

La irracionalidad de lo racionalizado

Una crítica desde la materialidad de la ética

Luis Fernando Villegas*



Que respire el aire

Introducción

Durante algún tiempo hemos venido intercambiando algunas ideas y reflexiones, en la Carrera de Comunicación, referentes a la necesidad de pensar y repensar críticamente el ámbito de la ética y su relación con la comunicación. Todos los sectores afirman la necesidad de for-

mar, pensar y actuar éticamente. Sin embargo, no queda claro qué mismo es esto de la ética. Todos sostienen que para poder enfrentar la situación en la que nos encontramos debemos asumir nuestras responsabilidades éticas. Pero ¿qué queremos decir con ésto? También, los organismos multilaterales se han unido a este pedido. Sostienen que nuestros países son de los más

* Doctor en filosofía por la Universidad Católica de Quito. Doctorado de la Universidad Andina Simón Bolívar en Estudios de la Cultura. Profesor de la Carrera de Comunicación Social de la UPS - Q.



“corruptos”, y que a ello se deben nuestros niveles de pobreza y “subdesarrollo”. Cuando desde la Universidad sostenemos la necesidad de pensar y repensar críticamente la ética y la comunicación ¿estamos afirmando lo mismo que estos organismos? ¿Existe alguna diferencia con sus tesis? No han faltado las voces que piden formación en valores para los jóvenes y niños en las escuelas, colegios y Universidades. Pero ¿Qué se quiere decir con ello? ¿Hay talvez una ausencia y/o crisis de valores? ¿De qué valores estamos hablando? ¿De los valores del mercado? Éstos, ¿no están vigentes y legitimados? Entonces ¿a qué valores nos referimos?

El análisis es completamente preliminar y sólo busca suscitar inquietudes para futuras reflexiones. Las tesis por tanto son “provisionales” y están abiertas a la crítica y discusión colectiva.

La totalización del mercado frente a la lógica reproductiva de la vida

La sociedad se muestra como un capitalismo del mercado total, que es definido como globalización de los mercados y homogenización del mundo. Su “valor central” es la competitividad, y el sujeto central, alrededor del cual gira nuestra sociedad, es el sujeto que calcula su utilidad en términos cuantitativos derivados de los precios del mercado. Por tanto, la globalización de los mercados se realiza en nombre de un sujeto que maximiza sus utilidades, calculándolas de forma cuantitativa. Por consiguiente, la competitividad como valor central y el sujeto calculador del mercado se corresponden. Al resultado de este comportamiento se lo llama eficiencia.

Frente a esta lógica destructiva y apabullante, en América Latina “surgen” nuevas voces, nuevas lógicas de pensamiento que permiten poner en cuestión la matriz misma de la racionalidad medio-fin. Estas formas distintas de ver el mundo estarían dentro de lo que conceptualmente llamaremos las “lógicas reproductivas de la vida”.

Dada la subversión y anulación de todos los valores en nombre de la eficiencia formal, hay solamente una crítica que el argumento de la eficiencia no puede borrar del mapa con tanta facilidad. Resulta de la pregunta: ¿se puede vivir con eso? Es la pregunta por los resultados, negada de manera tan enfática por las ideologías de la eficiencia. ¿Se puede vivir con los resultados de un mercado totalizado?

La producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de la producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre (Marx, 1986: 423).

La crítica que pretendemos elaborar se da a partir de los resultados de la totalización del mercado. Pero ésta no se efectúa en función de valores éticos, sino en nombre de la sobrevivencia de la humanidad. Según esta crítica, la eficiencia formal del mercado desenfrenado lleva a la destrucción de las fuentes de la riqueza que esta misma eficiencia produce: el ser humano y la naturaleza. La eficiencia se transforma en una competencia de individuos que cortan la rama sobre la cual se hallan sentados, se incitan mutuamente, y al final celebran como el más eficiente a aquel que termina primero, y cae.

Considero que en las condiciones actuales poca gente dudará de lo acertado de este análisis. Tampoco existe mucha duda de que se trata de un proceso acumulativo que tiende a la catástrofe. El miedo a eso se puede percibir diariamente.

Un sistema de mercados que no está expuesto a resistencias correctivas se comporta de modo fragmentario frente a los conjuntos interdependientes de la división social del trabajo, y de la naturaleza. Se trata de una tecnología fragmentaria como afirma Popper. Como tal, interviene sin ningún criterio de orientación en las relaciones interdependientes. Cuanto más se celebra esta tecnología fragmentaria como la única tecnología realista, con más rapidez se destruyen los sistemas interdependientes de la división social del trabajo y de la naturaleza.



Una acción orientada predominantemente por los criterios del mercado no puede prever ni evitar este resultado.

El sistema del mercado resulta ser un sistema compulsivo. Si se lo deja operar según las indicaciones de su “mano invisible” obliga a la catástrofe. Las oportunidades del mercado y su aprovechamiento son compulsivas, pero tienen que ser calculadas fragmentariamente. O se pierden en la competencia, o se participan en la destrucción de los fundamentos de la vida de nuestro planeta. En el sistema compulsivo de mercado no existe sino una alternativa: ahorcado o fusilado. Dado que en el mercado total la competencia es lo único intocable, esta competencia promueve el proceso de destrucción de mundos vitales y reconfiguración en clave abstracta e institucional compleja.

Esto lleva a la esquizofrenia de los valores. Se reduce los valores positivos frente al ser humano y la naturaleza a valores vigentes en los ámbitos privados, para conservar la buena conciencia en el ámbito de la esfera del sistema compulsivo del mercado total.

Dado que la competencia es considerada el motor exclusivo de la eficiencia, se trata entonces de una eficiencia que conduce a la muerte. Es la eficiencia del suicidio colectivo. Estaríamos hablando de un “Nihilismo” sin emancipación, de un progreso entrópico destructor.

En la tradición del pensamiento teórico burgués se prescinde de estos argumentos recurriendo a la llamada mano invisible del mercado. Se sostiene la existencia de un mecanismo autorregulado que asegura, por medio de un automatismo, que toda acción humana fragmentaria se inserte automáticamente en una totalidad equilibrada por el mercado.

Este fenómeno: el que una orientación por la situación de intereses escuetos, tanto propios como ajenos, produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente –muchas veces sin resultado– por una ordenación normativa, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue pre-

cisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica (Weber, 1992: 24).

No obstante, esta mano invisible tiende al equilibrio únicamente en mercados parciales, y no en relación con sistemas interdependientes de la división social del trabajo y de la naturaleza. En relación a éstos produce un proceso mortal hacia la catástrofe, y no un equilibrio. El mercado como sistema compulsivo se impone como mercado total y crea tendencias compulsivas que llevan a la continuación del proceso de destrucción. Pareciera existir algo así como una conjura, de modo que la destrucción ocurriría según un gran plan. Pero no se trata de una conjura sino justamente de una mano invisible que produce un resultado “como si” existiera un único plan de destrucción. A pesar de esta lógica hegemónica el mercado convive con otras lógicas disímiles a las cuales generalmente funcionaliza.

Pero, entonces ¿No es eficiente la eficiencia? ¿O no es suficientemente eficiente? Es evidente que hay que tener dudas sobre la eficiencia de la producción de riqueza, si ella destruye de forma acumulativa las fuentes de esa riqueza. La eficiencia se hace ineficiente; ocurre “la irracionalidad de lo racionalizado”. Irracionalidad desde la perspectiva del mundo de la vida; entendida como entidad com-puesta no contradictoria y no atravesada por dimensiones de alteridad no recomponibles. El mundo de la vida es el mundo de la complejidad. Una producción es eficiente sólo si produce las fuentes de la riqueza producida. Frente a esta lógica de la eficiencia se genera, sin embargo, resistencias y reconfiguraciones complejas que relativizan esta lógica, sin que por ello deje de ser dominante.

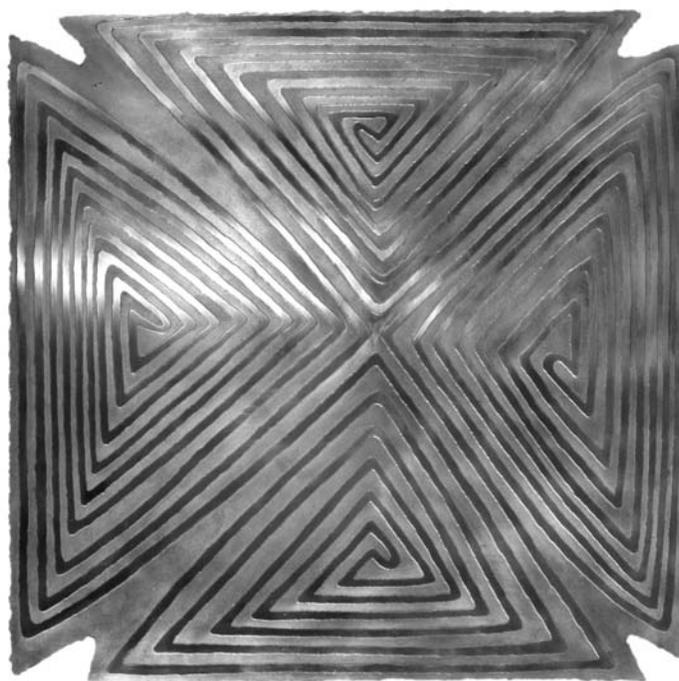
El mercado como sistema compulsivo se impone como mercado total y crea tendencias compulsivas que llevan a la continuación del proceso de destrucción.



Cuando se habla de eficiencia en este sentido, se usa ciertamente un concepto de eficiencia diferente del usado en nuestra sociedad, cuando se rechaza a las alternativas en nombre de la eficiencia. El concepto de *eficiencia fragmentaria* de nuestra sociedad no se preocupa de las fuentes de la riqueza. Es cuando se introduce un concepto de *eficiencia reproductiva*, que surge un conflicto. Lo que es eficiente en términos del primer concepto puede ser ineficiente en términos del segundo, y viceversa.

La producción de riqueza tiene que hacerse en términos tales que las fuentes de ésta —el ser humano y la naturaleza—, sean conservadas, reproducidas y desarrolladas junto con la riqueza producida. Sin este concepto de eficiencia reproductiva, la eficiencia fragmentaria del mercado pierde toda orientación y no puede sino tender a la destrucción de las fuentes de la riqueza. De ahí que sea cada vez más de una importancia decisiva desarrollar este concepto de la eficiencia reproductiva, y canalizar y limitar bajo este punto de vista el sistema compulsivo del mercado. No se trata apenas de nuevos valores: *conlleva una valoración ética nueva del ser humano y de la naturaleza*. En cuanto que el mercado, como mercado total no tiene otro límite que la arbitrariedad, cualquier valor nuevo queda sin efecto y no se puede imponer sino en el ámbito estrictamente privado.

¿Es calculable esta eficiencia reproductiva? Cualquier calculabilidad es fragmentaria. Para poder calcular con certeza la eficiencia reproductiva, habría que tener un conocimiento ilimitado y perfecto. Por esta razón, cualquier cálculo es provisorio y no puede sustituir jamás la decisión. Esta decisión no es técnica. Con todos los cálculos ocurre que no se puede saber desde antes los efectos de lo no calculado, o lo no calculable, sobre los riesgos resultantes, cualquier olvido aparentemente insignificante, puede implicar el fracaso del todo: causa pequeña efecto grande.



Cuarto camino. Detalle

Para que se pueda asegurar la eficiencia reproductiva, no se la puede reducir al puro cálculo. De otra manera no se la puede afirmar. En nombre de la eficiencia reproductiva hay que establecer límites, que no pueden ser calculables o el resultado de algún cálculo. Sólo si se trasciende a la calculabilidad se puede garantizar la eficiencia reproductiva.

Ahora bien, los valores que determinan estos límites no pueden venir de ningún cálculo. Se derivan del reconocimiento mutuo de los seres humanos que incluye un reconocimiento de la vida de la propia naturaleza. El cálculo no determina valores. Es nihilista y los disuelve. Donde ya no le quedan valores por disolver, se desvanece el mismo.

Por ende, existe una relación entre valores y eficiencia. No obstante, si se somete a los valores al cálculo de la eficiencia fragmentaria, ésta los disuelve y, finalmente, tampoco hay ya más eficiencia fragmentaria. En nombre de la eficien-



cia no pueden surgir valores de convivencia. Pero el reconocimiento de estos valores es el punto de partida de la posibilidad de asegurar la eficiencia reproductiva, y con ella hacer posible la vida para el futuro.

Entonces, hay que preguntarse por el sujeto que subyace a la idea de reducir el mundo entero a los cálculos fragmentarios de una cuantificación ilimitada. Se trata del sujeto de las ciencias empíricas.

Hay que analizar el problema del elemento cualitativo en los análisis cuantitativos. Las ciencias empíricas en general –y no sólo la ciencia económica– ven todavía hoy el elemento cualitativo de los valores humanos como algo que no compete a la ciencia. Empeñados en reducir todo lo cualitativo a lo cuantitativo, desembocan en un simple utopismo que intenta realizar lo cualitativo de los valores humanos por una carrera infinita –de mala infinitud– en lo cuantitativo. La mano invisible y las ilusiones de la teoría

económica neoclásica sobre la tendencia al equilibrio del automatismo del mercado, son utopismos de este tipo.

A través de la ciencia empírica corre un fantasma. Es el fantasma de la omnisciencia, que es el presupuesto necesario para hacer posible la reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo. Este fantasma omnisciente tiene dos caras. Una es la del ser omnisciente que actúa en el mundo de la ciencia empírica que imagina. Esta es la cara del fantasma que la ciencia empírica utiliza para hacer desaparecer lo cualitativo a favor de lo cuantitativo.

La otra es la cara de la “mano invisible” o “providencia”. Logra por un automatismo de las estructuras de la realidad, que los actores, sin tener un conocimiento perfecto, produzcan resultados como si los tuvieran. El conocimiento no desaparece, sino que es desplazado desde los actores, de los cuales se sostiene que no lo tienen, hacia una estructura cuya magia opera como si lo tuviera. Al ser sustituido el actor con conocimiento de las teorías económicas neoclásicas por las teorías Neoliberales (Hayek sobre todo), retorna el fantasma de la mano invisible a la teoría económica.

Recurriendo a este fantasma cualitativo, las ciencias empíricas pretenden reafirmar que lo “cualitativo no es más que pobreza en lo cuantitativo”. Es decir, para demostrar la tesis de que no se requiere conceptos cualitativos, introducen un concepto cualitativo. La misma comprobación es una contradicción. Demuestra lo contrario de lo que se quiere probar, esto indica que no hay ciencia cuantitativa posible sin conceptos cualitativos previos. La conclusión sólo puede ser que al no disponer de ningún sujeto omnisciente, y al no haber ninguna estructura que actúe como si fuera omnisciente, tenemos que introducir conceptos cualitativos. Existe un límite de factibilidad humana que hace cualitativamente imposible la reducción



En busca del sentido de la vida. Detalle



de lo cualitativo a lo cuantitativo. El intento de esta reducción desemboca en un proceso de mala infinitud que, a la postre lleva a la destrucción de la misma humanidad y de la naturaleza.

En este mismo sentido argumenta Wittgenstein en su conferencia sobre ética:

Supongamos que uno de ustedes fuera omnisciente... en el caso de que escribiera todo lo que sabe en un gran libro, entonces este libro contendría la descripción completa de este mundo. Quisiera llamar la atención sobre el hecho de que este libro no contendría nada que pudiéramos llamar un juicio ético, esto es, nada que implicaría lógicamente un juicio de este tipo (Wittgenstein, 1989: 12).

De nuevo se elimina la ética por la introducción de un fantasma omnisciente y se supone, por lo menos así parece, desde su punto de vista, que todos los juicios son juicios de hecho (juicios denotativos). Wittgenstein introduce el ser cualitativo omnisciente para comprobar que los juicios cualitativos sobran. Lo que no se le ocurre siquiera es que la ética existe porque no somos seres omniscientes. Se trata de un límite de factibilidad, no de un todavía no. También el fantasma omnisciente de Wittgenstein es un sujeto trascendental. Desemboca en la creencia de que la realidad es como si fuéramos omniscientes. El resultado es la destrucción de la realidad misma.

Sin duda, este fantasma omnisciente y todopoderoso que corre a través de las ciencias empíricas –tanto naturales como sociales– es el sucesor del supremo ser de Aristóteles, hasta el Dios de la escolástica. El Dios de los filósofos ha pasado a ser el fantasma de las ciencias empíricas. Sigue siendo un Dios raquítrico, sacrificial y sumamente cruel, que indica el camino hacia la destrucción a la humanidad en su autoinmolación.

La conclusión del *problema* que hemos querido plantear implica la necesidad del reconocimiento de valores humanos en términos cualitativos, no reducibles a ningún cálculo fragmentario. Se puede probar que el reconocimiento de estos valores es necesario, porque sin

él la humanidad no puede vivir. No obstante este argumento no contiene ningún cálculo fragmentario sino una relación con la totalidad del mundo vista como un sistema interdependiente, cuyo conocimiento en detalle nos está vedado. Por eso es un argumento racional, sin ser producto de un cálculo. La conclusión se sigue justo del hecho de la imposibilidad de calcular esta totalidad. Se sigue por consiguiente, de la afirmación de los límites de la factibilidad humana, reconocimiento que hasta ahora ninguna ciencia empírica ha logrado.

Un discurso expresado por Seattle, jefe de los pieles rojas, expresa la misma relación:

Nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al ser humano. El ser humano 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 ser humano no trama el tejido de la vida. El es, sencillamente, una pausa en ella. Lo que él hace a ese tejido, lo hace a sí mismo.¹

El problema que planteamos como horizonte de reflexión de nuestro trabajo no significa la renuncia al antropocentrismo. El antropocentrismo es una condición ontológica del pensamiento. Pero lo que en la tradición occidental aparece como antropocentrismo no pone al ser humano en el centro del pensamiento sobre sí mismo y sobre la naturaleza. Sustituye al ser humano por abstracciones, en especial por el mercado y el capital. Es un mercado centrismo o un capital centrismo. Quita al ser humano su lugar central para sustituirlo junto con la naturaleza. Al poner al ser humano en el centro, el mercado y el capital tienen que dejar de estar ahí. Solamente así es posible poner realmente en el centro al ser humano.

Pero, si el ser humano se pone en el centro, resulta que no puede ser el centro si no pone a la naturaleza junto a él. Resulta una paradoja: cuando él se ubica en el centro tiene que dejar de ponerse ahí. La afirmación del antro-



pocentrismo lleva al límite de la disolución del mismo antropocentrismo. No obstante, éste permanece vigente: el ser humano es aquel ser natural del que depende la sobrevivencia de la propia naturaleza.

El ser humano occidental trata a la naturaleza como se trata a sí mismo y a sus congéneres. Destruye a la naturaleza como a sí mismo. Cuando Seattle añade: “Después de todo, puede que seamos hermanos”, se dice a sí mismo que la única manera de que el ser humano salve a la naturaleza es aceptar una relación de hermanos con todos los otros seres humanos. La guerra que surge destruye a la naturaleza que se quiere salvar por la violencia. No se puede salvar la naturaleza sacrificando a los hermanos.

Pero, esto vuelve una y otra vez como la ilusión de occidente. Este siempre ha intentado salvar a la humanidad por el genocidio de una parte de ella, ni los países del socialismo histórico escaparon a esta regla. En la actualidad emerge de nuevo esta ilusión, que esta vez se vincula con la salvación de la naturaleza: sacrificar a una parte de la humanidad –la del “Tercer Mundo–”, para salvar la naturaleza como un arca de Noé para el resto. Cada vez buena parte de la preocupación ecológica insinúa este camino. Si occidente cae otra vez en la ilusión del genocidio salvífico y sacrificial, este será el final de la humanidad entera (Hinkelammert, 1991).

Este reconocimiento de los valores humanos, no obstante, sigue siendo paradójico. Ellos tienen que ser reconocidos como valores, sin calcular su utilidad fragmentaria, para que tengan el efecto de sostener un mundo en el cual toda decisión se sigue basando en el cálculo fragmentario. Por eso es un reconocimiento conflictivo,

No se conoce ninguna referencia relevante fuera del sistema para poder referirse a ella para una crítica de sí mismo.

que tiene que asumir la conflictividad sin pretender eliminarla. Puede subordinar el cálculo fragmentario, y con él el mercado, si bien no los puede hacer desaparecer. Se trata ahora de una política que no se puede reducir a la técnica, sino que reclama sabiduría y humanismo.

La realidad virtual

La negación abierta de la realidad como condición de posibilidad de la vida humana, el capitalismo nihilista, hoy la efectúa por la negación de su relevancia. La realidad parece haberse disuelto en el aire. En su lugar se pone una realidad “verdadera” que es la realidad virtual. Según eso, nuestra realidad verdadera es realidad virtual. Todo lo demás, en especial el mundo de los valores de uso, parece haber perdido su relevancia. Por el momento, “sólo los hechos cuentan, y ni siquiera por mucho tiempo. Los hechos están desechos. La información y la mediatización a ultranza abolieron los hechos” (Virilio, 2003).

Con ello la realidad de los valores de uso –condición de posibilidad de la vida humana– deja de ser criterio relevante para el sistema. El sistema parece ahora producir él mismo su realidad, en la cual se desenvuelve. No se conoce ninguna referencia relevante fuera del sistema para poder referirse a ella para una crítica del sistema. El sistema es todo, inclusive la realidad misma. Se ha totalizado y en la medida que lo hace se tautologiza. Esta sociedad globalizada produce un universal sin totalidad. Esta universalidad es parte constitutiva de la concepción de progreso y desarrollo. Pero como ha quedado evidenciado en estos últimos tiempos, la universalidad no es más que triunfo de la particularidad.² La totalización del sistema no es más que su vaciamiento. En esa línea, aunque las comunicaciones nos den la sensación de llenura y nos pretendan extender hasta el infinito, el sentimiento de vacío y de fracaso es inevitable. Las asimetrías sociales se amplían cada vez más, por ello mismo no podemos sostener que hemos llegado al final.



Para que ya nadie pueda creer en el infierno en la tierra en nombre de la creación de un paraíso en la tierra, se marcha al infierno con los ojos abiertos. Y eso aparece como realismo.

No es difícil detectar la tautologización del sistema, ella se presenta de manera bastante transparente. Pero cualquier referencia a la contradicción real entre sistema y realidad como condición de la posibilidad de la vida humana se puede eliminar por nuevas tautologizaciones. El sistema no tiene que responder nunca y por eso tampoco responde. En vez de dar una respuesta, se tautologiza cada vez más. Por ello el conocimiento se presenta como conocimiento sin totalidad. Los conocimientos se presentan como infinitos. El infinito de las informaciones ya no puede ser recibido como en la no receptividad de la infinitud de lo mismo (Levinas, 2002). Como afirma Hinkelammert (1996), cuando pretende ser absoluto el sistema más muestra sus fisuras y debilidades.

Ahora bien, una tautología no se puede refutar por medios teóricos. Se puede solamente develar el hecho de que se trata de una tautología. El argumento del develamiento de esta tautología no puede ser sino una referencia a la realidad como condición de posibilidad de la vida humana. La crítica no puede demostrar sino el proceso de destrucción de esta realidad por la tautologización del sistema. El sistema tiene una lógica mortal y difícilmente puede sostener por argumentos lo contrario. Por ello se apoya en una referencia totalizante para su propia legitimidad, que es la mística de la muerte, que domina el mundo de Occidente. Nadie puede comprobar teóricamente que no se puede o no se debe afirmar la muerte y el suicidio colectivo de la humanidad. La muerte llega a ser la utopía de este capitalismo nihilista. Para que ya nadie pueda creer en el infierno en la tierra en nombre de

la creación de un paraíso en la tierra, se marcha al infierno con los ojos abiertos. Y eso aparece como realismo.

De este modo, la muerte sustituye a la utopía, resulta ser la utopía de la opción antiutópico. Frente a ello, la crítica clásica de la ideología no tiene respuesta. Ella presuponía un consenso sobre la relación del interés general, que incluía a los propios críticos. Pero este consenso parece estar disuelto. Esta disolución del consenso sobre el interés general es la disolución de una tradición construida en la modernidad ilustrada. Pero es a la vez su consecuencia. Pues al ser el humanismo del ser humano abstracto transformó al ser humano en una abstracción, que ya no puede ni reivindicarse como ser concreto expuesto a la muerte para decidirse a favor de la vida. Es aquí donde entra una terrible duda frente a la tesis de Habermas (1994), quien sostiene la tesis del racionalismo iluminista como un proyecto inconcluso. La vuelta al interés general fundado por el pensamiento iluminista; como lo intenta la ética del discurso de Habermas y Apel, parece resultar insostenible e ilusoria. El ser humano abstracto desembocó en el nihilismo actual, en nombre del cual se declara hoy, el “fin de las ideologías” y “el fin de las utopías”. Su lógica es el fin de la historia, si se lo entiende como autoeliminación de la vida humana misma.

La aparición del sistema nihilista no acabó solamente con la crítica de la ideología, que sólo es posible a partir del sistema utópico (Hinkelammert, 1984). También desaparece un límite para la lógica del sistema, que se deriva del hecho de que el sistema está comprometido con algún interés general. Como el automatismo del sistema no lleva a la realización de este interés general su sistema actúa como referencia racional también para la resistencia a la lógica del sistema. El sistema sólo temporalmente se puede hacer absoluto. Contiene en sí mismo los elementos para negar el carácter absoluto. El sistema nihilista, en cambio no contiene ningún límite en sí. Promete la aceleración acelerada y nada más. Y con esa cumple su promesa, pase lo que pase. No



hay límite inmanente para el desarrollo de este poder. Este límite lo dio en el sistema utópico precisamente el hecho de la promesa de una utopía imposible.

De esta manera, la posición nihilista resulta ser aquella capaz de sustentar la política actual de la exclusión de grandes partes de la humanidad e inclusive de la naturaleza. Al no estar incluida la población entera en la visión de la sociedad de parte del sistema nihilista, tampoco se la toma en cuenta. Ni en este pensamiento hay la más mínima referencia para concebir siquiera la política generalizada de inclusión. Desde el punto de vista del sistema nihilista, ni se puede pensar la inclusión, por lo menos, no se la puede dar sentido. Pero lo que no se puede pensar, tampoco se puede hacer.

La crítica al capitalismo nihilista, sin embargo, no se puede hacer sino a partir del análisis de la realidad, como condición de posibilidad de la vida humana. Tiene que anteceder a cualquier análisis de los intereses generales abstractos (que aparecen a partir de la imaginación de situaciones ideales, como la situación de mercados ideales en la teoría de la competencia perfecta, de la planificación ideal, en las teorías de la planificación perfecta o en la situación del habla de Habermas, en su teoría de la comunidad ideal de comunicación). Pero este análisis sólo devela la tautologización del sistema, pero no lo refuta teóricamente. Las tautologías no se pueden refutar, solamente se pueden demostrar que lo son.

La crítica presupone una esperanza frente a la imposibilidad de refutar teóricamente las tautologías. Se trata en última instancia de la esperanza que la humanidad se va a negar a esta mística de la muerte. Sin esta esperanza la crítica del sistema nihilista es imposible. Pero no genera ninguna seguridad. También la humanidad se puede decidir a favor de la nueva marcha hacia el abismo. Parece una opción, que es la única opción básica de la vida humana: se trata de la opción por la vida, que se niega a la opción, muchas veces atractiva por la muerte.

El reconocimiento del sujeto viviente

Occidente está fascinado por el aniquilamiento, y lo hace hoy en nombre de la racionalidad instrumental. Pero eso no es todo. Tenemos, a la vez, la situación, en la cual vuelve el sujeto viviente, que es sujeto necesitado y como tal es legítimamente rebelde. Benjamín anota al respecto: “Se dice, que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero posiblemente todo es diferente. Quizás las revoluciones son la activación del freno de emergencia de una humanidad, que esta viajando en ese tren” (Hinkelammert, 1998: 205). Pero Levinas lo muestra con mayor claridad:

Esta nueva dimensión se abre en la apariencia sensible del rostro... la profundidad que se abre en esta sensibilidad modifica la naturaleza misma del poder que no puede ya aprehender; pero puede matar... Sólo el homicidio pretende la negación total... Matar no es dominar sino aniquilar... El homicidio ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder... La alteridad que se expresa en el rostro provee la única “materia” posible a la negación total... El Otro es el único ser al que yo puedo querer matar... Lo infinito de su trascendencia... más fuerte que el homicidio, ya no resiste en su rostro, y su rostro, es la expresión original, es la primera palabra; “no matarás” (Levinas, 2002: 212).

Este es el sujeto viviente. Se trata de un sujeto viviente que es necesitado:

En la proximidad se escucha un mandamiento que procede de algo como un pasado inmemorial, un pasado que jamás fue presente, que no ha tenido comienzo en ninguna libertad; este

La crítica al capitalismo nihilista, sin embargo, no se puede hacer sino a partir del análisis de la realidad, como condición de posibilidad de la vida humana.



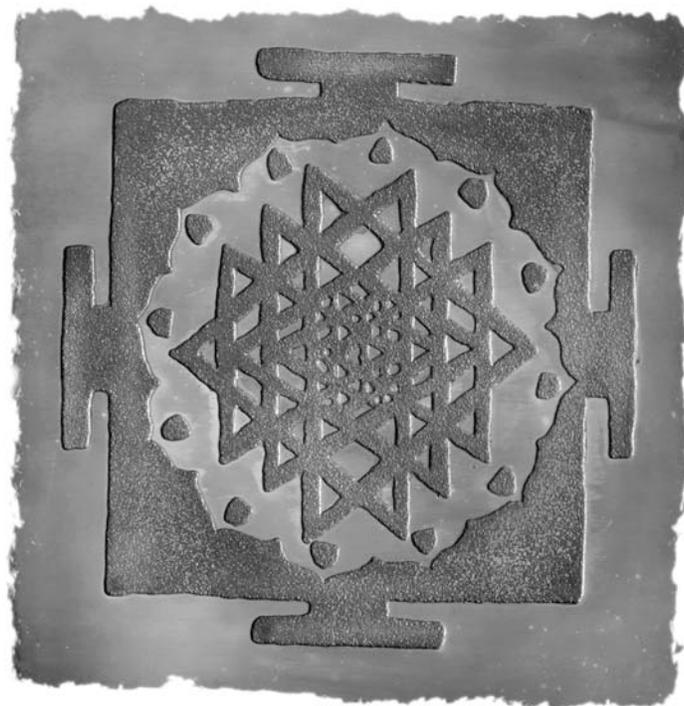
modo del prójimo es el rostro. El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato.

La visión del “rostro como rostro” es una cierta forma de vida económica. Ninguna relación humana o interhumana podrá desarrollarse fuera de la economía, ningún rostro podría ser abordado con las manos vacías y la casa cerrada... La posibilidad de la casa, abrirse al Otro es tan esencial a la esencia de la casa, como las puertas o las ventanas cerradas” (Idem: 150).

Este sujeto está enfrentado a la ley, y se hace sujeto enfrentándose. Reinvindica su vida frente a una ley cuya validez es también condición de posibilidad de su vida. La negación de la ley destruiría al sujeto también, igual como lo destruye la búsqueda de la salvación por el cumplimiento de la ley. El sujeto viviente no es solamente una relación de reconocimiento del otro sujeto viviente, sino implica igualmente la relación con la ley como mediación de la propia vida humana. Para ser sujeto viviente, tiene que afirmar la ley en el mismo acto, en el cual la discierne e interpela. En el sentido de Levinas es el tercero, a través del cual está la humanidad presente en relación con el otro, aunque entre en oposición con él. Levinas lo plantea en los siguientes términos:

La relación con el rostro en la fraternidad en la que otro aparece, a su vez, como solidario de todos los otros, constituye el orden social, la referencia de todo diálogo con el tercero, por lo cual el Nosotros engloba la oposición del cara a cara, hace desembocar lo ético en una vida social, hecha de significancia y decencia, que engloba la estructura de la familia misma.³

Se trata de una ley, que se cumple solamente, si se la discierne e interpela. Es ley para la vida, que se transforma en ley para la muerte en



Shri. Detalle

el caso de que se suprima el sujeto de la ley, que la discierne e interpela. La figura de Jesús es paradigmática. Jesús es un transgresor de la ley. Pero legitima la transgresión de la ley con la afirmación de que solamente en esta forma se la puede cumplir. Él insiste constantemente en que no se trata de abolir la ley sino de cumplirla. Pero no se la puede cumplir sin el criterio de la vida, que determina cuándo hay que transgredirla. Por eso toda vida social es una vida en la cual se establece leyes estableciendo, juntamente el criterio de su transgresión.

Por tanto el rostro del otro pide: “no matarás”, exige ser reconocido como sujeto viviente. De la respuesta “no mataré”, ambos se constituyen como sujetos vivientes. Como sujetos se afirman “no nos mataremos”. Eso subyace a la solidaridad que responde a este “no nos mataremos uno al otro”. Eso se dirige a la humanidad misma: “Todos juntos no nos mataremos”. Todos so-



mos sujetos, y llegamos a ser lo que somos al no matarnos uno al otro.

Lo que somos y lo que llegamos a ser al autorealizarnos es ser sujetos vivientes. Este sujeto es el origen de la humanidad. En el inicio no está algún asesinato fundante. En el origen está un asesinato que no se llevó a cabo. No asesinar es el origen de la humanidad.

La historia no es la negación de un asesinato. Es la negación de un no-asesinato. De par-

te del sujeto es el no suicidio, porque el asesinato es suicidio. El no asesinato es lo fundante, en relación al cual el poder y la ley construyen asesinatos fundantes para tapar y esconder lo que es el fundamento. La humanidad se escapa a su fundamento para perseguir asesinatos fundantes. Construye y lleva a cabo asesinatos fundantes, para esconder el hecho de que su fundamento es el no-asesinato.

Bibliografía

- HABERMAS, Jürgen: *Discurso Filosófico de la modernidad*, Edit. Taurus, España, 1994.
- HINKELAMMERT, Franz: *El Mapa del emperador. Determinismo, caos y sujeto*. Edit. DEI, San José, Costa Rica, 1996.
- HINKELAMMERT, Franz: *Crítica de la Razón Utópica*, Edit. DEI, San José, Costa Rica, 1984.
- HINKELAMMERT, Franz: *Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental, Lucifer y la Bestia*, San José, DEI, 1991.
- LEVINAS, Emmanuel: *Totalidad e Infinito*, Edit. Sigueme, Salamanca, 2002.
- MARX, Karl: *El Capital*, Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- VIRILIO, Paúl: *El arte del Motor. La aceleración y la realidad virtual*, Buenos Aires, Edit. Manantial, 2003.
- VV. AA. *Abrir las Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Edit. Siglo XXI, 2004.
- WEBER, Max: *Economía y Sociedad*, Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *Conferencia sobre ética*, Frankfurt, 1989.

1 Cf. Diálogo Social, Panamá N.154, marzo 1983.

2 Cf. *Abrir las Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2004.

3 Cf. Idem, pp. 287-288.

