreißprobe*).

El problema, no obstante, de este límite, es que no se lo puede conocer *ex ante*. Cuando el material se quiebra se sabe que se ha pasado el límite, o sea *ex post*. En el caso del material se sabe entonces hasta dónde se lo puede cargar. El caso del torturador es diferente. Muchas veces pasa el límite. Pero entonces el torturado está muerto.

La eficacia, sin embargo, necesita este concepto de límite y llevar la prueba hasta el límite.

Desde el comienzo de la ciencia empírica moderna, la imagen del torturador está en su cuna. Hace más de trescientos años, Bacon anunció las ciencias de la naturaleza con esta imagen: hay que torturar a la naturaleza para que suelte sus secretos. Anunció las ciencias naturales como vivisección continua. Podría haber dicho lo mismo que el general Massis: la tortura es eficaz por consiguiente, es necesaria.

De este modo Bacon contestó al Gran Inquisidor español Torquemada, quien a finales del siglo XV se hacía la pregunta siguiente: ¿Es lícito *no* torturar a un hereje? Su pregunta era negativa. No preguntaba si era lícito torturar al hereje, sino si era lícito *no* torturarlo. Él mismo daba la respuesta: no es lícito *no* torturarlo, porque de esta manera se le robaría la última oportunidad para salvar su alma eterna. El hereje tenía el derecho irrenunciable de ser torturado. Bacon únicamente secularizó esta posición poniendo en el lugar del alma eterna del hereje el progreso técnico infinito. De esta manera se hace visible el hecho

de que la Inquisición fue la revolución cultural de la cual nació la modernidad.

El mismo Kant se inscribe en esta tradición expresada por Bacon. Dice en el Prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*:

«La razón debe acudir a la Naturaleza llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensando según aquellos principios; así conseguirá ser instruida por la Naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha todo lo que el Maestro quiere, sino en la de juez autorizado que obliga a los testigos a contestar a las preguntas que les hace»<sup>2</sup>.

La palabra «obliga» (en alemán *nötigt*) implica el significado de tortura.

Bacon, sin embargo, pensaba en la tortura de la naturaleza inclusive como paso para realizar el sueño humano. Pero la relación tortura, eficacia y el límite de lo aguantable estaba establecida. Este conjunto revela secretos que el ser humano tiene que revelar. Como cálculo de utilidad se halla presente en toda nuestra conciencia moderna, en la ciencia empírica y en nuestras teorías. La vivisección es su principio fundante.

Hoy parece que se está preparando un consenso sobre la ampliación de este enfoque de la tortura hasta el ser humano mismo. Hace algunos años el Primer Ministro del Estado de Baja Sajonia (Niedersachsen) de Alemania, Albrecht, publicó un libro en el cual expuso que puede haber situaciones —por ejemplo el chantaje amenazante para la vida de parte de un terrorista preso— en las cuales se puede justificar la tortura.

Hace poco, el periódico español *El País* publicó la siguiente noticia: «El Supremo israelí autoriza la tortura contra un prisionero político».

«Si todavía no lo han hecho, agentes del servicio secreto israelí comenzarán a torturar legalmente a un estudiante

<sup>2</sup> Ver Kant, E. *Crítica de la razón pura*. Prólogo de la segunda edición, 1787. Citado según Serrano, Augusto (ed.). *Textos clásicos del pensamiento filosófico y científico*. Tegucigalpa, Editorial Universitaria, 1983, pág. 237.

palestino, sometiéndolo, entre otros métodos, a violentas descargas como las que hace un año causaron la muerte de un prisionero palestino. Lo harán al amparo pleno de la ley israelí tras la controvertida decisión del Tribunal Supremo del Estado judío que, revocando una decisión anterior, autoriza a los servicios de seguridad interior (Shin Bet) a usar «presión física moderada» en el interrogatorio de Mohamed Abdel Aziz Hamdán, acusado de actividades terroristas».

El diario comenta:

«Presión física moderada» no es sino un eufemismo para la tortura que se practica en Israel, supuestamente la única democracia en Oriente Próximo...

Torturar hasta el límite sin pasarlo, para que se suelte un secreto. Eso es el Occidente desde Bacon.

Este mismo principio aparece en el contexto de las relaciones sociales. Lester Thurow, economista del Massachusetts Institute of Technology (MIT), escribe que «los capitalistas americanos declararon a sus obreros la guerra de clases, y la han ganado».

En una entrevista se le preguntó: ¿qué ocurrirá, según su opinión, con la economía globalizada moderna?:

«Estamos poniendo a prueba el sistema. Hasta dónde pueden caer los salarios, hasta qué cantidad puede subir la tasa de desempleo, antes de quebrar el sistema. Yo creo que los seres humanos están retirándose cada vez más...

Estoy convencido de que los seres humanos normalmente sólo aceptan las necesidades cuando entran en crisis.

Lo que se pone a prueba no es únicamente la naturaleza y el ser humano, sino también el sistema. Son las relaciones humanas mismas. No sólo el sistema es puesto a prueba, también la democracia».

Y un periodista hace la pregunta: «¿cuánto mercado aguanta la democracia?».

Pero también la naturaleza. Un diario alemán pregunta: «¿cuánto deporte aguantan los Alpes?».

Todo es torturado: la naturaleza, las relaciones humanas, la democracia y el ser humano mismo. Todo, para que suelte



sus secretos. Es el cálculo de utilidad (interés propio) el que rige y está al acecho para destruirlo todo.

Todo ocurre en nombre de la felicidad prometida como resultado de esta utilidad calculada maximizada. El general Humberto Gordon, jefe del CNI chileno, dijo a *El Mercurio* en diciembre de 1983: «La Seguridad Nacional es como el amor: nunca es suficiente»

Este es el ministerio de amor de Orwell. Pero es obviamente también un retorno de Torquemada.

Todo eso es llevado al límite; sin embargo, nos damos cuenta del límite recién en el momento en que lo hemos pasado. Cuando el torturado se muere, sabemos que hemos pasado el límite. Cuando las relaciones humanas ya no resisten, sabemos que hemos pasado el límite de lo aguantable. Cuando la naturaleza es destruida irreversiblemente, sabemos que hemos pasado el límite. Sólo que, a diferencia de la prueba del material, una vez pasado el límite no hay vuelta. Sabemos el límite *ex post*, pero este saber ya no nos sirve. Es inútil. Nadie puede resucitar a los muertos.

Aquí reside el problema: pasar el límite es un suicidio colectivo de la humanidad. El cálculo de utilidad los devora a todos.

Pasado el límite de lo aguantable, se ha pasado el punto de no-retorno. Meadow, el responsable principal del informe del Club de Roma del año 1972, *Los límites del crecimiento*, respondió en una entrevista a la pregunta de si no querría realizar hoy un estudio de repercusiones parecidas:

«Suficiente tiempo he tratado de ser un evangelista global, y he tenido que aprender que no puedo cambiar el mundo. Además, la humanidad se comporta como un suicida, y no tiene sentido argumentar con un suicida una vez que haya saltado de la ventana»<sup>3</sup>.

Eso significa que, según Meadow, se ha pasado el punto de no-retorno en cuanto a la destrucción del medio ambiente. La conclusión correspondiente es, entonces, que ya no se puede hacer nada. Pero eso significa, a la vez, que se puede seguir sin

<sup>3</sup> *Der Spiegel* No. 29 (1989), pág. 118.

preocupaciones porque el resultado es el mismo, se siga con la destrucción actual o no.

No obstante, el punto de no-retorno es tan poco calculable como los propios límites de lo aguantable frente al proceso del crecimiento económico. Solamente la muerte indica haber llegado al punto de no-retorno.

Pero la lógica de esta argumentación es aparentemente implacable y, por ende, desesperante. Al buscar el aprovechamiento del proceso hasta el límite de la aguantable, se lo sigue sin mayores preocupaciones. Una vez enfrentado a críticas concluyentes, se puede sostener que se ha pasado el punto de no-retorno. Lo que se sigue, es, que se puede continuar el mismo proceso sin mayores preocupaciones. Las especulaciones sobre el límite de lo aguantable se borran y aparece un proceso de destrucción sin ningún límite, adornado por las especulaciones sobre los límites de lo aguantable y sobre el punto de no-retorno.

A partir de allí, no queda sino la mística de la muerte y del suicidio colectivo. Cioran, un autor muy apreciado precisamente en las clases ejecutivas hoy, nos dice:

«Como la catástrofe es la solución única, es justificado preguntarse si no será en interés de la humanidad desaparecer ahora mismo, en vez de agotarse por la espera y perder la fuerza al exponerse a una agonía larga, en la cual podría perder toda ambición, inclusive aquella de desaparecer»<sup>4</sup>.

Resulta, pues, que es útil oponerse al cálculo de utilidad. La responsabilidad es útil al oponerse a esta totalización del cálculo de utilidad. Es útil, y a la vez es una exigencia ética. La ética y la utilidad aparecen ahora en la misma dimensión. Esta dimensión es al mismo tiempo la dimensión de la globalización del mundo real, en la cual el asesinato es un suicidio.

Ernesto Sábato, quien dirigió la comisión sobre los desaparecidos bajo la dictadura militar argentina, escribe en el prólogo al informe *Nunca más*:

<sup>4</sup> «Die elegische Viper. Zum Tode des großen Apokalyptikers Emile M. Cioran» (La víbora elegiaca. Sobre la muerte del gran apocalíptico Emile M. Cioran) Thomas Assheuer in la *Frankfurter Rundschau*, 21. VI. 1995.



«...en ocasión del secuestro de Aldo Moro, cuando un miembro de los servicios de seguridad le propuso al General Della Chiesa torturar a un detenido que parecía saber mucho, le respondió con palabras memorables: «Italia puede permitirse perder a Aldo Moro. No, en cambio, implantar la tortura».

Hoy sabemos que el general Della Chiesa mintió. Cuando decía eso, sus fuerzas de seguridad estaban torturando a los presos. Pero a pesar de ello decía la verdad. La verdad puede mentir, y la mentira puede decir la verdad.

Ralf Dahrendorf decía algo parecido, aunque sin la mentira del general:

«Hace años escribía el entonces Primer Ministro de la Baja Sajonia (Niedersachsen), Albrecht, un libro en el cual exponía muy retorcidamente que puede haber situaciones –por ejemplo el chantaje amenazante de la vida de parte de terroristas presos– en las cuales puede ser justificada la tortura. Este error de pensamiento es peligroso. Jamás se puede justificar la tortura, ni en el caso *in extremis* en que parece ser necesaria. A veces, pero muy pocas veces, hace falta posiblemente hacer lo que jamás se puede justificar. No obstante sigue siendo para siempre injustificable<sup>5</sup>.

Esta parece ser la respuesta. El no torturar es útil, aunque no se obtenga la información que la tortura podría propiciar. Es útil mantener las relaciones sociales vivas, aunque haya menos ganancias. Es útil conservar la naturaleza, aunque las tasas de crecimiento sean más bajas. Pero, realizar eso que es útil, es a la vez una exigencia de la ética. La ética es útil, sin embargo se encuentra en un conflicto constante con la maximización de la utilidad mediante el cálculo de la utilidad. Lo responsable es basarse en esta ética.

Ahora bien, esta posición tiene un presupuesto básico: el presupuesto del reconocimiento del otro como sujeto más allá de cualquier cálculo de utilidad. Reconocimiento no sólo del otro ser humano, sino también de cualquier ser natural del

<sup>5</sup> Ver *Literatur Rundschau*, 2. X. 1996, pág. 13.

mundo que nos rodea. Es necesaria una constante relativización del cálculo de utilidad para asegurar la condición de posibilidad de la vida humana.

La cultura de la seguridad, de la cual hoy se habla tanto, no puede actuar sino con base en este reconocimiento del otro. El miedo es un mal guía. No lleva de ninguna forma automáticamente a la opción de la seguridad. Con mucha más probabilidad lleva al heroísmo del suicidio colectivo de la humanidad, a la marcha de los Nibelungos.

Tenemos que basarnos en la afirmación del otro más allá del cálculo de la utilidad. Y eso es al mismo tiempo útil y responsable. Únicamente así se pueden fundamentar los derechos humanos. Inclusive el reconocimiento de la naturaleza más allá de cualquier cálculo de utilidad y de no ser destruida, es un derecho humano.

#### 4. La ética del bien común en el marco de la globalización

De este modo desembocamos en la necesidad de una ética del bien común.

No se trata de una ética ni metafísica ni apriorística. Se trata de una ética cuya necesidad la experimentamos diariamente. La relación mercantil, al totalizarse hoy, produce distorsiones de la vida humana y de la naturaleza que amenazan a esta vida. Esta amenaza la experimentamos. Experimentamos el hecho de que el ser humano es un ser natural con necesidades que van más allá de simples propensiones a consumir. Satisfacer necesidades resulta ser la condición que decide sobre la vida y la muerte. La relación mercantil totalizadora, en cambio, no puede discernir entre la vida y la muerte, sino que resulta ser una gran máquina aplanadora que elimina toda vida que se ponga en el camino por el cual avanza. Pasa por encima de la vida humana y la naturaleza, sin ningún criterio. Sólo se salva aquel que logra ponerse fuera de este camino de la aplanadora.

La aplanadora del mercado interpreta cualquier resistencia como «interruptor» o «factor distorsionante» de su lógica y

de su afán expansionista. Cuanto más consigue eliminar estas resistencias, más amenazante se hace para la vida humana y de la naturaleza misma. Ella se transforma ahora en «interruptor» de la vida humana y en elemento distorsionante del desarrollo de esta vida. Desde el punto de vista del mercado como sistema, las exigencias de la vida humana son percibidas exclusivamente como distorsiones. Sin embargo, desde el punto de vista de los afectados, esta máquina aplanadora aparece como distorsión de la vida humana y de la naturaleza.

La ética del bien común surge como consecuencia de esta experiencia de los afectados por las distorsiones que el mercado produce en la vida humana y de la naturaleza. Eso significa: si las relaciones mercantiles no produjeran tales distorsiones en la vida humana y de la naturaleza, no habría tampoco ninguna ética del bien común; la ética del mercado sería suficiente. Si las relaciones mercantiles no produjeran estas distorsiones, la vida humana y de la naturaleza estarían aseguradas por simple inercia y no habría que preocuparse de ellas, igual que un ser humano sano no se preocupa del latido de su corazón. La conciencia de que el ser humano es un ser natural, no haría falta. De hecho, cuando los teóricos neoclásicos de la economía hablan de una «tendencia al equilibrio», hablan de una idealización utópica de este tipo.

Por eso, la ética del bien común resulta de la experiencia y no de una derivación apriorística a partir de naturaleza humana alguna. Experimentamos el hecho de que las relaciones mercantiles totalizadas distorsionan la vida humana y, por consiguiente, violan el bien común. La misma experiencia de la distorsión hace aparecer el concepto del bien común, en cuanto se hace presente como resistencia. Pero eso es una experiencia a partir del afectado por las distorsiones que el mercado produce. En cambio, quien no es afectado por estas distorsiones —o quien no siente el hecho de que está afectado— no percibe ninguna necesidad de recurrir a una ética del bien común. (Puede decir: los negocios van bien, ¿por qué hablar de crisis?). No se trata de simples opciones, sino de capacidades de hacer experiencias e, inclusive, de entender experiencias de otros.

Este bien común, en nombre del cual surge la ética del bien común, es histórico. En el grado en el cual cambian las distorsiones que la relación mercantil totalizada produce, cambian también las exigencias del bien común. No se trata de ninguna esencia estática apriorística que sabe de antemano todo, lo que la sociedad tiene que realizar. Eso lo cumple la ética del bien común, tal como surgió en la tradición aristotélico-tomista. Ella deriva un bien común anterior a la sociedad, que expresa leyes naturales vigentes para todos los tiempos y todas las sociedades y que se considera por encima de cualquier ley positiva. El bien común aparece entonces como un saber absoluto por aplicar. En la ética del bien común, como surge hoy, es exactamente al revés. La vida humana, afectada por las distorsiones producidas por el mercado totalizado, no se puede defender sino por exigencias relacionadas con estas distorsiones. Estas exigencias resultan ser el bien común, el cual se desarrolla con el tipo de distorsiones producidas.

Eso es un resultado de la experiencia, no de la deducción a partir de esencias. Sin embargo, se puede deducir ahora al revés. Al experimentar la necesidad de oponer al sistema de mercado un bien común, resulta que el ser humano, como ser natural, es anterior al sistema. Pero esto ahora es una conclusión, no un punto de partida.

De hecho estamos frente a un sistema social con su ética propia, cuyo núcleo es el sistema de mercado con su ética de mercado. La ética de mercado se forma alrededor de los valores del cumplimiento de los contratos y la garantía de la propiedad. Se amplía hacia una ética del sistema social por medio de la competitividad como valor supremo, que por su lado define el proceder en todos los campos de la sociedad como eficiencia. Surge un sistema sumamente dinámico, dentro del cual la competencia determina la relación entre todos los elementos del sistema, todos son reducidos a empresas en relación de competencia. La competencia es una lucha, en la cual se trata de desarrollar la competitividad de uno y obstruir la posibilidad de la competitividad del otro.

Con esta norma fundamental de nuestro actual sistema social, todos los valores de la sociedad son sometidos a un criterio único que puede guiar la decisión entre ellos. El criterio es sintético y abarca también todos los sectores de esta sociedad: puede determinar la cultura, la democracia, las comunicaciones, la organización social y la económica. Al globalizarse, toda la sociedad mundial es sometida a esta norma fundamental que se transforma, vía sometimiento a la competencia, en el mercado mundial-juicio final.

Se trata de una ética funcional correspondiente a la totalización del mercado que hoy está en curso. Esta ética es exigente y es sacrificial. Pasa por encima del perdedor y lo deja perdido. Es la ética de los elegidos por el éxito; el éxito elige a los elegidos y condena a los perdedores. Es la ética de la voluntad al poder.

Se trata de la ética funcional que está implicada en la propia lógica del sistema. No es una ética a la cual recurra el sistema. Una tal visión supondría que haya un sistema sin ética que recurre, *a posteriori*, a alguna ética que le parece funcional. Al contrario, el sistema consiste de normas institucionalizadas, y como sistema es la institucionalización de su propia norma fundamental. No hay distinción posible entre el sistema y sus normas éticas. Hablar de una ética funcional se justifica solamente por que esta ética, al institucionalizarse, adquiere funciones y ejecuta funciones, y a partir de éstas puede ser evaluada. Estas funciones crean consecuencias para el ser humano, a partir de las cuales son evaluadas. Esta evaluación de las consecuencias del sistema social es necesariamente una evaluación de los valores institucionalizados por medio de normas en este sistema.

Así, el mercado tiene como ética funcional normas como el cumplimiento de contratos y el respeto a la propiedad. Estas normas constituyen a la vez el mercado. No puede haber un mercado que posteriormente recurra a tales normas éticas. El mercado no existe si estas normas no están institucionalizadas en él. Pero están institucionalizadas como mercado, y como mercado las vemos cumpliendo ciertas funciones, a partir de

cuyo cumplimiento las podemos evaluar. Una «neutralidad valórica» puede tener apenas el sentido de una exigencia de un juicio objetivo, *sine ira et studio*. Sin embargo, al evaluar el mercado estamos evaluando valores, y los evaluamos en relación a las funciones que cumplen. Se trata de juicios sobre valores, pero sin tales juicios no podría haber ninguna ciencia referente al sistema social y al funcionamiento de los mercados.

Toda institucionalidad –Estado, mercado, matrimonio– consiste en esta institucionalización de valores. Existe como sistema social al derivarse el conjunto de los valores de una norma fundamental institucionalizada en todas ellas. Por eso, del sistema social también se puede hablar como la Ley, o el *Nomos*, de la sociedad. Esta Ley no es el conjunto de todas las leyes, sino una norma fundamental institucional con mayor o menor consistencia en estas leyes. En nombre de la Ley, entonces, se puede interpelar a las leyes. En la antigüedad se hablaba más bien de la Ley o de la *polis*, o inclusive del «mundo», en referencia a este sistema social.

En el contexto de esta ley funcional no aparece ningún bien común, sino apenas lo que se llama el interés general, o el bien público. Son conceptos que solamente expresan de otra manera la lógica del sistema como valor en sí. Se supone entonces que el sistema, al ser afirmado en su lógica, produce el interés general o el bien público. Por tanto, con estas expresiones los valores institucionalizados en el sistema son afirmados como valores, lo que equivale a la afirmación de su inmutabilidad. Esta afirmación, en su consecuencia, implica la negación del bien común.

El sistema actual se dirige por un proyecto que es anunciado como el proyecto de globalización. Más preciso sería hablar de un proyecto de totalización del mercado y de su lógica. Este mercado es enfocado desde el punto de vista de la empresa mundial, y el proyecto es un proyecto de fluidez de los mercados desde la óptica de esta empresa mundial. Esta empresa empuja el proyecto y puede imponerlo en el grado que logra el apoyo de los Estados para su realización. No se trata de un proyecto de totalización de algún mercado ideal. El proyecto,

entonces, parecería completamente incoherente. Es más bien un proyecto de fluidez de los mercados como el ambiente en el cual actúan empresas mundiales. Como tal es coherente. Su realización se hace presente en forma de una lucha en contra de las «distorsiones» o los «interruptores» del mercado. Todo lo que se interponga a la fluidez de los mercados es visto como distorsión.

De esta manera, el proyecto de globalización logra su coherencia. Las funciones del Estado como organizador del desarrollo, su función de garantizar una infraestructura social, y su función de promover un sistema educacional de referencia universal, aparecen ahora como distorsiones del mercado. También las reglamentaciones referentes al uso del medio ambiente aparecen como distorsiones del mercado, así como toda defensa del nivel de vida de la población. Las organizaciones populares, inclusive los sindicatos, son percibidos como distorsiones. El Estado como tal de ningún modo es visto como distorsión del mercado, lo es únicamente en cuanto Estado con funciones de desarrollo económico y social. Para el proyecto de globalización su función de promoción de este proyecto es decisiva. Por consiguiente, el desmantelamiento del Estado, del que se habla tanto, es una reestructuración del Estado en función de la promoción del proyecto de globalización, e inclusive de subvención financiera de su empuje. Pero ahora se trata de subvenciones de cantidades inauditas hacia las empresas mundiales, a las cuales normalmente se da el nombre de «incentivos». De este Estado se habla como «Estado mínimo», aunque sea un Estado máximo.

De esta forma resulta que el conjunto de las condiciones de posibilidad de la vida humana aparece como una distorsión del mercado. Las mismas exigencias del circuito natural de la vida humana —el metabolismo entre el ser humano como ser natural y de la naturaleza circundante en la cual esta vida humana se desarrolla— son consideradas distorsiones del mercado. El mercado se transforma en una gran máquina aplanadora de las condiciones de posibilidad de la vida humana y, por tanto, de las condiciones de reproducción de ella. El sistema llega a ser un gran dinosaurio que puede destruir, pero

no puede sobrevivir. Tiene la tierra como su *Jurassic Park*, y no hay ningún helicóptero para que los amenazados se puedan escapar.

Esta totalización del mercado implica no sólo el «imperialismo de los economistas», del cual habla Gordon Tullock<sup>6</sup>. Implica un imperialismo de la economía globalizada respecto a todas las dimensiones de la vida humana, transformando la totalización del mercado en totalización de todo el sistema social por el mercado. Todo el sistema se enfrenta ahora a las condiciones de posibilidad de la vida humana como una simple «distorsión», como interruptor de su fluidez. El sistema es ahora un sistema perfectamente autorreferencial, incapaz de realizar lo que Maturana llama la *autopoiesis*, que implica un acoplamiento estructural con el medio, que este sistema que nos domina, rechaza en nombre de su eficiencia. El dinosaurio marcha adelante y celebra todavía su propia muerte como un logro de su eficiencia. Corta la rama sobre la cual está sentado y se enorgullece de la velocidad con la cual consigue su fin.

Pero lo que, desde el punto de vista de la fluidez de los mercados, para la empresa mundial es distorsión del mercado, desde el punto de vista de la lógica de la vida humana y de la naturaleza entera implica sus condiciones de posibilidad de la vida. No toda distorsión del mercado es necesariamente una condición de posibilidad de la vida humana. Además, la destrucción de las condiciones de posibilidad de la vida humana no es necesariamente un proyecto intencional. No obstante, al rechazar el sistema integrar estas condiciones de posibilidad de la vida humana como su última instancia, las destruye aunque no lo quiera.

Este es el punto de partida de una ética del bien común, hoy. Descubre que las condiciones de posibilidad de la vida humana resultan ser distorsiones del mercado, cuando se las enfrenta en nombre de la lógica totalizante del mercado. Descubre, por tanto, que el mercado, al totalizarse, se transforma

<sup>6</sup> Tullock, Gordon. «Economic Imperialism», en Buchanan, James M.-Tollison, Robert D. (eds.), *Theory of Public Choice. Political Applications of Economics*. University of Michigan Press, Ann Arbor, 1972.

por su parte precisamente en una distorsión de la vida humana y de sus condiciones de posibilidad. Resulta entonces una situación conflictiva entre el proyecto de globalización y el bien común, como concepto ético que expresa la necesidad de asegurar las condiciones de posibilidad de la vida humana. Resulta que los propios derechos humanos son distorsiones del mercado desde el punto de vista de la lógica del mercado.

Esta es la trampa mortal de las relaciones mercantiles. Son inevitables como condición del ordenamiento de la actividad económica en un mundo complejo como el de hoy. Sin ellas no es posible asegurar la vida humana. Sin embargo, al totalizarlas, destruyen esta misma vida humana para cuyo sustento son inevitables. No son «buenas». Son inevitables. Se trata de la trampa mortal implícita a toda institucionalidad. La misma trampa la encontramos en el Estado. Es inevitable para asegurar la vida humana. Sin embargo, su totalización destruye esta misma vida humana. Igual cosa ocurre con el matrimonio, para mencionar la trinidad institucional del anarquismo: Estado, mercado, matrimonio. Aquí se esconde el maniqueísmo de la modernidad occidental. Lo inevitable es considerado lo bueno, por ende es necesario, y lo bueno y necesario es considerado lo que hace falta totalizar. Y cuando no se lo considera lo bueno, se lo declara evitable, para abolirlo. No se concibe la quiebra de la *conditio humana*. La institucionalidad es transformada en *societas perfecta*, desembocando esta *societas perfecta* en sociedad totalitaria. Al descubrir la totalización del Estado como totalitarismo, no se concibe una posición más allá de todas las totalizaciones, sino que se busca por otra institucionalidad cuya totalización, por fin, sea la buena totalización, el totalitarismo que realiza la libertad. Así se pasó del Estado al mercado. Si la totalización del Estado llevó al totalitarismo, hay que totalizar el mercado para que no haya totalitarismo. Este antitotalitarismo total nos ha llevado al actual totalitarismo del mercado.

Esto recuerda la teología paulina de la crítica de la ley. Pablo descubre en su tiempo la trampa mortal de la ley, que hoy aparece como trampa mortal de la institucionalidad. Él concibe una ley de Dios, dada para la vida y sin la cual no se puede

vivir. Por eso, inclusive la autoridad viene de Dios. Pero a la vez descubre que si se busca la salvación en el cumplimiento de la ley, la misma ley, dada para la vida —e inclusive, en la terminología paulina, siendo ley de Dios—, se transforma en vehículo de la muerte. Pablo hace esta experiencia sobre todo con la ley romana de su tiempo, aunque incluye en su crítica la ley mosaica. La trampa mortal de la ley se encuentra en toda ley. Por eso Pablo habla de la «maldición» que pesa sobre toda ley. Hoy volvemos a hacer esta misma experiencia. La maldición que pesa sobre la ley, es precisamente la trampa de la ley y, en consecuencia, de toda institucionalidad.

De esto surge la ética del bien común. Se trata de una ética que, en la metodología actual de las ciencias empíricas, no tiene lugar. Esta ética del bien común es una ética necesaria, no es opcional. El concepto común de la ética hoy considera a toda ética como opcional, inclusive como cuestión de gustos. Si no se tiene ninguna ética, se cree poder vivir sin ética. No obstante, aparece aquí una ética sin la cual no es posible vivir. Si no se la realiza por lo menos en un grado suficiente, el sistema, como dinosaurio que es, lo devora todo y al final se devora a sí mismo. Por ser una ética necesaria, no opcional, merece el nombre de ética del bien común<sup>7</sup>. Sin embargo, ella también contiene una opción, que es una opción necesaria. La institucionalidad es inevitable. Necesaria es únicamente la vida humana con sus condiciones de posibilidad, que incluyen la naturaleza externa

<sup>7</sup> En la tradición del pensamiento burgués, ya Adam Smith destaca este carácter opcional de toda ética frente al mercado: «...la benevolencia... es el ornamento que embellece, no el fundamento que soporta el edificio... la justicia, por el contrario, es el principal pilar que mantiene en pie todo el edificio. Si éste es removido, la inmensa fábrica de la sociedad humana... debe en un momento desmoronarse en átomos» (TMS, pág. 86. Debo esta cita a Germán Gutiérrez, investigador del DEI). Cuando Adam Smith habla de justicia, se refiere exclusivamente a la afirmación del sistema. Es la ley. La ética es ornamento. Sin embargo, un sistema que logra destituir de manera definitiva cualquier ética de bien común como ética necesaria, se derrumba igual que ocurre en el caso de un colapso del sistema. Esta, además, es nuestra vivencia hoy. El sistema está colapsando precisamente porque ha ganado de forma tan estrepitosa.

Adam Smith ni sospecha la posibilidad de una ética necesaria del bien común, sustituyéndola por una ética fuertemente sistémica y funcional de la ley burguesa. Esta es su ética del interés general. Por consiguiente, no se debe confundir el interés general de las teorías económicas burguesas con el bien común, como se plantea en la actualidad.

al ser humano. La institucionalidad es inevitable, porque es una condición indirecta de la posibilidad de esta vida humana. Es necesaria solamente en el grado en el cual la vida humana la necesite.

Esta ética del bien común surge en conflicto con el sistema, porque no es derivable de ningún cálculo de utilidad (interés propio). El bien común se destruye en el grado en el que toda acción humana es sometida a un cálculo de utilidad. La violación del bien común es el resultado de esta generalización del cálculo de utilidad. Por eso el bien común tampoco se puede expresar como un cálculo de interés propio a largo plazo. El bien común interpela al mismo cálculo de interés propio. Va más allá del cálculo y lo limita. El cálculo a largo plazo desemboca necesariamente en un cálculo del límite de lo aguantable. No obstante, como sólo se puede saber el límite después de haberlo pasado, produce el problema que quiere evitar. Por eso esta ética del bien común surge en una relación de conflicto con el sistema, que se constituye por medio del cálculo de interés propio, pero a la vez tiene que ser una ética de equilibrio y no de eliminación del otro polo del conflicto. Sería fatal enfocar esta ética bajo el punto de vista de la abolición del sistema y, por ende, de la abolición del mercado y del dinero. Tiene que ser una ética de la resistencia, la interpelación y la intervención<sup>8</sup>. Si las relaciones mercantiles se derrumbaran, ella tendría que correr para reestablecerlas, porque únicamente se puede interpelar relaciones mercantiles que de alguna manera también funcionan. Esto mismo vale al revés. Si no existe esta resistencia e intervención, la interpelación práctica del sistema no tendrá lugar y éste estará por caer. Se desmoronará por su propia lógica. En la actualidad el sistema está logrando paralizar todas las resistencias. Justo por eso se transforma en un peligro para la vida humana y para sí mismo. El sistema pierde las antenas que le podrían permitir ubicarse en su ambiente. Por tanto lo destruye, para después destruirse a sí mismo.

<sup>8</sup> He desarrollado este argumento en Hinkelammert, Franz. *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires, Editorial Universidad Católica de Chile-Paidós, 1970.

Por eso hace falta una ética de equilibrio y de mediación, que tiene que preocuparse igualmente por la existencia de los polos entre los que hay que mediar. La vida humana se asegura por los dos polos, aunque aparezca el conflicto por el cual se necesita controlar y guiar el polo de la institucionalidad, que tiene una función subsidiaria. El Mal de esta ética, por consiguiente, no puede ser el otro polo del conflicto, sino la falta de mediación entre estos polos que tiene como su norte la reproducción continua de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Y la peor falta de mediación aparece cuando uno de los polos es eliminado. La ética del bien común es algo así como un juicio final sobre la historia, que actúa en el interior de la realidad misma. La inmanencia es el lugar de la trascendencia. La ética del bien común opera a partir del interior de la realidad; no es una ética exterior derivada de ninguna esencia humana o de algún extraño Sinaí, para ser aplicada a la realidad posteriormente.

Sin embargo introduce valores. Valores a los cuales tiene que ser sometido cualquier cálculo de utilidad (o de interés propio). Son valores del bien común cuya validez se constituye antes de cualquier cálculo, y que desembocan en un conflicto con el cálculo de utilidad y sus resultados. Son los valores del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones, y del respeto a la vida de la naturaleza. Son valores del reconocimiento mutuo entre seres humanos, incluyendo en este reconocimiento el ser natural de todo ser humano y el reconocimiento de parte de los seres humanos hacia la naturaleza externa a ellos. No se justifican por ventajas calculables en términos de la utilidad o del interés propio. No obstante son la base de la vida humana, sin la cual ésta se destruye en el sentido más elemental de la palabra.

Estos valores interpelan al sistema, y en su nombre se requiere ejercer resistencia para transformarlo e intervenirlo<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> El sub-comandante Marcos, «La 4e guerre mondiale a commencé», en *Le Monde Diplomatique*. Agosto 1997, pág. 5, presenta el siguiente texto referente a la resistencia: «Para comenzar, te pido jamás confundir la resistencia con la oposición política. La oposición no se opone al poder, y su forma más aguda es la de un partido de oposición; mientras que la resistencia, por definición, no puede ser un partido: ella no está hecha para gobernar, sino... para resistir» (Tomás Segovia, *Alegatorio*, México, 1996).



Sin esta interpelación del sistema, y sin contrarrestar la trampa de la institucionalidad involucrada en él, estos valores no serían sino un moralismo más. El bien común es este proceso en el cual los valores del bien común son enfrentados al sistema para interpelarlo, transformarlo e intervenirlo. De ninguna manera debe ser entendido como un cuerpo de «leyes naturales» enfrentado a las leyes positivas. Es interpelación, no receta. Por eso tampoco debe intentar ofrecer instituciones naturales o de ley natural. Parte del sistema social existente para transformarlo hacia los valores de bien común, en relación a los cuales todo sistema es subsidiario. Pero los valores de bien común no son leyes o normas, son criterios sobre leyes y normas. En consecuencia, su fuerza es la resistencia.

Constituyen la realidad misma: el asesinato resulta ser un suicidio. Recién en el contexto de esta realidad, y en subsidiaridad hacia ella, puede tener lugar el cálculo.

### 5. La cuestión del antropocentrismo

El asesinato es un suicidio. Quien dice eso, afirma el antropocentrismo. Pone al ser humano en el centro de nuestro mundo. Afirma su responsabilidad. La afirma, no la crea. El ser humano es responsable del mundo. Lo es aunque lo niegue. Es la corona de la creación, y él escoge si será una corona de espinas o una corona de flores. Pero no se puede retirar de esta posición central.

El asesinato es un suicidio. El rostro del otro implora: no me mates. Al no hacerlo, no se salva solamente al otro; uno también se salva a sí mismo. Y el otro es también la naturaleza. Al no matarla, yo me salvo del suicidio. Me afirmo a mí mismo tanto como afirmo al otro.

Esa es la responsabilidad de la cual nadie se puede apartar. No se trata de una renuncia al antropocentrismo. No hay otra salida que humanizar la naturaleza. Y tampoco se puede salvar a la naturaleza sacrificando a la humanidad. La lucha por sacrificar a ésta es igualmente destructora. La humanidad no puede hacer abstracción de sí misma, porque entonces tiene también que hacer abstracción

de sí misma como ser pensante. Y si lo hace, tampoco puede pensar su autosacrificio en pos de la naturaleza. El ser humano no puede pensar sino a partir de sí mismo. El que quiere pensar la naturaleza sin ser humano debe —como ya afirmó Marx— hacer abstracción de sí mismo como ser pensante, porque es parte de la humanidad de la que hace abstracción. Eso significa que el suicida no puede pensar su suicidio, porque al pensarlo se tiene que pensar existente a sí mismo como ser pensante. Pero eso sólo lo puede hacer como ser vivo.

El llamado antropocentrismo occidental no es antropocentrismo sino individuocentrismo, y por eso mismo mercadocentrismo y capital centrismo. Renuncia a poner al ser humano en el centro, para entregar el mundo a la autodestrucción por medio de la acción medio-fin totalizada y, por tanto, del cálculo de utilidad. Escoge el suicidio para poder asesinar.

El asesinato es un suicidio. Si eso es cierto, el no asesinar es útil. Sin embargo, no es útil en el sentido de cualquier cálculo de utilidad. Porque el cálculo de utilidad presupone que el asesinato es un medio racional para salvarse del asesino. Quien logra asesinar al otro salva su vida. Quien totaliza el cálculo de utilidad, se entrega a la voluntad de poder y calcula su utilidad como poder. Hace abstracción del hecho de que el asesinato es un suicidio. Por consiguiente, reniega de la globalización creciente del mundo real y totaliza esta abstracción. Por eso no puede siquiera ver la utilidad que tiene establecer los límites del cálculo de utilidad.

Que el asesinato es un suicidio, no es una revelación del mundo actual. Tiene una larga tradición ética. Sólo que en el mundo actual adquiere un carácter empírico de peso que antes no tenía. Ya la tradición judía sostenía que los pecados de los padres persiguen a los hijos hasta futuras generaciones. Con la globalización real del mundo podemos seguir los pasos de los pecados de los padres. Todo se hace más empírico y los plazos se hacen más cortos.

Luego, toda ética tradicional es una ética de lo útil confrontada al cálculo de utilidad. Es útil conservar la paz. Es útil no explotar al otro. Es útil reconocer a la naturaleza en su

derecho propio de vivir. Todo eso es bien común, y por ende útil. Pero es al mismo tiempo una exigencia ética. Porque el cálculo de utilidad va a la guerra, calcula la explotación del otro, calcula la utilidad de destruir la naturaleza. Al ser totalizado, destruye no sólo la ética, sino también el bien común y la utilidad que tiene la limitación del cálculo de utilidad. Eso implica la imposibilidad del cálculo de esta utilidad. El intento de calcular de nuevo esta limitación del cálculo de utilidad no lleva sino a actitudes que quieren poner a prueba el bien común, para saber hasta qué límite calculado se lo puede violar. Como este límite jamás puede ser conocido *ex ante*, lleva justo a la totalización del cálculo de utilidad en otros términos: para conocer el límite *ex post*, cuando ya no hay retorno.

Por esta razón, esta utilidad del bien común es ética. Afirma lo útil más allá del cálculo de utilidad, y muchas veces en contra de él.

Esta ética es una ética de la responsabilidad. Si bien en un sentido contrario a los conceptos de Max Weber, quien creó un vocabulario de la perdición (*des Unheils*). Él se muestra como un maestro del *newspeech*. Todo lo que defiende la utilidad del bien común, es declarado por Weber ética de la convicción (*Gesinnungsethik*) y, por tanto, ética de la irresponsabilidad. La trata como una ética que realiza «valores de por sí», sin responsabilidad alguna. En consecuencia, Weber es quien primero declara el bien común un asunto de utopistas y terroristas, seguido por Popper aunque en términos más extremistas. Con ello, Weber declara ética de la responsabilidad a la totalización de la acción medio-fin, a esa irracionalidad de la marcha de los Nibelungos. Para Weber se trató en especial de la paz y de la negativa a la explotación del ser humano. Algo que evidentemente es un problema de responsabilidad –paz y convivencia humana sin explotación–, él lo transformó en irracionalidad e irresponsabilidad. Como eso determinó nuestro diccionario, no podemos siquiera usar la expresión «ética de la responsabilidad» sin el constante peligro de malentendidos y ambigüedades.

Weber vio muy bien que una ética sin utilidad es inútil. Y el cálculo de utilidad está en contradicción con la ética. Al

totalizar este cálculo de utilidad, declara inútil toda ética. En consecuencia, le puede dar un alto valor «de por sí» al advertir contra su aplicación, que sería irresponsable. De esta manera la transforma en un *requiem aeternam deo*.

La respuesta ahora, no es declarar la irracionalidad de la racionalidad medio-fin. De lo que se trata es de percibir por fin la irracionalidad de lo racionalizado por medio de la totalización de la racionalidad medio-fin, para asignarle a esta racionalidad un lugar circunscrito por la responsabilidad por el bien común y su utilidad, que es la utilidad de la paz, de la convivencia humana y del reconocimiento de la naturaleza. Una utilidad que escapa al cálculo de la utilidad, siendo el fundamento de su posibilidad.

## 6. Reflexiones sobre el anticomunismo

Según se dice, Thomas Mann sostenía que la mayor imbecilidad del siglo XX es el anticomunismo. El anticomunismo transforma todos aquellos valores que Max Weber había denunciado como una «ética de la convicción» que amenaza a la responsabilidad, en valores del comunismo. En nombre de la lucha contra el comunismo los destierra de nuestra sociedad. De esta forma, se hace imposible su reivindicación. En efecto, el anticomunismo nos hizo perder la libertad.

La escena central del drama *Galileo Galilei* de Bertolt Brecht, consiste en el interrogatorio en el cual los inquisidores enfrentan a Galileo. Lo hacen en nombre de Aristóteles, que es su fuente de verdad. Concluyen, por consiguiente, que Galileo está equivocado. Este les pide que vean por el telescopio para conocer lo que ocurría con las lunas del planeta Júpiter. Los inquisidores se niegan a mirar, aduciendo que jamás podría verse algo que no estuviera dicho ya en la física de Aristóteles. De este modo se desautoriza la realidad en nombre de una verdad preconcebida.

El anticomunismo crea una situación como ésta, no obstante lo hace de una manera invertida. De ahí que no tenga una única máxima autoridad de la verdad. En vez de eso, tiene una

máxima autoridad de la falsedad. Esta autoridad máxima del anticomunismo no es Aristóteles, sino Marx. Para probar que alguna tesis es falsa, es suficiente comprobar que ya Marx la compartió. Esto paraliza cualquier ciencia crítica. Pero dado que una ciencia deja de serlo si no es crítica, paraliza la ciencia misma. Las autoridades máximas dominan para decirnos dónde no debemos ir. En el mundo preburgués nos decían dónde ir. En el mundo burgués ordenan dónde no ir. Y el dónde, hacia donde no se debe ir, es cualquier alternativa a la desastrosa sociedad que estamos viviendo. Se habla en nombre de muertos declarados, y resulta que estos muertos ordenan.

Esta es la razón por la que el anticomunismo sea la mayor imbecilidad del siglo XX. Todas las discusiones se empobrecen, pues el control social es férreo alrededor de esta máxima autoridad invertida. Los consensos artificialmente impuestos hacen que la referencia a esta máxima autoridad sea suficiente para volcar las convicciones de tal manera de no ir donde no se debe ir.

Y los inquisidores que imponen ahora la autoridad máxima de Marx, también se niegan a mirar la realidad. No usan sus ojos naturales ni los telescopios. Inclusive prohíben su uso. En los principios máximos de sus teorías del mercado está la verdad, y la referencia negativa a Marx guía los pasos para no alejarse jamás del camino correcto de los principios. La realidad se desvaneció, y no es de sorprenderse que sea destruida a pasos de gigante.

Hoy, es necesario reclamar libertad contra la imbecilidad del anticomunismo. Libertad para poder discutir sobre un futuro más allá del capitalismo que amenaza nuestro futuro. Sin embargo Marx es la no-persona de nuestra sociedad, y como tal la máxima autoridad para indicar los caminos por lo cuales no orientarse. De esta forma, es la máxima autoridad del socialismo histórico e igualmente la máxima autoridad del capitalismo salvaje actual. Sólo es posible deshacernos de este tipo de autoridades, reconociendo a Marx como uno de los más importantes pensadores de nuestro tiempo. Sin ese reconocimiento, se lo transforma en una autoridad ciega. Se necesita una referencia

de respeto y no de autoridad, ni directa ni invertida. De otra manera, estamos en las redes de un fantasma y jamás alcanzamos ni libertad ni realidad. Y el grado en el cual se requiere ir más allá del marxismo para poder ir más allá del capitalismo, se tiene que decidir en una discusión libre, no por órdenes de nuevos inquisidores que reclaman la verdad más allá de cualquier razón.

Esta es la libertad que nos hace falta.