

Mecanismos de funcionamiento y banalización del mundo

Mechanisms of functioning and the banality of the world

Franz Josef Hinkelammert
Economista y teólogo alemán

(Conferencia en ocasión de la entrega del doctorado Honoris Causa de parte de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina durante el Congreso de ALAS en San José, Costa Rica, el 2 de diciembre de 2015)

Quiero presentar un análisis referente a lo que hoy llamamos la racionalidad y que es la racionalidad del cálculo instrumental (o medio-fin). De hecho, en nuestro lenguaje común hoy estamos identificando la racionalidad como tal con este cálculo instrumental. Esta reducción de la racionalidad al cálculo instrumental es producto de la modernidad y tiene su primera gran expresión teórica con Hobbes. La formulación de hoy más usual viene de Max Weber, que restringe toda posibilidad de análisis científico a lo que llama racionalidad formal, que es la racionalidad instrumental. De las otras racionalidades que Weber menciona, dice expresamente que no se pueden argumentar por medio de la racionalidad científica. Estas otras racionalidades descalificadas son según Weber la racionalidad “tradicional” y la racionalidad “material”. Esta posición de Max Weber sigue hoy la posición más reconocida en casi todas las ciencias.

Esta racionalidad formal es la racionalidad calculadora. Esta aparece mucho antes. Aparece en los siglos XIV y XV junto con la empresa capitalista en Italia, sobre todo Florencia y Venecia. Lleva el nombre de contabilidad italiana. Efectivamente hace

presente una manera de ver el mundo, que anteriormente solamente aparece en ciertas actividades especiales: bandas de ladrones, actividades políticas y ciertas actividades económicas (sobre todo especulativas). Con la modernidad se universaliza a partir de la empresa capitalista.

Aparece esta empresa y su cálculo de costos y beneficios. La empresa, para producir, compra los insumos que constituyen sus gastos. Por otro lado, produce productos que vende y que constituyen sus ingresos. La ganancia (o la pérdida) surge de la diferencia entre costos e ingresos. Se trata de un circuito. Las ventas originan los ingresos que hacen posible pagar los insumos que originan los productos por vender. Si no hay insumos, no hay productos, si no hay productos no hay insumos. Es el circuito insumo-producto, también desplegado como circuito medio-fin.

La empresa es ahora un mecanismo de funcionamiento en un mercado que es la condición para que las empresas pueden funcionar y en este sentido, el mercado es un mecanismo de funcionamiento de segundo orden, al lado del cual ocurre una transformación del Estado como garante de todo este funcionamiento.

En la empresa como mecanismo de funcionamiento se puede imponer ahora un cálculo de maximización de la ganancia completamente formalizado y que arrasa con la sociedad; a esto se le empieza a llamar progreso, concebido como progreso infinito.

Para ver lo que ha pasado hay que ver cuál es esta visión del mundo. Su mejor expresión está en el cálculo de costos y beneficios de la nueva empresa capitalista. En este cálculo, que necesariamente es cálculo en dinero, se borran todas las diferencias cualitativas entre los seres humanos y entre los elementos de la naturaleza exteriores a la empresa. Todo aparece en pie de una igualdad cuantitativa y, por tanto, como igual disponibilidad para su uso como insumo calculado cuantitativamente. A eso corresponde que el momento histórico en el cual aparece este cálculo coincide con la declaración de la absoluta disponibilidad de todos los elementos del mundo para la acción humana dentro de tales mecanismos de funcionamiento.

En este cálculo de costos y beneficios todos los insumos (y sus costos) están en un nivel de igualdad cuantitativa: tanto los insumos materiales como el tiempo de trabajo. Se pueden sustituir ilimitadamente unos por otros. Además, se engloba todo el trabajo, no solamente el trabajo de los asalariados. Aparece también el sueldo del empresario como un costo al lado de los salarios, y todas las retribuciones al trabajo humano en pie de igualdad con cualquier pieza de madera, los animales de carga, el agua (en caso de tener un costo monetario),

los minerales como el cobre o el hierro etc. Todo es igual y también igualmente disponible. Por otro lado, aparecen los ingresos de la empresa, también en dinero. Según la composición de los insumos y técnicas correspondientes cambian. Por eso es posible hacer un cálculo de maximización. La máquina puede ahora sustituir al trabajo humano sin límites cualitativos. El mismo trabajo del empresario aparece en pie de igualdad con los salarios de los obreros, aunque su remuneración sea cuantitativamente mucho mayor. Pero la diferencia es solo cuantitativa. Todos son medios para el fin de la maximización y toda ganancia es medio para acumular en el proceso de maximización del correspondiente mecanismo de funcionamiento. Aparece una dinámica inaudita.

Se trata de una novedad histórica. Las sociedades anteriores a las sociedades modernas no eran capaces de hacer este tipo de cálculo en términos universales. Aunque aparezca en algunas partes, es condenado en cuanto su tendencia se torna universal, como, por ejemplo, la crítica de la crematística en la filosofía de Aristóteles. Para estas sociedades es un límite que no se puede franquear.

Este surgimiento de los mecanismos de funcionamiento da al cálculo de utilidad propia una nueva especificación. Surge ahora como cálculo de perfeccionamiento de estos mecanismos y este perfeccionamiento se llama eficiencia. Aparece como cálculo de eficiencia en función del perfeccionamiento del mecanismo de funcionamiento, que opera por medio del cálculo de costo y

beneficio. Surgido desde la empresa económica, transforma toda la institucionalidad. Todas las instituciones son ahora mecanismos de funcionamiento por perfeccionar. No solamente la empresa: también el Estado, también el Club de deportes, también las iglesias, también los hogares familiares. Pero también cada individuo en sus relaciones con el mundo: calcula sus posibilidades de vivir en términos de costo y beneficio y se transforma en capital humano que maximiza ganancias.

Estos mecanismos de funcionamiento adquieren una subjetividad propia. La empresa es el sujeto que paga por sus obligaciones. En caso de empresas de capital como sociedades anónimas eso es mucho más visible. El dirigente de la sociedad anónima recibe sus ingresos de la empresa. El firma la orden de pago con su nombre, pero no lo paga él, sino la empresa. Siempre el sujeto que paga es un mecanismo de funcionamiento llamado, en este caso, empresa, aunque siempre sea un sujeto humano el que firma la orden de pago. La empresa paga y tiene por eso, personalidad jurídica.

El cálculo de utilidad del empresario es, en este caso, el cálculo de eficiencia de la empresa que él dirige, sea como ejecutivo o como propietario. Hay un sujeto humano que calcula su utilidad propia, pero lo hace por mediación del cálculo de la eficiencia de la empresa que dirige, siendo él mismo aquel quien realiza este cálculo de eficiencia. Pero siempre lo hace en nombre de este sujeto, que es el mecanismo de funcionamiento como empresa que es personalidad jurídica.

El empresario, por tanto, es el soporte de la empresa al servicio de la empresa y su eficiencia, que maximiza su utilidad al maximizar la eficiencia de la empresa a la cual sirve y cuyo soporte es. Aunque sea empresario, no es dueño. Es servidor de la empresa con su cálculo de eficiencia. A través de este cálculo, la empresa da órdenes a su propietario y el propietario obedece. El cálculo de utilidad se ha transformado en una ley dictada por la empresa que subordina a todos, al propietario incluido. Sin embargo, la empresa misma se somete bajo los órdenes del mercado.

La eliminación de la propia ética

Al partir de este análisis de la racionalidad instrumental, podemos ver como se llega a la declaración de la imposibilidad de cualquier ética. Se trata de toda una visión del mundo. Podemos ubicarla a partir de una cita de Wittgenstein¹:

Supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro: tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que implicara lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones

¹ Cuando Max Planck dice: "Wirklich ist, was sich messen lässt" (real es lo que se puede medir) dice exactamente lo mismo que Wittgenstein aquí.

verdaderas que pueden formularse. Pero tanto todos los hechos descritos como todas las proposiciones estarían al mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales...

Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra (Wittgenstein, 1989: 36)

Wittgenstein construye un mundo que abstrae de todo lo humano. Abstrae de las diferencias para sostener después, que no hay diferencias. Constata que no hay diferencias entre un asesinato y una caída de una piedra; pero eso es el resultado de que ha hecho abstracción de las diferencias. Si hago abstracción de las diferencias entre un elefante y un ratón, entonces efectivamente no hay diferencias. Pero el resultado es tautológico. Que lo haga en nombre de un ser omnisciente no cambia el hecho que resulta una realidad perfectamente banal. En sus *Investigaciones Filosóficas* intenta ir más allá de lo que dice aquí en su conferencia sobre ética.

Si se ve el mundo de esta manera, tampoco hay ninguna diferencia entre un campo de exterminio como Auschwitz y la caída de una piedra, entre un tanque de guerra y un silo de trigo, entre un asesinato y la caída

de una piedra. Todo, inclusive la filosofía analítica, se reduce a una simple banalidad. Ciertamente, el mal banal, del cual hablaba Hannah Arendt, presupone un mundo como mundo banal y una filosofía banal también.

Heidegger llega a un resultado comparable: “La agricultura hoy es industria motorizada de alimentación, en su esencia lo mismo como la fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de exterminio, lo mismo como el bloqueo y provocación del hambre en países, lo mismo como la producción de bombas de hidrógeno.”²

Heidegger tiene un concepto que se acerca a nuestro concepto de mecanismo de funcionamiento. Pero lo restringe más bien a tecnologías de ingeniería. Es el concepto de “*Gestell*”. Pero dice lo mismo que Wittgenstein. Para Wittgenstein se trata de la verdad del mundo. Desde su torre de marfil no se da cuenta siquiera de lo que dice.

El punto de vista desde la realidad banal no excluye de por sí la ética. Pero se trata de la ética implícita en los mecanismos de funcionamiento. No hay cálculo de utilidad y de la eficiencia sin relaciones mercantiles. Pero no hay mercado sin ética del mercado. Todo mecanismo de funcionamiento desarrolla en su interior una burocracia. Sin embargo, toda burocracia se basa en una ética de la burocracia. Max Weber, por tanto, acepta estas dos éticas, de las cuales habla expresamente, como parte

² Citado según: Farías, Victor: *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Heidegger y el nacionalsocialismo). Con un prólogo de Jürgen Habermas. Fischer. Frankfurt a/M, 1989. S.376

imprescindible de la realidad. Pero nunca desarrolla la problemática relacionada con eso y su metodología de las ciencias³. Hasta aparece una ética del mecanismo de funcionamiento en el propio Himmler, quien en sus discursos de Posen, de 1944, celebra el alto nivel ético de los SS que llevan a cabo el trabajo correspondiente de Auschwitz. Se trata de una ética del puro funcionamiento, que no tiene nada de contenido humano. Pero tenemos que insistir en el hecho, de que esta visión sin ética humana es producto de una determinada visión del mundo. De ninguna manera tiene una validez universal o absoluta, como Wittgenstein y casi toda la ciencia empírica moderna le quiere dar. Tanto Wittgenstein como Max Weber comparten su visión de la ética con la de Himmler.

Cuando Hannah Arendt asiste al proceso de Eichmann en Jerusalén en 1962, habla del “mal banal”. Eichmann no resulta ser un malvado genial ni una bestia. Es un burócrata que atendió un mecanismo de funcionamiento e hizo bien su trabajo. Todo resultaba banal, inclusive su ejecución. No llega a analizar como lo hace Baumann la banalidad de un mundo visto desde el punto de vista del cálculo de eficiencia y por tanto de la pura instrumentalidad de un mecanismo de funcionamiento. Baumann hace su análisis del holocausto a partir de esta banalidad del mundo de los mecanismos de funcionamiento. Considero esta investigación de Baumann el análisis más

lúcido de este horror⁴.

Creo que la cúspide de la liquidación de toda ética la presenta el economista neoliberal Gary Becker. Quiero presentarlo a través de un comentario de Foucault, que comparte completamente sus posiciones y las resume muy adecuadamente. Dice Foucault:

“Se pasará entonces al plano del sujeto individual considerándolo como homo oeconomicus, con esta secuencia: si el crimen se define como la acción cometida por un individuo al correr el riesgo de ser castigado por la ley, verán que no hay entonces ninguna diferencia entre una infracción al código de circulación y un asesinato premeditado. Esto quiere decir asimismo que el criminal, según esta perspectiva, no está marcado ni es interrogado en absoluto sobre la base de rasgos morales o antropológicos. El criminal es cualquier hijo del vecino. Es una persona cualquiera, o, en fin, se lo trata como a cualquier otra persona que invierte en una acción, espera de ella una ganancia y acepta el riesgo de una pérdida.” (Foucault, 2007: 293)

Se ve: sigue habiendo normas, pero ya no tienen nada que ver con ética. La ética está abolida. Son ahora elementos de un cálculo de la ganancia. Foucault lo resume de esta manera:

“Desde este punto de vista, el criminal no es otra cosa que esto y no debe ser otra cosa que esto. En este sentido, se darán cuenta de que el sis-

3 Ver Hinkelammert, Franz: Democracia y totalitarismo. DEI. San José, 1990 ver Parte II, Capítulo I: “La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia”.

4 Ver, Baumann, Zygmunt: Modernidad y Holocausto (1987)

tema penal ya no tendrá que ocuparse de esa realidad desdoblada del crimen y el criminal. Se ocupará de una conducta, de las que los actores esperan una ganancia, son afectadas por un riesgo especial que no es el de la mera pérdida económica sino el riesgo penal e incluso el de esa misma pérdida económica inflingida por un sistema penal. El propio sistema penal, por lo tanto, no tendrá que enfrentarse con criminales, sino con gente que produce ese tipo de acciones. En otras palabras, tendrá que reaccionar ante una oferta de crimen.” (Foucault, 2007: 293)

¿Qué vemos, al ver un asesinato?

¿Qué vemos en realidad cuando vemos un asesinato? ¿Vemos realmente solamente algo que está al mismo nivel que el movimiento de una piedra? También en este caso Foucault trata de correrse diciendo que se refiere al crimen que *“se define como la acción cometida por un individuo al correr el riesgo de ser castigado por la ley”*. Habla de lo que ve el actor, es decir, el delincuente. Posiblemente el delincuente ve su propia acción así. Pero nuestra pregunta tiene que ser: ¿Qué vemos nosotros al ser testigos de este asesinato? Foucault ni hace la pregunta, tampoco Gary Becker. Borran el asesinato como crimen sin ningún argumento.

Descripción de un asesinato: Supongamos que alguien ve como testigo un asesinato: un hombre, frente a otro, saca un cuchillo, le corta la garganta, bota al lado su cuerpo y corre para desaparecer. Lo ha matado y con eso cometió un asesinato. Lo que ve ahora un posible observador, es el

hecho, que se ha violado la vida de otro ser humano. No ve que se ha violado una ley. Ve la violación de otra persona y su muerte. A esta persona se hace un daño, que es irreparable e irrecuperable, por lo tanto, desde el punto de vista de la persona afectado, un daño infinito. Infinito no significa muy grande. Significa más grande de cualquier estimación cuantitativa del daño. Infinito, por eso, significa en última instancia algo cualitativo, no algo cuantitativo. Una expresión cuantitativa de lo infinito no hay y no es posible. Considerar lo infinito una cantidad, - aunque sea muy grande- significa una contradicción. En este sentido, este daño no se puede reparar.

Pero se puede prohibir por ley, y la ley puede imponer un castigo o una pena. Sin embargo, Foucault tautologiza sus posiciones: “En estas condiciones, ¿cuál será entonces el castigo? Pues bien, el castigo – y vuelvo a referirme a la definición de Becker – es el medio utilizado para limitar las externalidades negativas de determinados actos.” (Foucault, 2007: 293)

Quiere hacer de todo un gran cálculo de utilidad: Como verán, aquí estamos cerca de Beccaria o de Bentham, de toda esa problemática del siglo XVIII en la cual, como saben, el castigo se justificaba por el hecho de que el acto punido era nocivo, y por eso mismo se había redactado una ley. El mismo principio de la utilidad debía aplicarse igualmente a la magnitud del castigo.

¿Pero qué utilidad se puede calcular, si el daño es infinito? No hay cálculo posible. La referencia a las tales llamadas externalida-

des negativas contiene una tautologización, que se usa mucho también en las ciencias económicas. Declara irrelevante cualquier daño producido por algún mecanismo de funcionamiento en su proceso de maximización de sus ganancias. En el caso que Foucault menciona aquí se trata de esta acción cualquiera de un delincuente. El punto de comparación no es la acción que produce un daño, sino el castigo que la ley impone a esta acción.

Es evidente, que el acto del asesinato no puede ser una externalidad negativa de un determinado acto. Foucault lo sostiene. Pero lo hace por el hecho, de que sostiene que el asesinato es una violación de la ley. Pero el asesinato no viola una ley, sino viola un ser humano, que como consecuencia de esta violación se muere. Por tanto, la violación es un asesinato. La violación de la ley es una consecuencia de esta violación de otro ser humano por el asesinato. Sin el asesinato no hay violación de la ley y la ley no prohíbe violar la ley, sino prohíbe violar otra persona humana por el asesinato. Se trata de un crimen, no simplemente de una violación de alguna ley. Y la violación de otro ser humano por el asesinato es crimen, aunque ninguna ley la prohíba. Es crimen, porque le causa al otro un daño infinito.

Con eso desembocamos en una imaginación del ser humano, que posiblemente empieza con Pascal. Se trata de la imaginación del ser humano como un ser infinito, que es atravesado por la finitud o, si queremos, que es sometido a la finitud. El ser humano no puede ser simplemente un ser finito, porque, si lo consideramos un ser

finito, no podemos entender, como puede saber que él es finito.

La polarización resultante de la sociedad

Esta concepción de un crimen, que es crimen, aunque ninguna ley lo prohíba, no es compatible con todo el enfoque del hoy dominante neoliberalismo. Pero en nuestra tradición cultural está muy firmemente presente a través del mito del asesinato de Abel por Caín, referido en el Génesis de la Biblia Judía. Caín asesina a su hermano Abel antes de que haya la ley que prohíbe el asesinato. Caín cae bajo la maldición. En el texto de la Biblia se usa aquí la primera vez la palabra pecada, que no se usa frente a la violación de una orden de Dios que prohíbe comer la fruta del árbol prohibido. Eva y Adán, comen violando estas órdenes, pero el texto no lo considera un pecado. Considerarlo un pecado es un invento posterior, que crea el concepto del pecado original, que el texto de la Biblia no conoce.

Milton Friedman, uno de los gurús del neoliberalismo, responde a eso creando el concepto de libertad a asesinar un vecino. Se trata de hecho la declaración de una libertad original a asesinar al hermano, que Friedman introduce con la palabra vecino. Esta libertad a asesinar al vecino para Friedman es la libertad original, que hay que “sacrificar” para dar al otro la libertad de vivir. El pasaje de una libertad a la otra es un juicio de gustos: No es muy difícil obtener una unanimidad casi absoluta sobre la proposición de que hay que sacrificar la libertad de un hombre a asesinar a su vecino, para preservar la libertad del otro a vivir (Friedman, 1966: 43-44).

Concibe dos libertades básicas, la libertad de asesinar y la libertad de vivir. También hay una “proposición” a sacrificar la libertad de asesinar para preservar la libertad de vivir, y la decisión a sacrificar el derecho de asesinar es un resultado de los gustos y preferencias.

La diferencia con la tradición liberal consiste en el hecho de que Friedman no concibe un conflicto entre la libertad humana y el asesinato, y no es el ejercicio de la libertad el que está en conflicto con el asesinato.

Pero el sacrificio de la libertad de asesinar no es tampoco total, sino solamente lo necesario para establecer una relación social basada en contratos de compra y venta: El requisito básico es el mantenimiento de la ley y el orden, para impedir que un individuo use la fuerza física sobre otro individuo, y para hacer cumplir las obligaciones contraídas voluntariamente, dando sentido de esta manera a la palabra “privado” (Friedman, 1966: 29).

Como consecuencia, Friedman no puede conceder al ser humano un valor infinito. Por tanto, inventa ahora una valorización del ser humano, que es completamente cuantitativa y que transforma el asesinato en un simple hecho. Friedman calcula ahora este valor. Lo hace, como corresponde al tipo de pensamiento sobre la economía que el comparte. Según eso, el valor del ser humano es resultado de un cálculo que parte del ingreso cuantitativo que tiene. Capitaliza este ingreso con la tasa de interés vigente. Según Friedman, se tiene con eso

el cálculo cuantitativo del valor de un ser humano. Si gana mucha plata, tiene valores grandes, aunque jamás un valor infinito. No acepta en ningún sentido algo como dignidad humana. Si gana poca plata, tiene un valor muy baja. Su valor es su valor de capital, evaluado como capital humano.

Se renuncia, pues, a la libertad de asesinar exclusivamente en la medida que implica la aplicación de la fuerza física. La libertad de vivir es complementemente reducida a eso. Friedman no conoce un derecho humano, que de la posibilidad efectiva de vivir y que dé el derecho al acceso a los medios de vida necesarios. Por eso ni conoce y ni reconoce derechos humanos, sino solamente derechos de propiedad. El resultado es que Caín no es un asesino, sino un hombre que ejerce su libertad de matar al vecino.

Es interesante el resultado de Marx en relación a este mismo mito. Marx lo cita indirectamente, citando al poeta romano Horacio:

“Y frente a la vieja reina de los mares
se alza, amenazadora y cada día más
temible, la joven república gigantesca:
Acerba fata Romanos agunt,
Scelusque fraternae necis.”

La cita en latín Marx no la traduce. Pero según mi opinión hay que traducirla de manera siguiente:

“Un duro destino atormenta a los romanos,
La maldición por el crimen del asesinato del hermano”.

De hecho, Marx se refiere aquí al asesinato del hermano en el sentido del asesinato que comete Caín con su hermano Abel.

Con eso se refiere a un crimen que no está prohibido por ninguna ley. Lo hace al final de su edición del capital, es decir, en un lugar muy destacado⁵.

Por otro lado, Marx también da el ser humano un valor infinito: La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo 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 (Fromm, 1964: 230)

Al decir, que el ser humano es el ser supremo para el ser humano declara su valor infinito, de lo cual saca una conclusión: “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable...” Se trata de aquellos que sufren el asesinato del hermano. Eso entonces llama el imperativo categórico. Eso significa que declara, que estos son los predilectos. Los predilectos de Marx son aquellos que en Milton Friedman son los que casi no tienen ningún valor, mientras los predilectos de Friedman son aquellos, que tienen los ingresos más altos. Pero ni estos tienen un valor infinito, Friedman no conoce dignidad humana. Sin embargo, ambos polarizan la sociedad.

Sin embargo, Milton Friedman no conoce este reconocimiento del otro en su dignidad. Cuando habla de la pobreza y la eventual necesidad de enfrentarla, escribe:

Me molesta el espectáculo de la pobreza; por tanto, cuando alguien contribuye a ali-

viarla, me beneficia a mí; pero me beneficio igual, tanto si soy yo como si es otro el que contribuye a aliviarla: por lo tanto, yo recibo los beneficios de la caridad de los demás. Expresándolo de otra forma, podríamos decir que todos nosotros estamos dispuestos a contribuir al alivio de la pobreza, con tal que todo el mundo lo haga”⁶.

Le molesta el espectáculo de la pobreza. Por tanto, él recibe un beneficio, si la pobreza es aliviada. Hay utilidad para aquél, que ayuda al pobre. El hecho de que el pobre es aquél, que primero siente la molestia de ser pobre, es irrelevante. El argumento de Friedman es sencillamente tautológico.

Desde la banalidad del mal a la reconstitución de una ética

La condena por la ley no elimina el crimen, aunque lo castigue. Solamente la resurrección del muerto podría reparar este daño infinito. Pero ningún tribunal que condene al criminal puede reparar el daño. Puede castigar, pero el castigo no es reparación.

Pero tampoco Foucault ni Gary Becker, y tampoco Wittgenstein y Max Weber pueden eliminar o reparar este daño. Este daño infinito es por derivación también un daño infinito de sus parientes y amigos. Pero este daño es un daño no solamente también a ellos, sino a la vez para todos. Todos podrían ser esta víctima y saben que lo pueden ser. En este sentido pierden también. Vale aquí, lo que dice el poeta inglés John Donne en 1624:

⁵ Lo pone al final del Capítulo XXIII, al cual sigue como último el capítulo XXIV. Pero este capítulo tiene más bien el carácter de un anexo.

⁶ Ver, Friedman, Milton: Capitalismo y libertad. Madrid 1966

“Ningún hombre es una isla, algo completo en sí mismo; todo hombre es un fragmento del continente, una parte de un conjunto: si el mar arrebatara un trozo de tierra, es Europa la que pierde, como si se tratara de un promontorio, como si se tratara de una finca de tus amigos o de la tuya propia; la muerte de cualquier hombre me disminuye, porque yo formo parte de la humanidad; por tanto, nunca mandes a nadie a preguntar por quién doblan las campanas; doblan por ti.”⁷

Hemingway toma este tema como título de su libro más conocido: *Por quién doblan las campanas* [For Whom the Bell Tolls 1940] Doblan también por Foucault, aunque no lo escuche.

Donne tiene consciencia que el daño infinito no se refiere únicamente al ser humano, sino se refiere también a la totalidad de la naturaleza. Se trata de un daño que está implicado en el daño infinito para el ser humano. Por eso, la dignidad infinita es una dignidad tanto del ser humano como también de la naturaleza.

En el caso del asesinato estas palabras de John Donne tienen una validez todavía mucho mayor. Entonces vemos, que el asesinato no es solamente un hecho triste, sino que es un hecho amenazador. En cuanto se transforma en algo epidémico, es la muer-

te de todos. Esta amenaza la sentimos con cualquier asesinato que experimentamos. Por eso, lo que dice Foucault y Gary Becker, es de hecho la eliminación de cualquier ética, como eso está presente en toda la teoría y praxis del neoliberalismo. Frente a eso tenemos que recupera el hecho, de que entre un asesinato y el movimiento de una piedra hay una distancia también infinita. Al ver esta distancia, reconstituimos la ética hoy casi enteramente negada. Esta necesidad de una ética la vemos. No es un hecho religioso o filosófico, aunque religión y filosofía la pueden asumir. Pero la necesidad de esta ética es un hecho real, se podría decir “empírico”. Si no, esta banalidad del mal nos va a arrasar a todos.

Bibliografía

- Farías, Victor. (1989) *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Heidegger y el nacionalsocialismo). Fischer. Frankfurt
- Hinkelammert, Franz. (1990) *Democracia y totalitarismo*. DEI. San José
- Baumann, Zygmunt. (1987) *Modernidad y Holocausto*. Sequitur. Madrid
- Foucault, Michel. (2007) *Nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France (1978 -1979). Fondo de Cultura Económica. México
- Friedman, Milton. (1966) *Capitalismo y libertad*. Síntesis. Madrid
- Fromm, Erich. (1964) *Marx y su concepto del hombre*. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). FCE. México
- Wittgenstein, Ludwig. (1989) *Conferencia sobre ética*. Paidós. Buenos Aires

⁷ No man is an island, entire of itself; every man is part of the Continent, a part of the main. If a clod be washed into the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as if a manor of thy friends or of thine own were; any man's death diminishes me, because I am involved in mankind; And therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee. John Donne, 1624