

Guerras religiosas y guerras culturales. Visión crítica desde la filosofía de la liberación

Religious and cultural wars. A critical approach from a philosophy of liberation perspectives

A José María Mardones in memoriam

Juan Antonio Senent de Frutos

Profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Sevilla.

E-mail: senent@us.es

Fecha de recepción: Abril 2006

Fecha de aceptación: Septiembre 2006

PALABRAS CLAVES: Sociedad global, guerras culturales, guerras religiosas, derechos humanos, antropocentrismo.
KEY WORDS: Global society, cultural wars, religious wars, human rights, anthropocentrism.

Abstract. This article analyses the justifications usually put forward by the hegemonic discourse to justify the wiping out of any opponent or different model within the present dynamics of social interaction in the global order. The present dynamics of conflict is judged in the light of criticisms advanced by some authors (F. Hinkelammert or R. Fernet-Betancourt) who reject the manichean polarisation of global society and struggle to recover the possibility of a liberating practice meant to challenge the established order.

Resumen. El presente trabajo realiza un acercamiento a las justificaciones que hegemónicamente se proponen para la eliminación de cualquier adversario o modelo diferenciado dentro de la actual dinámica de interacción social en el marco del orden global. La presente dinámica de confrontación es evaluada a la luz de la crítica que a partir de algunos autores (F. Hinkelammert o R. Fernet-Betancourt) se puede proyectar sobre la polarización maniquea de la sociedad global para tratar de recuperar la posibilidad de una praxis liberadora frente a lo instituido.

I. Razones para la guerra en el orden actual

Para entender y situarse críticamente en el contexto de la sociedad global actual resulta oportuno tratar de abordar algunas de las relaciones y tensiones que pueden existir entre la ética y la religión¹ en el *marco de la interacción y de las relaciones de poder entre las culturas* en el contexto actual de la globalización neoliberal. Una forma clara de visualizar esas relaciones y tensiones, ha sido puesta de relieve tras los acontecimientos del 11 de Septiembre de 2001.

Según una visión bastante común de estos acontecimientos, en ellos se estaría revelando la barbarie de la amenaza terrorista proveniente del fundamentalismo islámico que pretendería destruir no sólo una nación o un imperio, sino en última instancia la forma superior de civilización que han creado los seres humanos, la civilización moderna occidental; por eso, frente a ello habría que alinearse, o mejor, “alistarse” en el único bando posible y legítimo. Es el planteamiento de los “fukuyama” y los “huntington” del sistema.

Una visión de este tipo es la que se plantea en *La carta de América, razones de un combate*², donde sesenta intelectuales de Estados Unidos tratan de aportar el juicio ético y racional en ese escenario de confrontación que justificaría y obligaría a desplegar toda la fuerza bélica de que se sea capaz para eliminar la amenaza del mal que quiere acabar con la civilización humana. La agresión es interpretada como una grave amenaza

para todos, no sólo para los directamente ofendidos, y el combate no es sólo para defenderse sino también para “defender los principios del hombre y de la dignidad humana”³. Es decir, no se trata en último término de defender a una parte de población humana, sino de luchar por principios y valores ético-políticos *universales* que serían los de la sociedad norteamericana; tales como la dignidad humana por la que todo ser humano ha de ser tratado como un fin y no como un medio; como la igualdad entre todos los seres humanos; la libertad de culto y de opinión; y la condena del acto de “matar en nombre de Dios”.

Es de destacar, que desde una supuesta posición intelectual secularizada se pretende, a su vez, erigirse en juzgadores de la corrección teológica de ciertas interpretaciones culturalmente atrasadas: “matar en nombre de Dios es contrario a la fe en Dios. Es la mayor traición posible a la universalidad de la fe religiosa”. Llama la atención que esta tesis teológica no es expresada por ningún “parlamento de las religiones” sino por intelectuales que se sitúan en una perspectiva “laica”. Ahora bien, tras esa afirmación con la que estarían de acuerdo la inmensa mayoría de los creyentes de las religiones actuales, y tras negar en coherencia la licitud de una “guerra santa o cruzada” porque implica “la negación misma de la fe religiosa, ya que transforma a Dios en un ídolo al servicio de los designios humanos”; *en cambio*, sostiene la licitud y el deber de hacer la guerra contra Afganistán para eliminar a los talibanes en nombre de una “guerra justa”: “sucede que en ciertas circunstancias la guerra no sea sólo moralmente permitida sino hasta

necesaria para responder a las ignominiosas demostraciones de violencia, de odio y de injusticia. Estos es lo que hoy sucede”.

Como resultado tenemos lo siguiente: la sociedad norteamericana, desde la visión de esos intelectuales, como portadora de una civilización universal, no puede tolerar la violencia que proviene de una interpretación cultural atrasada (que no habría secularizado las relaciones religión/estado-sociedad civil) y pretende aniquilar los valores universales de la dignidad humana en nombre de Dios y de la defensa de un régimen teocrático, y por tanto, afirma la justicia de matar a aquellos que quieren matar en nombre de Dios. Por tanto, se vuelve a incurrir en la posición de una guerra justa, que se presenta y justifica ahora como una guerra en nombre de la verdadera religión (la religión que racionalmente podría asumirse), y por ello esta guerra justa tiene también la dimensión de una guerra santa. Desde este planteamiento, se prohíbe matar en nombre de Dios, y se ordena matar a aquellos que matan o quisieran matar en nombre de Dios. Es decir, para acabar con aquellos que convierten a Dios en ídolo al servicio de sus propios designios; Dios, nuevamente, tiene que convertirse en

ídolo que permitiría justificar los deseos de quienes tienen destruir a los ídólatras.

Otra justificación de la guerra, desde un trasfondo análogo y que resulta especialmente relevante, es la posición de Francis Fukuyama en sus trabajos, en los que viene a reforzar las grandes líneas de la carta de América, en lo que entendemos que no se trata meramente de una interpretación ética política sino del exponente intelectual de un posicionamiento político de carácter hegemónico que delimita el programa de acción y el marco de enjuiciamiento frente a otras sociedades no occidentales.

Para éste, la presente fase de conflicto no expresaría sino la continuidad y profundización de un mismo proceso histórico: el “avance de la humanidad a lo largo de los siglos hacia la modernidad, caracterizada por instituciones como la democracia liberal y el capitalismo”⁴. Esta es la fuerza primordial de la historia humana, la fuerza de universalización inscrita en la propia lógica de la modernidad, que “es un poderoso tren de mercancías que no descarrilará por los acontecimientos recientes (...) La democracia y los mercados libres seguirán ex-

La sociedad norteamericana, desde la visión de esos intelectuales, como portadora de una civilización universal, no puede tolerar la violencia que proviene de una interpretación cultural atrasada (que no habría secularizado las relaciones religión/estado-sociedad civil) y pretende aniquilar los valores universales de la dignidad humana en nombre de Dios y de la defensa de un régimen teocrático, y por tanto, afirma la justicia de matar a aquellos que quieren matar en nombre de Dios.

pandiéndose a lo largo del tiempo como los principios dominantes de la organización del mundo”. En este sentido, según Fukuyama, seguimos en el fin de la historia.

Ahora bien, trata de destacar en su análisis también el peso del factor cultural y religioso en el desarrollo de las sociedades y su papel en el conflicto entre ellas, haciéndose eco del “éxito” mediático que la interpretación de Huntington acerca del origen y de la dinámica de los conflictos sociales y su dependencia de la matriz cultural y en última instancia del tipo de religión que esté en su base. La modernidad tiene una base cultural, y donde mejor funciona es en las sociedades que han secularizado una cierta idea religiosa de base cristiana: “no es casualidad que la democracia liberal moderna surgiera primero en el Occidente cristiano, dado que la universalidad de los derechos democráticos se puede interpretar muchas veces como una forma secular de la universalidad cristiana”⁵. Pero dado ya ese proceso en siglos anteriores⁶ han ido siendo asumidos esos valores en otras formaciones

La presente fase de conflicto no expresaría sino la continuidad y profundización de un mismo proceso histórico: el “avance de la humanidad a lo largo de los siglos hacia la modernidad, caracterizada por instituciones como la democracia liberal y el capitalismo.

culturales y religiosas, salvo el caso del Islam que es “el único sistema cultural que parece producir con regularidad gente como Osama Bin Laden o los talibanes, rechaza[ndo] de pies a cabeza la modernidad”. El rechazo y odio hacia lo occidental nacería del resentimiento hacia el éxito de Occidente y el fracaso musulmán. Pero ello no es algo que parece abocar a un conflicto sin fin, sino a una fase coyuntural que será superada por Occidente, puesto que el choque se compone de una serie de acciones de retaguardia provenientes de sociedades cuya existencia tradicional está amenazada por la modernización, y a su vez, por su componente moral: el respeto por los derechos humanos⁷.

La causa del conflicto para Fukuyama, entonces, sería el fracaso o la dificultad en dar el paso hacia la secularización de la vida social, la transición de una sociedad teocéntrica a una antropocéntrica, el paso de tratar de fundamentar el orden social y político en la autoridad divina o en la propia naturaleza humana, como según Fukuyama hiciera John Locke en tanto que autor decisivo para formación de la tradición liberal democrática. La ausencia del laicismo, parece ser hoy, “la principal línea divisoria entre el Islam y el Occidente”.

Así las cosas, el conflicto en la presente fase se polarizaría entre la defensa de la racionalidad y la justicia que se atribuyen unilateralmente *in toto* a la civilización moderna occidental frente a la barbarie a que pueden dar lugar otras formaciones culturales como las sociedades islámicas en tanto que no se den las formas superiores de racionalidad que se despliegan en las primeras debido a

sus atavismos, a la ausencia de un proceso de modernización y de secularización de la vida social, con el consiguiente desprecio o el sometimiento de la dignidad de la persona humana frente a las exigencias de defensa del sistema social y religioso.

De ahí que la civilización occidental dada su superioridad está en lucha por su universalización, que para Fukuyama sería una lucha con final victorioso (aunque “la transición a la modernidad *al estilo occidental* puede ser larga y dolorosa”⁸).

En esta línea, y pese a las diferencias y pugnas dialécticas desplegadas entre Fukuyama y Samuel Huntington, consideramos que existe una profunda continuidad en el planteamiento de ambos autores para quienes en última instancia la única forma de relación entre el bloque occidental y el resto de formaciones culturales o civilizaciones es la violencia de los conflictos bélicos o la aniquilación de otras formas culturales que sucumben ante la superioridad civilizatoria occidental. Mientras exista diversidad, estaría abierto el frente de batalla. Para Huntington, el triunfo final de la hegemonía occidental parece más un proceso agónico permanente, pues señala que “las líneas de ruptura entre civilizaciones serán los frentes de batalla del futuro” (...) “Occidente, en la cúspide de su poder, enfrenta al no Occidente, cuyos anhelos de dar al mundo formas no occidentales, junto con la voluntad y recursos para conseguirlo son cada vez mayores”, por ello “el eje primordial de la política mundial serán las relaciones entre “Occidente y el resto del mundo”. Esta conflictividad permanente y

estructural exige que “Occidente mantenga el poderío económico y militar necesario para proteger sus intereses respecto de estas civilizaciones”⁹. En ambos autores, la lucha por la hegemonía de occidente es la forma *connatural* de relacionarse y de “comunicarse” con el resto de pueblos y de tradiciones.

Estos análisis y razonamientos, reflejan, a mi juicio, la perspectiva de quienes detentan más poder en el escenario global de confrontación. Planteadas así las cosas, habría un conflicto entre la racionalidad y la justicia que deberían predicarse de la civilización cristiana occidental y la sinrazón y dominación que se derivan de esa religión y cultura de base islámica.

3. ¿Civilización frente a barbarie?

La pregunta que habría que despejar es si realmente en esta situación hay un conflicto entre religiones (o la base religiosa de la civilización), al menos entre el Islam que produciría el fundamentalismo religioso frente a la religión cristiana occidental con su capacidad para permitir espacios para la tolerancia y para el respeto de la dignidad humana, o hay un conflicto entre la cultura moderna secularizada y antropocéntrica frente a culturas teocráticas. ¿De parte de quién estaría la razón, parece que habría que responder? La respuesta, a nuestro juicio, no puede ser el simple decantamiento por una opción, ya dada de antemano en la propia formulación del problema; si no más bien tratar de salir de un escenario de lucha a muerte, el cual

se prosigue y amplifica por medio de los propios intelectuales. Si se pretende tener algún grado de lucidez acerca de la situación actual, hay intentar de desmarcarse de una discusión polarizada y maniquea para tratar de alzarse desde una perspectiva inclusiva, “en la que puedan vivir todos”, en el fondo tratar de recuperar lo humano en una situación de mutua agresividad aniquiladora entre las dos posiciones. Por ello, mientras se plantee la discusión como defensa de la totalidad de un sistema social frente a lo que parece que representaría su negación histórica, no cabe posibilidad de discusión racional y de discernimiento ético del orden social. Sería un planteamiento de alineamiento bélico entre el bien y el mal, o se está conmigo (en su totalidad) o se está contra mí. Señala un dicho popular, que si te dan a elegir entre dos caminos, elige el tercero. Ese tercero, hoy, es negado y deslegitimado como una forma de cooperación y complicidad con la barbarie. Y sin embargo, creemos que es la única salida a la destructividad de la situación y no un alineamiento con ningún mal.

Si volvemos a la pregunta de anterior podemos considerar, ¿es siempre el cristianismo una religión en sí misma “buena”, y el Islam “mala”?, o expresado con términos más actuales, ¿el fundamentalismo está en el Islam y el cristianismo siempre está a favor del ser humano?

Esta forma de preguntarse por la esencia ética de la religión, toma el hecho religioso como si de un producto invariable se tratara, como algo con cuyo contacto los sujetos se

vieran siempre mecánicamente abocados a reproducir un único sentido del mismo. Se niega la historicidad y contextualidad constitutiva de la religión en tanto que hecho humano. Este hecho cobra diversos sentidos según los contextos en los que se va actualizando, y los sujetos que viven y recrean esta dimensión humana van resignificando la tradición en la que pretenden insertarse. No se trata de ningún problema de relativismo, sino de la apertura que estas tradiciones tienen, y por tanto de la complejidad y pluralidad de formas y de interpretaciones que van cobrando a lo largo de la historia humana.

Para tratar de esbozar una respuesta a la pregunta anterior podemos tomar, por ejemplo, las palabras de Bin Laden ante el 11-S, que bien podrían parecer una transposición actual de la agresividad cristiana desplegada en las cruzadas¹⁰.

Ahora bien, como ha señalado Franz Hinkelammert¹¹, cualquier cristiano con algo de criterio siente rechazo frente al texto de Bernardo y al hecho de las cruzadas, como cualquier musulmán con criterio siente rechazo frente a la interpretación que los terroristas hacen del Islam y frente a los atentados terroristas. El texto de Bernardo muestra un disfraz cristiano de la agresividad del imperio medieval europeo en su afán de conquistar Oriente Medio en nombre de una cruzada e igualmente la religión de los terroristas es un disfraz islámico de su negación de la civilización dominante.

Por ello, como *resultado la religión está abierta a la ambivalencia. Desde un punto vista ético*, no podríamos decantarnos por

las cualidades acerca de una religión de forma abstracta y descontextualizada, por ejemplo, si hubiese una religión “verdadera” y “buena” y otras su contrario. Por ello, en la religión tomada como algo separado de la experiencia humana no podríamos encontrar un criterio de discernimiento relevante sobre la misma al margen de la posición y disposición que adoptan los sujetos al tratar vivir religiosamente¹². De ahí que el criterio estaría en su respectividad con el ser humano¹³. Es decir, con el uso o manejo que los *sujetos* hagan de la religión para la construcción de las relaciones entre los seres humanos, bien al servicio de lógicas sociales inclusivas y respetuosas o por el contrario para articular relaciones sociales de dominación y destrucción entre individuos.

Por ello, frente a Fukuyama o Huntington habría que señalar que la lectura, vivencia y práctica de una religión como el cristianismo o como el Islam no depende simplemente de un problema de corrección teológica desvinculado de la eticidad propia que se despliega en toda manifestación religiosa, sino de su empleo al servicio de las lógicas de poder y de confrontación entre sujetos o bien de un uso emancipador de las mismas.

La otra parte de la pregunta que nos hacíamos al inicio de este apartado era si, en el caso de que no fuera el conflicto estrictamente religioso, lo fuera entonces de carácter cultural. Es decir, sería el conflicto entre una cultura (buena), como la moderna occidental; avanzada, secularizada, respetuosa de la libertad y de los seres humanos, frente a otras, como la cultura islámica que no ha desarrollado suficientemente la separación entre la esfera religiosa y la social, es de-

cir, como diría Fukuyama, su ausencia de “laicismo”¹⁴, que entorpecería el reconocimiento de valores universales que están en la base de la cultura moderna.

Así las cosas, volveríamos otra vez a estar decantados en una polaridad maniquea. Si queremos estar de parte de un programa cultural de base humanista frente a otra que permite desarrollar el fundamentalismo religioso, ya estaríamos supuestamente alineados para luchar desde la primera.

Siendo esto así, las culturas subalternas (por su relación con la cultura hegemónica del orden mundial) tendrían ya un mandato imperativo de transformación conforme al proceso habido por parte de la cultura superior¹⁵. “La” cultura “buena” tiene la legitimidad para corregir o castigar a culturas mal desarrolladas, de donde volvemos no ya a una situación de guerra entre religiones sino de guerra entre culturas¹⁶. Por ello no hay simplemente diversas posiciones legítimas confrontadas, sino realmente una jerarquización axiológica y racional que no permite escapar a la prelación entre el bien y el mal.

¿Cómo desarmar esta guerra cultural? Creemos que debemos volver a inventar una tercera opción que escape a la destructividad de las otras dos.

Por ello, podemos señalar, que del mismo modo que desde un punto de vista ético, la religión está abierta a la ambivalencia, también, la cultura, o mejor, *las culturas son completamente ambivalentes; porque su significado lo generamos nosotros*, si sirve para la guerra o sirve para la paz, para la

reproducción de la vida o para la producción de la muerte. Podríamos decir que se trata de un problema general del ser humano de su *relación* con las mediaciones institucionales, sean religiosas, culturales, legales o económicas, lo que va decidiendo la significación ética de las mismas. En este sentido, cuando estas mediaciones se absolutizan y operan *como si* estuvieran por encima de los seres humanos pueden destruirlo, porque se elimina “la vida humana concreta como fuente de discernimiento”¹⁷.

Ello supone que al igual que se ha operado la “desacralización” de la religión al centrar el criterio de su discernimiento en la subjetividad¹⁸ del ser humano, también debemos operar una “desculturización” de la cultura¹⁹, que debe ser entendida no como algo sustantivo y dado que está más allá de los sujetos que son constituidos desde ella, para poderla entender como un proceso social complejo y ambiguo, abierto a la transformación y a la resignificación de las propias tradiciones desde los autores del proceso cultural: los seres humanos. Por ello la significación ética de una cultura depende de la posición y de la disposición que los sujetos adopten en sus prácticas con respecto a sus tradiciones culturales.

4. ¿Es la modernidad antropocéntrica?

Desde lo anterior, podemos entonces plantear la cuestión de la supuesta bondad *intrínseca* de la cultura moderna, en tanto que defensora de la libertad y de la igual dignidad de los seres humanos frente a otras formas opresivas de cultura. El supuesto base que dotaría de superioridad a esta cultura y la hace expandirse e ir transformando otras culturas es su humanismo. Es la defensa del ser humano, que originalmente se interpreta como un legado religioso (propia de su tradición judeo-cristiana) pero que después se asumiría en clave meramente moral y secularizada. En definitiva sería su “antropocentrismo” y la prohibición de matar (su rechazo a los sacrificios humanos) lo que la dota de fuerza y de universalidad, según se nos dice por la propia visión hegemónica acerca de la misma.

Sin embargo, no consideramos que ese sea el signo decisivo de lo que realmente esa modernidad ha desplegado en el mundo en su relación con otros pueblos en los últimos siglos. Señalaba Ellacuría que desde los pueblos del tercer mundo se rebelaba una “indignación hacia la modernidad”²⁰.

Las culturas son completamente ambivalentes; porque su significado lo generamos nosotros, si sirve para la guerra o sirve para la paz, para la reproducción de la vida o para la producción de la muerte. Podríamos decir que se trata de un problema general del ser humano de su relación con las mediaciones institucionales, sean religiosas, culturales, legales o económicas, lo que va decidiendo la significación ética de las mismas.

¿Por qué?, ¿es que estos otros pueblos están en contra de la emancipación humana de las diversas formas de opresión, es que son “antropófagos”?

Creemos que no. La resistencia frente a la modernidad no es a la propuesta humanista que contiene, sino más bien a la larga historia de agresiones contra los diversos pueblos, en diversas épocas y regiones que se le pueden imputar a los “occidentales”²¹.

Todas esas agresiones, se han hecho en cambio con la conciencia limpia y sin culpa de ningún tipo, antes bien, se presenta y se entiende a sí misma como portadora de salvación para la humanidad, siendo los pueblos sometidos los verdaderos responsables de su destrucción cultural, social, económica y ecológica²².

¿Cómo se ha operado ese proceso, cómo se pasaría de la defensa universal del ser humano a su negación, teniendo en su origen un carácter anti-sacrificial?

Como ha señalado Franz Hinkelammert, se ha operado un uso despótico de las instituciones de las que se predica que son absolutamente justas y racionales, y desde ellas se da la exigencia de dominar al mundo entero como si de fieras salvajes e irracionales se tratara²³.

Esas instituciones sacrosantas de la modernidad, como no deja de recordarnos Fukuyama, son la democracia liberal y el respeto de los derechos humanos de un lado, y la instauración del mercado libre o del capitalismo, del otro. En nombre de la racionalidad

y de la justicia de unas instituciones superiores se ha desplegado a lo largo de los últimos siglos una voluntad de poder y dominación sobre diversos pueblos, culturas y sobre la propia naturaleza.

En la sociedad burguesa el derecho central que jerarquiza y regula al resto de derechos es el de propiedad. La persona entendida como individuo, tiene el derecho a vivir en una sociedad burguesa, lo que implica, a su vez, que se le niegue cualquier derecho a vivir en otro tipo de sociedad. Vivir (en el supuesto de las culturas *subalternas*) o buscar (en el caso de los disconformes con esa jerarquización) una sociedad diferente a la burguesa, se transforma entonces en la negación del sistema de derechos humanos. Por tanto, la oposición a la sociedad burguesa es considerada como una renuncia a la vigencia de los derechos, y los opositores a la misma son convertidos en *enemigo absoluto* sin derechos humanos reconocidos por la sociedad burguesa²⁴. Con ello, esta sociedad reproduce el despotismo y la intolerancia, en contra de las cuales se levantó frente a la sociedad feudal²⁵.

De igual forma, la imposición del “mercado libre” o “capitalismo” como institución suprema de la vida económica frente a las cuales los seres humanos tienen una condición subalterna conlleva formas de exclusión humana. El actual proceso de globalización neoliberal sólo permite reconocer, para que el mercado funcione *sin distorsiones* (sin límites éticos, sociales y ecológicos que alteren la propia dinámica del mercado) derechos del propietario en el mercado. Con ello, se reconocen derechos tanto a perso-

nas jurídicas como a las personas naturales, de modo que la empresa aparece como sujeto de derechos humanos, con la tendencia a reducir los derechos humanos fundamentales a aquellos que sean compartidos por las mismas. Los derechos que se refieren a la satisfacción de las necesidades básicas o que se vinculan con el respeto a la naturaleza, son olvidados o directamente negados en cuanto entrarían en conflicto con el ámbito de acción de la “libertad de mercado”, y por ello, pueden ser sacrificados²⁶.

Si frente a otras sociedades y frente a los reformadores de la propia sociedad moderna se desató el fundamentalismo cultural que occidente desplegó con el colonialismo y con la persecución de la disidencia; ahora con el sometimiento de la sociedad global a las leyes del mercado, se está generando una forma de “imperialismo económico”²⁷, y que no es sino una forma de fundamentalismo del mercado²⁸.

En estas condiciones, en la sociedad moderna, la única relación permitida a los individuos frente a las instituciones sociales es la del sometimiento ciego. Por ello, la justicia sólo es entendida como conformidad y cumplimiento de la legalidad que marca la sociedad de mercado. En este sentido, como define Friedrich Hayek, “la justicia no es, por supuesto, cuestión de los objetivos de una acción sino de su obediencia a las reglas a la que está sujeta”²⁹. Las reglas a las que se refiere Hayek son las leyes del mercado, el derecho de propiedad y la libertad contractual, lo cual constituye las “únicas reglas morales”³⁰. Por tanto, lo que se hace en el mercado y se produce desde él,

es justo por sí mismo. Por ello no es posible una crítica del mismo en nombre de sus resultados, aunque genere condiciones de muerte para muchos seres humanos y para la propia naturaleza.

En esta sociedad, lo único que se permite es una racionalidad de tipo instrumental y fragmentaria, donde no se cuestiona la racionalidad de los fines ni la corrección de las consecuencias humanas o ecológicas de la actividad social; y que tiene como correlato una idea de justicia funcional a la reproducción de este tipo de sistema social, por la cual la corrección de las acciones se evalúa por el cumplimiento estricto de las reglas impuestas por la racionalidad de mercado sin tener en cuenta razones de índole humanitaria o de factibilidad social como criterio de discernimiento de la justicia de las reglas.

Por ello, debemos tratar de recuperar la defensa universal del ser humano más allá del tipo de racionalidad y justicia que impone la sociedad moderna y que conlleva la crisis del ser humano en nombre de la sociedad de mercado.

5. Necesidad de recuperación del antropocentrismo y de los derechos humanos

Nótese que estamos tomando esta expresión no en un sentido elemental por el cual diríamos que todo producto humano y toda institución es creada por el ser humano, por lo que sería antropocéntrica; en este sentido no habría nada que hiciera que escapara a tal condición.

Sin embargo, el sentido en el que lo proponemos implica una exigencia que refleja el compromiso con la reproducción de la vida humana. El suicidio y el homicidio son humanos, pero implican la destrucción de la propia vida, es decir, de la condición de agente, autor y actor de sus acciones o de las condiciones de posibilidad de la vida, que son los otros y la naturaleza. En este sentido, el antropocentrismo para ser tal en un sentido pleno implica la afirmación de la vida, la renuncia al suicidio y a la destrucción del otro, incluida la naturaleza.

Ello supone, como ha mostrado Franz Hinkelammert, la necesidad de recuperación de los valores humanos en términos cualitativos no reducidos a ningún cálculo de utilidad, más allá de lo que se realiza desde el sistema hegemónico. Hayek, en cambio, en la línea de la destructividad de la modernidad antes referida, dice: “Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen al mantenimiento de vidas: no al mantenimiento de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales

para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al “cálculo de vidas”: la propiedad y el contrato”³¹. Este cálculo es una simple suposición injustificada porque no puede prever lo que ocurrirá, pero en cambio permite *normalizar* los sacrificios humanos, dar por buenas y necesarias las víctimas que generan las instituciones centrales de la llamada “sociedad libre”, lo que ha permitido en las últimas décadas la intensificación de las dinámicas de opresión y exclusión en la sociedad mundial .

La recuperación del antropocentrismo exige la denuncia de este “cálculo de vidas” en nombre de los derechos de *todas* las personas, lo que abre la vía para el cuestionamiento y el control de esas instituciones con el objetivo *minimizar*³³ la producción histórica de muertes.

Por ello, no hay posibilidad de antropocentrismo si los seres humanos no se erigen como centro frente a la propia tradición moderna con sus instituciones centrales. Qué significa “ponerse como centro”, dejar

Lo único que se permite es una racionalidad de tipo instrumental y fragmentaria, donde no se cuestiona la racionalidad de los fines ni la corrección de las consecuencias humanas o ecológicas de la actividad social; y que tiene como correlato una idea de justicia funcional a la reproducción de este tipo de sistema social, por la cual la corrección de las acciones se evalúa por el cumplimiento estricto de las reglas impuestas por la racionalidad de mercado sin tener en cuenta razones de índole humanitaria o de factibilidad social como criterio de discernimiento de la justicia de las reglas.

de tomar las instituciones como un fin en sí mismo que realizan aquello que anuncian, es decir, renunciar a deificar a las instituciones por las cuales pueden ser sometidos hasta la destrucción los seres humanos y de ubicarlas en un lugar subsidiario, al servicio de los mismos. “Ni el mercado ni el Estado marcan el paso de Dios por la historia”³⁴, es la crítica de la deificación de estas instituciones la que permite reubicar su lugar subordinado, y su sentido el de apoyar y enriquecer las posibilidades de vida de los sujetos.

Desde esta posición y actitud se pueden recuperar los derechos humanos de los seres humanos concretos. Los derechos no son *de* las instituciones, ni éstas son derechos humanos objetivados, por ello no se deben sacralizar las instituciones en nombre de los derechos humanos. Si se libera la propia relación con las instituciones, entonces los derechos delimitan exigencias y criterios de discernimiento frente a éstas. Si los dere-

La recuperación del antropocentrismo exige la denuncia de este “cálculo de vidas” en nombre de los derechos de todas las personas, lo que abre la vía para el cuestionamiento y el control de esas instituciones con el objetivo minimizar la producción histórica de muertes.

chos reconocidos surgen como mediaciones que son concebidas como instrumentos de protección de los sujetos en el contexto de los diversos sistemas sociales, éstos no se pueden abstraer y absolutizar negando ese carácter medial en función de los propios sujetos. El riesgo de una perspectiva abstracta y no historizada sobre los derechos tiene el peligro de considerarlos *por encima* de las personas. Frente a este riesgo, una perspectiva crítica, como la aquí postulada, buscará tener un carácter *concreto* que no hipostase las propias instituciones, cuya preservación y mantenimiento se convierta en “fin en sí mismo” que hace olvidar la referencia inmediata que los derechos deben tener a los sujetos. Si los derechos son medios que los seres humanos utilizan para conquistar ámbitos de desarrollo de vida digna, la lógica de los derechos podrá servir para interpelar y transformar las leyes y a las instituciones cuando se conviertan en sistemas que impidan ese espacio de dignidad³⁵.

Esta relación de mutuo reconocimiento y de afirmación universal de la vida entre sujetos, y la renuncia a las lógicas de dominación expresa la posibilidad de *transversalidad de la emancipación* entre las diversas culturas, las religiones y las civilizaciones como patrimonio humano universal que permite escapar a la catástrofe de la mutua confrontación dentro de la propia humanidad mediante la interpelación y la búsqueda de alternativas a los aspectos más disfuncionales y negativos para los seres humanos de las diversas instituciones sociales.

¹ Este artículo tiene su origen en la ponencia presentada en el Simposio sobre “Ética y Religión”, dirigido por José María Mardones, en el marco del I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política, Septiembre de 2002, Alcalá de Henares.

² *What We're Fighting For*, febrero de 2002, del Institute of American Values, http://www.propositionsonline.com/html/fighting_for.html. Citaré aquí la traducción ofrecida por el diario *Offnews info*, Buenos Aires, 10 de Marzo. Entre los firmantes de la carta se encuentran, Francis Fukuyama, Samuel Huntington, Michael Walzer, Michael Novak...

Incluso desde otro planteamiento y sin ser firmante, como el caso de Richard Rorty, el cual se sitúa en una posición de una cierta pasividad indolente frente a la diferencia de otras culturas a las que considera irreductibles por medio de una discusión racional para comprender las virtudes de los valores de la sociedad norteamericana; también podría sumarse a este frente de lucha (cf. Rorty, R., “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad” en *De los derechos humanos. Las conferencias de Oxford Amnesty de 1993*, Madrid, 1998).

³ Cf. Álvarez Dorronsoro, Javier, “La Carta de América. Razones de una intervención”. Ahora bien, como indica este autor, lo que no se discierne es si se trata de un problema de “conflicto de valores” o si se trata también de conflictos que surgen en respuesta a acciones y conductas individuales y colectivas.

Sobre esta carta, ver también “La guerra ideológica” de J. Vidal-Beneyto, *El país*, 16 de febrero de 2002.

⁴ Fukuyama, Francis, “Seguimos en el fin de la historia”, *El País*, España, 21 de octubre de 2001.

⁵ *Ib.*

⁶ Fukuyama, Francis, “No hay choque de civilizaciones”, *La Nación*, Argentina, noviembre de 2001.

⁷ *Id.*, “Seguimos en el fin de la historia”; *id.* “No hay choque de civilizaciones”. Para Fukuyama,

en este contexto se mostraría la superioridad intrínseca de los valores sociales del bloque occidental liberal, lo que determinaría su incostestable e indudable triunfo histórico, y por tanto, esa lucha tendría un final seguro y cercano.

⁸ *Ib.* Subrayado mío.

⁹ “¿Choque de civilizaciones?” en *Foreign Affaire*, ed. castellana, 1993; también continúa la interpretación anterior remarcando esa polarización mundial en *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, 1997.

¹⁰ Tomamos para ello las siguientes citas de un ensayo de Franz Hinkelammert sobre esta cuestión, “La caída de las Torres” en *Revista Pasos*, no 98, DEI, Costa Rica, noviembre-diciembre 2001.

En un sermón donde se llama a las cruzadas, dice Bernardo de Claraval en el siglo XIII:

“Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. El acepta gustosamente como una *venganza* la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún. Si sucumbe, él sale ganador; y si vence, Cristo. *Por algo lleva la espada; es el agente de Dios, el ejecutor de su reprobación contra el malhechor.*

No peca como homicida, sino -diría yo- como malicida, el que mata al pecador para defender a los buenos. Es considerado como defensor de los cristianos y *vengador de Cristo* en los malhechores. y cuando le matan, sabemos que no ha perecido, sino que ha llegado a su meta. La muerte que él causa es un beneficio para Cristo. Y cuando se le infieren a él, lo es para sí mismo. La muerte del pagano es una gloria para

el cristiano, pues por ella es glorificado Cristo” (*Obras Completas de San Bernardo*, Madrid, 1983, I, p. 503).

Por otra parte, un cronista árabe del siglo XIII decía lo que sigue sobre los cruzados cristianos:

“Aquí el Islam está confrontado con un pueblo enamorado de la muerte... Celosamente imitan a aquel que adoran; desean morirse por su sepulcro... Proceden con tanta impetuosidad, como las polillas de la noche vuelan a la luz” (según cita de Dëshner, K., *Kirche und Krieg*, Stuttgart, 1970, p. 266).

Y Bin Laden, en nuestros días, parece retomar esa posición del “cristianismo” cuando tras el atentado de las Torres Gemelas declaró:

“Aquí está América golpeada por Dios Omnipotente en uno de sus órganos vitales, con sus más grandes edificios destruidos. Por la gracia de Dios... Dios ha bendecido a un grupo de vanguardia de los musulmanes, la primera línea del Islam, para destruir América. Dios les bendiga y asigne un supremo lugar en el cielo...”.

¹¹ *Ib.*, p. 42.

¹² No se trata de un problema que dependa únicamente de los elementos fundantes de una tradición religiosa, sino de cómo esos elementos son vividos e interpretados en cada momento de su historia. Seríamos completamente ingenuos si para juzgar la “calidad moral de las religiones” se atendieran, por ejemplo, a sus textos fundacionales. La historia de las religiones es, en buena medida, la historia de la inversión ideológica de sus preceptos fundamentales. Del “no matarás” como precepto religioso, se ha derivado en no pocas ocasiones la “obligación” de matar en nombre de Dios. La libertad humana en relación con las instituciones religiosas es en buena medida lo que otorga la significación real e histórica de éstas.

¹³ Tomamos aquí el planteamiento de Zubiri en relación con la des-sustantivación que opera de los fenómenos morales y del mundo humanizado. No hay entidades moralmente buenas “en sí”, sino por la relación con el ser humano: “Todo bien y todo mal es bien o mal para alguien. Pero no son relativos. No se trata de relatividad sino de respectividad” (*Sobre*

el sentimiento y la volición, Madrid, 1992, p. 225).

¹⁴ Como defiende Fukuyama “Hobbes, Locke y Montesquieu respondieron a los horrores de la Guerra de los Treinta años, y otras contiendas, afirmando que era preciso separar la religión de la política para asegurar, ante todo y por sobre todo, la paz civil”, “No hay choque de civilizaciones”, *op. cit.*

¹⁵ Sobre este asunto, puede verse el interesante trabajo de Srinivasa Rao en “Las perspectivas filosóficas de la asimetría cultural y los retos de la globalización”, en Fernet-Betancourt, R., (ed.), *Culturas y Poder*, Bilbao, 2003.

¹⁶ Este parece ser uno de los temas fuertes de nuestro tiempo, que muchos siguen amplificando en la actualidad. Véase, v. gr., el número monográfico sobre las “guerras culturales” del *ABC. Cultural*, no 538, mayo de 2002, Madrid.

¹⁷ Cf. Hinkelammert, F., *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*, San José, 1998.

¹⁸ Como ha señalado Franz Hinkelammert, “la libertad humana no puede consistir sino en una relación del sujeto con las instituciones, en la cual el sujeto somete a éstas a sus condiciones de vida”, *Crítica de la razón utópica*, 2a ed. rev., Bilbao, 2002, p. 306.

¹⁹ Véase Fernet-Betancourt, Raúl, “Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. Una introducción”, texto de la conferencia tenida en el IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural, celebrado en Bangalore, India, Septiembre de 2001, y publicado en *Culturas y Poder. Interacción y asimetría entre culturas en el contexto de la globalización*, Bilbao, 2003.

²⁰ Si como postulaba Ellacuría se mira la realidad de la sociedad mundial desde las mayorías populares, se pone al descubierto realmente la función que los altos ideales de la modernidad jugarían realmente en la configuración de la sociedad mundial.. Y es que el Primer Mundo, desde la lógica que rige la sociedad global, no se dirige al Tercer Mundo, para extender universalmente sus logros éticos políticos. Para afirmar su compromiso con la “democracia” y los “derechos humanos”. Detrás de estas generosas

proposiciones, se encierra un proyecto económico y político muy distinto. El cual se observa cuando se mira fuera de sus fronteras, que es donde se está manifestando la realidad del proyecto que ideológicamente se dice tener. Y es que dentro de las sociedades desarrolladas, y en el mejor de los casos, se podrán generalizar estas propuestas, pero en cambio, no les interesa como valor universal. Por ello, tendrán que defender y asegurar estas “conquistas”, manteniendo en la sociedad global una postura antidemocrática y el desconocimiento o violación de los derechos más básicos de las mayorías de la sociedad global. Para un análisis de esta cuestión, puede verse de este autor: “Quinto Centenario de América Latina” (1989), *Cuadernos Cristianismo i justicia*, nº 31, 1991; “Utopía y profetismo” (1989) en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación*, J. Sobrino y I. Ellacuría (eds.), Madrid, 1990.

²¹ Desde el reverso de esa lógica que se pretende triunfante, se evidencia, en cambio, el alto grado de violencia cultural, económica y ecológica a la que se ha sometido y se somete a otras sociedades.

²² Cf. Hinkelammert, F. “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, *El vuelo de Anteo. Crítica de la razón liberal*, J Herrera (ed.), Bilbao, 2000, pp. 80-81.

²³ *Ib.*, pp.104-105.

²⁴ Hinkelammert, F., “La rebelión en la Tierra, rebelión en el Cielo: el ser humano como sujeto”, en *Anuario Iberoamericano de Derechos Humanos* (2001-2002), Rio de Janeiro, 2002, p. 283.

²⁵ Como ha recordado este autor, “el colonialismo con sus destrucciones de todas las culturas no-burguesas, genocidios y etnocidios en el mundo entero, el trabajo forzado de siglos de esclavitud liberal, la guillotina de la revolución francesa y la masacre de la comuna de París forman un gran conjunto que atestigua este despotismo e intolerancia de la cultura burguesa” (*ib.*).

²⁶ Hinkelammert, F., “El proceso actual de globalización y los derechos humanos”, en *El vuelo de Anteo*, *op. cit.*

²⁷ Tullock, Gordon, “Economic Imperialism” en *Theory of Public Choice. Political Applications of Economics*, Buchanan, James (ed.), Michigan, 1972.

²⁸ Cf. Stiglitz, Joseph E., *El malestar en la globalización*, Madrid, 2002.

²⁹ Hayek, Friedrich A.: “El ideal democrático y la contención del poder”, en *Estudios Públicos* (Santiago de Chile) No. 1 (Diciembre, 1980), pág. 56. Cita tomada de Hinkelammert, F., *Crítica de la razón utópica*, *op. cit.*

³⁰ “Entrevista”, Mercurio, Santiago de Chile, 19 de abril de 1981.

³¹ *Ib.*

³² Véanse los Informes del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo de los últimos años (<http://www.un.org/Publications>).

³³ Hinkelammert, F., *Democracia y totalitarismo*, 2a ed., San José, 1990, p. 165.

³⁴ *Id.*, *Crítica de la razón utópica*, *op. cit.*, p. 350.

³⁵ Cf. Hinkelammert, F. “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”, *op. cit.*, pp. 108-110.