



Utopía y Praxis Latinoamericana

ISSN: 1315-5216

utopraxis@luz.ve

Universidad del Zulia

Venezuela

Hinkelammert, Franz

Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 10, núm. 31, octubre-diciembre, 2005, pp. 9-36

Universidad del Zulia

Maracaibo, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27903102>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad

Prometheus, the Discernment of the Gods and the Ethic of the Subject.
Reflections on the Founding Myth of Modernity

Franz HINKELAMMERT

Departamento Ecuménico de Investigaciones. San José, Costa Rica

RESUMEN

El mito de Prometeo, que en su origen es un mito griego, es transformado a partir del fin de la Edad Media —especialmente desde el Renacimiento— en uno de los grandes mitos de la modernidad. Su importancia es tal que puede decirse que formula el espacio mítico de todas las utopías de la modernidad desde la Utopía de Tomás Moro en adelante. Incluso rebasa estas utopías, siendo su raíz mítica. Más aún: aparece también en los grandes pensamientos críticos de la modernidad burguesa. Por eso contiene también una clave del pensamiento utópico de Marx. Este mito moderno de Prometeo se vincula estrechamente con la crítica del cristianismo, tal como aparece desde el Renacimiento y, a la vez sirve como trasfondo mítico en el surgimiento de nuevos enfoques de la ética. En lo que sigue, quiero hacer presente este papel clave del mito de Prometeo. Me propongo empezar analizando la forma que este mito adquiere en el pensamiento de Marx. Deseo comenzar por el Prometeo introducido por Marx porque el mismo responde críticamente a las imaginaciones prometeicas anteriores, con los cuales se encuentra.

Palabras clave: Prometeo, modernidad, historia, sujeto.

ABSTRACT

The myth of Prometheus, which is originally a Greek myth, was transformed at the end of the Middle Ages, and especially since the Renaissance, and is one of the grand myths of modernity. Its importance is such that one can say it formulates the mythical space of all modern utopias from Thomas Moore until now. It underlies all modern myths, even when it is in itself a myth. Moreover, it appears in the great critical thoughts of the bourgeois modernity. For this reason it also contains a key to Marxist utopian thought. This modern myth of Prometheus is closely related to the criticism of Christianity as it appears ever since the Renaissance and at the same time serves as a mythical background for the upsurge of new focuses on ethics. In what follows we try to clarify this key role of the Promethean myth. We begin by analyzing the form this myth acquires in Marxist thought. We initiate this analysis with a Prometheus introduced by Marx because it responds critically to the previous Promethean images which are encountered.

Key words: Prometheus, modernity, history, subject.

EL PROMETEO DEL TEMPRANO JOVEN MARX Y EL DISCERNIMIENTO DE LOS DIOSES¹

Hay una cita del temprano joven Marx, tomada del prólogo de su tesis doctoral, que considero apropiada para abordar el análisis del complejo de Prometeo:

En cuanto todavía pulsa una gota de sangre en su corazón absolutamente libre y capaz de imponerse al mundo, la filosofía, va a gritar a sus adversarios junto con Epicuro: ‘No aquél que barre con los dioses de la multitud es un ateo, sino aquél que imputa a los dioses las imaginaciones de la multitud’.

La confesión de Prometeo: ‘En una palabra, odio con toda fuerza todo y cualquier dios’ es la confesión propia (de la filosofía), su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo)² como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...

En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el primer rango entre los santos y los mártires³.

Se trata de hecho de un Prometeo bastante único y en cierto sentido es la cima de todos los Prometeos. Marx se refiere tanto al Epicuro griego como al Prometeo griego. El Epicuro griego relativiza el mundo de los dioses y tiene conciencia de que éstos se forman según la imaginación humana. En otro lugar dice algo así como: “Si los caballos tuvieran dioses, tendrían la forma de caballos”. Pero Epicuro no enfrenta el mundo de los dioses, sino que los deja de lado sin discutir si existen o no, o cuál de ellos sería verdadero. Tampoco discute el hecho de que los caballos no tienen dioses y no pueden tenerlos. Deja de lado a los dioses para concentrarse en una vida buena, que es vida con los amigos. No avanza más allá de eso.

El Prometeo griego, que Marx presenta, es él mismo un dios-titán (hijo de un titán y una diosa). Es un dios inmortal, que tiene acceso a los dioses del Olimpo. Sin embargo, odia a todos los dioses; ahora bien, ese odio es un tipo de reconocimiento. No los niega en su existencia. Este Prometeo no es un ser humano, sin embargo aparece en dramas como aquél de Esquilo, donde los seres humanos son los observadores. Observan espantados. Les ha dado el fuego como una dádiva del cielo y ahora están frente a él admirándolo y atemorizados. Entienden su odio a los dioses –son los dioses del Olimpo–, pero no lo comparten. Perciben un sacrilegio, pero no pueden condenarlo y no lo condenan. Pero todo ocurre en otro mundo de los cielos, frente a un público humano.

1 Me baso en el libro Gregorio LURI MEDRANO (2001): *Prometeo. Biografías de un mito*, Trotta. Madrid, que de una manera nueva hace presente la historia del mito de Prometeo.

2 En alemán, “conciencia” es “ser consciente”. Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo: “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es un proceso de vida real”. En: MARX, Karl y ENGELS, Friedrich (1958): *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, p. 25.

3 MARX-ENGELS: *Werke. Ergänzungsband, Erster Teil*, S., 262 –marzo de 1841–; citado en LURI MEDRANO, G (2001): op. cit., pp. 153-154.

Ya en la antigua Grecia encontramos muchas versiones de la historia de Prometeo. Prometeo aparece como el dios-titán, que forma a los hombres del barro, consiguiendo el fuego divino para inculcarles el alma. Eso es parte del mito de la Edad de Oro, en la cual hay solamente hombres y los niños nacen de la tierra. Es una sociedad tranquila y sin inquietud. Zeus manda la primera mujer, que es Pandora. Ella trae la desgracia a este mundo paradisiaco. Los mitos griegos hablan de la mujer como la “desgracia hermosa”.

Este Prometeo roba del cielo de los dioses el fuego y lo regala como dádiva a los hombres. Con el fuego empieza el desarrollo civilizatorio. Por eso Prometeo es venerado como el dios de la producción, de la artesanía y del desarrollo civilizatorio en general. Por robar el fuego, Zeus castiga a Prometeo. Lo manda a encadenar en el Cáucaso y le manda un águila, que le devora el hígado. El hígado se renueva todos los días y el águila todos los días lo vuelve a devorar. Este castigo lo sufre 30.000 años. En la versión más conocida, al fin Heracles lo libera. Mata al águila y le quita las cadenas a Prometeo. Zeus lo acepta bajo una condición: Prometeo tiene que llevar ahora para siempre un anillo forjado del hierro de la cadena. Transforma el castigo sangriento en un castigo simbólico.

Este mito de Prometeo da los elementos para la imaginación prometeica a partir del Renacimiento. Todos estos mitos contruidos a partir del mito de Prometeo griego tienen un rasgo común, que los distingue a todos del mito griego: Prometeo ahora es visto como un hombre rebelde que se levanta frente a los dioses. Prometeo deja de ser un dios y es transformado en hombre. El mito griego sirve más bien como una cantera para la reconstrucción mítica de una rebeldía y emancipación humanas, que la sociedad moderna a partir del Renacimiento efectúa.

En este molde se inscribe también el Prometeo que Marx imagina.

Ahora bien, cuando el Prometeo de Marx habla, por su boca –según Marx– habla la filosofía. La filosofía asume la posición de Prometeo, pero asumiéndola no pronuncia odio, sino una sentencia. Es la sentencia que Marx hace suya: *en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana* (en traducción literal: *el ser humano conciente de sí mismo*) *como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...*

Lo que Marx hace –en nombre de Prometeo– es un discernimiento de los dioses. Ninguna figura de Prometeo anterior hace eso. Marx distingue entre dioses falsos y dioses verdaderos. Los dioses falsos son aquellos que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema. Los dioses verdaderos sí la reconocen como tal. Este discernimiento no tiene nada de griego. Es el conflicto de la tradición judía entre los ídolos y Dios. Al contrario; concebir un Dios para el cual el ser humano es la divinidad suprema, sería *hbris* en la tradición griega.

Se trata de un Prometeo muy cambiado, que incluso da un salto en la tradición prometeica anterior. Hay un famoso poema de Goethe que me ha fascinado desde joven y que aprendí de memoria, que todavía conserva aquella figura diferente. Empieza así:

*Cubre tu cielo, Zeus
Con vapor de nubes
Y manifiesta tu poder, como un niño
Que descabeza cardos,
Sobre encinas y montañas;
Pero no te atrevas con mi tierra
Y mi cabaña,*

*Que tú no has construido,
 Ni con mi hogar
 Cuya llama me envidias.
 No conozco bajo el sol
 Nada más pobre que vosotros,
 Los dioses.*

Y termina:

*Aquí me mantengo firme,
 Modelando hombres a mi imagen,
 Una estirpe que sea como yo,
 Que sufra, llore,
 Disfrute y se alegre
 Sin estar pendiente de ti,
 Como hago yo⁴.*

Aquí se trata del ser humano levantado frente a Dios/Zeus, pero no hay discernimiento. También este Prometeo es ya ser humano. Pero no tiene ningún criterio para decir quién es este ser humano. Modela hombres según su imagen, pero su imagen no es más que modelar hombres. No hay aquí lo que aparece en la cita de Marx: la autoconciencia humana (el ser humano conciente de sí mismo) como criterio que proporciona la imagen según la cual hay que formar a los seres humanos.

Este criterio de discernimiento está directamente vinculado con el hecho de que la sentencia del Prometeo de Marx es sobre los dioses del cielo y de la tierra. Ningún Prometeo anterior enfrenta los dioses de la tierra. Pero el discernimiento se hace en la tierra, para pasarlo al cielo. Por eso, la sentencia sobre los dioses de la tierra es la decisiva, tanto que marca un hito en el desarrollo de las imágenes de Prometeo. Marx denuncia ahora al mercado y al Estado como dioses falsos, en cuanto no aceptan al ser humano como divinidad suprema. Ahora definitivamente la lucha de los dioses pasa a ser una lucha en la tierra.

Pocos años después, Marx prosigue esta reflexión, al tiempo que también la cambia. El prólogo citado anteriormente es de 1841; en la *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, de 1844, dice: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”⁵.

No habla de la autoconciencia como suprema divinidad, sino habla ahora del “hombre como la suprema esencia para el hombre”. La reflexión, por supuesto, es la misma, pero han cambiado palabras y conceptos. De esta suprema esencia para el hombre deriva ahora su imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

4 LURI MEDRANO, G (2001): *op. cit.*, pp. 153-154.

5 MARX, Karl (1964): *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Cit., en: FROMM, Erich (1964): *Marx y su concepto de hombre*. FCE., México, p. 230.

Esta esencia suprema no es una esencia metafísica en el sentido de la metafísica anterior. Sin embargo, es una exigencia, es el llamado a una transformación. Desemboca en una ética. Pero nace del ser humano mismo en cuanto se quiere realizar como ser humano. Se trata de una autorrealización en cuanto sujeto humano. Pero es una autorrealización que echa por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Es notable la diferencia con el Prometeo de Goethe, cuya autorrealización no es más que la afirmación de sí mismo y de su poder (su ser como *homo faber*). Sin embargo, el orgullo prometeico es el mismo en los dos casos; por eso el poema de Goethe permanece tan fascinante.

Sin embargo, ha ocurrido un cambio importante en el Marx de 1844, en relación con el Marx de 1841. En 1841 Marx habla todavía de un posible Dios, para el cual la autoconciencia humana es la divinidad suprema. A partir de 1844 ya no lo hace. El cambio es comprensible y se refleja en las posteriores posturas de Marx frente a la religión. Si el ser humano es la divinidad suprema, ¿para qué, entonces, un Dios? Marx concluye que ahora la referencia a Dios sobra. Dios es ahora el ser humano en cuanto echa por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Por eso, posteriormente va a concluir: no hace falta abolir la religión, sino la religión morirá en cuanto el ser humano toma a sí mismo como esencia suprema. No concibe más un Dios que tenga esta esencia humana suprema como divinidad suprema.

En esta forma pasa con Marx lo que pasó con Goethe, aunque al revés. También en Goethe el ser humano es la divinidad suprema. Por consiguiente tampoco concibe un Dios que tenga este ser humano como divinidad suprema. Pero se trata de dos formulaciones contrarias: en Goethe el ser humano es divinidad suprema en cuanto *homo faber*; en Marx lo es en cuanto sujeto humano concreto que se libera. En cuanto *homo faber* es dominador; en cuanto sujeto es liberador.

Posteriormente Marx transforma esta su crítica a la religión en un método de análisis:

En efecto es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico⁶.

Se trata ahora de un análisis de las divinizaciones a partir de la vida real. Para mí personalmente es ciertamente el método para analizar todo este mundo mítico, en el cual siempre me he inspirado. Permite analizar los dioses y discernirlos. Se trata de algo para lo cual Marx esbozó todo un programa de investigación, que lamentablemente no ha sido atendido ni proseguido suficientemente en la tradición marxista. Es un método que permite entender, criticar y evaluar. Por supuesto hace falta analizar de esta manera los dioses de Bush, de Reagan o de Hitler, y su enorme funcionalidad en la política. Pero igualmente permite analizar los diversos ateismos y discernirlos. Eso vale igualmente para el ateísmo estalinista, que de ninguna manera viene de Marx, sino de la vida real del socialismo soviético y hay que analizarlo como tal. Este ateísmo es también una forma divina de la vida real. Por otro

6 MARX, Karl (1966): *El capital*, I. México, F. C. E., p. 303, nota 4.

lado hay ateismos como el de Ernst Bloch o el de Erich Fromm, que están muy cerca al ateísmo de Marx, que es realmente un humanismo.

Pero lo mismo vale para el análisis de los diversos Prometeos: todos son producto de la vida real y elaboran míticamente sus formas divinas correspondientes. Sociedades y seres humanos reflexionan sobre sí mismos en medio y por medio de sus formas divinas. Por eso, la historia de las formas históricamente dadas de Prometeo es a la vez la historia real. Las mismas épocas históricas y los polos de conflicto en cada una de estas épocas, llevan a la construcción de formas de Prometeo diferentes y correspondientes. Lo que la época histórica es, se puede leer en las imaginaciones prometeicas que produce. Creo, que Luri Medrano deja eso demasiado de lado.

El método referido tiene como condición prescindir de la pregunta de si Dios existe o no. Es una pregunta que no tiene mucho que hacer aquí. Es como la pregunta *mu* en la tradición budista. Se trata de una pregunta, frente a la cual tanto el “sí” como el “no” son falsos. Contestar a la pregunta de si existe Dios con el sí, es falso, pero contestar con el **no** es igualmente falso. En este sentido Engels es muy miope en relación a Marx, cuando dictamina:

La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser⁷.

Con eso Engels no va más allá de Feuerbach, mientras Marx hizo un salto. Lo que dice Engels, no tiene nada que ver con la crítica de la religión de Marx; más bien es simple metafísica. El marxismo soviético asumió esta línea, aunque por razones propias.

EL DISCERNIMIENTO DE LOS DIOS EN LA TRADICIÓN CRISTIANA

Ahora bien hice algunas pruebas con el primer texto de Marx. Tomé la parte central y sustituí la palabra autoconciencia por “dignidad humana”. Resultó la frase siguiente: “...sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la dignidad humana como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...”

Sin mencionar al autor, lo presenté en grupos muy cercanos a la teología de liberación y les pregunté cuál creían que podía ser el sentido de la frase. Siempre concluyeron que se trataba de un texto de teología de liberación. Yo esperaba esta respuesta y efectivamente se dio. Claro, se mostraron sorprendidos cuando les revelé el autor.

La razón de esta reacción no es difícil de encontrar. El discernimiento de los dioses está en los orígenes de la propia teología de liberación. Una teología que nunca discutió la alternativa ateísmo/teísmo como un problema, sino siempre idolatría /fe. Y siempre vinculó la idolatría con los dioses de la tierra. Por eso en esta corriente hay tantos títulos de artículos o libros con la expresión “idolatría del mercado”. Los dioses de la tierra son considerados por la teología de la liberación como dioses falsos. Marx está en esta misma tradición, cuyas raíces son tanto judías como cristianas. Pero no tiene raíces griegas. Así el dios Ma-

7 ENGELS, F (1979): *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, p. 15.

món es un dios en la tierra, que es un ídolo para la tradición cristiana. Esta posición es especialmente destacada en Pablo Richard⁸ y Hugo Assmann⁹.

Pero hay otra razón mucho más profunda, que creo necesario mencionar para entender la propia historia de los Prometeos. El arzobispo Romero, que fue asesinado por los militares salvadoreños, recurría muy frecuentemente a las siguientes palabras de San Ireneo de Lyon, que vivió en el siglo II d.C.: “Gloria Dei, vivens homo; vita autem hominis visio Dei. (La gloria de Dios es la vida del ser humano; la vida del ser humano, sin embargo, es la visión de Dios).”

Romero especificó la afirmación de Ireneo también en la siguiente forma: *Gloria Dei, vivens pauper* (La gloria de Dios es que el pobre viva).

Estas citas se hicieron famosas en América Latina. Es claro que a quienes asumieron la concepción expresada en ellas por Romero no les puede sorprender que se hable de un Dios para el cual la dignidad humana es la divinidad suprema (como lo hace el temprano joven Marx). Ireneo establece un círculo: por un lado, la gloria de Dios es la vida humana. Por el otro lado, la vida humana determina la imagen de Dios, es como el marco categorial dentro del cual se forma la imagen de Dios. Con el sentido universal que eso tiene en Ireneo, la expresión llega a ser idéntica a la expresión de Marx. No creo que Romero haya tenido conciencia de eso. Pero hace comprensible que los estudiantes de teología a los que presenté la cita de Marx sin revelar el nombre del autor, hayan llegado a juzgar que se trataba de un teólogo de liberación.

Ahora creo que esta referencia de Romero a Ireneo de Lyon nos revela algo que debemos destacar si queremos entender la historia de Prometeo a partir del Renacimiento. Nos remite a una transformación profunda de toda la cultura antigua en los primeros siglos de nuestra era, que impulsa toda la historia posterior. Aunque la tomamos normalmente como una simple creencia “religiosa”, es en realidad algo que corta efectivamente la historia y sin lo cual no podemos entender la historia posterior. En términos “religiosos” es lo que irrumpe con el cristianismo: Dios se hizo un ser humano; el ser humano se hace Dios. De hecho eso que irrumpe es toda una tradición judía anterior, que es condensada en el cristianismo de una manera específica y que canaliza ahora toda la cultura greco-romana en una dirección nueva. Es como una revolución copernicana, mucho antes de Copérnico. El mundo de los dioses baja a la tierra y los seres humanos asumen la vida de los dioses. Dios llega a ser la otra cara de la humanidad. Esta transformación, por supuesto, tiene antecedentes tanto en la tradición judía como en la griega. Pero no son más que antecedentes. Ahora irrumpe la convicción de que la vida humana debe asumir la vida de los dioses o de Dios. Una frase como la de Ireneo: *Gloria Dei vivens homo*, es inimaginable antes de esta irrupción. Toda relación con el mundo de los dioses se ha dado vuelta. Hay acceso a Dios, y Dios es transformado en el destino humano. En Ireneo aparece eso en forma radical. No es solamente este: *Gloria Dei vivens homo*, sino que ahora la creación de todo el universo tiene su sentido en la creación del ser humano, y la historia humana es transformada en una escalera desde la tierra al cielo, un camino que lleva a la identidad del ser humano y Dios. El ser humano se transforma en el centro del universo, de la historia y de Dios.

8 RICHARD, Pablo (1990): “Teología en la teología de la liberación”, en: ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon (1990): *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de liberación*. Trotta, Madrid, I.

9 ASSMAN, Hugo (1997): *La idolatría del mercado*. DEI, San José, Costa Rica.

Con eso despierta la conciencia de la dimensión del sujeto frente a todas las limitaciones externas que rigen sobre el ser humano. En los propios orígenes del cristianismo está este sujeto. Jesús en el evangelio de Juan dice: *Yo he dicho: Dioses sois (Juan, 10, 33)*. Cada uno ahora es declarado dios. Jesús lo dice citando el salmo 82. En una lectura inmediata este salmo no expresa lo que Jesús le hace decir. Le da una interpretación nueva e incluso lo saca de su contexto. Sin embargo, haciendo eso, esta interpretación es posible. Con ella despierta un sujeto, que antes más bien estaba dormido o enterrado. San Pablo saca una conclusión. Según él ya no hay “*judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer*” (*Gal., 3, 28*). El hecho de que se trata de un sujeto corporal y necesitado lo expresa la fe en la resurrección primero de Jesús y posteriormente de todos. Se trata del germen del sujeto moderno, aunque todavía envuelto en un manto religioso. A partir de eso se entiende la expresión de Ireneo de Lyon: *Gloria Dei vivens homo*. Dios mismo es transformado en colaborador y cómplice de este proyecto de sujeto. He aquí la ruptura.

Luri Medrano cita a un epicúreo, Diógenes de Oenoanda (Siglo II-III A. D.), que expresa igualmente este cambio:

Cuando nadie domine... entonces realmente la vida de los dioses se transformará en vida humana. En todas partes reinará la justicia y el mutuo aprecio y no habrá necesidad ni de murallas ni de leyes... pues todo lo necesario viene de la tierra y ... todos labraremos y cultivaremos y cuidaremos del ganado y encauzaremos ríos... y en los ratos libres podremos dedicarnos al estudio de la filosofía¹⁰.

La vida de los dioses se transformará en vida humana, no habrá dominación ni leyes, pero la justicia reinará. Luri Medrano hace el siguiente comentario:

En este contexto cultural el epicureismo esboza un proyecto de una inmensa repercusión histórica. Se trata de transferir la Edad de Oro de un pasado mítico a un futuro posible...

Resaltemos que este intento de sustituir el tiempo en el que Crono pastoreaba a los hombres por el de unos hombres cuidando de la tierra y de los ganados, en una sociedad solidaria y amante de la filosofía, no se presenta en este texto como un retorno a un idílico pasado, sino como una aspiración racional y, por tanto, irrenunciable a **ho bíos asphalés**, es decir, a una vida segura que sea, al mismo tiempo, una vida natural¹¹.

Lo que dice Ireneo de Lyon es, en relación a lo que dice Diógenes de Oenoanda, una simple variación; sin embargo, la postura de Ireneo es mucho más radical, pues pone el ser humano en el centro del universo, de la historia y del mismo Dios. Luri Medrano trata eso como algo que viene del epicureismo. Pero lo que ha ocurrido es una ruptura de toda una cultura, que aparece de una u otra forma en todo el pensamiento de este tiempo y, por tanto, también en el epicureismo. Aparece, con variaciones, también en el neoplatonismo, que se mueve muy cerca de la mística posterior.

¹⁰ LURI MEDRANO, G (2001): *op. cit.*, p.40.

¹¹ *Ibidem*.

Ciertamente en el texto de Luri Medrano se trata “de transferir la Edad de Oro de un pasado mítico a un futuro posible”. Pero eso ya lo ha hecho antes el Apocalipsis de San Juan, que abandonó el paraíso para ir a la nueva tierra, que es un futuro sin árbol prohibido, en el cual reinará la justicia y en el cual la vida de Dios se transfiere a la vida humana.

La cita de Diógenes, sin embargo, tiene un interés especial bastante obvio. Tiene un parecido sorprendente con un texto famoso de Marx:

En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos¹².

Sin embargo, parece imposible que Marx haya conocido el texto de Diógenes, que se conoce recién a partir de su primera publicación en el año 1974, luego de haber sido encontrado en excavaciones arqueológicas. Sin embargo, de hecho hay una recuperación de algo, que ha estado enterrado o marginado en toda una historia anterior. Pero se trata de una dimensión humana de la historia, que ha aparecido en los primeros siglos y que ha impregnado, aunque bajo la forma de reformulaciones, falsificaciones e inversiones, toda la historia posterior.

CUANDO DIOS SE HACE SER HUMANO, EL SER HUMANO SE HACE DIOS

Si ahora queremos entender por qué la figura de Prometeo aparece con tanta fuerza a partir del Renacimiento, tenemos que preguntarnos por el conjunto formado por esta primera ruptura cultural de los primeros siglos. Entonces llama la atención que este Prometeo de la modernidad está completamente impregnado por esta ruptura. El Prometeo griego es un dios-titán, que es inmortal y tiene acceso al Olimpo de los dioses griegos. En cambio, El Prometeo que surge a partir del Renacimiento es un hombre, que asume como hombre el ser Prometeo. Eso ya es obvio en el drama de Calderón de la Barca, al cual Luri Medrano con razón da una importancia clave. El Prometeo de este drama es un hombre nacido en el Cáucaso, que se hace educador de su pueblo. El dios-titán Prometeo se hizo hombre, para que los hombres se hagan Prometeo. Obviamente, se trata de un Prometeo post-cristiano y de ninguna manera de una vuelta al Prometeo griego. Eso pasa con todos los Prometeos posteriores. El Prometeo griego da la palabra clave y no mucho más. Es santo y seña, un password. Se continúa usando elementos de los cuentos griegos sobre Prometeo, pero su significado está completamente cambiado.

12 MARX, K. y ENGELS, F. (1964): *La ideología alemana*. Cit., en: FROMM, Erich: ed. cit., p. 215.

Pero, ¿por qué aparece el Prometeo moderno, post-cristiano? Creo que hay que hacerse esta pregunta. No hay duda que se trata de una respuesta a una cultura cristiana de un imperio que está entrando en declive. Entonces, el Dios que se hace ser humano para que el ser humano se haga Dios es sustituido por el Prometeo que se hace hombre para que el hombre se haga Prometeo. Haciéndose Prometeo se hace un titán y sale de viaje en un barco con destino al infinito que se llama Titanic. Pero es claro que no puede haber cambiado solamente una palabra. Hay un cambio cultural, dentro del cual se entiende el cambio de palabras.

Pero para eso hay que preguntarse, ¿qué ha ocurrido en el cristianismo con el Dios que se hizo ser humano para que el ser humano se haga Dios? ¿Qué ha ocurrido en el cristianismo de la etapa anterior al surgimiento del Prometeo del Renacimiento?, ¿qué ha ocurrido con la expresión secularizada de la ortodoxia cristiana?

Este cristianismo de la ortodoxia cristiana se mantiene por supuesto en el espacio creado por la ruptura de los primeros siglos: Dios se hizo un ser humano, por tanto, el ser humano se hace Dios. Eso se ha transformado en una categoría del pensamiento. Pero esta ortodoxia lo invierte.

Para hacer ver esta inversión, puedo recurrir a una discusión que hace el Papa Juan Pablo II en relación a Ireneo y su *Gloria Dei vivens homo*. Se trata solapadamente de la posición que asume Juan Pablo II frente al Arzobispo Romero y contiene su condena de Romero, aunque sea también solapada. Dice Juan Pablo II: “Entonces se puede repetir verdaderamente que la “gloria de Dios es el hombre viviente, pero la vida del hombre es la visión de Dios”: el hombre, viviendo una vida divina, es la gloria de Dios, y el Espíritu Santo es el dispensador oculto de esta vida y de esta gloria”¹³.

En Ireneo la vida humana es la gloria de Dios, y lo es de por sí y en un sentido universal. Juan Pablo II cambia eso. Ahora el hombre es gloria de Dios solamente en cuanto vive una vida divina y es el Papa —o cualquier autoridad— quien determina qué es una vida divina. Si no vive una vida divina, su vida no es ninguna gloria de Dios. Por tanto, hay un Espíritu Santo, que dispensa esta vida, que es gloria de Dios, a aquellos, que lo merecen. Lo hace ocultamente, es decir, no se puede ver en la vida real. Por tanto no se refiere a la vida real y concreta. Esta interpretación implica una condena de Romero, y no tengo dudas de que Juan Pablo II quiere precisamente eso. Según él, Romero tiene una fe falsa y es hereje, inclusive un rebelde frente a Dios. Pero eso es a la vez su juicio sobre la teología de liberación.

Esta respuesta solapada a Romero es la misma que también da Agustín en el siglo V a las tesis del tipo de Ireneo. Dice

(...) veremos que Él es Dios, que es lo que quisimos y pretendimos ser nosotros cuando caímos de su gracia, dando oídos y crédito al engañador que nos dijo: “seáis como dios” y apartándonos del **verdadero Dios, por cuya voluntad y gracia fuéramos dioses por participación, y no por rebelión**. Porque ¿qué hicimos sin Él, sino deshacernos, enojándole? Por Él, creados y restaurados con mayor gracia, permaneceremos descansando para siempre, viendo cómo Él es Dios, de quien estaremos llenos cuando Él será todas las cosas en todos¹⁴.

13 JUAN PABLO II: *Enciclica Dominum et vivificantem*.

14 SAN AGUSTIN (1970): *La ciudad de Dios*. Porrúa. México, p. 603. (Negritas de F. H).

No duda de que los seres humanos serán dioses. Pero no dioses por rebelión, sino por participación. Agustín recupera el sometimiento y lo presenta como divinización por la vía de la obediencia. Es claro que está hablando el teólogo del imperio cristiano. Todo imperio busca la divinización por sometimiento y jamás por rebelión. Sin embargo, eso elimina algo importante: elimina la crítica de los ídolos. Dios ya no es la vida humana, sino la vida de un sistema dominador. Es el sistema de la cristiandad. Lo que este sistema denuncia como rebelión, es precisamente la crítica de la idolatría de los dioses en la tierra, a los cuales este sistema de dominación pertenece.

Esta breve cita de Agustín puede iluminar qué es y cómo se entiende el sistema de dominación del imperio cristiano. El sujeto de los orígenes es reprimido. En su lugar se erige el imperio cristiano, que sirve a Dios y que es ahora el centro del universo y de la historia. Pero es también el centro de Dios, porque Dios tiene su gloria en su expansión. Es el sujeto sustitutivo. Lo que era antes el sujeto, es ahora el servidor del imperio, que se hace Dios por participación en el imperio. La iglesia es ahora la instancia que interpreta las acciones del imperio y las orienta para que sirvan a la gloria de Dios. El imperio es total, pero lo es como pretensión. No domina la tierra y menos el universo. Tampoco domina la historia. Pero tiene esta dominación como su proyecto, que es la gloria de Dios y Dios no tiene otra gloria. La divinización del imperio dirige la divinización del ser humano. Llega a ser Dios en cuanto cumple con sus leyes y órdenes. La rebelión cometería el pecado del orgullo. Sin embargo, toda crítica de esta idolatría del dominio aparece como rebelión. Es un Dios en la tierra que pretende ser el único y que es extremadamente celoso. Lo celebra en las hogueras para todos los que se resisten.

La conquista universal de parte de este imperio de la cristiandad es conquista de la tierra, porque toda la tierra es de Dios y el imperio es su herramienta. Pero sigue siendo conquista en nombre de la cristiandad y para convertir al cristianismo. Por supuesto, prefieren conquistar para Dios aquellas tierras donde hay más riqueza para robar. Eso es primero el Oriente Medio, mucho más rico que Europa. Después es América. Posteriormente, la conquista y conversión al cristianismo seguirá siendo el modelo de las conquistas española y portuguesa. Dios como recompensa da las riquezas de los países conquistados como botín. Cortés conquista México en nombre de Dios y el rey. Las riquezas que roba son su recompensa. Dios y el rey no son pretextos. No se trata en realidad de riquezas que tienen a Dios como pretexto. Se trata realmente de Dios, puesto que Dios es la otra cara de estas riquezas. Cortés es un beato piadoso. Ocurre con la conquista cristiana lo que hoy ocurre con las conquistas que hace EEUU. Lleva la libertad, y conquista para eso. Claro, preferentemente lleva la libertad a países con petróleo. Pero del pillaje de estos países extrae un botín que lo recompensa por el esfuerzo para llevar la libertad. La libertad no es el pretexto de algo real que sería el pillaje del petróleo. Al contrario, se trata de libertad, y libertad es la otra cara del pillaje. Por eso son tan beatos y piadosos con la libertad. Es el pillaje practicado como virtud. Probablemente, sin esta construcción no serían capaces de cometer tantos crímenes. Eso tranquiliza la conciencia moral, tan desarrollada en nuestra civilización.

Las conquistas españolas y portuguesas son las últimas en nombre de la cristiandad. Los colonialismos posteriores operan en nombre de la libertad y lo siguen haciendo hoy. Son prometeicos: Prometeo hecho hombre se dedica a educar la humanidad entera. Va a civilizar la tierra y lleva la carga del hombre blanco. Y siempre hay buenas recompensas.

Por tanto, desde el interior del sistema de cristiandad se desarrolla la modernidad, que revierte sobre él y lo rompe. Entonces, el sujeto reprimido de los inicios retorna. La historia del imperio cristiano está impregnada por los retornos de este sujeto, aunque siempre

de nuevo se lo vuelve a reprimir y enterrar. Pero resucita. Con el Renacimiento aparece un gran retorno de este sujeto, sin embargo tiene lugar un nuevo entierro también. Me parece que este retorno es aquél que usa como uno de sus ropajes el ropaje de Prometeo.

A partir del Renacimiento surge, en el interior de este sistema, un humanismo universal, que rebasa cualquier envoltura religiosa. No desaparece la religión, sino que es transformada en un comentario religioso en relación a este humanismo universal humano. No constituye la esencia de este humanismo renacentista, sino lo acompaña –o no.

Según San Pablo ya no había “*ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer*” (Gal., 3, 28). Es el sujeto como nace con el cristianismo. El humanismo universal del Renacimiento lo rebasa. No solamente “*ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer*”, sino también “*ni cristiano ni ateo*”. Lo funda el ser humano mismo, con anterioridad de su ser cristiano o ateo, budista o islámico. Todos los conflictos posteriores hasta hoy giran alrededor de este humanismo universal en relación al cual las confesiones religiosas o ateas adquieren un carácter secundario¹⁵.

CUANDO PROMETEO SE HACE SER HUMANO, EL SER HUMANO SE HACE PROMETEO

Con la Ilustración del siglo XVIII este sujeto es transformado en individuo burgués; el humanismo burgués es tan universal, aunque primero solamente como pretensión, como el humanismo del Renacimiento. Es ahora el universalismo del mercado basado en la concepción del individuo universal. También para este universalismo del individuo vale lo que San Pablo había dicho: “*ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer*” y vale con el añadido “*ni cristiano ni ateo*”. Pero el sujeto humano concreto y necesitado desaparece y es reprimido. El individuo es propietario, no es sujeto. Pero es tan universal como lo era antes el sujeto.

Este universalismo del individuo conserva la misma perspectiva infinita que ha adquirido en su origen en el cristianismo. El universalismo del individuo y, por tanto, del mercado es centro del universo, centro de la historia y centro de Dios. Es conquistador, y conquista la tierra y el universo, la historia y el cielo. Por eso su envoltura es el mito del progreso. Incluye estas tres conquistas hasta lo infinito y determina con eso el espacio de todos los sentidos posibles y admisibles de la vida humana. Lo pueden rellenar las religiones si quieren, pero no lo determinan. Además, muchas veces se las usa o abusa de ellas, pero es sólo para servirse de ellas.

Este universalismo no es necesariamente un humanismo limitado al mito del progreso. El mismo mito del progreso ha recibido muchas grietas en los últimos cien años y hay una amplia negación del humanismo correspondiente. Nietzsche le niega al proceso histórico toda tendencia ascendente hacia alguna meta final infinita y la sustituye por el mito del eterno retorno; a la vez se lanza en contra del humanismo correspondiente. Pero, incluso a su pesar no puede salirse de este universalismo que ha surgido. Hasta lamenta no poderle escapar:

15 Antonio González reflexiona sobre esta gran transformación; sin embargo, creo que no da suficiente importancia a este paso hacia la razón autónoma, que a partir del Renacimiento asume este cambio. Cfr. GONZÁLEZ, Antonio (1999): *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*. Sal Terrae, Santander.

‘Retorna eternamente el hombre del que estás hastiado, el hombre pequeño’.

Así hablaba mi tristeza entre bostezo y bostezo, arrastrando los pies, sin poder dormirse.

‘¡Ay, el hombre retorna eternamente; El hombre pequeño retorna eternamente!’.

Cierta vez había visto yo desnudos al hombre más grande y al más pequeño: demasiado parecidos el uno al otro –¡demasiado humano aun el más grande!

Demasiado pequeño aun el más grande! –he aquí mi hastío del hombre. ¡Y retorno eterno aun del más pequeño! –he aquí mi hastío de toda existencia...

Bien sabemos lo que enseñas: que todas las cosas retornan eternamente y nosotros junto con ellas; y que hemos existido ya eternas veces, y todas las cosas junto con nosotros¹⁶.

Esto desemboca en algo así como el reverso simétrico del paradigma del misántropo: detesto a todos los humanos por igual, independiente de su clase, su género, su raza y su cultura. La misma negación del universalismo resulta en un universalismo al revés; la negación de la igualdad humana resulta en una igualdad al revés.

En síntesis, el universalismo humanista del Renacimiento marca fuertemente una ruptura con la Edad Media y el cristianismo universal. Pero es visible que el sujeto a partir del cual es pensado y con el cual se identifica no es un sujeto ni griego ni romano. Es resultado del propio desarrollo del cristianismo y es el efecto no-intencional del desarrollo de la cristiandad imperial anterior. La ruptura no puede hacer desaparecer la continuidad del sujeto nacido con el cristianismo. Sin embargo, el cristianismo es algo como una escalera necesaria para llegar a este universalismo. Pero una vez llegado, la escalera sobra y pierde su importancia crucial. Inclusive se la puede botar.

Con esta ruptura reaparece el mito de Prometeo; este Prometeo que se ha hecho hombre para que el hombre sea Prometeo. Se necesita un mito, pero los mitos cristianos ahora confundirían. En cambio, Grecia está suficientemente lejos para prestar las imágenes necesarias sin limitar la imaginación presente. Los grandes pensadores de la cristiandad medieval tienen una relación mucho más directa con el pensamiento griego que los pensadores del Renacimiento. Agustín parte del neoplatonismo y Tomás de Aquino de Aristóteles. Ciertamente los transforman, pero mantienen una gran dependencia a la vez. En el Renacimiento eso no ocurre, excepto en las artes. También el pensamiento griego es antecedente importante y hasta decisivo, pero no es más que un antecedente. Y cuando aparece la aspiración democrática, esta tiene una dimensión radicalmente distinta de las democracias griegas y romanas, a pesar de que los actores algunas veces –como los jacobinos– se visten con togas romanas.

Sin embargo, miticamente el Renacimiento se expresa con imágenes griegas y romanas. Da algo como un efecto de *Verfremdung* a la Brecht (distanciamiento) dada la semejanza y cercanía tan grande con el cristianismo anterior. Además, efectivamente el plano de la acción ha cambiado. Todo es desarrollado ahora desde relaciones interpersonales, dadas

16 NIETZSCHE, Friedrich (1985): “Zaratustra. El convaleciente”, en: *Obras inmortales*. Visión. Barcelona, pp. 1638-1639.

y previas a todas las elaboraciones teóricas, y no desde la autoridad política o religiosa. Por estas y por muchas otras razones se necesita un imaginario diferente. Por eso, en las biografías de Prometeo a partir del Renacimiento aparece la propia historia de la modernidad: su mito del progreso, su titanismo y sus crisis. Sin embargo, para un griego todas estas imágenes serían irreconocibles. El nuevo mundo no es solamente América, sino todo lo que se hace y se piensa.

Por eso, Prometeo resulta el gran mito de la modernidad. Este mito es desde el siglo XVII-XVIII el mito de la sociedad burguesa. Su grandeza, su prepotencia y sus crisis aparecen en él. En los Golem, los Frankenstein y después en el hundimiento del Titanic aparecen hasta sus fracasos. En el Fausto, una obra prometeica también ella, resulta el mismo fracaso. La filosofía de Nietzsche es testigo igualmente de este fracaso. Y desde el siglo XX Prometeo es cada vez más una figura banal, mientras el grandioso mito del progreso ha sido burocratizado y vulgarizado en las tasas de crecimiento impulsadas por el FMI.

EL PROMETEO DE MARX Y LA ÉTICA DEL SUJETO

Según mi opinión, en esta situación se vuelve central lo que Marx presenta como su Prometeo. Es un Prometeo muy diferente de todos los otros. Ya destaqué, que el Prometeo del temprano joven Marx efectúa un discernimiento de los dioses, que no aparece en ninguno de los otros Prometeos. Pronuncia una sentencia sobre todos los dioses en el cielo y en la tierra, que no asumen al ser humano –este ser consciente de sí mismo– como divinidad suprema, que toleran que el ser humano sea “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Una sentencia sobre los dioses en el cielo y en la tierra, que no comprenden que este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable representa una violación de la divinidad suprema. Y cuando Marx deja de hablar de los dioses, habla en relación a este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable como la esencia suprema del hombre para el hombre. Es una esencia hecha sujeto.

Este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable como trabajador resulta ser su Prometeo:

Finalmente, la ley que mantiene siempre la superpoblación relativa o ejército de reserva en equilibrio con el volumen y la intensidad de la acumulación, mantiene al obrero encadenado al capital con grilletes más firmes que las cuñas de Vulcano con que **Prometeo** fue clavado a la roca¹⁷.

Clavado en la roca vive su martirio. Es el Prometeo del cual ha dicho: “En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el primer rango entre los santos y los mártires”. El martirio de este Prometeo es el martirio del ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable:

En la agricultura, el igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el **martirio** del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explo-

17 MARX, Karl (1966): *El Capital. op. cit.*, I, p. 547.

tación y miseria, y la combinación **social** de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia **individual**¹⁸.

La transformación del proceso de producción es a la vez el **martirio** del productor¹⁹.

Al convertirse en un autómatas, el instrumento de trabajo se enfrenta como **capital**, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y chupa la fuerza de trabajo viva²⁰.

Es el Prometeo al cual se le chupa la fuerza de trabajo viva.

Este Prometeo de Marx está encadenado en la roca. Evidentemente tiene un águila que le chupa la sangre y devora su hígado y el águila tiene un Zeus que lo manda. En el libro de Luri Medrano aparecen muchas águilas. La predominante es el águila entendida como inquietud humana, como *cura* o como *Sorge*, a la Heidegger. Cicerón interpreta el águila como el cuerpo que tortura el alma²¹. En otros posteriores puede ser el amor.

Ahora bien, con respecto a la mentada inquietud, cabe señalar que en estas historias de Prometeo no aparece la inquietud principal, a la cual apunta Marx: la inquietud como el miedo de ser tratado como un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

En cuanto al águila de Cicerón, es exactamente lo contrario del águila de Marx. La de Marx tortura al cuerpo mandado por el sistema que en la modernidad opera a través de la ley —cuya base es la ley del valor. El águila es cuerpo y tortura al alma. Es evidente que Cicerón habla en nombre del señor y amo, que se siente torturado por las expresiones de las necesidades corporales de sus dominados. Marx, en cambio, habla en nombre de estos dominados que son humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados por el señorío de sus señores.

Las interpretaciones psicoanalíticas, que Luri Medrano menciona, van en la línea de Cicerón. Aparecen entonces los instintos no domesticados, que torturan al yo; son su águila, que hace falta domesticar. Sin embargo, eso no hace desaparecer el punto de vista del Prometeo de Marx. Pues en cuanto el yo o la autoridad ejercen esta domesticación por medio de la ley, transforman los cuerpos de los sometidos en seres humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados.

Al águila la manda Zeus. Zeus es el poder expresado en su divinización. El águila tortura a Prometeo, pero Zeus es quien la manda a hacerlo. El Prometeo de Marx sabe que es el sistema de poder, el que, en cuanto sistema, manda al águila. En la siguiente cita, que aparece en un lugar clave del primer tomo de *El Capital*, este mismo Zeus es cuestionado; se la llama ahora “reina de los mares”:

Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca:

18 *Ibidem*, I, p. 639, nota 2. (Negritas de F. H.).

19 *Ibidem*, I, p. 423. (Negritas de F. H.).

20 *Ibidem*, I, p. 350. (Negritas de F. H.).

21 Cfr. LURI MEDRANO, G (2001): *op. cit.*, p. 64.

‘Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen del asesinato del hermano’ (Horacio)²².

Hay dos referencias al tiempo de los romanos. La primera es la referencia a la reina de los mares. En la antigüedad Roma lleva el nombre de reina de los mares. En el tiempo de Marx el imperio británico es quien ha asumido este nombre. La diferencia es obvia. Roma como reina de los mares era reina del mar mediterráneo y nada más. Inglaterra como reina de los mares es reina –o pretende serlo– de todos los mares de la tierra. Es reina universal en relación a una Roma, que era reina local, inclusive provincial.

La otra referencia a Roma está en la cita de Horacio, que Marx presenta. Esta cita revela algo, que vale para todas las referencias a la antigüedad griega y romana desde el Renacimiento. Implica una reevaluación fundamental. Horacio no dice lo que Marx le imputa; no lo dice, a pesar de que lo dice. La cita de Horacio es parte de un poema largo. En el contexto de este poema, el duro destino de los romanos por el asesinato del hermano se refiere directamente a las guerras civiles que perturbaron a Roma desde la rebelión de Catilina hasta la asunción del imperio por el emperador Augusto. Es un período de guerras civiles intestinas. Hermanos son los romanos entre sí, los pueblos sojuzgados no aparecen en Horacio como hermanos y su asesinato no es visto como asesinato del hermano.

Marx interpreta la cita fuera de este contexto y le da un significado diferente. El asesinato del hermano está ahora en el asesinato de los subyugados del imperio. Las guerras civiles no son más que una consecuencia. Este asesinato subvierte al propio imperio, que para el Prometeo de Marx ahora es el imperio británico, como hoy para nosotros es el imperio de EEUU, devenido la nueva reina de los mares.

Ahora bien, el asesinato del hermano, sobre el cual descansa, no mata solamente a estos hermanos. Se dirige en contra del imperio mismo y lo condena y lo destruye desde adentro. El asesinato del hermano desemboca en el suicidio del asesino. Tal es el “duro destino” que “atormenta a los romanos”.

El Zeus, que desde el Olimpo del imperio manda el águila para torturar a Prometeo, prepara su propia muerte. En el mito griego de Prometeo, Zeus sabe que su régimen está amenazado por su destitución. Prometeo sabe el secreto, pero no lo suelta. Ahora, el Prometeo de Marx suelta el secreto. A Zeus lo van a derribar las consecuencias de la acción torturadora y asesina del águila que el mismo Zeus mandó a Prometeo para torturarlo.

Los falsos dioses, sobre los cuales Prometeo da su sentencia, encuentran su derrota porque el asesinato que cometen resulta en su propio suicidio.

Claro, el Prometeo de Marx, que estoy presentando, es una reconstrucción a partir de elementos que Marx presenta sólo como un esbozo. Sin embargo, estoy convencido que resume adecuadamente lo que Marx percibe como su Prometeo.

EL SISTEMA DEL MERCADO SACRALIZADO

El sistema se presenta a sí mismo como un hecho social muy escueto. Pero aún así, se presenta con un velo sagrado. Marx critica este recurso en Hegel, en su *Introducción a la*

22 “Acerba fata Romanos agunt, Scelusquefraternae necis”. MARX, Karl (1966): op. cit., I, p. 606.

crítica de la filosofía del derecho de Hegel de 1844. Pero ciertamente su propósito no se agota en criticar el sistema de Hegel. El sistema actual se presenta también como un sobre-mundo sagrado, que se impone a las voluntades humanas y tiene el derecho de hacerlo. Se lo puede descubrir también en Luhmann, para el cual el sujeto está fuera y por tanto expulsado del sistema. Sin embargo, quiero hacerlo con Hayek, a pesar de que la cita resulta un poco larga. Es interesante por el tipo de sacralización que produce:

No existe en inglés o alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El termino “trascendente”, único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no sólo no serían capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padre nuestro que reza “hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo”, y también en la cita evangélica: “No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca” (San Juan, 15:26). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese **animismo** que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control²³.

El sistema, del cual Hayek habla, es el sistema del mercado. Según Hayek es trascendente en relación a toda actuación humana. Como tal exige sometimiento irrestricto. Este sometimiento Hayek lo explica por ciertas citas bíblicas, citas predilectas de la ortodoxia cristiana. El uso de estas citas es llamativo. Sacralizan el sistema, sin duda, pero Hayek insiste de que esta sacralización no la entiende en sentido religioso. Se trata realmente de una referencia de erudición y metafórica, aunque sirve para sacralizar el mecanismo del mercado. De esta manera Hayek se distancia de lo que llama el “animismo” religioso, que daría al sistema una existencia sustancial con voluntad propia. Hayek no quiere eso. Quiere el sistema como un sujeto sustitutivo, cuya autoridad incuestionable se deriva del mismo mecanismo del mercado.

Sin embargo, lo transforma en algo legítimo de por sí. Lo hace en términos de la filosofía del “como si” de Vaihinger. Lo que Hayek tanto aprecia es una divinidad “como si” lo fuera aunque no lo es. Es un tipo de argumentación post-renacentista, que resulta necesaria para afirmar un universalismo del sistema independientemente de cualquier fe religiosa que pudiera haber. No quiere un Dios omnisciente, pero sí un mecanismo de regulación,

23 HAYEK, Friedrich A. (1990): *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid, Unbióm Editorial, pp. 125-126.

que es “como si” fuera omnisciente. También lo llama un milagro, pero otra vez en el sentido de que es “como si” fuera un milagro.

El resultado, al cual Hayek llega, es lo que hay que esperar. Es la exigencia del sometimiento al sistema y la colaboración con él sin tomar en cuenta ninguna de las consecuencias que eso puede tener. Son las reglas (las leyes del mercado) que organizan y que llevan la responsabilidad. Todo otro comportamiento frente a ellas sería *hibris* y rebeldía. Es el resultado al cual Agustín también había llegado y que comenté: divinización por participación y no por rebeldía o crítica. Llega al mismo resultado aunque sin el “animismo” de Agustín. Hayek lo dice con estas palabras:

...por un lado el individualismo, que es humilde en su esencia, trata de entender las reglas, según las cuales los esfuerzos de cada uno han colaborado para hacer surgir nuestra civilización y espera sobre la base de esta comprensión poder crear las condiciones favorables para un desarrollo posterior, y por el otro lado, la **hibris** del colectivismo, que quiere dirigir concientemente todos los esfuerzos de la sociedad²⁴.

A este tipo de sistema capitalista, Marx responde en términos teóricos igualmente escuetos. Analiza el sistema a partir del trabajo humano y lo construye como un circuito. El productor-trabajador, al desarrollar la división social del trabajo, promueve el mercado, pero de una manera indirecta y no-intencional: “En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto: en principio, era la acción. Por eso se lanzan a obrar antes de pensar. Las leyes de la naturaleza propia de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores”²⁵.

Este mercado se desarrolla como sistema de mercancía, dinero y capital, y adquiere el poder sobre los propios productores, que llegan a ser dependientes de él. Al transformarse el sistema en capitalista, transforma al productor en trabajador dependiente frente a los medios de producción, que lo dominan como propiedad. Todo eso ocurre como consecuencia de un desarrollo de la racionalidad formal y de una legalidad basada en la contractualidad. El propietario ahora adquiere un poder arbitrario, sin romper los marcos de la legalidad formal. Se siente libre. Sin embargo, el productor es transformado en “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Pero no solamente el productor es transformado en objeto explotado, la propia naturaleza externa, sobre la cual gira el trabajo humano, es igualmente transformada. Resulta un sistema del cual Marx puede decir: este efecto también ocurre, por tanto, como efecto indirecto, que a veces incluso es no-intencional. “Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador”²⁶.

Se trata de un asesinato que resulta en un suicidio.

24 HAYEK, Friedrich A (1979): *Mißbrauch und Verfall der Vernunft*. Ein Fragment. Salzburg, p. 126.

25 MARX, Karl (1966): *op. cit.*, I, p. 50.

26 MARX, Karl (1966): *op. cit.*, I, pp. 423-424. He corregido la traducción según el texto original.

Este circuito da entonces una doble vuelta. Produce el sistema del mercado como su efecto indirecto, porque es la forma dentro de la cual el desarrollo de las fuerzas productivas se hace posible y coordinable en la división social del trabajo. Sin embargo, el sistema resultante se transforma en el dominador, que transforma al productor-trabajador, del cual todo partió, en un ser explotado y despreciado. Lo hace igualmente de una manera indirecta y, por tanto, inevitable en el grado en el cual este sistema se puede totalizar como sistema del mercado total, algo que hoy de nuevo la estrategia de globalización promueve.

Es fácil expresar eso en las metáforas míticas del mito de Prometeo. Al apropiarse del fuego desata el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas; empuja así hacia la constitución de un sistema de coordinación de la división social del trabajo, que se transforma en un poder. Este poder lo transforma a él en ese ser torturado y despojado. Al no poder dar cuenta de estas transformaciones, constituye el sistema como poder divino—su Zeus. La entidad trascendente, sobre la cual Hayek está fantaseando en la cita arriba, es nada más que este Zeus, el falso dios del sistema. Al someterse el productor a Zeus, éste le envía el águila para que lo torture como castigo por el “robo” del fuego.

La clase dominante ahora se va a interpretar como el Prometeo titánico, para el cual el águila es la “inquietud”, la presión, la infelicidad. Es su efecto indirecto derivado de su gigantismo y el castigo que tiene que aceptar es su *stress*. Se siente libre al poder explotar y despreciar a los otros, aunque como consecuencia tiene que explotarse y despreciarse a sí misma también. En cambio, la clase dominada, si se interpreta como Prometeo clavado a la roca, ve en el águila esta fuerza que la explota y desprecia.

Eso ciertamente es el sistema en que vivimos. Sin embargo, al divinizarlo, el sistema se fetichiza y la concatenación de efectos indirectos o no-intencionales de la acción se hace invisible. El ser humano parece condenado a sufrirlo y a someterse. Deja de ser sujeto de su propia vida. Marx habla, en relación con este proceso de fetichización, de la “religión de la cotidianidad” (*Alltagsreligion*).

Hacerse libre frente a este sistema, implica una crítica de la religión. Es la crítica de los dioses de esta tierra, en cuanto no reconocen al sujeto humano como divinidad suprema. Esta libertad implica a la vez la ética del sujeto. No hay libertad si no se llega a controlar y canalizar todo el circuito para recuperar al productor-trabajador como el centro alrededor del cual tiene que girar todo lo demás.

LA LEY COMO LA CÁRCEL DEL CUERPO

Resulta que el Prometeo de Marx es único y tiene el carácter de una respuesta a todos los otros Prometeos que han surgido desde el Renacimiento.

La clave para entender este Prometeo de Marx es su específica referencia al cuerpo. Se basa en la inversión de una concepción platónica. En esta tradición aparece la afirmación: el cuerpo es la cárcel del alma. El alma se siente desterrada y el cuerpo es el lugar del destierro. El mismo Cicerón entiende, como vimos, el águila de Prometeo como el cuerpo que tortura al alma. En Marx aparece la inversión: la ley —y la ley para Marx es la ley del valor— es la cárcel del cuerpo. Prometeo está clavado en la roca por la ley y el águila, por tanto, es el torturador mandado por la ley. La ley resulta una jaula y no puede haber liberación sino frente a la ley.

Se nota, que esta clave del Prometeo de Marx no es griega. Está precisamente en los orígenes del sujeto cristiano, aunque todavía con su envoltura religiosa. No se puede entender el sujeto que presenta San Pablo y la propia promesa de la resurrección del cuerpo sino a

partir de esta inversión. Liberación significa liberar al cuerpo frente a la ley, aunque posteriormente la ortodoxia cristiana lo va a invertir de nuevo en contra del cuerpo. Eso inclusive con muchas ambivalencias en los propios textos de San Pablo. En San Pablo la inversión aparece por ejemplo en sus siguientes palabras: “Y no sólo el universo, sino nosotros mismos. Aunque se nos dio el Espíritu como anticipo de lo que tendremos, gemimos interiormente, esperando el día en que Dios adopte y **libere nuestro cuerpo**”²⁷.

Liberar al cuerpo (frente a la ley) es de lo que se trata, mientras el pensamiento griego quiere liberarse del cuerpo, lo que la *gnosis* lleva a una posición extrema. Desde el Renacimiento este es un elemento clave del desarrollo de la modernidad. Lo es, aunque luego la liberación corporal es sustituida por la liberación ilimitada de la persecución de intereses materiales, que crea en el mercado una nueva cárcel para el cuerpo.

Cuando Marx recupera al sujeto, lo hace frente a esta nueva cárcel del cuerpo que es el sistema del mercado. Pero haciéndolo, universaliza el sujeto humano corporal y necesitado más allá de cualquier envoltura religiosa. Es tan universal como pretende serlo el mercado.

Marx no es el único que concibe el sistema de mercado como una cárcel del cuerpo. Max Weber dice lo mismo cuando habla del capitalismo como de una “jaula de acero”. Weber no es tan superficial en su apreciación como lo es Hayek y como lo son los neoliberales al celebrar el mercado y el capitalismo como un reino de la libertad²⁸. Sin embargo, no llega a la conclusión de Marx, esto es, que el sujeto humano es la esencia suprema del ser humano. Lo evita por su actitud fatalista. No celebra el capitalismo, sino lo considera como un fatalismo sin límites. Por tanto, concibe una ética fatalista, de sometimiento, frente a la ética afirmativa del sujeto, que desarrolla Marx. Weber ya se acerca a lo que hoy es la prédica desarrollada del sistema de mercado: no hay alternativa: TINA (*There is no alternative*, como solía decir Margaret Thatcher).

Marx, en su tiempo, se enfrenta a tales fatalismos citando las palabras que el Prometeo de Esquilo dirige a Hermes, el mensajero-sirviente de Zeus, quien lo quiere convencer de someterse a la voluntad del dios argumentando la fatalidad de su situación por estar clavado en la roca: “Con tu servicio servil no quisiera jamás intercambiar esta mi suerte miserable, escucha bien, ¡jamás, jamás! Si, es más bello estar sometido a esta roca que servir lealmente al padre Zeus como sirviente fiel”²⁹.

Este Prometeo, tanto el de Esquilo como el de Marx, no se rinde, aunque fatalmente no tenga alternativa. Descubre la dignidad más allá del cálculo del éxito. Precisamente por eso puede encontrar la salida en el caso de que la haya. Weber, en cambio, adopta el papel del mensajero-sirviente de Zeus y a esa sumisión llega a llamarla “ética de la responsabili-

27 ROM. 8, 23, *Biblia Latinoamericana*.

28 En Uruguay, la cárcel principal en la cual se torturaron los presos políticos de la Dictadura de Seguridad Nacional se llamaba *La Libertad*. En el campo de concentración de Guantánamo los militares de EEUU tienen como santo y seña la frase “*Honor bound to defend freedom*” (El honor está comprometido en defender la libertad). El militar que vigila dice: “*Honor bound*” y él que quiere entrar contesta: “*to defend freedom*”. Dicho eso, se abre el portón. [según *Neue Zürcher Zeitung*, Zürich, Suiza, 28.9.03, 22] Los Nazis escribieron sobre la entrada de sus campos de concentración: *Arbeit macht frei* [El trabajo hace libre]. El lenguaje neoliberal desemboca en el lenguaje del totalitarismo. De esta manera revela lo que es. Esta libertad, de la cual Bush constantemente habla, es efectivamente una cárcel, una “jaula de acero”. Eso es cierto en su doble sentido: todas las celdas de Guantánamo son construidas de puro acero.

29 ESQUILO: *Prometeo*, Prólogo, p. 261.

dad". Sin embargo, es la irresponsabilidad pura. Ni la muerte es aceptable por la razón de que sea una fatalidad sin salida. Los mensajeros-sirvientes de Zeus piden la sumisión de un ser humano, al cual declaran "ser para la muerte". Pero el ser humano es un ser para la vida, atravesado por la muerte, que ocurre fatalmente. Pero no es un ser para la muerte ni para el eterno retorno de lo mismo, que es otra expresión del sometimiento a la fatalidad de la muerte.

Esta situación la vemos también en el caso de la muerte de Jesús. Antes de su muerte y sabiendo que no tenía ya escape frente a aquellos decididos a matarlo, según el texto, se retiró al monte de olivos. Allí le sobrevino el miedo y por miedo sudó sangre. Frente a su Dios-padre decía: tu voluntad se cumpla. La ortodoxia cristiana lo interpreta en el sentido de que la voluntad de Dios era que Jesús fuera crucificado. El texto es diferente y eso se ve con más claridad en los diálogos de Jesús con Pilato en el evangelio de Juan. Es eso: independientemente de que lo maten o no, él sigue su camino. Independientemente de que lo maten o no, insiste en su razón frente a la injusticia de su muerte. Independiente de que lo maten o no, sigue fiel a sí mismo. Eso, para él, es la voluntad de Dios y en eso consiste su obediencia. Es la obediencia del ser humano como sujeto, cuyo Dios tiene como su suprema divinidad el ser humano que se asume a sí mismo. En este caso, Jesús está en la misma posición en la que se encuentra el Prometeo de Esquilo, y la asume igualmente. Rechaza la salvación por la servidumbre y el sometimiento: Dios se ha hecho hombre. La ortodoxia cristiana se puso de lado de Zeus y habla con la voz de su mensajero, Hermes. A su paso le siguen igualmente las ortodoxias liberales y marxistas cuando asumen su sistema respectivo como suprema divinidad.

Sin embargo, esta afirmación del sujeto desemboca en una ética, como se ve en las palabras ya citadas de Marx: "el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Afirmación ésta que presupone otro juicio: *yo soy si tú eres*.

Es la ética de la autorrealización del ser humano por la afirmación de su subjetividad. Es la autorrealización subjetiva, algo que en Esquilo no vamos a encontrar. La habíamos encontrado en los orígenes del cristianismo. Sin embargo, aparece ahora como una formulación de alcance universal más allá de cualquier fórmula religiosa.

El ser humano es la esencia suprema del ser humano. La raíz del ser humano es el mismo ser humano. Esta esencia no es ni una ley natural ni un *a priori* de valores. Es la afirmación del ser humano como sujeto, pero adquiere su especificidad por la vivencia de las violaciones a la dignidad humana. Adquiere carácter de exigencia ética en cuanto que el sujeto humano no se somete a estas violaciones, sino se enfrenta a ellas. Ahora bien, que son violaciones es algo que se descubre, no se sabe *a priori*. Desde el punto de vista del sistema de dominación, todas las violaciones son presentadas como necesidad fatal de la existencia del sistema y por tanto del orden. Es el sujeto quien las enfrenta en cuanto no acepta esta fatalidad—aparente o real— como última instancia. Frente a las violaciones específicas desarrolla exigencias, y estas exigencias son expresadas como derechos humanos, que inclusive luego se legalizan. Legalizadas estas exigencias, las violaciones de la dignidad humana son ilegales. Pero la ilegalidad no es su esencia. Ya antes de las legalizaciones de los derechos humanos, se trata de violaciones. No es la legalidad lo que las transforma en violaciones—no son violaciones a consecuencia de una ley violada—, sino que se descubren como violaciones con anterioridad a cualquier ley que las prohíba. La ley ilegaliza algo que es ilegítimo ya antes de la ley. *A posteriori* se descubren las violaciones de los derechos huma-

nos, pero lo que se descubre, es una *aprioridad* de una esencia humana violada. Se descubren en el curso de la vida cotidiana. Lo que es *a priori*, se descubre *a posteriori*. Una vez descubiertos, se ve que son *a priori*. Por eso no se trata ni de una ley natural ni de una lista *a priori* de valores específicos. Los derechos humanos resultantes, tienen una historia, a lo largo de la cual van apareciendo.

Cuando Marx formula esta ética del sujeto corporal, necesitado y vulnerable, habla de un nuevo imperativo categórico. Se trata de una respuesta a la ética de Kant de la crítica de la razón práctica. Efectivamente, la ética de Kant es una ética de la ley y de las normas. El imperativo categórico de Kant define el acto ético como un acto de cumplimiento de normas universales. Kant explícitamente pone el cumplimiento de las normas abstractas como una obligación por encima de la vida humana misma: *fiat iustitia, pereat mundus* (que haya justicia –en sentido del cumplimiento de las normas formales–, aunque perezca el mundo). He aquí su rigorismo. La autonomía de su ética es una autonomía de leyes y normas, que excluye la autonomía del ser humano. Transforma al ser humano en un servidor de la ley del imperativo categórico. En cambio, la ética que Marx recupera es una ética de la autonomía del ser humano como sujeto corporal y necesitado. Pronuncia la soberanía frente a las leyes. No produce su abolición, pero las transforma en soportes de la vida humana del sujeto humano. No tienen ningún valor en sí y si son necesarias lo son en el mismo sentido en que son necesarias las muletas para el lisiado. Tienen que adaptarse para que la vida del sujeto sea posible y existen nada más que en función de esta vida.

La ética de Kant es una ética estática; la que pronuncia Marx es ética de la transformación y del cambio: el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable, es el llamado a cambiar toda ley, toda institución en cuanto humille, sojuzgue, abandone y desprecie al ser humano. El ser humano como sujeto es el criterio de juicio sobre todas las leyes y todas las instituciones.

En la visión de Kant, este punto de vista es propio de una ética heterónoma, externa. Es así porque Kant dogmáticamente pone a la ley como única instancia de la autonomía ética. Su ley no tiene sujeto humano, sino es sujeto de sí misma y dicta externamente al ser humano, en nombre de la no-contradictoriedad de la razón práctica, lo que es bueno y lo que es malo, si tiene que vivir o morir. Pasa por encima de la vida humana si su no contradictoriedad lo dicta. Su misma esencia es heterónoma al ser humano viviente. La ética del sujeto hace una sentencia sobre esta exterioridad de la ley formal. Por eso la invierte. La autonomía supone de la relación entre seres humanos que relativizan toda ley cuando su cumplimiento humilla, sojuzga, abandona o desprecia al ser humano.

La ética del sujeto pone efectivamente el ser humano como sujeto en el centro de toda historia humana y de todas las instituciones y leyes posibles. Lo hace como punto de partida. Por eso desemboca en el discernimiento de las instituciones y leyes a la luz del ser humano humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado. Como tal se pronuncia como verdad de la historia, una verdad constantemente traicionada en la historia, pero que, como verdad ausente, es siempre presente. De eso habla Walter Benjamin:

Es notorio que ha existido, según se dice, un autómatas construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba al tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esa mesa era transparente

por todos los lados. En realidad se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos "materialismo histórico". Podrá haberse las sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno³⁰.

Lo que Benjamin llama materialismo histórico es esta ética del sujeto.

Esta ética del sujeto contiene a la vez necesariamente la referencia al discernimiento de los dioses. Es el criterio que el Prometeo de Marx establece: en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano conciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...

La sentencia se pronuncia en nombre del sujeto humano corporal y necesitado. De la ética del sujeto se deriva este discernimiento de los dioses. La divinidad de Dios gira alrededor de este sujeto – que en cuanto exigencia es siempre un sujeto presente por ausencia, por cuya presencia positiva siempre se lucha. En última instancia, este sujeto humano presente por ausencia es Dios. Este discernimiento de los dioses contiene una evidente crítica de la idolatría y de los dioses idolátricos. Estos son los dioses derivados de la vigencia de la ley y de las instituciones por encima de la vida humana.

Kant deriva de su ética postulados de la razón práctica, que afirman la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios. La ética del sujeto no afirma estos postulados. Evidentemente, presupone un postulado de libertad: es el postulado de que el ser humano es libre para afirmar su vida frente a las leyes, las instituciones y los ídolos. Siempre es libre y por eso siempre hay alternativas. Pero no necesita afirmar ni la existencia de la inmortalidad ni la existencia de Dios. También los dioses puramente imaginados deben ser sometidos al discernimiento y la ética del sujeto produce este discernimiento. No implica un juicio de existencia, es decir, no implica ninguna afirmación de tipo metafísico tradicional. Por eso es también un criterio de discernimiento sobre el ateísmo. Pues un ateísmo que no condena los dioses idolátricos, es él mismo idolátrico y se transforma en otro tipo de metafísica. Por eso, hay una diferencia decisiva entre el ateísmo de Marx y el del socialismo soviético. La ortodoxia soviética es metafísica, el ateísmo de Marx no es metafísico, sino humanista. Por eso la opinión de Marx es que con la afirmación de la ética del sujeto la religión va a morir. Pero eso es simplemente una opinión y no un resultado necesario de su análisis. Una opinión, que, además, es probablemente errónea. Sin embargo, para la ética del sujeto y el consiguiente discernimiento de los dioses es irrelevante.

El juicio sobre la existencia de Dios, que Kant deriva de su razón práctica, es una variación de la antigua prueba ontológica de Anselmo de Canterbury. Por supuesto, se puede hacer algo análogo desde la ética del sujeto. Pero el Dios que resulta es un Dios de la liberación, que libera al cuerpo frente a la ley. Sin embargo, no es relevante para el análisis que esta ética hace. Y siempre conserva el problema, reconocido por el mismo Anselmo, de ser una prueba para creyentes. El discernimiento de los dioses se mueve en otro nivel. Es análisis de la realidad concreta y perceptible. Sin embargo, sigue empujando la pregunta por el

30 BENJAMIN, Walter (1973): *Discursos interrumpidos*, I, Taurus, Madrid, p. 177.

ser real de estos dioses. Es la pregunta: ¿qué pasa con esta ciencia moderna en cuanto se la mira en conjunto bajo la perspectiva: *etsi deus daretur* (como si Dios existiera)? La pregunta no desaparece y cualquier análisis propiamente teológico la tiene que enfrentar. Pero se refiere ahora al conjunto de la ciencia moderna. Ahora bien, para poder desarrollar eso, se necesita previamente haber hecho el análisis de la teología (y toda la ciencia moderna) bajo el: *etsi deus non daretur* (como si Dios no existiera). Una vez que ha llegado hasta la teología, el análisis desemboca en un replanteo completo. El discernimiento de los dioses entonces lleva a la afirmación: si Dios habla al ser humano, este ser humano es responsable de lo que Dios dice.

Es muy llamativo el hecho de que la tradición marxista no ha seguido desarrollando esta ética del sujeto. En el posterior desarrollo del pensamiento de Marx —y sobre todo en sus análisis del fetichismo— mantiene su presencia, pero no alcanza una elaboración sistemática. Probablemente la razón de ello se encuentre en el hecho de que progresivamente el movimiento socialista entendió el socialismo como meta definitiva de la historia y por eso concibió la transición al socialismo como una acción de transformación institucional, para la cual esta ética parecía irrelevante. Por tanto la dejó de lado. Pero haciéndolo, construyó un sistema con características centrales parecidas a los sistemas anteriores; el ateísmo metafísico que cultivó en su seno resultó ser un ateísmo idolátrico (también los ateísmos pueden ser idolátricos). El Prometeo de Marx no lo aguantaría y lo condenaría igual que a los sistemas anteriores.

Pero este tipo de construcción de metas definitivas de la historia humana colapsó. Ya la filosofía de Nietzsche había pronosticado el colapso del propio mito del progreso, en el cual se basan las construcciones de tales metas. La misma imaginación soviética del tránsito al socialismo no era más que una derivación de este espacio abierto por el mito del progreso. Resultó, que la historia no tiene metas definitivas intrahistóricas, pero sí tiene caminos. Hay caminos de liberación, pero los logros no se miden en función de una meta futura por alcanzar, sino por el logro en cada momento presente de esta historia.

El cambio que proponemos en relación a las metas definitivas, proyectadas sobre un futuro infinitamente largo, tiene que partir de un cambio en la relación con las macroinstituciones Estado y mercado. Es sabido que desde la perspectiva socialista se proyectó su desaparición (o minimización) y se pensó la meta como una convivencia más allá de estas instituciones. Así aparece en la utopía soviética del comunismo y de la abolición del Estado y del mercado con toda claridad. La experiencia soviética nos obliga a producir un cambio en la concepción de la sociedad futura: estas macroinstituciones resultan ser un límite infranqueable para toda acción humana. No son producto intencional de la acción humana, sino producto indirecto y muchas veces no-intencional de esta acción y se imponen aunque los actores hagan todo para evitarlo. Aparecen ahora como consecuencia de la propia condición humana, es decir de la contingencia del mundo y de la presencia de la muerte en ella. Todo es contingente, pero la contingencia no lo es. Por tanto, en cualquier escenario futuro, ambas instituciones son el marco de cualquier acción social.

Sin embargo, por eso no son estáticas o invariables. Representan el marco de variabilidad de la acción humana. En la acción pueden ser modificadas y controladas, pero no pueden ser abolidas o superadas. Desde esta perspectiva, cambia toda la relación con la utopía. Partimos ahora de lo presente para cambiar situaciones presentes. Lo hacemos con una dimensión y anticipación en el tiempo que siempre es limitada y cambiante, guiada por la vida humana y sus condiciones de posibilidad.

Con eso aparece otra dimensión de la cuestión, que constituye hoy una de las bases de la estrategia de globalización. Dentro de ella, se toma este límite infranqueable, representado por la existencia de estas macroinstituciones como razón para la imposición de estas instituciones sin respetar ningún marco de variabilidad. Aparece la salvación por la totalización de estas instituciones, ya sea la totalización a partir del Estado en el pasado, ya sea la totalización a partir del mercado, hoy. La segunda desemboca, paradójicamente, en una totalización del Estado como su condición de posibilidad. Con eso desaparece la política –se impone el “*no hay alternativas*”– y aparece el dominio absoluto de las burocracias privadas de las grandes corporaciones empresariales.

En esta totalización se mantiene la infinitud como proceso infinito en el tiempo, pero es ahora una infinitud vacía y sin sentido. El progreso infinito en el tiempo sigue dominando, pero deja de ser progreso por el hecho de que no va a ninguna parte. Es el tiempo del nihilismo. Es el titanismo después del hundimiento del Titanic. El Prometeo correspondiente, que empujó el viaje del Titanic, no se ha escrito aún. ¿O será el Prometeo de Marx?

EL RETORNO DE LA ÉTICA DEL SUJETO HOY

Cuando eso se hace consciente, vuelve a aparecer la ética del sujeto. Ahora ella pronuncia el criterio más allá de cualquier meta futura y definitiva. Como canta un cantor brasileño: el amor es eterno todo el tiempo que dura. Este más allá está ahora en el presente, en cada momento que vuelve sobre sí mismo. Vuelve a aparecer desde un lugar poco sospechado: desde la teología de liberación y la filosofía de liberación latinoamericanas. En estas corrientes esta ética está más sistemáticamente elaborada que en Marx, aunque el parecido con la presentación que de su ética hace Marx es llamativo. Pero eso no se explica por alguna dependencia de Marx, sino por el hecho de que en ambos casos está presente la raíz cristiana de la misma. Igualmente que en Marx, también en estas corrientes latinoamericanas la ética del sujeto es elaborada también en términos de una ética autónoma. En su teología de liberación, Gustavo Gutiérrez expresa muy directamente este hecho. Habla de la teología como un acto segundo a partir de una praxis interpretada en términos de una ética del sujeto. Enrique Dussel hace de esta necesidad de la autonomía de una ética de liberación uno de los centros de su argumentación³¹.

Dostoyevski dice: si no hay Dios, todo es posible. Eso es evidentemente falso. El mayor crimen de nuestra historia –la “solución final” del Nazismo en Alemania– fue cometido en nombre de Dios, del “Omnipotente”, de la “Providencia”. Abundan los crímenes en nombre de Dios. Pero la inversión de esta afirmación tampoco acierta: si hay Dios, todo es posible. Sin embargo, hay una sentencia, que puede esclarecer el problema: si se acepta el suicidio, todo es posible. En el sentido que tiene, viene de Camus y está implícita a toda su obra. Está también muy cerca a las reflexiones de Wittgenstein sobre el suicidio³² y corresponde igualmente a las reflexiones citadas de Marx. Pero corresponde espe-

31 Cfr. especialmente Dussel, Enrique (1998): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta. Madrid. Precisamente Dussel insiste en el carácter autónomo de esta ética expresada como ética de la liberación. En todas mis reflexiones presentes debo mucho a las discusiones largas y frecuentes con Enrique Dussel.

32 “Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pe-

cialmente a la teología de Karl Barth. La ética del sujeto surge al renunciar al suicidio. Al renunciar al suicidio, todas nuestras acciones hay que canalizarlas en función de nuestra vida, la mía y la de los otros. Eso permite el discernimiento de los dioses y de los ateísmos. Por eso, esta sentencia corresponde al carácter autónomo de la ética del sujeto. En última instancia los dioses falsos son aquellos que permiten el suicidio o empujan hacia él. Hoy son los dioses en nombre de los cuales se empuja la estrategia de globalización, cuya esencia es asesina y suicida. Son los dioses del fundamentalismo de hoy, trátase de los fundamentalismos cristianos o de los otros. En el plano religioso explícito reproducen el gran suicidio colectivo que está en curso con la aplicación de la estrategia de globalización en el mundo entero³³.

Una vez desarrollada la ética del sujeto como ética autónoma, es posible desarrollar desde ella una función de unión entre las religiones. Todas las religiones y todas las culturas tienen raíces en las cuales está presente la ética del sujeto. Hay que descubrirla y elaborarla. Pero al ser esta ética una ética autónoma, su desarrollo en el interior de cada cultura no presupone la aceptación de ninguna religión para descubrirla. A la luz de esta ética, no hace falta convertir al otro a la religión propia ni, dado el caso, al ateísmo propio, o al revés. Sin embargo, si alguien se quiere convertir, que lo haga. Aparece una nueva ecumene, en la cual hay una base común que a la vez tiene su presencia específica en cada una de sus corrientes. No se trata de convertir a otros, sino de despertar como sujeto desde la cultura en la cual uno está. Por esta razón, esta ecumene no desarrolla fundamentalismos. La razón de ello está precisamente en el hecho de que la ética que los une es una ética autónoma más allá de cualquier envoltura religiosa. Sin embargo, según las culturas, puede asumir las más variadas envolturas religiosas, y de hecho las asume.

En este marco, los conflictos no desaparecen sino que pueden reaparecer a partir de las idolatrías insertadas en cualquier tradición cultural. Pero el carácter idolátrico de esas expresiones se determina por criterios de la propia ética autónoma del sujeto. Por tanto, no se determina por criterios religiosos. Eso vale en general: el discernimiento de los dioses no se dirige por criterios religiosos, sino por criterios de una ética autónoma. Por estar sus elementos en todas las culturas, puede ser intercultural. Se trata de una ética humana que no es propiedad de nadie en especial.

Aparece una teología del: *etsi deus non daretur* (como si Dios no existiera). La ciencia moderna empezó con este: *etsi deus non daretur*. Lo pronunció primero un pensador escolástico –Alberto el grande– cuyo discípulo era Tomás de Aquino. Empezó por las ciencias naturales, para desembocar al fin en el propio análisis teológico. No se trata de una simple ciencia de la religión con su falsa objetividad, que solamente compara una religión con la otra en función de las imágenes religiosas que cada una presenta.

Se trata efectivamente de una manera de hacer teología.

cado elemental.” Wittgenstein, Ludwig: *Diario*, 10.1.1917. Evidentemente, hay que matizar eso mucho más. Pero indica un norte. Hoy, en EEUU, el fundamentalismo cristiano expresa en términos míticos la disposición al suicidio colectivo de la humanidad. Está disfrazado con el “Cristo viene”. Por eso expresa que todo está permitido. Se comete el pecado que Wittgenstein llama “elemental”.

33 Sobre el fundamentalismo Cfr: Tamayo, Juan José (2004): *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta. Madrid.

Anatotij Lunarcharski, que fue ministro de cultura durante el gobierno de Lenin en la Unión Soviética, dice: *Si hay un Dios, él es la vida, y la especie humana es su supremo representante*³⁴.

Eso es teología del “*etsi deus non daretur*” y ella efectúa un discernimiento de los dioses. En su raíz lleva a un discernimiento desde una ética del sujeto.

Pero hay ejemplos contrarios. Hayek, el gurú neoliberal, hace una reflexión del mismo tipo y llega a un resultado contrario:

Nunca supe el significado de la palabra Dios. Creo que es de suma importancia en la conservación de las leyes. Pero, insisto, como no sé el significado de la palabra Dios, no le puedo decir ni que creo ni que no creo en su existencia...

Pero también todos debemos admitir, simultáneamente, que ninguno de nosotros está en la posesión de toda la verdad. De ‘toda’ la verdad, dije. Y si usted me quiere definir a Dios como la verdad, en este caso estoy dispuesto a usar la palabra Dios. Es más: siempre que usted no pretenda poseer toda la verdad, yo estaría dispuesto a trabajar al lado suyo buscando a Dios a través de la verdad³⁵.

Hayek parte de la ética de la ley, que en Hayek es ética de la ley del valor y del mercado. Un Dios de esta ley en el contexto del pensamiento de Hayek es un Dios de la verdad, entendiendo por verdad el conocimiento de informaciones y el hecho de que nadie dispone de todas las informaciones excepto Dios. Dios hasta sabe el tipo de cambio de mañana y, por tanto, es bueno estar en alianza con él. Por lo menos es bueno para los negocios. Por tanto, aparecen los evangelios de la prosperidad.

Si ahora queremos discernir entre ambos dioses –entre la imaginación de Dios de parte de Lunarcharski y de Hayek– no nos sirve ninguna tesis metafísica u ontológica referente a la existencia de Dios. Ambos piensan a partir de éticas autónomas, aunque sean contrarias: ética del sujeto y ética de la ley. Además, piensan en términos condicionales. A partir de sus éticas discernen los dioses. Depende ahora de nuestro juicio sobre estas éticas la determinación de cuál de estos dioses es un ídolo y cuál no. Pero este juicio no es religioso.

Por tanto, este conflicto por la idolatría no es un conflicto religioso tampoco. Es el conflicto implicado en cualquier proceso de liberación, que supone, eso sí, la crítica de los dioses del sometimiento. No es un conflicto religioso, pero tiene una dimensión religiosa.

Cuando empecé a trabajar en esta ética del sujeto, la consideraba una ética de trasfondo judío-cristiano. Con el tiempo me di cuenta hasta qué grado está presente en el pensamiento de Marx. Posteriormente la presenté a un grupo de africanos. Me contestaron: pero eso es africano. Entonces la discutí con grupos de indígenas que vienen a nuestros cursos en el DEI. La respuesta era: pero eso es nuestra tradición indígena. Después busqué en la literatura de otras religiones y la descubrí tanto en pensadores islámicos como en pensamientos budistas e hinduistas. Ya no me quedan dudas de que se trata de algo presente en todas las culturas, a veces tapado, a veces traicionado y a veces también defendido. Lo nuevo no

34 LUNACHARSKI, Anatotij (1973): *Religione e Socialismo*. Firenze, Ed. Guarraldi, p. 87 (traducción nuestra).

35 HAYEK, Friedrich: “Entrevista”, *Mercurio*, Santiago, 19.4.1981.

es esta ética, sino su elaboración como ética autónoma y universal, que como tal puede expresar la verdad de todas estas corrientes sin ser propiedad de ninguna.

La teología de la liberación nace con este método y lo ha seguido desarrollando. Tiene antecesores importantes en la teología anterior. Son especialmente Karl Barth³⁶ y Dietrich Bonhoeffer³⁷. Por supuesto, introduce en sus análisis siempre también el análisis bajo el supuesto del “*etsi deus daretur*” (como si Dios existiera).

Ninguna ecumene parecida puede aparecer desde el lado de los ídolos y de los dioses del sometimiento. Son dioses de la dominación, que transforman los conflictos seculares o de liberación en conflictos religiosos. Vuelven las guerras de religión. El actual gobierno de Bush defiende su dominio en nombre de un dios de este tipo. Es el dios de EEUU, ciudadano de honor de aquél país, que llama a la guerra en nombre de la libertad, que es pretendidamente el regalo de este dios al mundo, siendo EEUU su portaestandarte. De esta manera aparecen los fundamentalismos, que de una manera parecida ejercen también influencias en el Islam. No aparece ninguna posibilidad de constituir una ecumene.

Quiero terminar con unas palabras de Ernst Bloch, que percibe la posibilidad de esta nueva ecumene, aunque todavía limitada a una ecumene entre marxismo y cristianismo:

Marx dice:

‘Ser radical significa tomar las cosas desde su raíz. Pero la raíz de todas las cosas (es decir de las cosas sociales) es el hombre’. La primera carta de Juan (3, 2) en cambio, invita a interpretar la raíz-hombre no como la causa de algo sino como el destino para algo: ‘y todavía no apareció lo que seremos. Pero sabemos que cuando aparezca seremos igual a él; porque lo vamos a ver como es. Y cada uno que tiene tal esperanza en él se purifica como él es purificado’. El ‘El’ con cuya identidad el hombre en su futuro será igual, se refiere sin embargo en este lugar al llamado Padre en el Cielo, pero de hecho se refiere a partir de su igualdad esencial al Hijo del Hombre –como nuestra radicalización, identificación que sólo aparecería al final de la historia–. Si se hubieran leído estos dos textos o si se los relacionara, entonces caería una luz, a la vez detectivesca y utópica, sobre el problema real de la alienación y sobre su posible superación. Eso significa de manera cristiana: lo que se había pensado bajo el nombre de Dios habría llegado a ser hombre por fin y significa filosóficamente después y detrás de toda fenomenología hegeliana: la sustancia sería a la vez sujeto³⁸.

Y Bloch añade: *El encuentro mencionado es curioso, pero ¿por qué no?*³⁹.

36 Sobre Karl Barth y la teología de la liberación, cfr. el análisis excelente de Plontz, Sabine (1995): *Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Karl Barths in befreiungstheologischer Perspektive* (Los poderes sin amos. Una relectura de Karl Barth desde la perspectiva de la teología de la liberación). Grünewald, Mainz.

37 Cfr. también Hinkelammert, Franz J (1990): “La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer”, en: *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*. DEI. San José, Costa Rica.

38 Bloch, Ernst (1968): *Atheismus im Christentum*. Frankfurt an Main, p. 351.

39 *Ibidem*.