Plenitud y escasez:
quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno*

Franz Hinkelammert**

Plenitud y escasez como orientaciones de la acción

El tema de la plenitud y la escasez se refiere a conductas sociales, y no a situaciones específicas. Estas son orientaciones de la acción enraizadas en la sociedad. Aunque lo digamos de forma provisional, podemos hablar del conflicto entre la orientación hacia el bien común y hacia el cálculo individual de la utilidad. No se trata, tampoco, de polos dualistas de tipo maniqueo, entre los que existiría un conflicto total en el cual cada polo tiene que destruir al otro. Sin embargo, es un conflicto que debe ser reconocido y que solamente puede ser solucionado por medio de mediaciones. Pero, de todos modos se trata de un conflicto, y quiero intentar presentar sus elementos.

Hay un episodio que figura en todos los evangelios que podemos tomar como punto de partida. Es el que se denomina, comúnmente, la multiplicación milagrosa de los panes. Evidentemente, éste no fue un acto mágico mediante el cual Jesús hizo aparecer un montón de panes, del que cada uno podía tomar lo que quisiera, pues no fue una multiplicación cuantitativa. Lo que ocurrió, en cambio, fue que una multitud de personas que escuchaban las palabras de Jesús se constituyeron como una comunidad que compartió toda la comida que habían llevado. El resultado fue una plenitud de panes. Todos pudieron comer y todos tuvieron lo suficiente, por el hecho de que todos compartieron de tal modo que alcanzó para todos.

Gandhi alude a esta plenitud cuando dice: “La India tiene suficiente para que todos puedan vivir; pero no tiene lo suficiente para satisfacer la codicia de unos pocos”. La plenitud es posible porque todos pueden tener lo suficiente. Amartya Sen constata que la hambruna nunca puede ser explicada por una escasez física. La explicación siempre reside en la conducta de aquellos grupos que todavía disponen de víveres, pero rechazan comerlos en común[1]. Se destruye la posible plenitud y el cálculo de utilidad –el cálculo de escasez– convierte a ésta en una catástrofe. Cuando se produjo la gran hambruna de Bengala, en la cual murieron alrededor de diez millones de personas en la segunda mitad del siglo XVIII, durante la colonización inglesa, esta región aún exportaba arroz y trigo.

Al respecto, ciertamente, podemos hablar con razón de un problema de solidaridad; no obstante, la referencia a ésta también puede oscurecer el problema. En el fondo, este problema no es de solidaridad, pues en última instancia, ésta es un valor formal. Sin embargo, en los valores formales siempre subyace un contenido –una materialidad–, que determina su significado. Existe una solidaridad entre los gansters, y en el siglo XIX en los Estados Unidos se hablaba de una solidaridad de la “*proslavery-rebellion*” (rebelión a favor de la esclavitud), esto es, de la solidaridad de quienes defendían el trabajo forzado de la esclavitud. La solidaridad no se orienta necesariamente hacia la plenitud, aunque existe, asimismo, la solidaridad hacia la plenitud o, por así decirlo, hacia el bien común. Este núcleo de contenido hace posible orientarla hacia la plenitud. Quiero intentar explicitar dicho núcleo.

Jesús se refiere a éste con las palabras “reino de Dios” o “reino de los cielos”. Este reino no constituye un “más allá”, sino el núcleo de lo terrenal, por eso puede decir: “el reino de Dios ya está entre nosotros” (Lucas 17, 21). Sin embargo, añade, hay que asirlo. No está simplemente allí y allá, está presente como ausencia que hay que transformar en presencia positiva. Cuando una de los personajes del drama de Sartre, *A puertas cerradas*, dice: “el infierno son los otros”, no asevera lo contrario de lo afirmando por Jesús, sino lo confirma. Si no hacemos nuestro el reino de Dios presente entre nosotros, entonces el otro se transforma en el infierno presente entre nosotros. Si no queremos que entre nosotros lo haya, entonces debemos apropiarnos del reino de Dios –el reino de los cielos–, que está entre nosotros. El reino de Dios es el núcleo de lo terrestre.

El cielo en la tierra y su realización

Juan Crisóstomo, uno de los padres de la Iglesia, decía en el siglo IV: "¡Hay que considerar qué honor nos hizo Dios al darnos esta tarea! Yo –dice Él– he creado el cielo y la tierra, también a ti te doy poder de creador: ¡haz de la tierra un cielo! ¡Tú puedes!" (Chrysostomus: 209). Este es el problema del reino de Dios como núcleo de lo terrenal. Realmente lo es, y por eso este problema se halla presente en toda la modernidad, a pesar sus procesos de secularización. Incluso se puede decir que todo el pensamiento de la modernidad gira alrededor de este problema, puesto que en ella la sociedad es considerada como objeto de transformación.

Este proceso empieza con el pensamiento liberal. Ya al comienzo del siglo XVIII, Bernard de Mandeville inaugura el pensamiento de la armonía en el ámbito del mercado. Esta concepción era de origen estoico y se refería al cosmos. Mandeville resume su postura en la expresión: "los vicios privados se convierten en las virtudes públicas" [2]. Adam Smith transforma esta concepción en el proyecto de la sociedad burguesa y le confiere un color celeste; sostiene que existe la "mano invisible de la Divina Providencia" [3]. La expresión aparece ya en Newton, quien la usa en relación al orden del sistema planetario, guiado por Dios por medio de las leyes naturales. Smith, aplica este concepto de orden al mercado, cuya armonía se realiza mediante la ley del valor. Esta idea de una armonía preestablecida domina hasta hoy el pensamiento burgués.

Sin embargo, esta idea no conserva su univocidad. En el *Fausto* de Goethe, Mefistófeles, el diablo, se presenta en nombre de esta armonía, es decir como "parte de aquella fuerza que siempre quiere el mal y siempre produce el bien". Se trata, evidentemente, de una referencia a Mandeville y a la mano invisible de Smith; pero, ahora ya no lo dice Dios, sino Mefistófeles, el mentiroso. Fausto cree haber creado a través de su alianza con Mefistófeles el "paraíso" en la tierra. Aún así, al final los elementos de la naturaleza devoran su obra en el momento en que Fausto cree haber alcanzado esta meta. Ya ciego, escucha el ruido de palas y piensa que la obra de construcción continúa; no sabe que el ruido proviene de los que cavan su tumba.

En el curso del siglo XIX surge un nuevo humanismo de la praxis, relacionando a esta mística del mercado; surge, asimismo, en el espacio mítico de la creación de una nueva sociedad por medio de la praxis. Sin embargo, se dirige contra la mística del mercado al que describe como un lugar celeste. El poeta Heinrich Heine lo expresa de forma irónica, cuando dice en un poema: "ahora queremos construir el reino de los cielos en la tierra". Este poema es una de las creaciones poéticas más conocidas por los trabajadores socialdemócratas alemanes del siglo XIX. Esto no es lo que dijo Crisóstomo en el texto citado anteriormente, puesto que Heine añade en su poema: "El cielo lo abandonamos a los ángeles y los gorriones". El cielo y la tierra están ahora separados, y el orden terrenal hace que la alusión al cielo esté de más. El cielo se transforma en lo terrenal, y ya no hay un reino de Dios que estaría entre nosotros.

Marx, seguramente, no describiría su humanismo con las mismas palabras que Heine, inclusive rechaza dicho humanismo. No obstante, lo que el poeta expresa con palabras poéticas, encierra también el humanismo de la praxis, visualizado por Marx de una manera más determinada: "Es, en realidad mucho más fácil hallar, mediante el análisis, el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión que, a la inversa, partiendo de las condiciones reales de vida imperantes en cada época, **desarrollar** las formas divinizadas correspondientes a estas condiciones. Este último es el único método materialista y, por consiguiente, científico" (1867: 453). Marx es más específico, por ello busca "el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión". No quiere construir el cielo en la tierra, sino entender sus formas divinizadas, basándose en este núcleo terrenal. Pero la meta sigue siendo la de cambiar este núcleo terrenal de modo tal que ya no hagan falta estas brumosas apariencias de la religión. El cielo sigue siendo un lugar abandonado a los ángeles y los gorriones. El cielo y la tierra se contradicen: quien afirma la tierra, tiene que abandonar el cielo.

En contra de este humanismo de la praxis emerge un pensamiento nuevo y extremo sobre la sociedad burguesa. Comienza con Nietzsche, atraviesa el nazismo y el fascismo, y marca desde el inicio de la Guerra Fría toda la sociedad burguesa. Es el pensamiento del nihilismo, que se difunde. La formulación que le dio Popper se ha hecho histórica: "La hibris, que nos lleva a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce para convertir nuestra buena tierra en un infierno que sólo seres humanos pueden realizar para otros seres humanos" (Popper 1945: 9). Denuncia cualquier esperanza, cualquier utopía, cualquier humanismo, cualquier forma de solidaridad de y con los oprimidos. Todo ello es visto como expresión de Lucifer, el ángel de la luz convertido en demonio. Todo lo que trascienda la sociedad capitalista burguesa es demonizado. Se trata de un

pensamiento dominante en la actualidad. Se desarrolló a través del nazismo y el fascismo, para recibir la forma actualmente dominante de antiutopismo.

No se trata de algo obvio, aún Max Weber rechazaba tales propuestas: "Es exacto –si se lo entiende correctamente–, que la política exitosa es siempre "el arte de lo posible". Pero, no es menos cierto que muy a menudo lo posible sólo se obtuvo porque se procuró lo imposible que está más allá de él" (Weber 1904: 244). Inclusive, aún es conciente de que restringirse a metas pretendidamente realistas no es para nada realista. El realismo ha de incluir la conciencia de que muy a menudo se trata de hacer posible lo imposible. Quien no apunta hacia lo imposible, jamás descubrirá lo que es posible. Ernest Bloch dice: "apuntar más allá de la meta para dar en el blanco". Lo utópico no es lo irrealista, sino la condición de posibilidad de la propia acción realista.

La denuncia de la "ética de San Martín"

El antihumanismo, en su formulación popperiana, en consecuencia, confirió al sistema de mercado un carácter celestial tan radical, como ni siquiera Adam Smith lo habría imaginado. Lo logró denunciando toda intervención en el mercado y en su lógica. En los años noventa del siglo pasado se creó en Alemania una expresión destinada a resumir todo aquello que se quería denunciar. Esta expresión es "la ética de San Martín"[4]. Ella se refiere a una antigua leyenda sobre este santo, un caballero que un duro invierno viajaba a caballo. Al lado del camino encontró a un pobre hombre muriéndose de frío, quien le pidió ayuda. San Martín tomó su abrigo, lo cortó con su espada en dos partes y le dio una de ellas al pobre. Siguió su camino, cuando percibió detrás de él una brillante luz. Al darse vuelta, vio que el pobre se había convertido en Cristo quien lo saludó. En Alemania, tradicionalmente, se enseña esta leyenda a los niños, quienes el día de San Martín realizan grandes procesiones llevando luces y cantando al santo. Celebran la ética del compartir.

Durante los años noventa se realizó una campaña sistemática contra lo que se llamó "la ética de San Martín", que fue organizada por las burocracias empresariales y sus representantes. Con la expresión "la ética de San Martín" se referían a este cielo, respecto del cual sostenían que el intento de realizarlo, trae el infierno a la tierra: "El mundo industrializado fue impregnado por siglos por la ética cristiana del compartir. Eso ha arrasado con la ética del producir, que es lógica y temporalmente anterior (...). Así el empresario tiene un **ethos** específico, al cual tiene que seguir si quiere corresponder a su función social y a su tarea. Su mayor "responsabilidad social" está en ofrecer bienes y servicios de la manera más eficiente. Su imperativo como empresario es: "¡Produzca! ¡Sea útil para su cliente! ¡Sea exitoso!" Entre lo exigido económicamente y lo moralmente correcto no hay para él ninguna contradicción: ambos coinciden. Hacer en el marco de su razón empresarial todo lo necesario para mantener "*fit*" [5] a la empresa, aunque eso signifique medidas dolorosas para sus colaboradores particulares, no contradice a la moral, sino que constituye un deber ético" [6]

Gerhard Schwarz, redactor de la *Neue Züricher Zeitung*, extrae esta conclusión: "Una ética de San Martín y del compartir como base del orden económico llevará a la postre a la pobreza de todos, a pesar de que el viejo imperativo cristiano de la solidaridad sigue siendo un valor central, al cual debería seguir el cristiano. Pero, cada uno en su lugar" (1992: 83-99). La solución que se ofrece es: "En vez compartir solidariamente, según el ideal de San Martín, sólo el abrigo con el mendigo, se puede asumir la producción en masa de abrigos con el resultado de que sean accesibles a todos, y que muchos mal vestidos tengan pan y trabajo. Conforme toda la experiencia histórica, esta máxima de la acción empresarial ha logrado mucho más a favor de los necesitados que la ética del compartir. Porque con esta última la pobreza casi nunca es superada. Y la herencia de abrigos compartidos lleva, cuando se lo hace masivamente, a sociedades frías. Un frío social muy especial se extiende en ellos" (Weiner 1993).

Mandeville y Adam Smith han regresado, pero ahora unidos a un antihumanismo extremo cuyo resultado es un mercado que implica la promesa del cielo en la tierra, el que promete como resultado del cielo cuando ya nadie quiere realizarlo. Ya Dietrich Bonhoeffer había dicho sobre esto: "Que el Mal aparezca en forma de la luz, de la bondad (...), de la justicia social, es para aquel que piensa en términos simples, una clara confirmación de su maldad abismal" (1982: 81).

En una conferencia en homenaje a Mandeville, quien de hecho es el creador de la tesis de la mano

invisible, Keynes también asume su posición. Empero, no le confiere el color celestial que nuestros ideólogos le otorgan: "Al menos por cien años todavía, debemos convencernos de esto: lo bueno es lo malo y lo malo es lo bueno, porque lo malo es útil y lo bueno no lo es" [7]. Sin transformar el mercado en un cielo, Keynes expresa el punto de vista del mercado y de su cálculo de utilidad. Pero con esto tenemos la formulación de nuestro problema: lo malo es útil y lo bueno es inútil. Keynes, sin embargo, no se refiere al mal como a un bien, como lo hacen los críticos de la ética de San Martín. Para Keynes el mal sigue siendo lo malo, pero aún así es útil. Lo bueno sigue siendo lo bueno, más lo considera inútil. Esto parece ser la respuesta a nuestro tema "plenitud y escasez" o "bien común y cálculo de utilidad". En lo relativo a la "plenitud" y al "bien común", aparentemente solo podemos cantar un *requiem aeternam Deo.*

Si queremos creer a Popper y a nuestras burocracias empresariales, entonces lo bueno es precisamente lo peligroso que produce el infierno en la tierra, mientras que lo malo lleva al cielo del progreso. Si, según San Pablo, la raíz de todos los males es el amor al dinero, según las burocracias empresariales, la raíz de todos los males es el amor al prójimo, el compartir. Nietzsche puede decir ahora que Dios murió como consecuencia de su compasión. Nos convertiremos en lobos esteparios, y el infierno, serán los otros.

La paradoja de las utilidades

Lo anterior nos lleva a la necesidad de hablar acerca de la utilidad. Ciertamente, si la relación con la plenitud, con lo bueno, con la ética, no es útil, todo ello es inútil. Pero, ¿qué es la utilidad? Frente a esta pregunta surgen concepciones contrarias de la utilidad, en correspondencia con los polos de plenitud y escasez, bien común y cálculo individual de la utilidad. Quiero presentar estos diversos conceptos de la utilidad a través de algunos textos provenientes de la Edad Media europea y, por tanto, del inicio de la modernidad. Se trata de textos de Hildegard de Bingen, gran mística y abadesa del siglo XIII. Por un lado, ella sostiene que toda la creación se halla orientada hacia la utilidad de los seres humanos: "Toda la naturaleza debería estar a disposición del ser humano, para que actúe junto con ella, porque el ser humano no puede sin ella ni vivir ni existir" (cit. Riedel 1994: 125). "Toda la creación, que Dios formó en sus alturas y sus profundidades, la conduce hacia la **utilidad** para el ser humano" (Ibid: 133).

La naturaleza debería estar "a disposición" y para la "utilidad del ser humano". No obstante, justamente esta destinación de la naturaleza excluye, para Hildegard, su sometimiento irrestricto al cálculo de utilidad. Las fuerzas del cosmos: "compelen al ser humano hacia su propio bien, a tomarlas en consideración, puesto que necesita de ellas para no hundirse" (Ibid: 145). "Si el ser humano abusa de su posición para cometer acciones malas, el juicio de Dios conduce a las criaturas a castigarlo" (Ibid: 133). Este "juicio de Dios" está en el interior de la realidad. No es Dios quien castiga al ser humano, sino que Él encarga a sus criaturas que lo hagan: "Y vi que el fuego superior del firmamento derramaba grandes lluvias llenas de suciedad y basura sobre la tierra, que provocaron en los seres humanos, pero también en plantas y animales, grandes úlceras y llagas. Además, vi como caía del círculo negro de fuego una especie de neblina que secó el verde y los frutos de la tierra" (Ibid).

Estas reflexiones de Hildegard recuerdan las famosas palabras del jefe indio Seattle, pronunciadas en 1855 frente a representantes del gobierno de los Estados Unidos, en un momento en que se estaba desarrollando el genocidio de la población original del norte de América y era previsible su resultado: "Nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al hombre. El hombre pertenece a la tierra. Nosotros sabemos, esto: todas las cosas están relacionadas, como la sangre que une a una familia. Todas las cosas están interrelacionadas entre sí. Todo lo que sucede a la tierra, sucede a los hijos de la tierra, sucede a los hijos de ella. El hombre no trama el tejido de la vida. Él es, sencillamente, una pausa en ella. Lo que él hace a ese tejido, lo hace a sí mismo (Seattle 1885).[8]

Existe una utilidad, pero no es la utilidad del cálculo del mercado. El cálculo de utilidad ocupa hoy un lugar exclusivo para determinar el significado de la palabra. La utilidad, como la entiende aquí Hildegard, revela, en cambio, el peligro del cálculo de utilidad para todo lo útil para el ser humano. Es útil para el ser humano respetar la naturaleza y reconocerla. Es útil no someterse al cálculo de utilidad y al cálculo del mercado, pues ésta es la ley destructora que, siguiendo a San Pablo, lleva a la muerte si la salvación se busca en su cumplimiento. Sin embargo, desde la óptica del cálculo individual de utilidad todo eso es inútil.

Hildegard de Bingen conoce también este cálculo de utilidad. Lo muestra al presentar un diálogo entre la dureza del corazón y la misericordia. Según ella, la dureza del corazón se expresa sobre sí misma: "Yo no he creado nada y tampoco he puesto a nadie en existencia. ¿Para qué voy a esforzarme a preocuparme de algo? Eso no lo haré jamás. No voy a hacer en favor de nadie mas 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 toda las voces de alegría y de tristeza? ¡Yo únicamente sé de mi propia existencia!" (cit. Sölle 1989:12). Hildegard hace exclamar a la misericordia: "¡Oh! ser hecho de piedra".

Aquí se trata de la utilidad propia del cálculo individual de utilidad como cálculo mercantil. Sin embargo, de acuerdo con Hildegard, se expresa como extremo egoísmo, como corresponde a la sociedad medieval de su tiempo. La dureza del corazón habla un lenguaje más mentiroso en una sociedad como la burguesa que ha totalizado el cálculo de utilidad. Dice ahora: los vicios privados son virtudes públicas. Del corazón de piedra, de la dureza de corazón resulta lo que Bonhoeffer denomina la "maldad abismal". Lo útil y la utilidad del cálculo están enfrentados y se encuentran en conflicto. Precisamente, por eso la crítica al cálculo de utilidad no se reduce a lo simplemente moral. Lo que se afirma es que el cálculo de utilidad, en su lógica abstracta, amenaza los fundamentos de la vida humana y las catástrofes resultantes son un "juicio de Dios", que habla desde el interior de la vida terrestre.

No hay duda de que aquello que Hildegard de Bingen ve en el inicio de la modernidad, corresponde actualmente a nuestra experiencia, aunque a un nivel aplastantemente superior. La globalización del cálculo de utilidad produce efectos indirectos que constituyen, actualemente, las principales amenazas globales: la exclusión de gran parte de la población mundial, la disolución interna de las relaciones sociales y la destrucción de la naturaleza. Se presentan como fuerzas compulsivas de los hechos, que acompañan, de modo inevitable, la totalización del cálculo de utilidad. Hacen presente el juicio de la realidad sobre lo que está ocurriendo.

Volvamos a las palabras de Keynes ya citadas, según las cuales "lo malo es útil y lo bueno no lo es". Actualmente se ha hecho claro que esta utilidad del mal es producida por el cálculo de utilidad cuando éste es totalizado. Empero, ¿qué es lo bueno? Asimismo, actualmente se ha hecho visible que lo bueno es todo lo necesario para enfrentar las referidas amenazas globales. Pero, entonces lo bueno es útil, y está en conflicto con el cálculo de utilidad. Lo que Keynes dice, y aún hoy es la opinión dominante, es falso. Lo bueno no sólo es útil, es asimismo necesario, ya que es el fundamento de la propia posibilidad de sobrevivencia humana. La humanidad no podrá sobrevivir si no consigue disolver la totalización del cálculo de utilidad. Por ello, es útil asignarle al cálculo de utilidad un lugar de segundo orden. El cálculo de utilidad conduce a la tala de los bosques de la Amazonía, aunque es útil -y bueno a la vez- no talarlos. Sin embargo, lo bueno –que también podemos llamar bien común– trasciende toda calculabilidad y, por ende, también la llamada calculabilidad a largo plazo. Se trata de una ética que no es sólo útil, sino que es condición de nuestra sobrevivencia. Al no ser calculable su utilidad, siendo comprensible su necesidad, se muestra como una ética del reconocimiento del otro, sea este otro ser humano o la naturaleza externa al ser humano como ser natural.

Quien ama la vida, la pierde: el núcleo celeste de lo terrestre

Nos referiremos ahora a la plenitud en los evangelios. En el evangelio de Juan, esta plenitud es llamada "vida eterna". No se trata de un más allá, sino del núcleo interno del más acá. Cuando Jesús dice en este evangelio: "Yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia" (San Juan 10, 10: 187), se refiere a la plenitud que en otros lugares llama vida eterna. Según este evangelio, Jesús expresa el conflicto de las utilidades –entre el cálculo de utilidad y la orientación por la plenitud– en términos de una paradoja: "El que ama su vida, la perderá; y el que aborrece su vida en este mundo, la guardará para vida eterna" (Ibid 12, 25: 193). Esta paradoja aparece con variaciones en todos los evangelios (San Lucas 9,24: 123).

"El que ama su vida, la perderá". Se refiere a la vida guiada por un cálculo de utilidad, cuando éste determina toda la vida. "El que aborrece su vida en este mundo" significa que se odia esta vida limitada al cálculo de utilidad, la cual se pierde si uno la ama. Y "la vida eterna" es la plenitud de esta vida, que desde

esta vida irradia más allá de la muerte; no es un más allá abstracto. Tomando en cuenta esto, podemos formular esta paradoja en nuestro lenguaje actual, y estoy convencido de que tal formulación expresa el sentido de estas palabras de Jesús: "Quien determina su vida por el cálculo de utilidad, la perderá. Sin embargo, quien no ama, sino que odia esta vida bajo el dominio del cálculo de utilidad, ganará la plenitud de la vida".

Se trata del punto fijo de Arquímedes, que él no encontró. Jesús alude a esto en dos cortas parábolas: "El Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo, el cual un hombre halla, y lo esconde de nuevo; y, gozoso por ello, va y vende todo lo que tiene, y compra aquel campo" (San Mateo 13, 24: 25). "También es semejante el reino de los Cielos a un mercader que anda buscando perlas finas, y que, al encontrar una perla de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra" (Ibid, 13,45).

Anthony de Mello cuenta una pequeña anécdota budista, que nos puede ayudar a interpretar estas parábolas: "Un monje de la India, que vive de lo que la gente le regala como limosna, un día encuentra en su camino una linda y brillante joya. Como le gusta mucho, la levanta y la mete en su bolsa, en la cual guarda lo que la gente le regala y sigue con su vida. Un día, otro monje le pide ayuda, porque no consiguió limosna y estaba pasando hambre. El monje abrió su bolsa y le dio del arroz que le quedaba. En este momento el otro monje vio la joya y se la pidió. El monje la sacó, la miró y se la pasó. El otro monje le agradeció y se fue feliz, pensando que ahora por toda la vida podría vivir en abundancia. Sin embargo, al otro día volvió donde el primer monje, se le acercó, sacó la joya y se la devolvió. A la pregunta ¿por qué?, respondió: "Quiero que me des algo que tiene más valor que esta joya". Pero, el primer monje le insistió en que no tenía más y preguntó: "¿Qué entonces quieres de mí?". Contestó el otro monje: "Quiero que me regales **aquello** que te hizo posible regalarme la joya" (cit. por Vallé 1987: 58). **Aquello** es el tesoro en el campo de la parábola. Es el punto fijo que Arquímedes buscaba. Es el punto de partida del reino de Dios que está entre nosotros. Aun así, no es la sociedad justa, aquello nos empuja a hacer justa la sociedad.

La crítica de la religión, realizada en nuestra sociedad desde el siglo XVIII, siempre ha buscado el núcleo terrestre del cielo. Por eso imagina que el cielo se hace superfluo en la medida en que se reconoce su núcleo interno terrestre, y la praxis humana es guiada por este núcleo terrestre como punto de partida. Hoy nos encontramos frente a los escombros de una modernidad concebida y orientada de esta manera.

Pero, asimismo, éste es el momento para descubrir que en el origen cristiano de la modernidad occidental no hay ningún cielo cuyo núcleo terrestre habría que descubrir. Se trata, en cambio, de los orígenes del núcleo celeste de lo terrenal. Pero, en el presente también podemos descubrir que no habrá sobrevivencia de la humanidad, si no redescubrimos este núcleo celeste de lo terrenal para orientar nuestra acción desde él. Dicho núcleo celeste es la plenitud. Si no lo redescubrimos, el otro se transforma en el infierno y la realidad terrestre en lugar del juicio.

Este núcleo celeste de lo terrenal no es un fenómeno religioso, aunque todas las religiones lo contienen como punto de referencia. Es fácil ver que este reino de Dios, como núcleo terrestre de lo terrenal, tiene parentesco con el Tao de Lao-Tse o el Nirvana de Buda, así como existe un parentesco visible entre la vida que se pierde si se vive según el cálculo de utilidad y el karma del budismo. Sin embargo, esto no se puede reducir a relaciones religiosas, en el sentido de que no le concierna a quien no vive en el interior de tales religiones. Lo que se manifiesta, en términos de una dimensión religiosa, es un conocimiento objetivo de la realidad, válido para todo ser humano independientemente de que comparta algunas de estas religiones o no. Se trata de algo que desde adentro une la propia realidad. Es un punto de referencia transversal al cálculo de utilidad y que desde el interior de dicho cálculo no se puede llegar. Por eso aparece también en el humanismo ateo. Marx lo formula así: "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable" (1844: 230).

Este imperativo categórico proviene del núcleo celeste de lo terrestre. No lo inventamos, lo explicitamos. Está allí aunque nadie puede disponer de él. Hace falta asumir su empuje; al hacerlo el ser humano se hace sujeto. Pascal expresa esta paradoja de la utilidad en su apuesta. En dicha apuesta no se trata de si Dios existe o no. Las posiciones de la apuesta son la vida determinada por un cálculo de utilidad y una vida orientada por el núcleo celeste de lo terrenal. Esta última es la vida eterna en el sentido del evangelio de

Juan. La paradoja de esta apuesta es la paradoja de la utilidad expresada por Jesús.

La libertad frente al cálculo de utilidad

No se puede vivir, ni como ser humano particular ni como humanidad, sin liberarse del mundo del cálculo de utilidad. Estoy convencido de que hoy la humanidad no puede asegurar su sobrevivencia sin liberarse del cálculo de utilidad. No obstante, la modernidad destruyó esta libertad de una manera tan completa, que ni siquiera contamos con una palabra para referirnos a ella. Se trata de la libertad frente a la compulsión del cálculo de utilidad. La expresión que más se aproxima en español es la "gratuidad". Sin embargo, el significado de esta palabra carece de la relación con lo útil, en el sentido del bien común. La libertad frente al cálculo de utilidad es útil, sin embargo, se trata de una "utilidad" que el cálculo de utilidad destruye al totalizarse.

Respecto a esto, recuerdo un texto de Lévinas que se refiere a la traducción de la expresión "Ama a tu prójimo como a ti mismo": "¿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 se ama a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por ustedes, ellos tradujeron: "ama a tu prójimo, él es como tú". Pero sí uno ya está de acuerdo con separar la última palabra del verso hebraico "kamokha" del principio del verso, se puede leerlo todo también de otra manera: "Ama a tu prójimo; tú mismo eres él"; "este amor al prójimo es lo que tú mismo eres" (Lévinas 1982: 144). Pienso que esta traducción reinterpreta la paradoja de las utilidades expuesta por Jesús. La vida que se pierde, sí se la quiere ganar, es precisamente esa concepción de la vida que niega que el prójimo es uno mismo.

Esto tiene consecuencias para el concepto de la autorrealización del ser humano. Existe el intento de buscarla por la vía del cálculo de utilidad. Actualmente, esto es lo que se entiende, habitualmente, cuando se habla de autorrealización. Sin embargo, esta forma de autorrealización es un proceso destructivo de mala infinitud. En última instancia, el asesinato del otro se transforma en el núcleo de la autorrealización. Por ello, la autorrealización del individuo, se transforma en acto de desesperación de un lobo estepario, que no puede sino terminar en el suicidio.

La autorrealización solamente es posible **en** el otro y **con** él. Pero, esto presupone una forma de utilidad que está en conflicto con el cálculo de utilidad, la cual no es calculable, porque quiebra el cálculo de utilidad totalizado. Reside en la afirmación del otro –en última instancia el otro es la humanidad y el cosmos– de quien soy parte, por ser yo en el otro y el otro en mí. No se trata de efectuar ningún sacrificio a favor del otro para que él pueda vivir también. Que el otro viva, es condición de la posibilidad de mi vida; cuando afirmo esta relación, me autorrealizo. Esto implica excluir el asesinato como medio de la autorrealización. Surge entonces un principio de la autorrealización, el cual se deduce de un postulado de la razón práctica, que sostiene: "el asesinato es suicidio".

Actualmente, nos enfrentamos a una pregunta de este tipo. Esta surge desde del hecho de que el Occidente ha entregado todo un continente, África, a la destrucción por exclusión. Por largos siglos, África fue para los países europeos, y después para los Estados Unidos, una región de caza de esclavos que los abastecía con trabajo forzado que requerían. Más tarde, en el curso del siglo XIX fue conquistado y expoliado como colonia. Después de su independencia, a partir de la Segunda Guerra Mundial, fue obligado a integrarse en el sistema mundial capitalista, habiendo llegado hoy al borde de la incapacidad de vivir. Occidente lo abandona ahora a su suerte, aunque continúa con el pillaje. Este es un asesinato de largo alcance, posiblemente el peor cometido por Occidente. La destrucción de Africa es el fruto de acciones rígidamente orientadas por un cálculo de utilidad. El postulado de la razón práctica sostiene: "también este asesinato es suicidio". Ningún cálculo, empero, puede comprobarlo, y todos los cálculos del Occidente suponen que este asesinato no es suicidio. Aún así, el postulado de la razón práctica sostiene que sí lo es. Occidente se destruye a sí mismo al destruir de esta forma a los otros. Esta relación circular, debido a la progresiva globalización del mundo, se ha vuelto más urgente.

Este postulado de la razón práctica no se puede derivar de modo calculable. Pero su inversión tampoco puede ser derivada en términos calculables, aún cuando sea la base de la reducción de la vida humana a la

calculabilidad del cálculo de utilidad. Esto siempre nos llevará a un raciocinio análogo a la apuesta de Pascal. Sin embargo, el postulado de la razón práctica: “el asesinato es suicidio”, hace una afirmación sobre la realidad y sus características. Por lo tanto, puede formularse un juicio de experiencia contrario: “el asesinato no es suicidio”. Este es un juicio de experiencia que permite reducir la realidad al cálculo de utilidad y que, por ende, subyace a cualquier totalización del cálculo de utilidad. La pregunta es: ¿Cuál de estos dos juicios contrarios es falso? Ahora bien, ¿no es suicidio esta totalización del cálculo de utilidad? Efectivamente, lo es y en él está inmersa nuestra sociedad. Si esto es cierto, entonces el juicio: “el asesinato no es suicidio”, es falso e implica una apología del suicidio. Luego, ¿cuál de los dos juicios contrarios de experiencia es verdadero? No hay sino una respuesta: “el asesinato es suicidio”. Si se sostiene lo contrario, únicamente se lo afirma como postulado de la razón práctica. Esto, sin embargo, es análoga a la apuesta de Pascal, la cual llega al mismo resultado.

Sin embargo, en cuanto el postulado de la razón práctica expresa un juicio de experiencia, no es juicio ético. Sólo si excluimos el suicidio, se sigue una ética bajo la forma de la necesidad de un deber: “no matarás”. No se sigue analíticamente del juicio de experiencia, pues el suicidio no puede ser excluido mediante un juicio analítico.

Eso nos hace regresar al núcleo celeste de lo terrenal. Lo que se expresa es la vida que se enfrenta al cálculo de utilidad para subordinarlo. Se trata del bien común, que es el bien de todos y por ello el bien de cada uno. Sin embargo, éste no puede expresarse por medio del cálculo de utilidad individual, con el cual está constantemente en conflicto. Se produce un conflicto interno en el sujeto y en la sociedad. Este bien común tampoco se puede entender como cálculo de utilidad de grupos o Estados. No es utilidad pública, que siempre es un cálculo de utilidad de grupos. También la llamada “Realpolitik” no es más que un cálculo de utilidad desde el punto de vista de los Estados. Incluso, en algunos casos extremos, ni siquiera el cálculo de utilidad de la humanidad entera corresponde al bien común; aún la utilidad calculada de la humanidad puede entrar en conflicto con el bien común.

Los cálculos de utilidad de los grupos crean, igualmente, solidaridades. Esto, justamente, comprueba que la solidaridad es un valor formal y no constituye el bien común. No obstante, sólo dentro de las solidaridades se hace presente el bien común. Sin embargo, éstas son solidaridades definidas por el bien común. De esta manera, a partir del postulado de la razón práctica, se produce un acceso a la ética. Esta no es una ética normativa y absoluta, sino del principio de generación de la ética en cuanto ética necesaria. Sus presupuestos son: (a) el postulado de la razón práctica: “el asesinato es suicidio”; (b) el sujeto se afirma como sujeto concreto vivo.

Dado el postulado de la afirmación del sujeto, se sigue una ética. Ésta no consta de un conjunto de normas, sino de una historia de la producción de normas. Éstas se descubren como normas correspondientes al principio de la generación de la ética; por eso, esta ética puede ser histórica. En cada momento histórico hay que decidir de nuevo cuál es la ética que corresponde a la situación. Nunca, empero, son normas entendidas como deberes que hay que cumplir, sino de normas comprendidas como mediación entre el sujeto y una realidad en la cual el asesinato es suicidio. Tampoco se trata sólo de un principio de la generación de la ética, sino de la generación de la religión, incluido el ateísmo. Por esta misma razón, el reino de Dios no es una sociedad más justa ni su anticipación, sino la realidad trascendente que empuja, desde el interior de la realidad empírica, hacia la constitución de sociedades justas. Escuchar el llamado proveniente de esta realidad trascendente, es condición de la posibilidad de la propia realidad empírica.

El resultado es que quien no quiere el cielo en la tierra, deja el infierno en ella. Es el infierno que estamos viviendo y que fue producido por quienes denunciaron a todos los que buscaron crear el cielo en la tierra.

Anexo

Surge un problema trascendental: si pudiéramos calcularla con exactitud absoluta, entonces la utilidad calculada coincidiría con la utilidad para todos. Inclusive, creo que eso es cierto. Bajo esta perspectiva –trascendental– la acción solidaria y la acción egocéntrica llegarían exactamente al mismo resultado. Este

conocimiento no ayuda en nada a la acción real y concreta, aunque favorezca la reflexión sobre esta acción. Uno podría tentarse a concluir lo siguiente: "en la medida en que cada uno calcula mejor su utilidad, y si todos lo hacen, más nos acercamos a la utilidad de todos". No obstante, se trataría de una ilusión trascendental en forma de una aproximación asintótica. Pienso que esta ilusión trascendental constituye el corazón de la modernidad. Sin embargo, ella se salta la "*conditio humana*", un límite cualitativo que no puede ser dejado de lado por ninguna aproximación asintótica. El intento más conocido de realización de esta ilusión trascendental es la identificación de interés propio e interés general planteada por Adam Smith, y a la cual denomina la "mano invisible". La idea soviética de la transición del socialismo al comunismo hace algo análogo.

No obstante, solamente podemos llegar a una ética si nos liberamos de esta ilusión (lo que significa, reconocer la imposibilidad de la ilusión trascendental como "*conditio humana*").

Considero que actualmente no es posible establecer ninguna ética sin resolver este problema trascendental. Ahora bien, la ética consiguiente es la ética de la solidaridad, pero ésta no puede ser el valor central de dicha ética. Más bien ha de ser una ética de la vida. Con ella aparecen valores que únicamente pueden ser realizados por una acción solidaria, y que por tanto implican la solidaridad. Solo en el marco de una acción solidaria se puede respetar al otro y a la naturaleza externa al ser humano, por la razón de que estos valores sobrepasan el cálculo de utilidad, y son destruidos en el caso de que la vida sea sometida de modo irrestricto al cálculo de utilidad. Pero en la medida que estos valores sobrepasan el cálculo de utilidad siguen siendo útiles, a pesar de que no son accesibles a un cálculo de utilidad, sino sólo a la acción solidaria. Esta reflexión es necesaria para demostrar que la solidaridad tampoco es el valor último. Este es siempre el sujeto humano como sujeto concreto.

Sin embargo, esto lleva a concluir que el cálculo de utilidad y la utilidad para todos, que sobrepasa este cálculo de utilidad (la utilidad para todos incluye a la propia naturaleza), no son sustituibles entre sí. Si me dejo llevar por las coordenadas de mis intereses directos, conforme un principio de inercia calculada, caigo en el cálculo de utilidad, del cual se originan las fuerzas compulsivas de los hechos. Pero, sin esta relación con mis coordenadas de intereses directos no puedo siquiera interactuar con los demás; se imponen a mi actuación. Por ello, siempre tengo un punto de partida egocéntrico, lo que no necesariamente significa un punto de vista egoísta. Juzgo a partir de mí, con lo cual mis intereses calculados se vuelven en contra mía. Este descubrimiento implica a la vez el descubrimiento de que **yo soy el otro y el otro soy yo**. Esta diferencia entre intereses calculados y los intereses de bien común me lleva a ser conciente de que no puedo ser sólo un ser egocéntrico de intereses calculados. Ambos polos no son maniqueos, solo atestiguan una división que continuamente debe ser disuelta.

Esto desemboca en una determinada concepción respecto al antropocentrismo. Sí éste significa que el ser humano se encuentra en el centro, esto tiene que ser visto en esta perspectiva. El ser humano que se pone en el centro, tiene que descubrir en este mismo acto que él es el otro, y que por ende, él es el mundo. Si destruye el 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 externa del 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. Aún si, de nuevo se trataría de colocar el cálculo de utilidad en posición secundaria, aunque siempre esté en el punto de partida.

Nuestra sociedad actual, en cambio, transforma el cálculo de utilidad en un principio metafísico. Si se juzga bajo este principio, lo egocéntrico parece ser lo natural, la solidaridad lo artificial; lo egocéntrico sería lo original, la solidaridad lo derivado. Así, el niño parece ser un ser egocéntrico original, un participante ideal del mercado, el cual es distorsionado por la enseñanza posterior de la solidaridad. No obstante, creo que en realidad el niño aprende la división de lo útil entre el cálculo de utilidad y la utilidad del bien común de todos, mientras parta de la unidad de ambos.

Bibliografía

Bonhoeffer, Dietrich (1982), *Bonhoeffer –Auswahl*, 4 Bände, ed. Otto Dudzus, Gütersloh.

Chrysostomus, Johannes, *Homilien über den ersten Brief an Timotheus*, übersetzt von J. Wimmer. Bibliothek der Kirchenväter, Sechter Band, Kempten Manchen, 1880. (Agradezco la cita a Norbert Arntz).

Lévinas, Emmanuel (1982), *De Dieu qui vient a l'idée*, Vrin, Paris, 1986.

Marx, Karl (1844), " Manuscritos económico-filosóficos" en Fromm, Erich, *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México D.F, 1964.

Idem (1857), *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I/vol.2, Siglo XXI, México D.F., 1987.

Popper, Karl (1945), *Das Elend des Historizismus*, Vorwort, Tübingen, 1974.

Riedel, Ingrid (1994), *Hildegard von Bingen. Prophetin der kosmischen Weisheit*, Kreuz-Verlag, Stuttgart.

San Juan, "Evangelio de San Juan" en *Nuevo testamento. Salmos y proverbios*, The Gideon International, Nashville, Tennese, s/a.

San Lucas, "Evangelio de San Lucas" en *Nuevo testamento. Salmos y proverbios*, op. cit.

Seattle, Jefe (1855), en *Diálogo Social Nº 154*, Panamá, marzo de 1993.

Schwarz, Gerhard (1992), "Katholische Kirche (und ihr Verhältnis zur Marktwirtschaft)" en *Marktwirtschaft Teufelswerk? Die Weltreligionen und die Wirtschaft.* Infomedia Stiftung, Köln.

Sölle, Odrote (1989), *O Grün des Fingers Gottes. Die Meditationen der Hildegard von Bingen*, Hammer Verlag, Wuppertal.

Vallés, Carlos (1987), *Ligero de equipaje. Tony de Mello. Un profeta para nuestro tiempo*, Sal Térrea, Santander.

Weber, Max (1904), "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" en Weber, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1959.

Weiner Wolfram (1993), "Das Teilen und die Moral der Märkte" en *FAZ*, 24, XII, Frankfurt.

Notas

[*] Versión revisada del capítulo VII de *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, Eds. Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica, 2003.

[**] Doctor en Economía de la Universidad Libre de Berlín, y autor de numerosas obras de teoría social y teología. Es investigador del Departamento Ecuménico de Investigaciones en San José de Costa Rica. Miembro del Consejo Editorial de *Polis*.