

¿Qué significa pensar el humanismo?

Juan José Bautista S.

Introducción

La discusión más reciente relativa al humanismo se dio después de la aguda crisis humana y existencial que dejó la segunda guerra mundial, cuyos máximos exponentes serían gente como Sartre, Maritain, Camus y tantos otros. Por ese entonces muchos filósofos y pensadores franceses y europeos leían de modo muy entusiasta a M. Heidegger, a quien tomaban como a un filósofo existencialista y hasta humanista, porque supuestamente Heidegger, en su obra *Ser y tiempo*, proponía una vuelta al ser humano como “*da-sein*”, o “ser ahí”. Éste, en sus *Cartas sobre el humanismo*, se encargó de desmentir que su obra sea existencialista. Es cierto que en dicha obra trata o tematiza la “existencia”, pero no en los términos o con los propósitos del existencialismo, porque el problema para Heidegger no era el ser humano, o sea el ente, sino el Ser como fundamento. Según Heidegger, Occidente (o sea la modernidad) había olvidado la pregunta que interroga por el Ser y por eso es que ya no podía pensar al Ser sino sólo en términos de ente. De ahí a juicio suyo la decadencia de la Metafísica y el auge de la ciencia y la técnica.

Por ese tiempo, E. Lévinas escribía un librito poco conocido llamado *El humanismo del otro hombre* en el que se enfrentaba a la discusión europea del existencialismo, pero también a Heidegger. En realidad Lévinas había empezado su distanciamiento respecto de Heidegger en textos anteriores, como por ejemplo *De la existencia al existente*, o *El tiempo y el otro*, donde ya empezaba a mostrar su distanciamiento no sólo de su maestro Husserl, sino también de Heidegger, quien había sido su compañero de curso en el último seminario que Husserl dictara en Friburgo.

En *El humanismo del otro hombre* Lévinas planteó por primera vez la posibilidad y necesidad de pensar un humanismo “distinto” (no meramente

diferente) a la tradición occidental, o sea moderna. Como todo el mundo sabe, Heidegger había sido ya un crítico de la modernidad. Lévinas, como varios de sus contemporáneos siguieron la pista que Heidegger había dejado, pero en una dirección o tradición distintas. Para ello Lévinas tuvo que acuñar varias categorías para poder hacer inteligibles las sendas que estaba descubriendo y que conducían a muchos otros bosques. En ese intento, Lévinas acuñó por primera vez la categoría de “El otro”, que no es lo mismo que “lo otro”.

Para Lévinas, Heidegger fue el más eminente ontólogo de la modernidad occidental que pudo formular del modo más acabado la forma cómo es que Occidente piensa los problemas, como en este caso el ser humano. Occidente siempre piensa los problemas desde los “universalismos”, o sea desde abstracciones, desde conceptos o categorías generales, abstractas y hasta vacías de contenido, desde definiciones formales ‘en general’, y desde ahí desciende a lo empírico o singular. Desde el absoluto explica a lo relativo. Desde el Ser se puede entender el ente.

Pues bien, desde la década del 30 del siglo XX, Lévinas fue mostrando poco a poco cómo, cuando se piensan los problemas humanos desde los universalismos, lo radical y concretamente humano empieza a desaparecer, porque es imposible que el concepto atrape definitivamente algo profundamente moviente, como es el ser humano histórico. La pista la había dado el propio Heidegger en su *Ser y tiempo* cuando decía que al “ser-ahí” (como ser humano) no se lo podía entender en el contexto de las teorías, sino en el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), porque el “ahí” es precisamente el “mundo”. Sin embargo, ni el propio Heidegger había podido salir de esta encrucijada, por eso es que volvía a proponer conceptos universales y abstractos. Lévinas en cambio intentó hacer el pasaje del universal al singular y concreto desde su *De la existencia al existente*, donde muestra que la “existencia” no se puede entender desde ella misma, sino desde un “existente” concreto, y no precisamente desde cualquier existente como un “es”, o “está”, porque no en todo ser humano se afirma la humanidad, porque a veces se la niega.

Esta sospecha hizo que Lévinas se planteara la posibilidad de pensar en otra concepción o idea de ser humano, más allá de la tradición occidental. En esta tradición lo que dominaba era la idea de que la capacidad de logos o pensamiento definía al ser humano. Sin embargo, a partir de la segunda guerra mundial y especialmente después de Auschwitz ya no se podía sostener fácilmente esta idea, porque gente con capacidad de logos había sistemática y técnicamente producido una fábrica de dominio y de muerte de millones de seres humanos. ¿Qué era o qué es entonces aquello que define lo humano? Para poder dar respuesta a esta pregunta no se podía partir de otro universal; dicho de otro modo, para saber lo que es la existencia humana había que partir de un existente concreto, pero ¿de cuál? O, ¿de quién?



En su *Totalidad e infinito* Lévinas nos dice que ese “quien” desde donde se puede interrogar y entender lo humano en tanto que humano es “el otro”, el cual no necesariamente es mi prójimo, amigo o mi vecino, sino quien está fuera de “mi mundo”. Dicho de otro modo, para saber lo que soy, o lo que es el ser humano, no basta con partir de mí mismo, de mi mundo, o de lo que se sabe de mi mundo (porque entonces el saber sería mera repetición de “lo mismo”), sino de alguien que cuestiona precisamente todas las certidumbres de mi mundo. Lévinas, como pensador de origen judío-lituano, estaba pensando a partir de la tradición judía de la Europa oriental, la cual no había tenido una historia feliz de la modernidad occidental, sino que la había padecido, de ahí que Auschwitz no era para él mera casualidad, sino Occidente *in extremis*.

A principios del siglo XXI, el problema que pensara Lévinas prácticamente ya no existe, no sólo porque exista el estado de Israel, sino porque Auschwitz ha sido denunciado y condenado por casi todos. Sin embargo, el problema humano aparece hoy de modo mucho más radical y angustiante que a mediados del siglo XX, porque nunca en la historia de la humanidad hubo tanta producción sistemática de hambre y miseria de millones de seres humanos como ahora. ¿Qué ha pasando entonces con el floreciente humanismo que hubo a mediados del siglo XX?

1 Heidegger, en *¿Qué significa pensar?*, pone en crisis a la modernidad cuando dice que ella ya no piensa, porque ha olvidado lo que sea el pensar. Pues el pensar surge solamente cuando lo que se piensa es grave. Solamente lo grave da qué pensar. Dicho de otra manera, no siempre se piensa, o no basta con querer para poder pensar, sino que tiene que surgir en el horizonte algo profundamente grave de lo cual se apropie el pensador para poder pensar. El grado de gravedad del problema define la radicalidad o profundidad de lo pensado. Por eso no es cualquiera pensador, ni pensar, cualquier actividad racional. En términos de Heidegger, lo que sea el pensar puede darse solamente en el ámbito de la filosofía, porque la ciencia solamente calcula.

Pues bien, ¿qué es lo grave de la época que da qué pensar? Heidegger decía a mediados de la década del 30 del siglo XX que todavía no pensamos. Pero ya estamos a principios del siglo XXI y por supuesto que la respuesta no puede ser la misma, pero en algo se parece, porque a pesar de haber transcurrido el tiempo, parece que todavía no pensamos. Pues si queremos pensar, debemos ubicar aquello que es grave, o mejor, gravísimo, para que estemos seguros que aquello que vamos a tematizar tenga algo que ver con lo que sea pensar. ¿Qué es lo gravísimo de nuestra época que da qué pensar? La producción constante y sistemática de un orden mundial cuyo objetivo es la destrucción de la naturaleza, del ser humano y de sus derechos, y en consecuencia del humanismo.

Nunca en la historia de la humanidad se había producido mundialmente tanta riqueza y tanta miseria a la vez. El incremento de la producción de la riqueza mundial está íntimamente ligado a la producción mundial de la miseria y la destrucción de la naturaleza. Cuanto más se incrementa riqueza en unos cuantos, se incrementa más la pobreza en los muchos. Lo paradójico es que todo ello se lo hace en nombre de la globalización, la modernización, la efi-

ciencia, la técnica y la ciencia. Paradójicamente, nunca como ahora se había producido tanto acceso al conocimiento e información a velocidades nunca antes imaginadas. Y lo peor de todo, nunca antes como ahora habían habido tantas instituciones defensoras de la democracia, los derechos humanos, la naturaleza y hasta de los animales.

Cuando a la globalización se la ve desde primer mundo (20% de la humanidad), todo es riqueza, ganancia, eficiencia, crecimiento y desarrollo. Pero cuando se ve al mismo fenómeno desde la perspectiva del tercer mundo (80% de la humanidad), la perspectiva cambia radicalmente, porque entonces lo que se ve, es crisis, miseria, hambre, deuda, subdesarrollo y permanente transferencia de capital. Parece que la constante producción de riqueza y miseria a escala mundial son productos de un mismo fenómeno. Ahora bien, si éste es el problema, habría que investigar acerca de sus causas y el modo cómo afecta a lo humano hoy, para entonces pensar en las condiciones de posibilidad no sólo del humanismo, sino de una tematización consistente que trascienda la reflexión meramente anecdótica o bienintencionada.

Como todo el mundo sabe, el humanismo moderno nació durante el Renacimiento europeo, como reacción a la nueva situación que Europa comenzaba a vivir. Después de haber sido periferia del imperio turco-musulmán por muchos siglos (no hay que olvidar que los musulmanes estuvieron en España ocho siglos) recién a fines del siglo XV y principios del siglo XVI pudo salir de su encierro y cuasi aislamiento gracias a la conquista del Atlántico y del continente americano. Paralelamente la Europa medieval dejaba paso a la primera modernidad occidental, la cual exigía una visión, percepción o concepción de su nueva situación en el mundo, porque de ser mera periferia hasta el siglo XV, de pronto a partir del siglo XVI empezó poco a poco a constituirse en el centro del mundo. Esta nueva centralidad permitió y a la vez impulsó una nueva reflexión en torno del agente o sujeto central de todo este proceso, el europeo moderno, identificado ahora como el ser humano por excelencia. Europa necesitaba una nueva idea o concepción de lo que era o significaba ser humano, la cual se centró fundamentalmente en la idea del hombre como *homo faber*, o sea como ser capaz de producirse, pero también capaz de producir realidades nuevas. Pero también surgieron otras ideas, como aquella que decía que el hombre es lobo del hombre, o libre por naturaleza. Entre otras tantas surgió también en el siglo XVII la idea que definía al ser humano como individuo propietario.

En general todas estas ideas entraron en crisis con la segunda guerra mundial, por la aparición del fenómeno de la pérdida de sentido o crisis de libertad. La “angustia” como categoría central se apoderó de gran parte de la reflexión. Todo ello se agudizó con la propuesta heideggeriana del hombre como “ser para la muerte”. A partir de la década de los 60’s surgió, proveniente del pensamiento marxista, una corriente humanista, llamada precisamente “marxismo humanista”, que provenía de los países socialistas de Europa del este y en América Latina una interesante reflexión relativa al “hombre nuevo”. Sin embargo, toda esta reflexión también entró en crisis después del colapso de los socialismos reales a partir de 1989. Y luego, a partir de la década de los 90 la reflexión relativa al humanismo prácticamente desapareció. ¿Por qué?



Somos más que conocimiento. Nos es connatural y necesario el mundo de los símbolos (...) Esto es lo que tendríamos que recuperar de cara el siglo XXI.

Pablo Latapí Sarre

Hasta antes de la década de los 90 existía una lucha o combate ideológico entre dos proyectos de sociedad diferentes. Pero cuando a principios de los 90's cae uno de los contendientes, prácticamente se abandona también la lucha ideológica no solo entre dos formas de concebir la producción en general y la vida, sino también entre dos formas de concebir lo humano. El famoso mundo libre que queda de pie en la contienda siente que ya no necesita argumentar o convencer de sus ideas, concepciones o pretensiones, ya no se siente solamente victorioso, sino que incluso llega a creer que lo que ella piensa acerca de la realidad, la producción en general y la vida es verdadera en sí. Por eso mismo ya no se da la molestia en argumentar, sino que ahora cree que tiene todo el derecho de imponer su cosmovisión a todo el planeta, porque contendientes en el horizonte ya no hay como antaño.

Paradójicamente, mientras el primer mundo celebra aún su victoria por sobre todo el planeta, muchos pensadores e intelectuales de tercer mundo han llegado a creer que la cosmovisión europeo occidental no es sólo otra cosmovisión acerca del mundo y de la historia, sino que ella es real y verdadera en sí, y por eso ya no contra-argumentan, sino que se han subido al carro de la modernidad-posmodernidad para marchar en el mismo sentido que ella, no importa que ello conduzca al suicidio. Por ello es que a lo máximo que aspiran es a ser portavoces o repetidores de "lo mismo" que Occidente. La alienación ha llegado al extremo de que estos embajadores de la modernidad creen que efectivamente tercer mundo "puede" ser como primer mundo, si es que copia o sigue paso a paso sus modelos económicos. Por ello es que ya no piensan al tercer mundo y su específica problemática, sino sólo la perspectiva que el primer mundo tiene del planeta entero. Por eso es que ya nadie produce "teoría crítica" de las pretensiones del primer mundo, sino que solamente aspiran a aprender muy bien los modelos políticos-económicos y sociales de éste, para "aplicar" lo mejor que se pueda a nuestras magras sociedades. Son teóricos y científicos que aún no se han anoticiado del giro pragmático y por eso siguen atrapados al interior del paradigma de la conciencia. Viven empíricamente en el siglo XXI, pero quedaron atrapados en la racionalidad de finales del siglo XIX y principios del XX.

Pero, ¿cuándo y dónde empezó todo esto? Una reflexión que intente ser seria respecto del presente y del futuro no puede prescindir del pasado. Según la modernidad, el pasado está en el pasado, y si algo tiene que ver con el presente es en cuanto mero antecedente, por eso siempre le dio la espalda. Eso es lo que piensa la modernidad, por eso re-niega de la historia. Sin embargo, un análisis atento de la realidad demuestra que el pasado no está en el pasado, o sea atrás, sino que es contexto de todo lo que sucede en el presente. Por ello mismo es que nunca estará dicha la última palabra del pasado, porque el pasado es el horizonte desde el cual impulsamos actos en el presente, por eso a veces el pasado es más actual que el presente y por ello es que siempre trascenderá todo presente.

2Nunca en la historia de la humanidad como ahora se había proclamado con tanta vehemencia la legitimidad del "imperio de la ley" y la libertad, que había quedado atrás la era de la esclavitud, la servidumbre y los grandes regímenes despóticos. En apariencia pareciera ser así, pero sólo en aparien-

cia, porque los hechos demuestran cada día lo contrario. Pero, ¿por qué la modernidad proclama el imperio de la ley y la libertad? Para demostrar que todo lo que ella hace es legal, o sea bueno, que lo que hace lo hace conforme a la ley y que por eso mismo hay libertad. Para la modernidad, solamente un país libre tiene leyes. Porque solamente respetando o guardando la ley es que se puede ser libre. Fuera de la ley, somos como bárbaros, monstruos o esclavos de nuestras bajas pasiones.

Evidentemente que la modernidad, cuando habla del imperio de la ley, no habla solamente de las modernas leyes políticas nacionales e internacionales, sino fundamentalmente de las leyes del mercado, y no de cualquier mercado, sino precisamente del mercado moderno, capitalista y ahora, gracias a la globalización, mundial. Estas leyes dicen que el mercado tiende por naturaleza al equilibrio, gracias a la mano invisible. Que el mercado es quien armoniza los intereses y egoísmos individuales de grupos y personas y por eso mismo produce el bien común como efecto no intencional, porque cada participante del mercado busca satisfacer en el mercado sus propios intereses y necesidades individuales, y sin proponérselo, gracias al respeto y cumplimiento de las leyes del mercado, satisface y cumple aspiraciones y necesidades de otros participantes del mercado que él nunca conoció y que talvez nunca conocerá. Dicho de otra manera, el buscar la satisfacción de mis propios egoísmos produce de modo no intencional el bien común; por eso para la modernidad es bueno ser egoísta y avaro. La solidaridad ha desaparecido del horizonte del mercado, porque ella no permite su funcionamiento normal. Así, el mercado convierte a lo malo en bueno y a lo bueno en malo. Es bueno ser egoísta, es malo ser solidario. Es bueno cobrar las deudas, aunque ello provoque la ruina de los pueblos, y es malo perdonar las deudas, porque entonces no funcionarían el crédito y los préstamos. El mercado en la modernidad produce como por arte de magia que los vicios privados se conviertan en virtudes públicas.

Mandeville, antecesor de A. Smith, no estaba tan equivocado entonces, porque estaba expresando formalmente lo que la burguesía inglesa del siglo XVII estaba pensando. A su vez A. Smith desarrolló la idea de que el mercado tiene leyes inherentes a ella misma que expresan del modo más natural las tendencias naturales de los seres humanos, que son la satisfacción de intereses, necesidades y egoísmos. Estas leyes armonizan del tal modo los intereses y necesidades de los participantes, que ellas (las leyes del mercado) tienden por naturaleza al equilibrio, y gracias a ello, a la competencia perfecta; por eso es que el mercado, en su momento más óptimo, equilibra y armoniza el funcionamiento de la sociedad en general. Por ello es que para la modernidad las sociedades son modernas cuando se comportan de acuerdo al mercado capitalista, y los mercados son racionales cuando lo que impera en ellos son sus leyes. Dicho de otro modo, la racionalidad de las sociedades se desprende de la racionalidad del mercado, o en todo caso una sociedad es racional cuando ella está dirigida por las leyes del mercado y la política es realista cuando se subordina a este tipo de mercado. Si esto es así, entonces convendría preguntarse acerca de si el mercado es o no racional en sí. Entonces, ¿es el mercado racional?

De entre los varios tipos de racionalidad hoy, la racionalidad del mercado se fundamenta en la racionalidad medio-fin, la cual según Weber dice que todo acto es racional cuando actúa de acuerdo a medios y fines. Los fines son quienes determinan la eficiencia de los medios, además de que esta relacionalidad permite aprender, conocer y desarrollar no sólo los medios, sino los usos de ellos, para conseguir tal o cual tipo de fin. Sin embargo, el fundamento de todos los fines que es el mercado, tiene un solo propósito o fin, que es lograr siempre mayor ganancia, dicho de otro modo, todo fin al interior del mercado es racional si su objetivo final es lograr siempre mayor ganancia. Nadie ingresa en el mercado para perder, todos en última instancia quieren ganar, y cuanto más ganen, más demostrarán que son racionales, o sea exitosos. En cambio los perdedores no son tan racionales, por eso no ganan, porque no saben o no conocen bien las leyes que gobiernan al mercado mundial. Por ello es que los países de primer mundo se jactan de ser los más racionales y eficientes, y por ello mismo es que son los más acérrimos defensores de las leyes del mercado.

Así, independientemente de qué país sea del primer mundo, éste será un firme defensor del imperio de la ley y para defender al imperio de la ley de sus detractores, agresores o incumplidores, desarrollará siempre el mejor ejército. Por ello es que el primer mundo, a la par que desarrolla mercados, desarrolla armamento “moderno”. Porque el mercado a lo único que aspira es a incrementar las ganancias, pese a quien pese y cueste lo que cueste. Por ello es que el imperio de la ley suspende o anula todo derecho humano y defensa de la naturaleza que se oponga al incremento de la tasa de ganancia. En vez de ello propone un absoluto respeto a la propiedad privada y al cumplimiento de contratos. Así la libertad humana es sustituida por la libertad de la empresa. Y los derechos humanos se reducen al derecho de comprar y vender libremente. Todo el mundo es libre de comprar o vender lo que sea, aunque sea la propia corporalidad como fuerza de trabajo y la naturaleza, que son las dos únicas fuentes de donde se puede extraer la riqueza.

Esta racionalidad medio-fin es entonces meramente óptica, en cuanto describe el modo de proceder de los participantes en el mercado, pero se la propone como si fuera ontológica, o sea como si fuera el modo normal o natural de proceder de cualquier ser humano. La racionalidad medio-fin es una forma de concebir o entender un tipo de acción o proceder, pero no expresa jamás a toda la racionalidad en general, por eso se habla de tipos de racionalidad. ¿Por qué? Porque la racionalidad medio-fin jamás toma en cuenta al actor en tanto ser humano, sino sólo en cuanto es funcional al mercado, porque fuera del mercado los actos para la racionalidad del mercado carecen de sentido, simple y sencillamente porque ni afirman al mercado ni se fundamentan en él. Aparecen, como dice Luhman como mero entorno. Y este entorno es peligroso para el mercado cuando él no se regula por el mercado. Por eso, para la economía de libre mercado, el objetivo fundamental es producir más mercados, para que toda dimensión humana esté sometida a sus leyes, de modo que no exista ningún entorno que haga peligrar al funcionamiento del mercado o que lo cuestione.

Entonces aparece la irracionalidad de la racionalidad medio-fin, que es la racionalidad por la que se guía el mercado. Porque no toda acción humana se guía por la racionalidad medio-fin, porque no todo lo humano tiende a la ganancia, y además, porque en el fundamento del fin, de la racionalidad medio-fin, no aparece jamás el ser humano, sino sólo el incremento de la ganancia. Por ello es que cuando se totaliza la racionalidad medio-fin, por encima de las relaciones sociales y humanas, lo que aparecen son las mercancías y su circulación, las pérdidas y las ganancias, el intercambio, el desarrollo y la productividad, pero sólo en cuanto dimensión óptica, o sea cósmica, como *res extensa*, es decir como cantidad. Por ello es que decía Heidegger que la ciencia no piensa, sino que sólo calcula, porque lo que tiene “ante los ojos” son puros entes matematizables, o sea cuantificables. Toda aquella dimensión cualitativa de la realidad, imposible de ser sometida a la cuantificación, desaparece para la racionalidad del mercado, por eso para él, el ser humano no existe, y no puede existir a no ser como “actor” funcional al sistema de libre mercado.



Por ello aparece la irracionalidad del mercado, porque ya no toma en cuenta al único ente capaz de producir racionalidades, que es el ser humano, simplemente porque necesita negarlo para seguir funcionando. Por eso está dispuesto a “sacrificarlo” para producir una sociedad donde la mercancía pueda circular libremente, o sea sin restricciones ni fronteras ni arancelarias, a costa de suprimir lo libre de lo humano. Porque la libertad en lo humano no lo define el mercado, la circulación ni el hacer lo que cada quien quiera, sino la capacidad de producir nuevas formas de vida que permitan producir, reproducir, incrementar y desarrollar lo que de humano hay en los seres humanos, lo cual es infinito, o sea imposible de ser atrapado en una sola concepción o definición, por más moderna que sea.

Por ello es que la ciencia económica, de empezar siendo ciencia social, está empezando a dejar de serlo, para ir convirtiéndose poco a poco en ciencia natural, y la ciencia política, de haber empezado muy ligada a la filosofía y a la ética, se haya desprendido primero de la filosofía y ahora de la ética, para convertirse en técnica política meramente funcional al sistema de mercado. Por eso mismo no es casual que la política en la década de los 70 y 80 haya servido para destruir en América Latina los Estados nacionales y las empresas estatales, para reducir al mínimo al Estado, de modo que ante las leyes del mercado y los derechos de las empresas transnacionales ahora casi ya nada pueden hacer los pueblos. Sin Estados que los defiendan, los pueblos del tercer mundo ya casi poco o nada pueden hacer ante el hecho de la fuerza del mercado y sus leyes, las cuales ya regulan y dominan por encima del derecho de los pueblos. Por ello es que aparece la irracionalidad de la racionalidad medio-fin, porque ya no produce conforme a las necesidades de los seres humanos, sino conforme a los precios de mercado. Si no es rentable producir abrigos, no hay que

producirlos, aunque la gente se muera de frío. Si no rinde ganancia la producción de tal o cual alimento, no hay que producirlo, aunque la gente se muera de hambre. Porque el criterio de la producción ya no son las necesidades humanas, o sea el ser humano, sino las ganancias, o sea lo no humano. Las cosas no tienen razón en sí, ni son capaces de racionalidad. Sólo desde lo humano es que adquieren sentido, o sea razón de ser. Fuera de lo humano, todo lo que es, carece de sentido.

Cuando desaparece lo humano, lo que aparecen entonces son otro tipo de sujetos, que al interior del mercado se llaman empresas, las cuales para poder existir y persistir, tienen que luchar contra otras empresas. Frente al poder de las empresas los seres humanos pierden todo tipo de derecho cuando les resisten. El poder de las empresas amparadas por el imperio de la ley arrasa con todo tipo de derecho humano, porque la economía de libre mercado se adjudicó a sí misma todas las legitimidades, por eso se siente con todo el derecho de aplastar a todo obstáculo que se le oponga. Lo que legitima este derecho es la formalidad de la ley del mercado, su procedimiento formal, sin tomar en cuenta algún contenido material. Por ello es que el formalismo, o legalismo de esta ley, mata. Los entes, cosas o mercancías, no se matan, sólo se destruyen. Lo que se mata es lo que tiene vida, al ser humano en primer lugar y luego a la naturaleza, que es la morada de lo humano.

Si el mercado se transforma en el representante de la ley, entonces la ley siempre ha de ser del más fuerte y cualquier poder que aparezca en el horizonte que no sea burgués o moderno, será un poder fuera de la ley, porque es un poder que se origina fuera, o más allá del mercado, o sea más allá de la ontología del Ser de la modernidad. Sólo entonces la modernidad, encarnada en el mercado, tiene todo el derecho de hacer guerras justas, pacificadoras, o sea legales, a todo aquel que se le oponga, aunque sea el ser humano. John Locke, el intelectual de la Inglaterra conquistadora del siglo XVII ha revivido en su forma más descarnada. No es casual que en los países del norte se lo estudie de nuevo detenidamente.

3 ¿Qué hacer entonces? Hoy, desde Apel y Habermas, está de moda hablar de una ética planetaria y universal que sea pos-metafísica. Sin embargo, hasta ahora ella se ha mostrado inaplicable, porque supuestamente en la realidad no están dadas las condiciones de aplicabilidad de una ética de la responsabilidad, porque la humanidad en general no habría arribado a un estado post-convencional. Mientras tanto se den las condiciones de aplicabilidad, habría que recurrir al diálogo entre participantes lingüísticamente competentes de la humanidad, para arribar en lo posible a acuerdos-entendimientos. Sin embargo, los participantes lingüísticamente competentes son, en opinión de Habermas, los expertos y especialistas en tales o cuales temas de importancia, quienes se reúnen en los grandes foros o instituciones mundiales, como el FMI, el Banco Mundial, OEA, Naciones Unidas, etc. Pero da la casualidad que estas instituciones internacionales



son las más fieles representantes de la legalidad del imperio, de la ley de la economía de mercado neoliberal. O sea la voz que se escucha habitualmente en estas instituciones es la propia voz de los intereses del primer mundo y no así la voz del tercer mundo, que cuando aparece, lo hace con el lenguaje y los términos del mercado, o sea que desaparece. Y es cierto que aparte de tener leyes y respetarlas, estos organismos tienen su propia ética, o sea su propia normatividad. Esto quiere decir que la modernidad tiene su propia ética, o éticas y morales pertinentes a sus propios intereses, las cuales en última instancia tienen como fundamento a la estructura moderna del Ser, que es el mercado, pero el mercado como fundamento no aparece como mercado, sino como Ser, o sea como una categoría abstracta, meramente formal. Por eso es que no la cuestiona en sus fundamentos, sino solamente en sus aspectos, o detalles, por eso su crítica es meramente óptica, o sea parcial y ni siquiera ontológica. Por ello es que no la afecta, y por eso mismo permite que se enseñe en los centros académicos de formación de intelectuales funcionales al sistema.

Ahora se puede entender por qué es que las éticas ontológicas, tematizando al ser humano, no pueden ir más allá de los marcos conceptuales y categoriales de la modernidad, porque no la cuestionan a ella, porque en última instancia la tienen a ella también como fundamento, por eso es que nunca someten a crítica radical a la modernidad. Las éticas pos-modernas a la Váttimo continúan y profundizan el nihilismo contenido en la modernidad, parten del supuesto de la destrucción de la comunidad y por eso se afincan en el individuo (aunque desprovisto de sus medios de subsistencia) propietario de su propio ser. El fundamento de los pos-modernos sigue siendo la modernidad, o sea occidental. Estas éticas que, al igual que la modernidad, desconocen la historia, no se han anoticiado que la historia de Occidente es la historia del victimario, que culpa a la víctima de los males de la humanidad. La culpa siempre la tiene la víctima, el victimario es inocente. Pero sucede que ahora con la globalización el mundo entero es su víctima.

No es casual entonces que, recién ahora, los filósofos que quieren “pensar de otro modo que” Occidente estén intentando recuperar a Lévinas, porque es el primer filósofo que intenta pensar con rigor no sólo desde una racionalidad no occidental, sino desde lo concreto que es un ser humano como “existente”, y no desde una abstracción universalizante como puede ser la “existencia”, o el Ser. En términos de Lévinas todo ser humano en tanto que humano siempre está más allá que cualquier sistema, o mundo, en el sentido de que siempre lo rebasa y trasciende. Es anterior a cualquier mundo, cultura o civilización, y en la medida en que lo atraviesa, siempre lo trasciende. Por eso siempre “es” más allá. Por ello mismo, toda reflexión relativa a lo humano que parta de un mundo, o sea de una totalidad, siempre devendrá ontológica y de lo que se trata ahora es de pensar ya no desde el fundamento ontológico del ser moderno, sino desde más allá de él. Por eso es que el pensar pertinente a lo humano, ya no puede ser ontológico, sino trans-ontológico y en este caso desde más allá que la modernidad. Para lo cual no es preciso irse a las montañas o la selva, sino simplemente intentar con el pensar tematizar a lo humano

con un marco categorial no occidental. Entonces es posible que aparezca ahora lo humano en dimensiones más allá de la caricatura que Occidente ha hecho de lo humano.

Lévinas abrió categorialmente la posibilidad de un pensar más allá que la totalidad occidental desde una tradición distinta a la occidental cuyo fundamento ya no es el Ser, “lo mismo”, o sea la totalidad y en este caso la modernidad. Inauguró la posibilidad de pensar una Ética no ontológica, desde la cual se pueda criticar y cuestionar cualquier moralidad o eticidad ontológicas. Desde entonces, Ética no es lo mismo que moral, porque toda moral es ontológica, la ética cuando es crítica de la ontología, no necesariamente. Una vez que mostró que se puede desfondar el Ser y demostrar que no es fundamental, sino fundado, entonces ahora se puede hablar desde un lenguaje que no sea ontológico. Sólo ahora podemos hablar de una Ética trans-ontológica, cuyo fundamento sea ya no el ser humano en general, sino un ser humano concreto en quien está contenida toda la humanidad, y que a su vez expresa de modo agudo las grandes contradicciones de la modernidad. El ser humano en general es una abstracción que bien puede encubrir muchas contradicciones culturales o epocales. Las grandes abstracciones para lo único que han servido ha sido para encubrir especificidades que como concreciones muestran las contradicciones fundamentales. Por ello, cuando de pensar el presente se trata, hay que pensar desde el ser humano concreto, pero no desde cualquiera. En Lévinas este ser humano concreto desde quien se puede evaluar cualquier totalidad ontológica es “el otro” como excluido de la totalidad y por eso mismo fuente desde la cual se puede evaluar y criticar todo tipo de pretensión legítima de una totalidad dominadora.

Explorar este horizonte más allá de la totalidad moderno-occidental que se presenta hoy como la única y absoluta realidad, permite avizorar otro tipo de horizontes desde los cuales se puede entender la vida, el ser humano y las utopías “de otro modo que ser”. Permite desbloquear categorialmente el horizonte del presente para ver más allá de los límites del mercado occidental, porque no es el único tipo de mercado que apareció en la historia. Sólo entonces es posible conceptualmente recuperar la proximidad de los excluidos de la modernidad, que son quienes están padeciendo la implacabilidad de las leyes del mercado. Sólo entonces, cuando se juzgan a las leyes del mercado desde este excluido de la modernidad, aparece no sólo el mercado, sino la modernidad en su conjunto como éticamente perversas. Como lo que verdaderamente fue y es, como victimario cuyo desarrollo se debió únicamente a crear la gran empresa de producción de víctimas para ofrecerlas como sacrificio vivo al moderno dios Mamón.

Pensar las condiciones de posibilidad del humanismo hoy no es entonces una tarea más entre otras tantas, sino cuestión de vida o muerte, porque lo que está en juego no es tanto si el humanismo está o no de moda, o si es actual hablar o no de la ética, ni siquiera si se es moderno o no, cuando se intenta pensar con el rigor de siempre; sino la posibilidad de que lo humano en tanto que humano siga siendo posible. E. Nicol, a fines de la década del 70, había diagnosticado que la humanidad estaba degenerando a nivel de especie por el constante so-

metimiento al orden de las necesidades. El diagnóstico de F. Hinkelammert es más fuerte, porque él muestra que si la humanidad toda se rigiera por las leyes del mercado, estaría marchando hacia un suicidio colectivo. Cuando se piensa la época desde la perspectiva del 20% de la humanidad, o sea desde primer mundo, o sea desde su ideología, su cosmovisión, su ciencia y su filosofía, todo pinta color de rosa. Pero cuando se piensa esta misma época desde quienes padecen las políticas económicas del primer mundo, o sea desde los excluidos de la modernidad occidental, el panorama es completamente distinto. Por ello, quien quiera optar por la humanidad y no quiera pecar de ingenuo, no puede optar por una teoría o ciencia acrítica y justificadora del orden mundial, sino que tiene que partir desde la crítica de ella, o desde el horizonte que permite esa criticidad y puesta en cuestión del sistema y la estructura de la totalidad.

Pensar el humanismo hoy implica pensar con el rigor de siempre sus condiciones de posibilidad, y hoy por hoy el pensar como tal no puede prescindir de la crítica de los fundamentos de la economía de mercado neoliberal, pero no desde ella misma, para no quedar atrapada al interior de su propio universo de observación, sino desde ese horizonte más allá de la modernidad. La modernidad tiene apenas cinco siglos, la humanidad tiene muchísima más historia. Cuando vemos la historia desde la perspectiva de la modernidad, Occidente es lo más desarrollado y humano que se haya producido jamás en la historia. Pero cuando vemos la misma historia desde una perspectiva no moderna, entonces descubrimos las grandes falacias de la historia, las grandes mentiras, los grandes mitos, y entonces se puede descubrir el gran encubrimiento que Occidente ha producido y sigue produciendo, la estructura de la democracia, el mercado y los derechos humanos, como grandes y hermosas cortinas cuyo objetivo es bloquear horizontes utópicos de posibilidad libre. Emancipar no es lo mismo que liberar. Libertad no es lo mismo que liberación. Pensar el humanismo hoy implica re-pensar las condiciones de posibilidad del pensar mismo, el cual, como decía Heidegger, también está en peligro. Solamente piensa el ente humano, pero parece que el pensar se da también solamente “desde” lo humano, es decir, cuando el motivo radical es él. Si la humanidad está en peligro, entonces está también en peligro la tarea del pensar. Razonar no es lo mismo que pensar. El porvenir de la humanidad depende también de la capacidad de pensar. Si desaparece lo que sea el pensar, entonces algo de lo radical y profundamente humano también habrá desaparecido.



LOS VIAJEROS

Ricardo Jaimes Freyre

“A la risa dije: enloqueces;
y al placer: ¿de qué sirve esto?”
(Eclesiastés).

I

Anthropos, trovador y caballero, hizo edificar una ermita en la falda de una colina.

Y abandonó su castillo (en las puertas de su castillo había cadenas de hierro, real honor), y llevó a la ermita la indiferencia de su corazón.

Porque en su espíritu había crepúsculo, así cuando la primavera reía en las hojas de las rosas y en la nieve de los jazmines y en la albura húmeda de los lirios, como cuando el estío hacía cantar a las cigarras entre las hojas, y el otoño tornasolaba las uvas en las viñas y el invierno guiaba sobre la tierra sus tristezas frías y blancas.

Pero la soledad no habla a su oído esas suaves y consoladoras palabras que han escuchado todos los solitarios: oculta bajo las alas del tiempo vive la esperanza.

Y escribió en un muro: “En el lugar en el que cayere el árbol, allí quedará”.

Desde la ventana de la ermita, por entre la fronda, iba su mirada al camino zigzagueante al pie de la colina. El sol hería los rostros de los viajeros o la lluvia caía sobre sus cabezas, o la nieve blanqueaba sus hombros, o la bruma los envolvía con mantos fantásticos. Anthropos los veía espiar sus caballos y pensaba: van al amor, van a la ambición, van al miedo.



II

Una noche llegó un viajero y le pidió hospitalidad. Era una noche tempestuosa y serena. Las tinieblas se aglomeraban en las copas de los árboles y se dispersaban bajo los relámpagos o huían de los ecos del trueno en las hendiduras de las rocas. El viajero tenía noble y severo aspecto; en sus ojos había tristezas profundas.

Anthropos le cedió su lecho y esperó la aurora, mirando por la ventana abierta el descenso de las serpientes luminosas. Pero he aquí que rayó el alba y vio que el huésped estaba muerto; y en sus ojos abiertos no había tristeza, sino infinita paz.

Y murmuró: tal vez en la muerte...

Sobre el corazón del viajero halló un pequeño pergamino que decía: "Señor, mi rey; vuestro enemigo ha dicho: cualquiera que me entregare el cuerpo de mi enemigo, será grande delante de mí".

Anthropos supo entonces que el viajero era un rey vencido.

Y puso el cuerpo del muerto sobre sus hombros y subió a la cumbre de la colina, abrió un hoyo y allí lo enterró.

Y volvió a su ermita, y por la ventana abierta siguieron sus miradas el vuelo de las aves gozosas después de la tempestad.



III

Fue en otra noche lóbrega y triste, cuando un viajero llamó a la puerta de la ermita.

Sus ojos eran sombríos y su aspecto sórdido.

Anthropos le cedió su lecho y esperó la aurora, mirando por la ventana abierta los negros hilos de la lluvia que doblaban las hojas de los árboles. Cuando rayó el alba, el viajero dijo: “He aquí que yo sé que un tesoro está enterrado bajo tus plantas”.

Y Anthropos no miró siquiera a sus plantas, sino que dejó ir al viajero y lo olvidó.

IV

Y fue en otra noche oscura y silenciosa, cuando oyó llamar a su puerta. Y abrió la puerta y entró una mujer. Jamás en los ojos de Anthropos esplendió la belleza de tan deslumbradora manera. Diríase que en los labios de esa mujer dormían caricias infinitas y en sus ojos, atormentadoras y extrañas voluptuosidades. Anthropos miró entonces hasta el fondo de su propio ser, y su ser estaba frío como un muerto.

Y esperó la aurora, mirando por la ventana abierta la espantosa lucha de las tinieblas en el cielo. Y cuando llegó la aurora, vio que la mujer era ida y el lecho estaba vacío. Entonces se recostó en el lecho y no sintió el suave calor que había dejado en él el cuerpo de la mujer. Y mientras su espíritu seguía los caminos misteriosos que conducen a mundos desconocidos, sus labios balbuceaban: “tal vez la muerte...”.



V

Una mañana dormía Anthropos bajo un árbol y descendió un ave del cielo y le devoró los ojos. Se hizo la noche entorno suyo; pero la noche no era más amarga que el día. Desde entonces llegaron a su oído con mayor intensidad los gemidos interminables del viento en el espacio sin límites.

VI

Pasaron muchos años. Muchas veces las hojas de los árboles fueron arrastradas por los vientos del otoño y muchas veces la primavera hizo renacer las hojas de los árboles; pero en el corazón de Anthropos no renacían ni la alegría ni el dolor, ni el temor ni la esperanza.

Y fue en una noche maravillosa cuando apareció en la ermita el último viajero.

Era una noche maravillosa de estío. Por entre las ramas de los árboles, la luz de la luna era como una larga mirada clara y consoladora. Reía el arroyo al pie de la colina y erizaba su dorso de escamas argentinas. Había en el ambiente alegrías nupciales y por la tierra y por el cielo pasaba un soplo del Infinito Bien.

El viajero tenía el rostro suave y pálido y profundamente doloroso. Un rayo de luna, deslizándose entre la fronda, caía sobre su cabeza y se enredaba en sus cabellos negros. En sus ojos extraños, la mirada parecía venir de incalculables lejanías. Sus labios murmuraron:
- Te traigo la paz.

Entonces sintió Anthropos que la indiferencia de su corazón se deshacía como la nieve bajo el sol y penetró el espanto en su alma y sudor de angustia cubrió su frente y chocaron sus dientes, y se apartó la carne de sus huesos y emblanquecieron sus cabellos.

Y Anthropos murió de terror.