

LA CONFLICTIVA Y NUNCA ACABADA CONSTRUCCIÓN DE LA DEMOCRACIA: ENTRE LA RELIGIÓN DEL MERCADO Y LOS DERECHOS HUMANOS

THE CONFLICTED AND NEVER FINISHED CONSTRUCTION OF DEMOCRACY: BETWEEN MARKET RELIGION AND HUMAN RIGHTS

Yamandú Acosta¹

Sumário: Introducción. 1 Las virtudes de la reflexión. 2 Las instituciones: entre el sujeto y la estructura. 3 Las democracias de seguridad mercantil. 4 El capitalismo como religión, sin dogma ni teología. 5 El capitalismo como religión con dogma y con teología. 6 Dios no ha muerto: el ser humano como “ser supremo para el ser humano” y la superación crítica de la idolatría del Mercado. 7 La democracia como realización de un régimen de derechos humanos y el discernimiento de los derechos humanos como condición del discernimiento de la democracia. Conclusiones. Bibliografía.

Resumen: En este artículo se hace un estudio enfocado a analizar como la democracia se construye a partir de dos puntos centrales que impregnan hoy en día: la religión del mercado y los derechos humanos. La exposición apunta a reflexionar sobre la construcción de la democracia como su asunto central, construcción que identifica como “conflictiva y nunca acabada”. El eje de esa conflictividad y ese inacabamiento se ubica en la relación y tensión entre las implicaciones de la racionalidad del mercado, asumida hegemónica y globalmente como la racionalidad frente a la cual no hay alternativas, y la racionalidad de la vida, que en su condición de racionalidad reproductiva humanidad – naturaleza, resulta desplazada, invisibilizada y exponencialmente socavada por la totalización de aquella. Se considera ese desplazamiento, invisibilización y socavamiento exponencial de la vida humana y de la naturaleza, como producto de la imposición de la racionalidad del mercado, en su sobredeterminación como religión impulsada por el neoliberalismo a través de su teología dogmática. Entonces, la democracia sigue siendo un proceso de construcción que añade muchos factores que influyen, entre ellos la religión del mercado.

Palabras clave: Democracia. Religión del Mercado. Derechos Humanos.

Abstract: In this article, it is made a study focused on how democracy is built from two central points that pervade today: market religion and human rights. This presentation aims to ponder on the construction of democracy as its central subject, a construction that identifies itself as “conflicted and never finished”. The axis of this conflict and its incompleteness is located in the relationship and tension between the implications of market rationality, hegemonic and globally assumed as the rationality which against there are no alternatives, and the rationality of life, in its condition of humanity-nature reproductive rationality, resulting in displacement, exclusion

¹ Mestre em Ciências Humanas pela Universidad de la República, Montevideo (Uruguay). Filósofo. Pesquisador del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay. Investigador Activo, Nivel II del Sistema Nacional de Investigadores. E-mail: yamacoro49@gmail.com.

and exponentially undermining of this by the overwhelming presence of that. This displacement, exclusion and exponential undermining of human life and nature, as a product of the market rationality imposition and its over-determination as a religion promoted by the neoliberalism through its dogmatic theology. So, democracy remains a building process that adds many influencing factors, between these market religion.

Keywords: Democracy. Market Religion. Human Rights.

INTRODUCCIÓN

La tesis benjaminiana del capitalismo como religión sin teología y su actualización en los términos de religión con teología que viene llevando a cabo Franz Hinkelammert, adquieren centralidad en la reflexión. En sintonía con esa actualización crítica, pero en específica referencia a la construcción de la democracia, se acude a la categoría de “democracias de seguridad mercantil”, que expresa el espíritu de la democracia globalmente dominante.

Considerada la democracia –con Hinkelammert– como “realización de un régimen de derechos humanos”, la reflexión desde sus aportes al discernimiento de los derechos humanos de la vida corporal inmediata concreta, respecto de los derechos contractuales construidos sobre las relaciones de producción dominantes vigentes, también adquiere centralidad.

Por la mediación de estos derechos no contractuales, se asciende a la racionalidad de la reproducción de la vida, al impulso de una fe antropológica que desplaza críticamente al falso dios impuesto por la religión del mercado, al hacer visible al ser humano y a las relaciones que lo afirman en su dignidad, como “el ser supremo para el ser humano”, referencia de racionalidad y de humanidad y por ello como referencia en la construcción de democracia.

Este estudio abarcará los siguientes temas: a) Las virtudes de la reflexión; b) Las instituciones: entre el sujeto y la estructura; c) Las democracias de seguridad mercantil; d) El capitalismo como religión, sin dogma ni teología; e) El capitalismo como religión con dogma y con teología; f) Dios no ha muerto: el ser humano como “ser supremo para el ser humano” y la superación crítica de la idolatría del Mercado y como fines concluyentes, se abordará la democracia como realización de un régimen de derechos humanos y el discernimiento de los derechos humanos como condición del discernimiento de la democracia.

1 LAS VIRTUDES DE LA REFLEXIÓN

Nos proponemos desarrollar unas reflexiones, entendiendo las mismas en el sentido recogido por Juan José Bautista (BAUTISTA, 2011, p. 1) que hemos hecho nuestro (ACOSTA, 2012, p. 15-16). De acuerdo a las consideraciones vertidas por Bautista en su texto *De la racionalidad moderna a la racionalidad de la vida*,

mientras el *análisis* implica un distanciamiento o polarización entre el polo activo de un *sujeto* que analiza y el polo pasivo del *objeto* que es analizado, y por lo tanto una relación asimétrica y de dominación que tiene lugar también cuando el objeto es otro sujeto –otro ser humano– que resulta entonces cosificado al ser reducido a la condición de objeto por el analista que se arroga el lugar del sujeto, consolidándose una relación *sujeto-objeto* en la que se ocupa una posición o la otra, pero no ambas; en la *reflexión* o plano de la autoconciencia, –en la línea de Hegel o de Marx y hoy Hinkelammert y Bautista– “el sujeto ya no se pone ante todo como sí todo lo que existe fuera de sí fuesen objetos, sino que descubre que detrás de todo objeto siempre hay sujetos que ponen objetividades, por ello es que la conciencia cuando descubre esto se eleva del análisis a la reflexión, porque acá lo tematizado ya no son objetos, sino sujetos en relación. En este sentido es que el sujeto se descubre ahora a sí mismo como parte del problema, o si no como el problema central. La especificidad del ámbito de la reflexión consiste en saber que uno mismo como sujeto o investigador es parte del problema que uno quiere reflexionar o pensar. Por ello lo propio de la reflexión y la autoconciencia es la relación sujeto-sujeto” (BAUTISTA, 2011, p. 1; ACOSTA, 2012, p. 16).

Esta reflexión o autoconciencia en cuanto relación *sujeto-sujeto*, en que la asimetría, dominación y uni-direccionalidad de la relación *sujeto-objeto* se han transformado en simetría, emancipación y reciprocidad, alcanza sus mejores posibilidades “cuando empezamos a concebir la naturaleza como sujeto y no ya como objeto, como es lo propio del mundo moderno y sostenido como dogma por la concepción de la ciencia moderna” (BAUTISTA, 2011, p. 1; ACOSTA, 2012, p. 16).

El dualismo sujeto – objeto constituye el eje filosófico fundante de la modernidad en los términos de una afirmación antropocéntrica que al reducir la corporeidad y la naturaleza a la condición de objeto, genera un antropocentrismo que al implicar la afirmación del ser humano como *ego cógito* enfrentado a la alteridad de la *res extensa*, procede objetivamente a la autodestrucción de este ser humano el que, más allá de la ilusión metafísica de trascender –como sujeto– toda corporeidad y toda naturaleza –todo objeto–, no puede efectivamente afirmarse sin su corporeidad y por lo tanto sin la naturaleza y la diversidad de las corporeidades en relación que la constituyen. A ese dualismo ontológico y antropológico corresponde el dualismo epistemológico de la relación sujeto – objeto, por el cual aquello que ocupa el lugar del objeto queda reducido a la condición de tal, aún en el caso que se trate de otro sujeto.

La relación sujeto-sujeto en la autoconciencia y la reflexión con la que críticamente en la modernidad Hegel y Marx interpelan a la relación sujeto objeto fundante de la modernidad, supera los límites e implicaciones de la ciencia como *science* en las virtudes de la ciencia como *wissenschaft* (BAUTISTA, 2011, p. 1), en una superación crítica de la modernidad en sus fundamentos, aunque en tensión entre la modernidad como un horizonte de sentido que tal vez no alcanza a superar y un avance hacia los fundamentos epistemológicos de la trans-modernidad (DUSSEL, 1992, p. 246-247) en cuanto trascendencia al interior de la modernidad y en cuanto alternativa y por lo tanto, superación de la modernidad y su horizonte de sentido.

Por lo que acabamos de señalar, la reflexión en lugar del análisis, no obstante implicar análisis que no sean sino momentos objetivantes al interior de una reflexión que restituya la relación sujeto – sujeto cuando esta relación fundante es invisibilizada por la inercia moderna de la relación sujeto – objeto, nos coloca de suyo en la perspectiva de la trans-modernidad, la que en tanto trascendentalidad immanente a la modernidad el lugar epistemológico tanto de la crítica como de la superación de la modernidad y de la occidentalidad, de la cual es su forma vigente como sociedad moderno-occidental.

2 LAS INSTITUCIONES: ENTRE EL SUJETO Y LA ESTRUCTURA

Valiéndonos –por qué no– una vez más, del título del libro que Norbert Lechner publicara en 1984 *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (LECHNER, 1984), nos ponemos en la perspectiva de reflexionar sobre la democracia como un problema del que somos parte en el sentido de estar concernidos en su “conflictiva y nunca acabada construcción”, la que no ha dejado de ganar centralidad en su condición de mediación institucional en la omnicomprensiva e igualmente “conflictiva y nunca acabada construcción” de la humanidad que nos concierne a todos y cada uno de los seres humanos a lo largo y ancho del planeta.

“La conflictiva y nunca acabada construcción” de la humanidad –y la de la democracia como su mediación institucional– es un problema para el que los *análisis* resultan insuficientes en términos de su elaboración y elucidación de soluciones, si no son integrados al interior de una *reflexión* que por detrás de todas las relaciones *sujeto-objeto* analizadas, discerna las relaciones *sujeto-sujeto* que las trascienden y sustentan en la totalidad del entramado de la realidad, naturaleza incluida, en una perspectiva dialéctica que subsuma a los momentos analíticos; aunque una perspectiva dialéctica que recuperando la perspectiva de la totalidad, al discernir las totalizaciones ilegítimas operadas por la racionalidad analítica y fragmentaria, no imponga una nueva totalización que cierre los horizontes de la humanización y la democratización en su conflictiva y nunca acabada construcción.

Las reflexiones que se ensayan encuentran medular sustento en el espacio de pensamiento crítico que con fuerte relación al abierto por Marx en el siglo XIX, Franz Hinkelammert elabora y desarrolla en América Latina desde la década de los 60 del siglo XX y que se sigue mostrando válido y vigente en estas dos primeras décadas del siglo XXI.

En particular, Hinkelammert ha puesto el acento en la relación humanidad – instituciones, mostrando con buenos argumentos que la humanidad no puede constituirse sin instituciones, por lo que estas son mediaciones indispensables en el proceso de su construcción, aunque ha advertido sobre las amenazas para la misma que a través de esas mediaciones procura construirse, cuando las instituciones, a través de un proceso de fetichización, adquieren vida propia, llegando a transformar a los seres humanos en mediaciones para su propio desarrollo y consolidación

(HINKELAMMERT, 1981 y 1990a), devorando en última instancia a la humanidad, aunque paradójicamente en nombre de su realización como humanidad.

Las instituciones en cuanto mediaciones en la construcción de la humanidad, se encuentran emplazadas entre esta en cuanto sujeto y la estructura, de allí que la construcción de las instituciones –la democracia incluida– sea inevitablemente conflictiva y nunca acabada.

La humanidad en cuanto sujeto se afirma a través de la construcción de relaciones necesarias e independientes de la voluntad –las relaciones de producción– que los agentes humanos producen al producir sus medios de vida que según el clásico relato de Marx en el Prólogo de la *Contribución a la “Crítica de la Economía Política”* de 1859, constituye la llamada “estructura” o “base real”.

En la lectura estructuralista, como la que en una de las vertientes de la tradición marxista ha propiciado Louis Althusser, el sujeto se reduce a ser un lugar en la estructura, la que se convierte en el gran protagonista y motor no intencional del desarrollo histórico de la humanidad. Y las instituciones son un reflejo superestructural de esa estructura al servicio de la cual funcionan.

En cambio, en la lectura humanista, del “humanismo de la praxis” que se adscribe al espacio crítico abierto por Marx, pero con autonomía crítica respecto de toda tradición marxista, como es el caso de la propiciada por Franz Hinkelammert, la estructura no deja de ser un sistema complejo de relaciones, pero estas son entre sujetos cuya trascendencia inmanente a la misma, dice acerca de su protagonismo y capacidad de transformarla intencionalmente, por lo que frente al determinismo de la lectura estructuralista, se abre la posibilidad de la liberación que implica una complementaria responsabilidad; responsabilidad no solamente por los efectos intencionales de la acción, sino también por los efectos no intencionales – esto es, estructurales– de la acción intencional.

En esta perspectiva crítica abierta por Hinkelammert, la política realista es una alternativa a la *real politik* y el pragmatismo político no queda prisionero de las implicaciones del cálculo de utilidad, sino que “el realismo en política como arte de lo posible”, fundamenta la racionalidad estratégica y táctica de la política al interior de la racionalidad práctica de una ética de la responsabilidad por la vida humana – naturaleza incluida– en la diversidad de sus expresiones y manifestaciones. Una ética necesaria que es referente de legitimidad en términos de un efectivo universalismo ético de todas las éticas opcionales incluidas todas las éticas religiosas, por la que “el arte de lo posible” no pasa en lo fundamental por la implementación de acciones que la coyuntura vigente permite proyectar y realizar sin mayores obstáculos, sino por la implementación de acciones concurrentes a la construcción de sociedades posibles, es decir, sociedades cuyas lógicas de construcción lo sean en el sentido de un orden en el que todos puedan vivir y no en el de que algunos o muchos deban ser sacrificados para que otros puedan vivir. Lógica –esta última– que no solamente es incompatible con un efectivo universalismo ético, sino que es incompatible con la reproducción de la vida real – humanidad/naturaleza en la diversidad de sus expresiones sin exclusiones– y por lo tanto, más allá de sus pretensiones de racionalidad, resulta actual y tendencialmente

sustantivamente autodestructiva al ser destructiva de sus condiciones de posibilidad –la naturaleza y el hombre– y por lo tanto irracional.

Como este tipo de sociedad no es posible en términos del argumento expuesto –aunque exista actualmente– no se debe insistir en ella, pues solamente se debe lo que se inscribe en los términos de lo posible (HINKELAMMERT, 1990a, p. 21-29).

Dicho en breve, el capitalismo –no obstante es de hecho– no es posible y por lo tanto en una perspectiva que implica responsabilidad por la humanización o emancipación humana, como no es posible, no se debe insistir en su reproducción y menos aún en su profundización y totalización.

En este “humanismo de la praxis”, que más allá de la lectura de Marx que propicia, consiste en una praxis humanista y humanizante, las instituciones que en su condición superestructural no dejan normalmente de ser mediaciones al servicio de la reproducción de la estructura, cuando esta afecta con fuerte negatividad a los sujetos que la sostienen –la naturaleza incluida– en sus relaciones necesarias e independientes de la voluntad, estos pueden procurar transformarla, transformando las instituciones al transformar el espíritu de las mismas que deja de estar anclado en la estructura, para radicarse en los seres humanos y la naturaleza en su condición de sujeto.

3 LAS DEMOCRACIAS DE SEGURIDAD MERCANTIL

Ya hemos identificado como “democracias de seguridad mercantil” (ACOSTA, 2005, p. 254) a las que se imponen desde los ’80 y ’90 del siglo pasado, a través de la mediación de las “Dictaduras de Seguridad Nacional” (HINKELAMMERT, 1990b, p. 211-228) de los ’60 y ’70 en América Latina.

Para los tiempos que hoy corren, Hinkelammert habla de una “Dictadura Mundial de Seguridad Nacional” liderada por las burocracias transnacionales privadas en alianza con los EEUU y sus aliados estratégicos que se constituyen como gendarme mundial, que procura legitimarse democráticamente, en la implementación de la que podría bautizarse como “Democracia Mundial de Seguridad Mercantil”.

Las “Dictaduras de Seguridad Nacional” promovieron una transformación de las subjetividades por el ejercicio del terrorismo de Estado, práctica que procuraron legitimar al presentarse como democracias en estado de excepción, democracias que se encontraban amenazadas por sus enemigos –internos y externos– y que eran retiradas de escena por las FFAA para protegerlas de los mismos y reinstalarlas una vez que las amenazas hubieran sido eliminadas.

Las FFAA que violaron las instituciones democráticas desde sus fundamentos constitucionales, no violaban la Constitución ni la democracia, sino que las defendían al sustraerlas del escenario en el que se encontraban amenazadas, por lo que no eran un poder ilegítimo, sino el poder soberano, dado que la soberanía

había tenido que migrar del pueblo en estado de indefensión frente a los enemigos de la democracia, a las FFAA que al ocupar el aparato del Estado, se constituían en representación defensiva del soberano, se arrojan el lugar de la soberanía como un poder de facto (HINKELAMMERT, 1990b, p. 212).

En términos de la filosofía política clásica, el ciudadano rousseauiano de la pre-dictadura, es transformado en el súbdito hobbesiano de la dictadura. En razón de esa refundación cultural por la que las “Dictaduras de Seguridad Nacional” inicialmente hacen del ciudadano un súbdito, y producen un nuevo orden en que la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos, se reaseguran como principios incuestionables, aunque en los hechos violen la Constitución –que es el contrato fundamental de una sociedad– y la propiedad privada de quienes han construido y destruido como enemigos, pueden considerarse como expresiones de la modernidad: del orden recibido, se ha transitado a un orden producido.

La propiedad privada y el cumplimiento de los contratos –principios fundamentales del liberalismo en lo filosófico, del capitalismo en lo económico y por lo tanto de la democracia liberal que en lo político es funcional al capitalismo, quedan –en su condición de principios– al resguardo de las amenazas del “comunismo” que transformado desde el capitalismo amenazado y los poderes que representa en un fantasma que recorre América Latina, puede y debe ser legítimamente aniquilado a través del aniquilamiento de quienes se posicionan ideológicamente contra aquellos principios fundantes –criminales ideológicos (HINKELAMMERT, 1990b, p. 141-142), que en cuanto lo son del sistema económico, social y político realmente existente, son identificados como enemigos de la humanidad, por lo que en su condición de tales se han puesto fuera de la humanidad y en contra de ella y por lo tanto han renunciado a derechos humanos que debieran ser respetados.

Este disciplinamiento desde el Estado autoritario que a través de las “Dictaduras de Seguridad Nacional” transforma al ciudadano en súbdito, aporta las condiciones de posibilidad para un disciplinamiento por el Mercado en las “democracias de seguridad mercantil”, en que fundamentalmente consisten las democracias pos-dictatoriales de los ’80 en adelante.

En ellas no está el pueblo en el centro, ni siquiera como mito fundante como es el caso de las democracias liberales pre-dictatoriales, tampoco las FFAA que usurpando el lugar del pueblo lo suplantando por la Nación como destinatario de la seguridad en las “Dictaduras de Seguridad Nacional” de los ’60 y los ’70, sino las relaciones mercantiles mediadas por el sistema político democrático, mediación política legitimadora en términos de procedimentalidad democrática de las relaciones mercantiles como última instancia de sentido de las “nuevas democracias”. Estas relaciones mercantiles, a diferencia del pueblo o de la nación cuyas lógicas de afirmación arraigan en el territorio, son cada vez más transterritoriales y por lo tanto cada vez más ajenas a las necesidades de las poblaciones territorializadas sea como pueblo, sea como nación.

A través del súbdito hobbesiano que había desplazado al ciudadano rousseauiano, se impone el propietario lockeano estrictamente tal o el consumidor que con su compulsión interminable de apropiación-consumo, potenciada en la

figura de la “ciudadanía credit-card” (MOULIAN, 1997) es la transformación deformada, deformante e imaginariamente universalizable de aquél; se trata de propietarios de renovadas y crecientes deudas que se invisibilizan en su efectiva, creciente y muchas veces impagable condición de tales, al ser consideradas como “crédito”.

La implementación de la idea de democracia política y de transición a la democracia como transición de una forma de gobierno –la dictadura– a otra forma de gobierno –la democracia–, desde los actores políticos e intelectuales de la transición en los ’80, convergen con las lógicas desde el Estado y desde el Mercado antes señaladas, en la reducción de la democracia a su registro político en términos politicistas – procedimentalistas, por los que la democracia no pasa de ser un sistema para elegir representantes en forma periódica y un conjunto de reglas a ser tenidas en cuenta por todos a los efectos de administrar y resolver pacíficamente los conflictos. Ello se hace posible por la renuncia –tácita o explícita– a toda sustantividad democrática sobre la referencia de que todos –naturaleza incluida– puedan vivir con dignidad, pues una democracia sustantiva implicaría “echar por tierra todas las relaciones en las que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y miserable” –como ha señalado Marx en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y nos lo recuerda actualmente con insistencia Hinkelammert. Esto supondría poner en el centro al ser humano –naturaleza incluida–, sus necesidades y su dignidad y, sobre esta referencia transformar las relaciones mercantiles, en lugar de totalizarlas y constituir las en la última instancia en la construcción de la democracia.

En la presente exposición, queremos sumar a la consideración de aquellas lógicas convergentes de transformación de la subjetividad desde el Estado en el marco de las “Dictaduras de Seguridad Nacional”, desde el transicionalismo y el Mercado en las “democracias de seguridad mercantil”, en su condición de lógicas de democratización funcionales al sentido y necesarios límites de la democracia en el proceso en curso de implementación, desarrollo y consolidación a nivel global de un “totalitarismo del mercado” (HINKELAMMERT, 2016); la del capitalismo como religión planteada por Benjamín y su sucedáneo neoliberal actual del mercado como religión considerado y reflexionado por Hinkelammert, que constituyen el núcleo duro fundante de la “Dictadura Mundial de Seguridad Nacional” que se traviste bajo las apariencias de una “Democracia Mundial de Seguridad Mercantil”.

Es en esa religiosidad que con su consecuente espiritualidad promovida por el neoliberalismo coloniza la subjetividad, que el “totalitarismo del mercado” tiende a consolidarse.

4 EL CAPITALISMO COMO RELIGIÓN, SIN DOGMA NI TEOLOGÍA

Hay consenso entre los estudiosos del pensamiento de Benjamín, respecto del carácter “oscuro” y “hermético” de su texto *El capitalismo como religión* que según los mismos fuera redactado muy probablemente en 1921 y publicado por primera vez en 1985.

También hay consenso en que el capitalismo de hoy bajo su impronta neoliberal mantiene el Espíritu que Benjamín presenta en su texto –yo diría que lo profundiza de acuerdo a algún argumento que ofreceré–, lo cual dice de la actualidad de su lectura crítica del capitalismo, no obstante no era posible prever en los años veinte del siglo pasado, las transformaciones que en el capitalismo como sistema mundial hoy globalizado iban a tener lugar a partir de la década de los setenta de ese siglo, las que se profundizan hasta hoy.

Focalicemos algunos de los ejes del texto de Benjamín. De acuerdo a sus dichos, el capitalismo debe ser visto como una religión, aunque no en el sentido weberiano de considerarlo “una forma condicionada religiosamente”, “sino en cuanto fenómeno, esencialmente religioso”. Mientras Weber argumenta sobre el papel de la ética protestante en la fundamentación del espíritu del capitalismo, de manera tal que la dimensión ético-religiosa y la dimensión socio-económica –de diferente naturaleza– se dan separadas y la segunda se sostiene en la primera, en la lectura de Benjamín, el capitalismo es “esencialmente religioso”; esto es, el fundamento ético-religioso no está en otra dimensión, sino al interior de la dimensión socio-económica, como su trascendentalidad immanente.

Señala Benjamín tres rasgos del capitalismo como religión, que según su perspectiva singularizan a esta religión: “En primer lugar –dice– el capitalismo es una pura religión de culto, quizá la más extrema que haya conocido nunca”. Y agrega: “no conoce ninguna dogmática especial, *ninguna teología*” (HINKELAMMERT, 2007, p. 167).

En este punto creo que radica la novedad del capitalismo y de su Espíritu en su etapa neoliberal emergente en los setenta, profundizada en los ochenta y globalizada desde los noventa del siglo pasado: en el hecho de que sin dejar de ser una religión, en este proceso que desde los setenta del siglo XX llega hasta la actualidad, cuenta además una *teología* –que Hinkelammert hace visible– que sobredetermina al capitalismo como religión y esa teología es justamente la que produce el neoliberalismo. El capitalismo es esencialmente una religión –tesis de Benjamín– y el neoliberalismo es esencialmente una teología –tesis de Hinkelammert–, por lo que la crítica al capitalismo como religión no puede prescindir hoy de la crítica al neoliberalismo en cuanto su teología, como tal vez erróneamente lo hizo Benjamín hacia los años 20 del siglo pasado.

“Un segundo rasgo del capitalismo –escribe Benjamín– está relacionado con esta concreción del culto: la duración permanente del culto” (HINKELAMMERT, 2007, p. 167). Se trata pues de un culto omnipresente, a diferencia de todas las religiones positivas practicadas e identificadas como religiones en las que el culto tiene codificados sus lugares y momentos de realización. Esta segunda característica dice acerca del enorme poder de esta religión, el que tal vez se potencia entre otras razones por el hecho de que el culto en que consiste no es percibido como culto, por cuanto la religión que sobre esta práctica omnipresente se fundamenta, tampoco es percibida como religión.

Si pensamos que el capitalismo, que la religión del mercado en que esencialmente consiste, que el culto omnipresente que esa religión profesa, están globalizados y tienden a totalizarse –esto es a excluir toda exterioridad–, entonces

nos encontramos con una religión globalizada y globalizante, cuyo culto omnipresente atraviesa los cultos de las religiones reconocidas como tales, las cuales se pueden sostener y reproducir en el grado en que sean compatibles con esta religión capitalista y su culto omnipresente y totalizante.

Agrega Benjamín: “En tercer lugar este culto es culpabilizante. El capitalismo es, probablemente, el primer caso de un culto no expiante, sino culpabilizante” (HINKELAMMERT, 2007, p. 167). Y continúa más adelante: “Una culpabilidad monumental, que no se sabe expiar echa mano del culto, no para expiar en él la culpa, sino para hacerla universal, meterla a la fuerza en la conciencia y, por último y sobre todo, abarcar a Dios mismo en esa culpa para interesarle a Él, al final, en la expiación” (HINKELAMMERT, 2007, p. 167). Debe aquí traerse a colación el señalamiento de los especialistas, respecto del término alemán “*schuld*” que traducido aquí como “culpa” – todas las citas de *El capitalismo como religión* hemos optado por tomarlas de la reproducción del texto que nos ofrece Hinkelammert (HINKELAMMERT, 2007, p. 166-169), puede traducirse también como “deuda” (LA LLAMA, 2004, p. 6).

Se trata pues de un *pathos*, *ethos* y *logos* internalizado y generalizado por el cual todos somos culpables deudores y deudores culpables: si nos sentimos deudores y culpables de nuestra deuda, actuamos y pensamos como tales y alimentamos una lógica –la lógica del capitalismo– que nos impele a procurar saldar esa deuda insalvable de la que nos sentimos culpables y al hacerlo alimentamos religiosamente la sacrificialidad de esa lógica que nos conduce a nuestra desesperación y en última instancia a nuestra aniquilación para que viva el dios del capital:

Es parte de la esencia de este movimiento religioso que es el capitalismo, el resistir hasta el final, hasta la obtención de un estado mundial de desesperación por el que precisamente se *espera*. En eso consiste lo inaudito del capitalismo, que la religión no es ya reforma del ser, sino su despedazamiento. La expansión de la desesperación a estado religioso mundial del cual ha de esperarse la redención (HINKELAMMERT, 2007, p. 167).

En el marco del *pathos*, *ethos* y *logos* hiperconsumista cada vez más universalizado que transforma radicalmente el de la ética protestante que había tematizado Max Weber y que hemos consignado a través de esa nueva figura de la ciudadanía que nos propone Tomás Moulian, “la ciudadanía *credit-card*”, nos encontramos con que la “deuda” se transforma a nivel de esa subjetividad en “crédito”, por lo que podríamos interpretar que la “culpa” se transforma en “inocencia”.

Una “deuda” impagable subjetivizada como un “crédito” interminable que transforma la “culpa” en “inocencia”, hace a una espiritualidad hedonista que se gratifica por el placer siempre inmediato del consumo sobre el sacrificio de las obligaciones de una “deuda” contraída a pagar en el futuro –una hipoteca del futuro– que en su representación como “crédito” hay que pagar para poder renovarlo en el futuro y tener así acceso a nuevos consumos, con su promesa de fuentes renovadas del placer, implica un agravamiento del capitalismo como religión, porque si la

“culpa” podría mover resortes de la responsabilidad del sujeto frente al Moloch del Capital, los que de hecho se reducen a ser de responsabilidad hacia sus necesidades –las del Capital– y no las de los deudores culpables, éstos se transforman en resortes de llana irresponsabilidad frente a este Moloch, cuyo centro de gravedad se ha desplazado a la dimensión del capital financiero.

Sin “culpa” por la “deuda”, sino con “inocencia” por el renovado “crédito” que me permite hipotecar mi futuro para renovar la promesa del consumo y del placer que el mismo implica, como *pathos*, *ethos* y *logos* cada vez más extendido y profundizado en la espiritualidad del capitalismo como religión globalizada del presente, nos dirigimos como humanidad hacia el mismo horizonte de redención que nos hacía vislumbrar Benjamín, aunque esta redención final se anticipa en las experiencias placenteras de consumo que nos impulsan con fuerza renovada –sin “culpa” por la “deuda”, desde una “inocencia” liberadora de la misma por la gratificación del “crédito” y sus promesas de consumo y placer– y esas anticipaciones profundizan y viabilizan por la gratificación reiterada, la invisibilización de las implicaciones autodestructivas que para la humanidad como conjunto son inherentes al capitalismo como religión.

Señalan analistas del texto de Benjamín, “el carácter totalitario del Capitalismo” como religión implica que “en él no hay esperanza de redención, siempre hay una culpa y una deuda”, “siempre hay que abarcar más, aspirar a más, producir más y ganar más” por lo que supone “una fe desesperada y suicida, una fe ciega en la propia marcha del Capital y del reino del consumo”, por lo que, “si no lo derribamos como el ídolo que es seremos todas sacrificadas en el Moloch final” (LA LLAMA, 2014, p. 6-7).

Del capitalismo focalizado en la producción de los años veinte del siglo pasado, hemos pasado al capitalismo focalizado en el consumo, y de la fase industrial y mercantil, hemos transitado a la fase financiera. Por cierto, antes había consumo y capital financiero y hoy sigue habiendo producción y capital industrial y mercantil. Pero, como se indica el cambio en las referencias centrales del capitalismo, ha implicado cambios revolucionarios en la sociedad capitalista, hoy globalizada.

La advertencia de Benjamín que sus analistas destacan, sigue siendo cierta. No obstante, según queremos proponer, el carácter totalitario del capitalismo como religión hoy en su fase financiera y consumista, sobredeterminado por la Teología Neoliberal consiste en que *en él hay esperanza de redención, pues siempre hay un crédito y una posibilidad de nuevo consumo sin ninguna culpa; siempre se puede consumir más aunque no se produzca más y se gane más, para eso está el crédito*. En esta transformación de la espiritualidad del capitalismo como religión, la fe deja de ser desesperanzada, para ser una *fe esperanzada*. Esta transformación la hace más “suicida” y “ciega en la marcha del Capital y del reino del consumo”.

Por lo tanto “la expansión de la desesperación a estado religioso mundial del cual ha de esperarse la redención” que “se *espera*” sobre el que escribía Benjamín hacia 1921 tal vez a través de la inclusión financiera creciente de las mayorías y su conversión en ciudadanos en el registro de la “ciudadanía *creditcard*” si lo pensamos en la dimensión política o creyentes en el *evangelio del consumo*

ilimitado si lo hacemos en términos religiosos, tal vez se proyecta y procura imponerse como *expansión de la esperanza a estado religioso mundial del cual ha de esperarse la redención*, que igualmente se *espera*.

El que el capitalismo como religión vea transformarse su espiritualidad de “culpa”, “deuda” y “desesperanza” en una espiritualidad de *inocencia, crédito y esperanza* que procura profundizarse y extenderse como fundamento del redimensionamiento de la lógica del Capital consistente en el sobredimensionamiento de su dimensión financiera, tiene sus bases en la transformación de las subjetividades en la figura de la “ciudadanía *creditcard*” –en clave política–, o del *creyente en el evangelio del consumo* –en clave religiosa– y tiene su complemento sobredeterminante con finalidad de legitimación en la Teología del capitalismo como religión, que no era visualizada por Benjamín hacia 1921, pero que se ha desplegado hasta consolidar una suerte de sentido común hegemónico: la Teología Neoliberal con Adam Smith con su mito de la mano invisible como su clásico, que Hinkelammert ha venido desmontando críticamente desde los primeros pasos de su proceso de construcción.

Antes de pasar a esa reflexión, y dejando de lado referencias de Benjamín a Nietzsche a Freud y a Marx –los filósofos de la sospecha– que han motivado y pueden seguir motivando importantes análisis y reflexiones que nos llevarían por otros rumbos que aquí no podríamos transitar, consignemos las últimas afirmaciones de Benjamín en el documento que consideramos:

El capitalismo es una religión que consiste en el mero culto, sin dogma. El capitalismo se ha desarrollado en Occidente –como se puede demostrar no sólo en el calvinismo, sino también en el resto de las orientaciones cristianas y ortodoxas– parasitariamente respecto del cristianismo, de tal forma que, al final, su historia es en lo esencial la de su parásito, el capitalismo. Comparación entre las imágenes de los santos de las distintas religiones, por un lado, y los billetes de los distintos Estados, por el otro. El espíritu que se expresa en la ornamentación de los billetes (HINKELAMMERT, 2007, p. 168-169).

5 EL CAPITALISMO COMO RELIGIÓN CON DOGMA Y CON TEOLOGÍA

Partiendo de la plausibilidad de la tesis de Benjamín respecto del capitalismo como religión de mero culto, sin dogma y sin teología, procuraremos desarrollar ahora algunos ejes de una tesis que continúa a la anterior, reformulándola en el nuevo contexto del capitalismo en el marco de sus transformaciones a partir de los años setenta del siglo pasado, que asume el capitalismo como religión, pero en la que el “mero culto” en que según Benjamín parecía consistir implica, aunque entonces no visibilizados por Benjamín, una teología y un dogma. A riesgo de equivocarme, creo que es una tesis que ha venido desarrollando Hinkelammert.

El mismo Hinkelammert ha escrito: “Benjamín, sin embargo, se equivoca cuando sostiene que el capitalismo como religión no tiene ninguna teología. El núcleo del capitalismo como religión es una teología, que es la teología profana de la

mano invisible” (HINKELAMMERT, 2016). Por debajo de su apariencia como “religión de mero culto”, el capitalismo –no obstante la hipotéticamente equivocada percepción de Benjamín, tendría como núcleo teológico el dogma de la mano invisible elaborado por Adam Smith, que ha sido el “clásico” del neoliberalismo.

Tal vez la visibilidad de esa teología y su dogma se hace posible cuando Adam Smith es elevado a la condición de clásico y su tesis es dogmáticamente transformada en ortodoxia en el neoliberalismo. El sentido de la emergencia y presencia de ese dogma y esa teología puede leerse como un esfuerzo en el sentido del fortalecimiento del capitalismo como religión y por lo tanto al mismo tiempo un síntoma de debilidad de la fe en la que inicialmente tal se sustenta, al punto que debe recurrir a los elementos del dogma y la teología, para sostener y fortalecer/debilitar la fe en que esta religión consiste, que lejos de ser elementos *ad hoc*, configuran el núcleo duro, aunque tal vez hasta Hinkelammert invisibilizado, del capitalismo como religión.

El recurso del capitalismo como religión a través del neoliberalismo a una teología y un dogma que estaban implícitos no obstante su eventual invisibilidad –aún para sus críticos como Benjamín–, revelan una espiritualidad tal vez más débil en términos de su autenticidad, así como más agresiva en la fundamentación, legitimación y despliegue, que operen en el sentido de la pretensión de fortalecimiento y consolidación de esa espiritualidad.

La crítica de este dogma y de esta teología hoy, es condición para la crítica del capitalismo como religión, y por lo tanto de superación del capitalismo como sistema que sobre los fundamentos de la “culpa” y/o la “inocencia”, la “deuda” y/o el “crédito”, la “desesperanza” y/o la “esperanza” de una redención secular dentro de sus límites, conduce a la humanidad a su suicidio. Esa crítica –como crítica constructiva y no como crítica nihilista, es la que entendemos que Hinkelammert ha llevado a cabo con consistencia y sin concesiones, y de ella queremos aquí considerar aquellos aportes que entendemos más significativos en sí mismos en lo que hace a la crítica al capitalismo, y especialmente a la democracia en su conflictiva y nunca acabada construcción.

En su *Crítica a la razón utópica* de 1984, Franz Hinkelammert dedica un capítulo a la crítica al neoliberalismo: “El marco categorial del pensamiento neoliberal actual” (HINKELAMMERT, 1990a, p. 55-93). Dicho capítulo se cierra en el tratamiento del punto “La teología neoliberal: Dios y el Diablo” (HINKELAMMERT, 1990a, p. 91-93).

Cierra el tratamiento del punto precedente “La aproximación al equilibrio: el anarco-capitalismo” (HINKELAMMERT, 1990a, p. 86-91) con las siguientes consideraciones que lo resumen:

[...] el pensamiento neoliberal elabora su marco teórico-categorial a partir de la realidad empírica del mercado amenazado, ubicándolo teóricamente entre dos polos trascendentales, expresados en términos de conceptos límites. Se trata del concepto límite positivo de la competencia perfecta y del concepto límite del caos, al cual el hombre se encamina por el socialismo (HINKELAMMERT, 1990a, p. 90).

Considera el modo cómo desde ese marco teórico – categorial, el pensamiento neoliberal elabora un marco ético: “Esto se hace transformando el mercado organizado en un objeto de piedad, en función del cual el hombre ahora toma posición en términos polarizados de humildad y orgullo” (HINKELAMMERT, 1990a, p. 90-91). Explica en esa ética, la humildad como “virtud cardinal” de quienes se someten a los imperativos del mercado que pasan por “el reconocimiento de la libertad de contratos y de la propiedad privada” como “condiciones generales del equilibrio” (HINKELAMMERT, 1990a, p. 91), que se enfrenta al orgullo –algo así como la *hybris* de la antigüedad griega– que es entonces un “vicio cardinal” de quienes “buscan la justicia social desafiando el mercado”, búsqueda que, según argumentara Hayek, “presupone un conocimiento perfecto, que ningún hombre puede tener y cuya pretensión precisamente constituye este orgullo” (HINKELAMMERT, 1990a, p. 91).

En la conclusión que da cuenta del sentido de la ética del pensamiento neoliberal, se prefiguran la lógica y los elementos por los que la transfiguración ética de su marco teórico-categorial, deriva en una teología. Agregamos nosotros – en el marco de la reflexión crítica de Hinkelammert–, una teología que no se hace presente como un producto derivado de aquella transfiguración, sino que es el núcleo duro del marco teórico categorial, que invisibilizado detrás del mismo y sus pretensiones de objetividad y racionalidad, Hinkelammert hace visible:

Resulta así un mundo absolutamente bien ordenado, en el cual las clases dominantes representan el polo de la humildad y por lo tanto de la virtud, y las clases explotadas y dominadas el polo del vicio y el orgullo. Los grandes son humildes y los pequeños orgullosos, y los grandes son grandes por su humildad y los pequeños son pequeños en su orgullo.

Tomando como base el pensamiento neoliberal, la raíz de todos los males es el amor a la justicia social, por ser implícitamente la pretensión del conocimiento total. Por otro lado, la raíz de todos los bienes es el amor al dinero, al mercado y al capital (HINKELAMMERT, 1990a, p. 91).

Desde este discernimiento que anuncia una teología que impone el dogma del amor al dinero, al mercado y al capital en tanto raíz de todos los bienes y lanza también dogmáticamente el anatema sobre el amor a la justicia social al que identifica como raíz de todos los males, Hinkelammert aborda la exposición de los ejes de la teología neoliberal. Escribe:

Analizando este marco teórico-categorial y su transfiguración ética, nos resulta fácil derivar un pensamiento neoliberal propiamente teológico. Efectivamente, el pensamiento neoclásico engloba su marco teórico-categorial en términos teológicos, aunque estén poco desarrollados. Sin embargo, pasando a términos teológicos, identifican por supuesto el límite positivo con Dios y el negativo con el diablo” (HINKELAMMERT, 1990a, p. 91).

Analizando afirmaciones de Hayek en *La pretensión del conocimiento* en las que expresa que el precio matemático –que es un referente clave de la tesis del

equilibrio del mercado–, “depende de tantas causas particulares que sólo Dios puede conocerlo”, dice Hinkelammert: “Solamente Dios puede conocer estos precios – siendo omnisciente– pero el hombre jamás. Este Dios no es más que una hipóstasis del mercado, y a la vez el Dios de la burguesía [...] un Dios de este tipo es un Dios que santifica el *nomos* de la sociedad burguesa” (HINKELAMMERT, 1990a, p. 92).

En la perspectiva de Hayek como teólogo neoliberal del capitalismo – interpreta Hinkelammert–,

El diablo seduce al hombre a la “pretensión del conocimiento”, título de la conferencia de Hayek al recibir el Premio Nobel. El título es una simple alusión al pecado del Paraíso, que es precisamente el pecado del orgullo, del levantamiento del hombre en contra de Dios; [...] el que pretende el conocimiento total, quiere ser como Dios. Pero para asegurar la justicia social desafiando al mercado, hay que saberlo todo. La reivindicación de la justicia social, por tanto, es la pretensión de ser como Dios (HINKELAMMERT, 1990a, p. 92).

A continuación y concluyendo, Hinkelammert profundiza las claves del dogma de la teología neoliberal expresada por Hayek, a las que asocia las claves de la misma teología en lo que a la *democracia* se refiere en cuanto mediación institucional para legitimar, reproducir, profundizar y consolidar el orden articulado en torno al Dios omnisciente del mercado, deslegitimando toda pretensión de justicia social que sería antidemocrática en cuanto implicaría sacrificar el orden asegurado por la omnisciencia del Dios-mercado por el caos resultante de la *hybris* de quienes a pretender la realización de la justicia social, pretenden ser como Dios.

Para ello invoca al ángel Miguel y la inversión del sentido de su mensaje por la teología neoliberal para fundamentar su dogma:

En contra de él Dios recurre al ángel Miguel, que grita: ¿Quién es como Dios? Y quien pretendía ser como Dios era Lucifer. Lucifer incita al hombre a querer ser como Dios, a comer del árbol del conocimiento para conocerlo todo. Y Lucifer seduce al hombre, presentándole la utopía de la justicia social a través de la cual el hombre reivindica aquél conocimiento que solamente Dios tiene. Este se deja seducir y, ayudado por Lucifer, construye ahora el infierno en la tierra, exactamente porque quiere el cielo en la tierra –como nos comunica Popper– que además nos ofrece su democracia como “la llave para el control de los demonios” (es decir, como exorcismo). El grito del ángel Miguel se transforma así: Ninguna libertad para los enemigos de la libertad. Tal como está elaborado, este esquema teológico es absolutamente maniqueo. Transforma la reivindicación de la vida humana frente al mercado en pecado de Lucifer y da a la defensa del mercado la más absoluta legitimación.

Desata la agresividad humana sin límites en contra de los dominados y divide la sociedad en los términos más absolutos en una sociedad de lucha de clases a partir de la clase dominante.

Dios, los hombres humildes y el mercado, se enfrentan a Lucifer, a los hombres orgullosos y al reclamo de la justicia social en

una verdadera batalla del Mesías que el neoliberalismo protagoniza (HINKELAMMERT, 1990a, p. 92-93).

En lo que a la democracia se refiere, el dogma de la teología neoliberal formulado por Popper implica que demócratas o amigos de la democracia son aquellos que objetivan y subjetivamente se someten de grado a la justicia del mercado, la que entendiéndola legítima la institucionalizan en términos de legalidad, de una legalidad a la que se someten como leyes de la libertad y la democracia.

Mientras que quienes al reclamar la justicia social a la que entienden legítima se oponen a la justicia del mercado a la que consideran ilegítima, para el dogma teológico neoliberal se constituyen en enemigos de la democracia al serlo de la justicia del mercado que la misma ampara y se orienta a reproducir. Y para los enemigos ya no parece poder tener lugar la lógica política de la relación entre adversarios en la que el otro no debe ser eliminado, sino la lógica de la guerra que implica la aniquilación del enemigo. Es así que la teología neoliberal impone a través de Popper una actualización del lema de Saint Just: “ninguna libertad para los enemigos de la libertad”.

Si la libertad es el derecho que el liberalismo ha promovido como fundamental, tal vez para amparar al derecho de propiedad –que es el efectivamente fundante– y legitimarlo, “ninguna libertad para los enemigos de la libertad” significa “ningún derecho para los enemigos de la propiedad”, aunque se trate de quienes solamente se han expresado contra la propiedad privada sin haber atentado nunca de hecho contra ella ni contra la vida de nadie, desde que el liberalismo identifica a la vida del individuo como su propiedad. Es el caso de los “criminales ideológicos” (HINKELAMMERT, 1994b, p. 141-142).

6 DIOS NO HA MUERTO: EL SER HUMANO COMO “SER SUPREMO PARA EL SER HUMANO” Y LA SUPERACIÓN CRÍTICA DE LA IDOLATRÍA DEL MERCADO

En el apartado anterior presentamos los ejes fundamentales de la tesis de Hinkelammert sobre la teología neoliberal y sus dogmas respecto del capitalismo como religión y respecto de la democracia como institucionalidad funcional –como “exorcismo”– a esa religión con teología y con dogma.

En el que ahora iniciamos, procuraremos presentar reflexivamente algunos de los ejes de la espiritualidad alternativa al capitalismo como religión y a la teología y el dogma neoliberal que lo sobredeterminan, que –como Marx– Hinkelammert remite a la esfera de la praxis; una “praxis humanista” que episódicamente se hace presente atravesando la historia mundial, en la procura de humanización frente a las lógicas y prácticas deshumanizantes implicadas en todos los sistemas de dominación, incluido el capitalismo.

En términos de la conflictiva y nunca acabada constitución de la humanidad, el problema teológicamente relevante que Hinkelammert ha focalizado y en el que ha profundizado a lo largo de su obra, no es el de la existencia de Dios,

el que ha señalado como problema metafísico que no es posible resolver, sino el de cuál es el Dios en el que los seres humanos creen, operando tanto explicativa como normativamente en el comportamiento de los grupos humanos a través de la espiritualidad que sobre esa referencia se define: “El discernimiento de los dioses está en los orígenes de la propia teología de la liberación. Una teología que nunca discutió la alternativa ateísmo/teísmo como un problema, sino siempre idolatría/fe” (HINKELAMMERT, 2007, p. 25).

Desde esa lectura, en contraposición a lo que Nietzsche sentenció en algún momento, Dios no ha muerto, sino que no ha dejado de estar presente en la historia humana aunque a través de diversas transformaciones, cuya importancia radica en el hecho de que no se trataría del mismo Dios aunque con otra forma, sino de un Dios distinto también de un modo sustantivo, portador de una espiritualidad alternativa a la dominante en cada una de sus emergencias.

En particular y, como ya lo hemos señalado, dentro del espacio crítico abierto por Marx –pero en el contexto de los siglos XX y XXI– asume de este –en diálogo también con Benjamín, según hemos visto–, la crítica al capitalismo como religión, sobredeterminado hoy por los dogmas del neoliberalismo como su teología y en ese marco, al dinero, el mercado y el capital como falsos dioses o ídolos y a la fe en el Dios que éstos pretendidamente simbolizan, como idolatría.

Pero, como veremos, frente a esa falsa religión que implica una idolatría en relación a un falso Dios –el dinero, el mercado, el capital–, no postula un Dios verdadero, sino que desde la humanidad afectada por aquél falso Dios y las prácticas institucionalizadas en el marco de la espiritualidad que en el mismo encuentra su referencia; enseña que “La crítica a la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y miserable”, tal como escribe Marx en su *Introducción a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, tesis sobre la que Hinkelammert ha reflexionado con todas sus implicaciones (HINKELAMMERT, 2016).²

Este imperativo categórico de la acción derivado de la doctrina del ser humano como ser supremo para el ser humano que Marx deriva de la crítica de la religión, está en consonancia con palabras del prólogo a su tesis doctoral sobre Prometeo, en las que señala que la filosofía hace “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconsciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema” (HINKELAMMERT, 2007, 18; 2016).

Interpreta Hinkelammert este señalamiento de Marx que la autoconsciencia es la conciencia que el ser humano tiene de sí mismo a partir del proceso de su vida

² La traducción que del texto de Marx aparece en el libro de Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*; FCE, 1964, p. 31-32, que Hinkelammert cita frecuentemente (p.e. HINKELAMMERT, 2007, p. 22) dice “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre...” En el texto inédito de 2016, Hinkelammert propone su propia traducción en la que la doctrina de que el hombre mismo sea Dios como resultado de la crítica a la religión, se hacen más explícita.

real y que “ahora llega a ser el criterio con ayuda del cual se puede discernir los dioses: formula el juicio en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano” (HINKELAMMERT, 2016).

Destaca Hinkelammert que mientras Feuerbach solamente reconoce dioses en el cielo cuya existencia niega, Marx además de coincidir en esa negación, señala que es a los dioses de la tierra, de los que tenemos experiencia y que nos influyen, a los que hay que enfrentar (HINKELAMMERT, 2016).

Recuerda que Juan Luis Segundo ha afirmado explícitamente que un Dios que no sea un falso Dios, y por lo tanto, un ídolo o un fetiche, solamente puede ser un Dios para el cual el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Por lo tanto el ser supremo no puede ser Dios, desde que debe serlo el ser humano. Y si ni siquiera Dios puede ser el ser supremo para el ser humano, tampoco “el mercado, ni el capital ni el Estado y ninguna otra institución o ley –tampoco la democracia, agregamos nosotros ahora– es el ser supremo para el ser humano. El ser humano mismo es este ser supremo” (HINKELAMMERT, 2016).

Esta idea central de la perspectiva crítica de Hinkelammert, la del ser humano en cuanto ser humano como sujeto y criterio de discernimiento para las instituciones y para la ley que deben estar al servicio de la afirmación de aquél y nunca el ser humano al servicio de estas instituciones o de la ley, recorre el conjunto de su obra, alcanzando tal vez en el título *El sujeto y la ley* (HINKELAMMERT, 2003), una de sus presentaciones más explícitas.

Como ya lo hemos argumentado, se trata de una perspectiva antropocéntrica liberada de los límites del antropocentrismo moderno-occidental (ACOSTA, 1997, p. 1-5) y por ello renovadamente humanista, que Hinkelammert viene desarrollando desde mucho tiempo atrás y que hoy vuelve a explicitar con las siguientes palabras:

En vez de la sacralización del mercado, por lo tanto de una institución y, por tanto, de una ley, aparece la sacralización del ser humano como el sujeto de toda ley o institución. La sacralización del ser humano resulta ser la sacralización de su dignidad y hoy la hacen los indignados de todo el mundo. Tiene que desembocar en una intervención sistemática y duradera en el mercado, las instituciones y las leyes en pos de esa dignidad humana (HINKELAMMERT, 2016).

Queda implicada allí nuestra reflexión sobre la construcción de la democracia: de ninguna manera seres humanos al servicio de una democracia sacralizada como divinidad o como institucionalidad al servicio del Dios mercado; sino democracia al servicio del ser humano como ser supremo y por lo tanto sobre la referencia de su dignidad: de ninguna manera el ser humano al servicio de la democracia, sino siempre y en todo sentido, la democracia al servicio del ser humano.

Se trata de una afirmación humanista antropocéntrica liberada de los límites del antropocentrismo moderno-occidental y hoy agregamos, liberada también de las

implicaciones ultra-destructivas del mercado en su fase de capitalismo globalizado bajo impronta neoliberal, porque:

Tiene que desembocar en una intervención sistemática y duradera en el mercado, las instituciones –específicamente las democráticas, agregamos ahora según el foco de nuestro interés actual– y en el mundo de las leyes en pos de esta dignidad humana.

La política por tanto tiene que ser una política de humanización, no de comercialización. Eso incluye la humanización de la naturaleza que presupone el reconocimiento de la naturaleza como sujeto. En el lenguaje andino se trata de la consideración de la naturaleza como “Pachamama” (HINKELAMMERT, 2016).

La superación de los límites del antropocentrismo moderno-occidental pasa por la recuperación de la naturaleza –reducida a la condición de objeto por dicho antropocentrismo– a la condición de sujeto que le reconoce en su larga tradición el pensamiento andino, y no solamente como sujeto, sino como un sujeto de especial dignidad –la naturaleza como “Pachamama”– que no implica afirmarla como ser supremo más allá y con prescindencia del ser humano, sino hacerlo en su relación con el ser humano, su hijo, así como este se afirma en relación con ella y no más allá o en contra de ella.

Estamos así en otro paradigma, no ya moderno-occidental, sino *trans-moderno* y *trans-occidental*. La argumentación de Hinkelammert que trasciende críticamente a la modernidad y a la occidentalidad, se encuentra pues sinérgicamente con la racionalidad de los pueblos originarios del mundo andino, que la episteme moderno-occidental ha (des) calificado como premoderna –y por lo tanto destinada a ser superada por la modernidad en cuanto figura vigente de la occidentalidad– y que hoy, haciendo nuestra y ampliando una conceptualización introducida por Dussel (DUSSEL, 1992), proponemos calificar como trans-moderna y trans-occidental.

De esta “teología profana” que Marx desarrolla ya en el siglo XIX y que Hinkelammert sigue desarrollando y profundizando en los siglos XX y XXI, puedo sentirme parte porque “No es una teología para teólogos y tampoco para visitantes de las iglesias. Como teología profana se trata de una teología para la gente en su cotidianidad y como tal, una teología para todos, inclusive para los teólogos y visitantes de las iglesias” (HINKELAMMERT, 2016).

Frente al mercado como ser supremo para el ser humano de la teología neoliberal –Hayek y Popper–, el ser humano como ser supremo para el ser humano de la teología profana de Marx y Hinkelammert. En vez de una democracia “conforme al mercado” como propuso la canciller alemana Merkel (HINKELAMMERT, 2016) y como de hecho ya lo viene siendo de manera cada vez más profundizada y extendida en las democracias posdictatoriales del cono sur a las que por ello hemos denominado “democracias de seguridad mercantil” (ACOSTA, 2005, p. 254) y tiende a serlo globalmente la “Democracia Mundial de Seguridad Mercantil”, debe tratarse de una democracia conforme a la dignidad humana de quienes –naturaleza incluida– deben organizar, desarrollar y resolver –políticamente, pero también económica, social y culturalmente, en definitiva, humanamente– su existencia.

Como ya habíamos adelantado, la teología profana de Marx y Hinkelammert, frente al Dios falso –el ídolo o fetiche– del mercado, elevado a la condición de ser supremo por la teología neoliberal, no opone un “Dios verdadero”. La teología profana que ellos elaboran teóricamente surge de las experiencias de la “praxis humana, una praxis de humanización y emancipación” que la idolatría en torno al falso dios del mercado que el dogma teológico neoliberal impone y con el que logra colonizar las subjetividades sobre determinado su dominación a través de su hegemonía, determinando su emergencia contestataria como efecto no intencional.

Esta teología profana que pone al ser humano como ser supremo para el ser humano, desde la que se desmonta críticamente aquella otra teología profana desarrollada por el neoliberalismo que pone al mercado como ser supremo para el ser humano, en cuanto expresión de la praxis humanista de un humanismo de la praxis, implica como ya vimos “el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”, lo cual significa hoy echar por tierra las relaciones mercantiles totalizadas, lo cual supone “una intervención sistemática y duradera en el mercado, las instituciones y las leyes en pos de esa dignidad humana”.

En términos de racionalidad, implica someter la racionalidad mercantil a las condiciones de posibilidad de la racionalidad de la vida, sobre la referencia de la vida humana –y de la de la naturaleza– en su dignidad. En términos teológicos de una teología profana, significa superar la idolatría que pone en el centro al Dios mercado, a través de una “fe antropológica” –como lo afirmara Juan Luis Segundo– para la que el ser humano– y por lo tanto la naturaleza– sea el ser supremo para el ser humano.

En términos de construcción de democracia, supone superar la lógica de las “democracias de seguridad mercantil” que han puesto a las relaciones mercantiles en el centro y someterlas al criterio del ser humano como ser supremo para el ser humano.

Considerando con Hinkelammert que “toda democracia actual parte de la afirmación de los derechos humanos y se constituye como la realización de un régimen de derechos humanos” (HINKELAMMERT, 1990b, p. 133), se impone el discernimiento de los derechos humanos como condición del discernimiento de la democracia al que Hinkelammert ha aportado sustantivamente (HINKELAMMERT, 1990b, p. 133-165), en la perspectiva de una democracia como un orden en el que todos puedan vivir que implique el horizonte de sentido legitimador de la justicia social y en oposición a la democracia como “la llave para el control de los demonios (como exorcismo)” que la teología profana del neoliberalismo preconiza a través de Popper que tiene su sentido legitimador en la justicia del mercado, es decir en una justicia en la que solamente algunos –nunca todos, así como tampoco las mayorías en términos de dignidad– pueden vivir.

7 CONCLUSIONES. LA DEMOCRACIA COMO REALIZACIÓN DE UN RÉGIMEN DE DERECHOS HUMANOS Y EL DISCERNIMIENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS COMO CONDICIÓN DEL DISCERNIMIENTO DE LA DEMOCRACIA

En “Democracia, Estructura Económico-Social y Formación de un sentido común legitimador” (HINKELAMMERT, 1990b, p. 133-165), Hinkelammert realiza un necesario discernimiento de los derechos humanos, que aquí procuraremos resumir.

La distinción fundamental es entre los derechos humanos construidos sobre la referencia de las relaciones de producción vigentes, derechos humanos que se propone identificar como “contractuales” y derechos humanos formulados sobre la referencia de la vida inmediata corporal concreta de los seres humanos, esto es, derechos que reconocen y afirman la dignidad de la vida humana –y de la naturaleza sin la cual aquella vida humana no es posible– con independencia de cuáles sean las relaciones de producción vigentes y más allá de todo contrato.

El sentido común legitimador hegemónico de la democracia se ha venido construyendo desde la emancipación burguesa iniciada en los siglos XVII y XVIII, sobre la referencia de las relaciones de producción vigentes. Es de esta manera que en las declaraciones de derechos humanos de ese proceso, el derecho de propiedad –especialmente como propiedad individual o privada–, adquiere centralidad. Y la lógica del contrato articula e incluye a los que tienen propiedad.

Los que no tienen propiedad, están fuera del contrato y por lo tanto carecen de la protección que la sociedad brinda a este derecho fundamental. De cierta manera, en lo fundamental a que la constitución de la sociedad civil o política responde –según relata Locke–, quienes carecen de propiedad, están fuera de la sociedad. Y quienes están fuera de la sociedad pueden ser potencialmente enemigos de ella y en cuanto amenazantes a la sociedad en la figura de los propietarios que para la defensa de su propiedad la han constituido, pueden ser legítimamente perseguidos en nombre de la sociedad y los derechos humanos.

Esta lógica excluyente lleva como efecto no intencional de la lógica de la emancipación burguesa a emancipaciones contra las formas de sometimiento que la misma ha implicado y sigue implicando para los que por estar fuera del mercado, resultan estar también fuera del Estado, el que en lugar de obrar respecto de ellos como protector, obra como protector de los propietarios de los que los no-propietarios –excluidos del mercado y del Estado– son sus siempre amenazantes y potenciales enemigos.

En este contexto, las emancipaciones desde el horizonte abierto por la emancipación burguesa, pero contra sus límites y su lógica profunda excluyente encubierta bajo su pretensión de universalidad, ponen en escena los derechos de la vida inmediata corporal concreta –derechos sociales, económicos, culturales–, de las grandes mayorías de no propietarios, como efecto del universalismo excluyente de la construcción del orden de convivencia sobre la referencia excluyente de los derechos contractuales.

No es posible la afirmación de la humanidad sin el desarrollo de relaciones de producción y por lo tanto de una estructura económico-social. Pero la afirmación de la humanidad solamente sobre la referencia de los derechos construidos sobre la referencia de esas relaciones de producción, que son hoy las relaciones capitalistas globalizadas vigentes, hace a un orden en el que solamente algunos pueden vivir y todos los demás están legítimamente excluidos en nombre de los derechos humanos –contractuales– y de la democracia que es entonces institucionalmente en su lógica y en su espíritu anti-universalista y excluyente en términos de un orden para el que es legítimo “sacrificar algunas vidas para que otras sean posibles” como ha sentenciado Hayek, en una entrevista publicada en *El Mercurio* de Santiago de Chile, que Hinkelammert ha citado frecuentemente.

Las resistencias desde la vida humana afectada, la “praxis humanista” a que se refiere Hinkelammert, procuran la construcción de la democracia como un orden en el que todos puedan vivir, en los términos de un efectivo universalismo que solamente puede ser incluyente, para lo cual someten a los “derechos contractuales” de la emancipación burguesa, al criterio de los derechos humanos de la vida inmediata corporal concreta, precisamente negados y provocados en su emergencia como efecto no intencional de la lógica anti-universalista de la emancipación burguesa y de una democracia construida sobre la referencia de los “derechos contractuales” que la misma ha procurado imponer como *los* derechos humanos.

Así como el mercado, tampoco la democracia debe ser transformada en ser supremo para el ser humano. La democracia que se construye en la lógica de la emancipación burguesa, se ha visto profundizada desde la contrarrevolución burguesa que desde los años setenta del siglo pasado ha desmantelado al estado de bienestar, ha contribuido a la implosión del socialismo real y opera hoy en el debilitamiento de los gobiernos de izquierda o progresistas en América Latina que según algunas hipótesis estarían cerrando un ciclo que parece encontrar su relevo en emergencias de gobiernos de derecha en América Latina –recientemente la Argentina de Macri y el Brasil de Temer–, sobredeterminados hoy por el triunfo de Trump en Estados Unidos.

Frente a esto, no obstante dificultades de distinto tenor, el fuertemente cuestionado proceso de la revolución bolivariana en Venezuela, el aparentemente muy consolidado proceso de la revolución cultural y democrática en Bolivia y una revolución ciudadana que en Ecuador parece volver a renovarse en el gobierno, son expresiones a nivel país de la “praxis humanista” de movimientos políticos, sociales y comunitarios que con consistente “fe antropológica” orientan la construcción de su democracia en el sentido de la realización de la justicia social sobre la postulación del “ser humano como el ser supremo para el ser humano”, orientación desde la que confrontan fuertemente con las pretensiones de totalización de la justicia del mercado sostenida desde la idolatría del mercado y de la idolatría de la “democracia de seguridad mercantil” como mediación institucional para la consolidación, profundización y extensión de la racionalidad del mercado sobre el costo de la negación de la racionalidad de la vida.

Allí donde las derechas llegan al gobierno y procuran imponer la justicia del mercado, no dejan de manifestarse desde la izquierda movimientos de resistencia en

ejercicio de una “praxis humanista” que reivindica la realización de la justicia social y el respeto de la racionalidad de la vida.

Mientras tanto, en donde las izquierdas se mantienen en el gobierno y como en el caso de la revolución bolivariana en Venezuela, la revolución cultural y democrática en Bolivia y la revolución ciudadana en Ecuador configuran “democracias en revolución y revoluciones en democracia” en las que la justicia social y la racionalidad de la vida procuran imponerse sobre la justicia del mercado y su racionalidad excluyente, no dejan de manifestarse desde las derechas – nacionales y transnacionales– prácticas anti-humanistas que procuran imponer la justicia del mercado y su racionalidad.

En última instancia la tensión vida / muerte, en términos teológicos entre el Dios de la vida que se hace presente en la reivindicación y promoción de los derechos de la vida corporal inmediata concreta como criterio para un sentido de democracia como un orden en el que todos –naturaleza incluida– puedan vivir, y por otro lado el Dios Mercado que es el Dios de un modo de producción que como ha recordado frecuentemente Hinkelammert citando a Marx en *El capital*, solamente sabe producir “socavando al mismo tiempo las fuentes de toda riqueza: la tierra y el hombre”, configurándose objetivamente como un Dios de la muerte; es la tensión que atraviesa el conflictivo y nunca acabado proceso de construcción de un ser –el ser humano– que como ha señalado Hinkelammert tomando distancia de Heidegger, “es un ser para la vida, pero atravesado por la muerte”, tensión que hace que la construcción de esa mediación institucional que es la democracia, siga también siendo como hasta hoy, conflictiva y nunca acabada.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Yamandú. Una crítica antropocéntrica al antropocentrismo desde la perspectiva de una nueva radicalidad social. **Revista Pasos** N° 73, DEI, San José, Costa Rica, 1-5, 1997.

ACOSTA, Yamandú. **Sujeto y democratización en la globalización**. Perspectivas críticas desde América Latina. Montevideo: Nordan Comunidad, 2005.

ACOSTA, Yamandú. **Reflexiones desde “Nuestra América”**. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica. Montevideo: Nordan-MEC, 2012.

BAUTISTA, Juan José. **De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida**. Inédito. México, 2011.

DUSSEL, Enrique. **1492 El Encubrimiento del Otro**. El origen del mito de la modernidad. Santafé de Bogotá: Antropos Editora, 1992.

HINKELAMMERT, Franz. **Las armas ideológicas de la muerte**. San José, Costa Rica: DEI, 1981.

HINKELAMMERT, Franz. **Crítica a la razón utópica**. 2. ed. San José, Costa Rica: DEI, 1990a.

HINKELAMMERT, Franz. **Democracia y totalitarismo**. 2. ed. San José, Costa Rica: DEI, 1990b.

HINKELAMMERT, Franz. **El sujeto y la ley**. El retorno del sujeto reprimido. Heredia, Costa Rica: EUNA, 2003.

HINKELAMMERT, Franz. **Hacia una crítica de la razón mítica**. El laberinto de la modernidad. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin, 2007.

HINKELAMMERT, Franz. **Totalitarismo del mercado**. El mercado capitalista como ser supremo. San José, Costa Rica: Inédito, 2016.

LA LLAMA. Unas palabras previas a **El capitalismo como religión seguido de Fragmento teológico-político**, de Walter Benjamín. Internet. Madrid, 5-7, 2014.

LECHNER, Norbert. **La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado**. FLACSO. Santiago de Chile: Ediciones Ainavillo, 1984.

MOULIAN, Tomás. **Chile actual**. Anatomía de un mito. 8. ed. Santiago de Chile: LOM-Arcis, 1997.

Recebido em 24.04.2017

Aceito em 08.05.2017