

Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

*Esta publicación científica en formato digital
es continuidad de la revista impresa*
ISSN 1315-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Depósito legal pp 199602ZU720

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 27, n.º 97

Abril-Junio

DOSSIER: Utopía y praxis en el
humanismo crítico de Franz Hinkelammert

2 0 2 2



Utopía y Praxis Latinoamericana nace como una respuesta a la situación de conflictividad política que atraviesa actualmente la democracia y la sociedad latinoamericana. Pero también nace como una respuesta comprometida con el análisis filosófico y la interpretación histórica de la cultura y las ciencias sociales frente a la crisis de la Modernidad. Respuesta que procura la creación de nuevos/as actores y escenarios a partir de los cuales se hagan posibles inéditas alternativas para la teoría crítica y el cambio social efectivo. Una respuesta en dos sentidos: la utópica porque todo proyecto existencial auténtico debe enmarcarse y definirse por el universo de sus valoraciones humanas; la práctica porque, a diferencia de la necesaria teoría, implica un tipo de acción cuyo movimiento es capaz de dialectizar la comprensión de la realidad, pero también de transformar a los sujetos que la constituyen. Con lo cual la noción de praxis nos conduce de retorno a la política, a la ética y, hoy día, a la ciencia y a la técnica. Es una respuesta desde América Latina, porque es a partir del ser y pensar latinoamericano que la praxis de nuestro proyecto utópico se hace realizable.

Utopía y Praxis Latinoamericana es una revista periódica, trimestral, arbitrada e indexada a nivel nacional e internacional, editada por la Universidad del Zulia (Maracaibo, Venezuela), adscrita al Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA) de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, y financiada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES) de esta misma Universidad. Las áreas temáticas que definen el perfil de la revista están insertas en las siguientes líneas del pensamiento iberoamericano y latinoamericano: Filosofía Política Latinoamericana, Historia de las Ideas, Epistemología, Teorías y metodologías de las Ciencias Sociales, Antropología social, política y filosófica, Ética y pragmática, Filosofía y diálogo intercultural, Estudios de Género. Las sub-áreas respectivas a cada área general serán definidas por el Comité Editorial, con la ayuda de sus respectivos asesores nacionales e internacionales, a fin de establecer la pertinencia de los trabajos presentados.

Utopía y Praxis Latinoamericana es una publicación patrocinada por el Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la Universidad del Zulia (CONDES).

El sitio oficial de Utopía y Praxis Latinoamericana es el proporcionado por la Biblioteca Digital **Revicynhluz** de Revistas Científicas y Humanísticas pertenecientes al *Sistema de Servicios Bibliotecarios y de Información*, Serbiluz, de la Universidad del Zulia, LUZ; Maracaibo, Venezuela.

Serbiluz: <http://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia>
Email: utopraxislat@gmail.com

Esta publicación utiliza el sistema de verificación *TOC Checker* y *References Checker*. Más información

journalschecker.nuestramerica.cl

Utopía y Praxis Latinoamericana aparece indizada y/o catalogada en las siguientes bases de datos:

- REVENCyT (Fundacite, Mérida)
- Ulrich's International Periodicals Directory (USA)
- Hand book of Latin American Studies (USA)
- Elektronische Zeitschriftenbibliothek (EZB, Alemania)
- The Philosopher's Index (USA)
- CLASE (México)
- FONACIT (Caracas, Venezuela)
- BASE (Alemania)
- LATINDEX (México)
- DIALNET (España)
- REDALyC (México) • REBIUN (España)
- Google Scholar
- Centro Virtual Cervantes (España)
- CEFILIBE (México)
- LECHUZA (Oviedo, España)
- Instituto de Información y Documentación en Ciencias Sociales y Humanidades (Madrid, España)
- Repertoire Bibliographique de la Philosophie (Louvain La Neuve, Belgique)
- CERCAL (Bélgica)
- RevistasLatinoamericanas.org
- MIAR.ub.edu/es
- OEI-CREDI (España)
- Sistema de Biblioteca de la Universidad de Antioquia (Colombia)
- The Library of Congress (USA)
- EBSCO
- Sociological Abstracts (USA)
- Reportorio de Ensayista y Filósofos Ibero e Iberoamericano (Athens, USA)
- REBIUN (España)
- r-Revistas (CSIC, España)
- ERIH Plus
- Flacsoandes.edu.ec
- Cecies.org
- CETRI, Belgique
- Redib.org
- Academic Journal DATABASE
- Biblioteca de Filosofía Digital
- Citefactor.org
- Universia.org
- OALib Journal
- Qualis-Capes: B3 (Homologada)
- LatinREV
- OAJI
- Deycrit-Sur
- WorldCat
- Zenodo.

Director Fundador

Álvaro B. Márquez-Fernández †
(1952-2018)
In memoriam

Directora

Zulay C. Díaz Montiel, Universidad del Zulia, Venezuela
diazzulay@gmail.com

Editor

Ismael Cáceres-Correa, Ediciones nustrAmérica desde Abajo, Chile
utopraxislat@gmail.com

Directores Honorarios

Nohan CHOMSKY, Leonardo BOFF, Enrique DUSSEL, Gloria M. COMESAÑA-SANTALICES,
Raúl FORNET-BETANCOURT, Gino CAPOZZI, Gianni VATTIMO, Andrés ORTÍZ-OSÉS

Comité Editorial

Roberto Agustín Follari; Universidad de Cuyo, Mendoza, Argentina: rfollari@gmail.com
Marc Pallarés Piquer; Universidad Jaume I de Castellón, España: pallarem@uji.es
Walter Omar Kohan; Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil: wokohan@gmail.com
Luis Sáez Rueda; Universidad de Granada, España: Isaez@ugr.es
Emilia Bermúdez; Universidad del Zulia, Venezuela: ebermudezh@gmail.com
Antoni Aguiló; Universidade de Coimbra, Portugal: antoniaguilo@ces.uc.pt
Jonatan Alzuru Aponte; Universidad Austral de Chile, Chile: jonatan.alzuru@uach.cl
Gregorio Valera-Villegas; Universidad Central de Venezuela, Venezuela: gregvalvil@yahoo.com
Ismael Cáceres-Correa; Universidad de Concepción, Chile: utopraxislat@gmail.com
Esteban Torres Castaños; Universidad de Córdoba, Argentina: esteban.tc@gmail.com
Hugo Biagini; Universidad de La Plata, Argentina: hbiagini@gmail.com
Nestor Kohan; Universidad de Buenos Aires, Argentina: teoriasocial.na@gmail.com
Morelba Brito; Universidad del Zulia, Venezuela: mbritoc54@yahoo.com
Luigi di Santo; Universidad de Cassino y del Lazio Meridional, Italia: disanto.luigi100@tiscali.it
Luis González; Universidad del Zulia, Venezuela: ludwig73ve@yahoo.com
Leonor Arfuch; Instituto Gino Germani, Argentina: larfuch@yahoo.com.ar
Jorge Alonso; Universidad de Guadalajara, México: jalonso@ciesas.edu.mx
José Quintero Weir; Universidad del Zulia, Venezuela: jqarostomba@gmail.com
Sara Beatriz Guardia; Universidad San Martín de Porres, Perú: sarabeatriz.guardia@gmail.com
Luis Garagalza; Universidad del País Vasco (UPV/EHU), España: luis.garagalza@ehu.eus
Gildardo Martínez; (Universidad del Zulia, Venezuela: gildardo1@gmail.com
Ricardo Salas Astrain; (Universidad Católica de Chile, Chile: rsalasa@gmail.com
Pedro Sotolongo; (Universidad de La Habana, Cuba: pedro.sotolongo@yahoo.com
Carlos Walter Porto-Gonçalves; (Universidad Federal Fluminense, Brasil: cwpg@uol.com.br
Edward Demenchnok; (Universidad Estatal de Fort Valley, EE.UU: demenche@usa.net

Comité Científico

Víctor MARTÍN FIORINO, Universidad Católica de Colombia (Colombia); Flor ÁVILA HERNÁNDEZ; Universidad Católica de Colombia (Colombia); Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ, Universidad Nacional de Colombia (Colombia); Boaventura de SOUSA SANTOS (Portugal), Franz HINKELAMMERT (Costa Rica), Friz WALLNER (Austria), Constança MARCONDES CESAR (Brasil), Didier Le LEGALL (Francia), Weinne KARLSSON (Suecia), Adela CORTINA (España), José Javier CAPERA FIGUEROA (México), Jesús MARTÍN-BARBERO (Colombia), Paolo FABBRI (Italia), Henrich BECK (Alemania), Angel LOMBARDI (Venezuela), Miguel Angel HERRERA ZGAIB (Colombia), Daniel MATO (Argentina), José Manuel GUTIÉRREZ (España), Helio GALLARDO (Costa Rica), Paula Cristina PEREIRA (Portugal), Javier ROIZ (España), Flavio QUARANTOTTO (Italia), Leonor ARFUCH (Argentina), Juan Luis PINTOS CEA NAHARRO (España), Alberto BUELA (Argentina), Alessandro SERPE (Italia), Carlos DELGADO (Cuba), Eduardo Andrés SANDOVAL FORERO (México), Yamandú ACOSTA (Uruguay), Jorge VERGARA (Chile), Miguel Eduardo CÁRDENAS (Colombia), Orlando ALBORNOZ (Venezuela), Adalberto SANTANA (México), Dorando MICHELLINI (Argentina), Edgar CÓRDOVA JAIMES, Universidad del Sinú. Elías Bechara Zainúm (Colombia)

Comité Editorial Asesor

Esteban MATE (Anthropos, España), Robinson SALAZAR (Insumisos Latinoamericanos, México), José Luis GÓMEZ MARTÍNEZ (Repertorio Iberoamericano, USA), Jesús E. CALDERA YNFAANTE (Universidad Católica de Colombia, Colombia), Altieres DE OLIVEIRA SILVA (Escuela de Publicidad y marketing-ESPM, Brasil)

Comité de Ética

Jaime NUBIOLA (España), Francisco HIDALGO (Ecuador), Yohanka LEÓN DEL RÍO (La Habana, Cuba), Francois HOUTART (Bélgica).

Traductores/as

Sirio L. PILETTI RINCÓN (Venezuela)

Asistente Web Site

Efraím J. MÁRQUEZ-ARREAZA (Canadá)

Utopía y Praxis Latinoamericana

Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales.
Universidad del Zulia-Venezuela

Año: 27. n° 97, abril-junio, 2022.

Dossier: Utopía y praxis en el humanismo crítico de Franz Hinkelammert

ÍNDICE DE CONTENIDO

EDITOR INVITADO

Yamandú ACOSTA

PORTADILLA

Yamandú ACOSTA

FRANZ HINKELAMMERT: celebrar la vida. / *FRANZ HINKELAMMERT: celebrate life.*

e6373545

10

PRESENTACIÓN

Yamandú ACOSTA

e6380859

10

ESTUDIOS

Estela FERNÁNDEZ NADAL

La crítica marxiana de la religión bajo la mirada de Franz Hinkelammert. / *The marxian criticism of religion under the view of Franz Hinkelammert.*

e6373677

17

Jorge VERGARA ESTÉVEZ

La crítica de Hinkelammert a la religión del mercado. / *Hinkelammert's Critique of the Market Religion.*

e6374322

30

Yamandú ACOSTA

El materialismo histórico como fenomenología de la vida real. / *Historical materialism as real-life phenomenology.*

e6375692

46

ARTÍCULOS

Yohanka LEÓN DEL RÍO

Utopía y socialismo en el pensamiento de Franz Hinkelammert, coordinadas del marxismo en el Sur Global. / *Utopia and socialism in the thought of Franz Hinkelammert, coordinates of marxism in the Global South.*

e6375859

72

Carlos MOLINA VELÁSQUEZ

La imaginación trascendental de otros mundos posibles. / *The transcendental imagination of other possible worlds.*

e6375999

86

Carlos ASSELBORN

Tiempo y democracia: el humanismo de la praxis y los imaginarios utópicos en el tiempo presente. / *Time and democracy: the humanism of praxis and utopic imaginaries in the current time.*

e6376719

103

Dante RAMAGLIA

Crítica a la racionalidad moderna en la obra de Franz Hinkelammert. / *Critique of modern rationality in the work of Franz Hinkelammert.*

e6377071

124

Federico FRONTÁN NÚÑEZ

Las armas ideológicas de la vida en la obra de Franz Hinkelammert. / *The ideological weapons of life in the work of Franz Hinkelammert.*

e6377161

138

Manuel CUERVO SOLA

Notas para una lectura de la propuesta teórica de Franz Hinkelammert desde una clave ontológica. / *Notes for a reading of Franz Hinkelammert's theoretical proposal from an ontological approach.*

e6377325

152

Ernesto HERRA CASTRO

Celebrar la vida en el sentido crítico de Marx: Notas fractales en torno a la obra de Franz Hinkelammert. / *Celebrate life in the critical sense of Marx: fractal notes on the work of Franz Hinkelammert.*

e6377382

165

Jorge ZÚÑIGA M.

Factibilidad de la acción, una de las enseñanzas de Franz J. Hinkelammert. / *Feasibility of action, one of the teachings of Franz J. Hinkelammert.*

e6377921

182

Henry MORA JIMÉNEZ

El laboratorio teórico de Franz Hinkelammert. / *Franz Hinkelammert's theoretical laboratory*

e6378002

199

Juan Manuel RAMAGLIA. Esteban Gabriel SÁNCHEZ

Materiales para una crítica del presente: marxismo y religión en Franz Hinkelammert. / *Materials for a critique of the present: marxism and religion in Franz Hinkelammert.*

e6378096

206

José Guadalupe GANDARILLA SALGADO

Humanismo de la praxis: crítica de la religión como analogía fantasmagórica de la dialéctica del valor. / *Humanism of praxis: criticism of religion as a ghost analogy of the dialectic of value.*

e6379241

221

ENSAYOS

Guillermo MARTÍNEZ PARRA

Franz J. Hinkelammert y la inocencia utópica. / *Franz J. Hinkelammert and utopian innocence.*

e6380171

235

NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

Carlos MOLINA VELÁSQUEZ

Fondo Documental y Colección Digital Franz Hinkelammert. / *Franz Hinkelammert Documentary Collection and Digital Collection.*

e6380254

245

LIBRARIUS

HINKELAMMERT, Franz J. (2017). *La vida o el capital. Antología esencial. El grito del sujeto vivo o corporal frente a la ley de mercado.* Buenos Aires, CLASCO, Edición, selección, prólogo y notas a cargo de Estela Fernández Nadal. 382pp. (Pablo Drews). / **HINKELAMMERT, Franz J.** (2020). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace a la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental.* San José, Costa Rica: Arlekin. 192pp. (María Pía Cartechini). / **VERGARA ESTÉVEZ Jorge.** (2016). *Modernidad y utopía. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert.* Editorial de la Diputación Floral de Álava, Vitoria, 113pp. (Martín Fleitas González). / **LOSURDO, Domenico.** (2019), *El Marxismo Occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar.* Madrid, Trotta, 207 pp. (Diego Asdreil López Mondragón. Carlos Pérez Segura).

e6380835

249

DIRECTORIO DE AUTORES/AS

268

DIRECTRICES Y NORMAS DE ENVÍO

269

GUIDELINES FOR PUBLICATION

272

INSTRUCCIONES PARA LOS ÁRBITROS

275

GUIDELINES FOR REFEREES

277

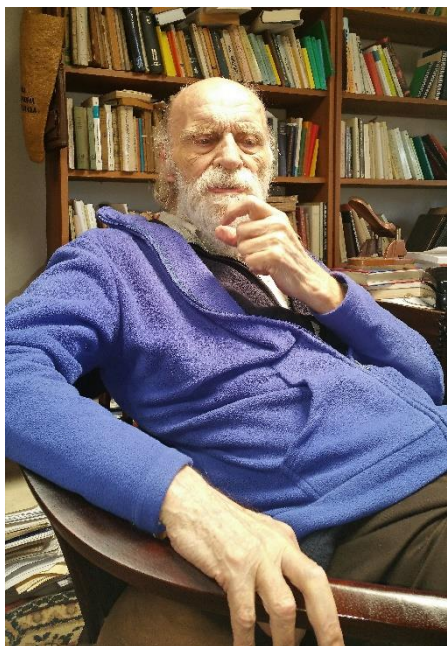
TOC CHECKER

279



PORTADILLA

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6373545
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



FRANZ HINKELAMMERT: celebrar la vida

FRANZ HINKELAMMERT: *celebrate life*

Yamandú ACOSTA

<https://orcid.org/0000-0001-8345-8786>

yamacoro49@gmail.com

Universidad de la República, Uruguay

Este trabajo está depositado en Zenodo:

DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6373545>

Franz Josef Hinkelammert, nació en Emsdetten (Alemania), el 12 de enero de 1931. Con intereses en economía, filosofía y teología, entró en la Universidad de Friburgo en 1950, pasando a Hamburgo y luego a Münster, donde hizo su licenciatura, al terminar la cual en 1955, una beca le permitió iniciar sus estudios de posgrado y doctorado en el Instituto de Europa Oriental de la Universidad Libre de Berlín, en donde obtuvo el título de Doctor en Economía y fue asistente de investigación hasta 1963. En el marco de sus investigaciones, formuló la tesis de la idealización de la teoría económica, tanto en la línea de la teoría neoclásica como en la teoría de los economistas soviéticos; las que, más allá de sus oposiciones, coincidían en sustentarse

sobre fundamentos ideológicos, aunque de signo contrario. Desentrañar la ideología – y más luego, la teología- implícita en la teoría económica y por extensión en toda teoría social hizo al eje de su línea principal de investigación, sostenida hasta el presente, entre economía y teología.

Hinkelammert entre los diecisiete y los veinte años había leído bastante sobre Simón Bolívar, acerca de la conquista de México y Hernán Cortés y sobre la independencia latinoamericana. En conocimiento de su interés en América Latina, la Fundación Adenauer le ofreció ir a Chile para trabajar en dicha fundación y como profesor de Sociología Económica en la Universidad Católica de Chile. En 1963 se radicó en Santiago, trabajando en la referida universidad, primero en su Escuela de Sociología y luego en el Centro de Estudios de la Realidad Nacional. En 1968, como disidente de la Democracia Cristiana se fue al MAPU (Movimiento de Acción Popular Unitaria) y se acercó al gobierno de la Unidad Popular, trabajando con ella a través del CEREN. Escribió en ese contexto *Dialéctica del desarrollo desigual* e *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, ambos publicados en 1970.

El golpe de Estado de 1973 en Chile le obligó a volver a Alemania por un tiempo, regresando a América Latina en 1976, fundando en Costa Rica el Departamento Ecuménico de Investigaciones en donde trabajó hasta 2006, mediado por una estancia en Honduras entre 1978 y 1982 desempeñándose como director del Postgrado en Política Económica de la Universidad Autónoma de Honduras. Regresó en 1982 a San José de Costa Rica, en donde está radicado hasta hoy. En 2008 se fundó la Cátedra de Pensamiento Crítico “Franz Hinkelammert” en la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA) y en torno a ella se creó el Grupo de



Pensamiento Crítico; ambos espacios cuentan a Franz Hinkelammert como fundamental animador. Hinkelammert ha sido también profesor visitante en diversas universidades europeas y latinoamericanas.

En su segunda radicación en América Latina –en Costa Rica y por breve tiempo en Honduras- entre 1976 y este 2021, algunos de sus libros publicados en castellano son: *Las armas ideológicas de la muerte* (1977), *Crítica a la razón utópica* (1984), *Democracia y Totalitarismo* (1987), *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda* (1988), *la fe de Abraham y el Edipo occidental* (1988), *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia* (1991), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995), *Determinismo, Caos, Sujeto. El mapa del emperador* (1996), *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (1998), *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (2003), *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio* (2003), *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad* (2007), *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2010), *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación* (2012), *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo* (2018), *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace a la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental* (2020), *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión* (2021).

En co-autoría con Ulrich Duchrow publicó en 2003 *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad* y con Henry Mora Jiménez, *Hacia una economía para la vida*, varias ediciones en varios países entre 2005 y 2010.

Además del reconocimiento de las muchas generaciones de estudiantes, seminaristas, talleristas, militantes sociales y políticos, que hemos tenido la fortuna de haber compartido con él instancias de formación, investigación, diálogo y discusión, Hinkelammert ha recibido numerosos premios y reconocimientos, entre ellos el Doctorado *Honoris Causa* en cinco universidades. Su libro *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, mereció el Premio Libertador al Pensamiento Crítico en su primera edición (Venezuela, 2005) Hinkelammert, al recibirlo, lo agradeció como una suerte de otorgamiento de la ciudadanía latinoamericana por motivos de honor.

La breve reseña bio-bibliográfica de Franz Hinkelammert que aquí terminamos, justifica de suyo el “celebrar la vida” que expresa la espiritualidad de su vida y su obra.

Montevideo, 8 de agosto de 2021

P.D.: La fotografía ha sido cedida gentilmente por Norbert Arntz.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





PRESENTACIÓN

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6380859
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Presentación

Yamandú ACOSTA

<https://orcid.org/0000-0001-8345-8786>
yamacoro49@gmail.com
Universidad de la República, Uruguay

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6380859>

El 10 de enero de 2020, recibí de Zulay C. Díaz Montiel, directora de **Utopía y Praxis Latinoamericana**, cuyo director fundador fue el recordado Álvaro B. Márquez Fernández (1952-2018), su fraternal y generosa invitación para realizar una propuesta de *dossier* a ser publicado en abril de 2022.

Me tomé un breve tiempo para pensar y proponer un tema para el *dossier*. Teniendo en cuenta que Franz J. Hinkelammert – una de las más importantes figuras del pensamiento crítico de la segunda mitad del siglo XX y de estos inicios del siglo XXI, por añadidura integrante del Comité Científico de la revista- cumpliría 90 años el día 12 de enero de 2021, y que “utopía” y “praxis” son conceptos claves en su “humanismo crítico”, me pareció más que apropiado que **Utopía y Praxis Latinoamericana** pudiera dedicar un número a consideraciones sobre su pensamiento y al espacio crítico abierto y desarrollado por Hinkelammert, que ha puesto en valor a América Latina como lugar de enunciación de pensamiento con legítima pretensión de validez universal, implicada en el universalismo del mundo en el que todas y todos, personas y culturas en su diversidad y dignidad –la naturaleza incluida-, puedan vivir, compromiso que identifica su extensa, coherente y prolífica trayectoria.

De mi convocatoria a participar en el *dossier* “Utopía y praxis en el humanismo crítico de Franz Hinkelammert” realizado en el adverso contexto de la pandemia de la Covid-19, más allá de lo inicialmente proyectado, resultaron los aportes de las y los colegas –que mucho agradezco- y de los que a continuación doy cuenta a título de presentación en las líneas que siguen.

En la sección *ESTUDIOS*, contamos con aportes de dos de los más importantes analistas y conocedores de la obra de Franz Hinkelammert: Estela Fernández Nadal (Argentina) y Jorge Vergara Estévez (Chile). Como tercer trabajo para esta sección contábamos con un estudio oportunamente comprometido por Juan José Bautista (Bolivia), también gran interlocutor de Hinkelammert y su obra. Nuestro colega boliviano, transitó una compleja enfermedad que le impidió realizar el aporte acordado, falleciendo finalmente el pasado 11 de mayo de 2021 en La Paz. A los efectos de contar con los tres estudios que la sección admite, revisé, corregí, actualicé y amplí un trabajo mío de 2018, cuya publicación en este número, quiero dedicar al insustituible y entrañable amigo, presente en nuestra memoria.

Estela Fernández Nadal, en *La crítica marxiana de la religión bajo la mirada de Franz Hinkelammert*, aborda la elaboración de la crítica en Marx, desde la crítica de la religión a la crítica de la economía política realizada por Hinkelammert, en la que se abona la tesis de la profunda unidad del pensamiento de Marx que afirmándose como humanismo de la praxis atraviesa el cuerpo de su obra desde su juvenil tesis de doctorado



hasta la redacción de *El capital*, en el que la teoría del fetichismo en tanto crítica de instituciones sacralizadas, habilita el discernimiento de los falsos dioses terrenales, aquellos que deshumanizan al ser humano al deshumanizar las relaciones entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza. El humanismo de la praxis de Marx, se recupera, explícita, continúa, profundiza y actualiza en Hinkelammert.

Jorge Vergara Estévez, en *La crítica de Hinkelammert a la religión del mercado*, destacada la consistencia, continuidad y capacidad de realización del programa de investigación de Franz Hinkelammert cuyos fundamentos pueden encontrarse en su tesis de doctorado, respecto al núcleo ideológico –que en última instancia se discernirá como teológico- de toda teoría económica. Así, en el primer tramo del artículo se recorren mojones fundamentales de la obra de Hinkelammert de su crítica a la teoría neoliberal y sus pretensiones de cientificidad a través de la consideración de los argumentos de algunos de los principales exponentes de esa orientación económica. En la segunda parte se pone el foco en la religión neoliberal del mercado y se recupera en sintonía con Marx y Hinkelammert al humanismo de la praxis como posibilidad de construir una democracia propiamente tal, con capacidad de adversar al totalitarismo del mercado.

Yamandú Acosta, en *El materialismo histórico como fenomenología de la vida real*, aborda la perspectiva crítica de Hinkelammert que en una lectura heterodoxa, recupera en Marx al ser humano como demiurgo de lo real. Frente al materialismo mecanicista de la ortodoxia marxista y su teoría del reflejo, traza los lineamientos de la teoría del espejo que es la versión dialéctica de aquella versión mecanicista y frente al estructuralismo althusseriano, el humanismo de la praxis –orientación crítica, teórica y práctica de la que entre otros, Marx y Hinkelammert hacen parte a lo largo de sus respectivas trayectorias- da por tierra tanto con la tesis de la ruptura epistemológica, como con la del antihumanismo de Marx.

En la sección de **ARTÍCULOS**, contabilizamos once calificados aportes correspondientes a Yohanka León del Río (Cuba), Carlos Molina Velásquez (El Salvador), Carlos Asselborn (Argentina), Dante Ramaglia (Argentina), Federico Frontán Núñez (Uruguay), Manuel Cuervo Sola (Argentina), Ernesto Herra Castro (Costa Rica), Jorge Zúñiga M. (México), Henry Mora Jiménez (Costa Rica), Juan Manuel Ramaglia y Esteban Gabriel Sánchez (Argentina), y José Guadalupe Gandarilla Salgado (México).

Yohanka León del Río, en *Utopía y socialismo en el pensamiento de Franz Hinkelammert, coordenadas del marxismo en el sur global*, desarrolla una reflexión que me atrevo a caracterizar como doblemente situada, de las ideas claves que en el pensamiento de Franz Hinkelammert permiten elaborar críticamente las tensiones entre utopía y socialismo. Reflexión doblemente situada, porque el pensamiento de Hinkelammert es situado en el sur global –ubicación que como argumenta el artículo no es solamente de hecho, sino ganada de pleno derecho por nuestro autor germano-latinoamericano a través de su enorme y relevante obra en curso mayoritariamente producida y difundida en este “sur global”, desde las desafiantes condiciones de producción para el pensamiento crítico en el largo trayecto que inicia en los años 60 del pasado siglo-; y también porque la autora del artículo reflexiona desde un lugar de enunciación –la revolución cubana- en el que los aportes del pensamiento de Hinkelammert en lo que hacen a utopía, socialismo y marxismo, trascienden en mucho la dimensión académica, aportando a la problematización y elucidación de un horizonte de sentido histórico, social y político, al interior de un proceso en el que la dignidad humana –el ser humano como el ser supremo para el ser humano- en una línea que viene de Marx –específicamente para la autora, también de Martí- y llega a Hinkelammert, se asume como criterio para discernir las instituciones y el proyecto de sociedad.

Carlos Molina Velásquez en *La imaginación trascendental de otros mundos posibles* aborda una problemática teórica y crítica central en el pensamiento de Hinkelammert, de acuciantes consecuencias prácticas. El artículo se mueve muy especialmente en el espacio teórico-crítico abierto por Hinkelammert en la *Crítica de la razón utópica*, desplegando una fina reflexión que apunta a esclarecer la imaginación de mundos posibles, que es un desafío insoslayable para cualquier praxis de transformación, que para realizar mundos posibles alternativos al existente, debe poder imaginarlos, por lo que la imaginación trascendental -concepto clave sobre el que orbita el artículo-, aporta en términos teóricos, críticos y prácticos, discernimientos sólidamente fundados para toda praxis de emancipación.

Carlos Asselborn en *Tiempo y democracia: el humanismo de la praxis y la imaginación utópica de tiempo presente*, realizado en el marco de un proyecto de investigación sobre sujeto, subjetividades, política y democracia en América Latina, asume la crítica de la razón utópica y el humanismo de la praxis desarrollados por Franz Hinkelammert, con el objetivo de ampliar las miradas sobre la construcción de las subjetividades políticas en especial referencia a la cuestión del tiempo y de procurar mostrar como ciertas relaciones entre tiempo y subjetividad pueden producir o potenciar procesos de democratización o clausurarlos o despotenciarlos, reflexionando sobre diversos aportes teóricos que abordan los modos de administración del tiempo en sociedades dependientes y desiguales y revisan el marco categorial de las memorias pasadas y las utopías o discursos utópicos que han movilizadо praxis emancipatorias.

Dante Ramaglia, en *La crítica a la racionalidad moderna en la obra de Franz Hinkelammert*, focaliza la crítica a la modernidad, valorada como asunto que atraviesa como tema central la obra de Hinkelammert. Teniendo a la vista el registro crítico central del autor acerca de la irracionalidad que es constitutiva de la racionalidad moderna y que se expresa como destrucción de la humanidad y la naturaleza, da cuenta de una genealogía de la modernidad que filosóficamente pasa por una serie de autores que marcan inflexiones significativas en ella, atiende a las figuras de la subjetividad resultantes con especial referencia a la comprensión hinkelammertiana del sujeto, cerrando el artículo con la presentación de la racionalidad reproductiva y la racionalidad convivencial que Hinkelammert postula como alternativas a la racionalidad instrumental de la modernidad, que totalizada, ha devenido irracional.

Federico Frontán Núñez, en *Las armas ideológicas de la vida en la obra de Franz Hinkelammert*, asume claves teológicas y filosóficas del autor cuya obra analiza, las que aportando al discernimiento de falsos dioses, hace parte del humanismo de la praxis que se orienta en el sentido de la realización y celebración de un Dios de la vida, en el que se juega la posibilidad misma de la vida humana y de la naturaleza. Frente al concepto de “antropoceno” que implica sin discernimiento una responsabilidad de la humanidad en la afectación de los ecosistemas, propone el de “capitalceno” que identifica al más precisamente responsable. Ante el olvido de la realidad con el que el “capitalceno” se justifica ideológicamente, en Hinkelammert, “un maestro de la realidad” encuentra y desarrolla claves para recuperar la realidad olvidada, a través de la recuperación del sujeto vivo y necesitado.

Manuel Cuervo Sola, en *Notas para una lectura de la propuesta teórica de Franz Hinkelammert desde una clave ontológica*, tomando nota que en esa propuesta teórica la ontología está ausente, asume justamente el desafío de realizar un ejercicio de reflexión ontológica sobre la misma con la finalidad de elucidar supuestos ontológicos que hipotéticamente la subyacen, haciendo presente la ontología aparentemente ausente. Poniendo el foco analítico en la noción hinkelammertiana de sujeto y procurando hacer visible en ella implicaciones conceptuales que en clave ontológica puede contener, hace lugar a preguntas y desarrollos que parecen habilitar verosímelmente a pensar en esa clave los registros del pensamiento teórico-crítico de Hinkelammert, en el que una ontología subyacente, estaría fundando su ética, su epistemológica y su política.

Ernesto Herra Castro, en *Celebrar la vida en el sentido de Marx. Notas fractales en torno a la obra de Franz Hinkelammert*, con explícita presencia de la mediación intelectual de Juan José Bautista (1958-2021) con quien venía trabajando, pone el foco en la pretensión de universalidad de la modernidad, o –mejor dicho– en su pretensión totalizante de que ella ha creado ciencia e instituciones de validez universal, por lo que la universalidad con ella se ha realizado, dejando de ser una pretensión. Se denuncia el anti-universalismo de esa racionalidad totalizante, a través de la reflexión de ejes críticos que desde la racionalidad de la reproducción de la vida como su lugar de enunciación, Franz Hinkelammert ha desplegado a lo largo de su obra, sustentando así una legítima pretensión de universalidad, frente a la irracionalidad de la modernidad que ha puesto al mercado y no al ser humano en el lugar del ser supremo.

Jorge Zúñiga M., en *Factibilidad de la acción: una de las enseñanzas de Franz Hinkelammert*, focaliza un concepto clave en el pensamiento de este autor y crucial para pensar la acción del sujeto práctico, de los movimientos sociales y de las luchas por la liberación, el concepto de *factibilidad trascendental*, marginal o ausente en los debates contemporáneos de la teoría de la acción. En el espacio teórico crítico hinkelammertiano en el que utopía y factibilidad van de la mano, es condición de posibilidad de la factibilidad

de la acción que hace al realismo en política como arte de lo posible. Ese realismo implica la mediación institucional. Entre instituciones totalizadas que se vuelven totalitarias y la abolición de las instituciones a veces postulada como alternativa, se trata de su transformación sobre el criterio de la posibilidad de vivir de los seres humanos sin exclusiones en su dignidad y diversidad, en la lógica de un mundo en el que muchos mundos sean posibles.

Henry Mora Jiménez, en *El laboratorio teórico de Franz Hinkelammert* al cumplirse cincuenta años de la publicación en 1970 del libro de Hinkelammert *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, sienta la tesis de que en ese texto se hacen presentes –como en un laboratorio- categorías y ejercicios de pensamiento crítico de nuestro autor germano-latinoamericano que tendrán desarrollo en su obra posterior hasta el presente. Se refiere a las críticas al neoliberalismo, al neocapitalismo y al modelo matemático de la racionalidad económica, así como a la crítica radical de Marx a Hegel –que no por ello convierte a Marx un “estructuralista marxista”. El foco es puesto especialmente en los tres primeros capítulos que hacen a la primera parte del libro, que es la que –con otros dos analistas- le correspondió presentar en ocasión de la conmemoración de los cincuenta años de la publicación.

Juan Manuel Ramaglia y Esteban Gabriel Sánchez, en *Materiales para una crítica del presente: marxismo y religión en Franz Hinkelammert*, abordan el potencial crítico del vínculo entre teología y marxismo en la crítica a la modernidad y especialmente al carácter idolátrico del capitalismo de Hinkelammert. Se apunta así al discernimiento de los elementos míticos que operan en la conciencia moderna y su racionalidad instrumental. Luego de reconstruir una caracterización de la vida –categoría clave en el autor-, se examina el humanismo de la praxis en la emergencia sinérgica entre teología de la liberación y marxismo. Se explora luego la relación entre marxismo y religión, para exponer finalmente la concepción hinkelammertiana de lo mítico como elemento fundamental de su crítica a la racionalidad moderna y su totalización.

José Guadalupe Gandarilla Salgado, en *Humanismo de la praxis: crítica de la religión como analogía fantasmagórica de la dialéctica del valor*, destaca momentos y ejes significativos del itinerario intelectual de Hinkelammert, poniéndolos en interlocución con las circunstancias biográficas del autor consideradas al interior de los procesos políticos, sociales, económicos e ideológicos en que esa biografía se desplegó, haciéndose cargo críticamente de los mismos a través de una profusa producción bibliográfica, que el artículo recupera en algunas de sus expresiones más notorias, mostrando una continuidad de sentido que desde los 60 del siglo pasado llega hasta el 2021. Se destaca el carácter pionero y fundamental de los aportes de Hinkelammert al acervo del pensamiento crítico en y desde América Latina. Discernimiento de los fetiches, crítica de la razón utópica y principio de factibilidad, el humanismo de la praxis, son los ejes desarrollados.

La sección *ENSAYOS* cuenta con un valioso texto de Guillermo Martínez Parra (México).

Guillermo Parra Marínez, en *Franz Hinkelammert y la inocencia utópica* propone avanzar una nueva concepción de la utopía desde una perspectiva crítica anclada la tradición utópica del pensamiento latinoamericano en línea a una redefinición de los elementos fundantes de nuestra filosofía. Desde esa pretensión de novedad respecto de la utopía y nuestra relación con ella, dialoga con aportaciones de Franz Hinkelammert en lo relativo a sus críticas al utopismo y, por la mediación de ese diálogo crítico que involucra otras fuentes que son analizadas y reflexionadas en relación al tópico de lo utópico en términos de la apertura que hacen a la identidad del ensayo, sostiene tal vez en el impulso movilizador de la utopraxis, que postula operante en la subjetividad humana, su pretensión de novedad.

En la sección *NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD*, no registramos ningún debate, aunque sí una nota que estimamos de central importancia en este *dossier*.

Carlos Molina Velásquez presenta el Fondo Documental y Colección Digital Franz Hinkelammert, ciclópea realización que lleva a cabo en la Universidad Centro Americana José Simeón Cañas en El Salvador. El fondo documental y la colección digital de Carlos Molina Velásquez y la UCA ponen a disposición de la comunidad internacional la voluminosa y compleja obra de uno de los pensadores críticos que en América Latina desde la década de los 60 del pasado siglo hasta hoy, no ha dejado de animar con sus análisis y propuestas, debates centrales sobre el mundo en que vivimos y acerca de la construcción de otro mundo que es posible.

En el *LIBRARIUS*

Pablo Drews (Uruguay) presenta el libro de Franz Hinkelammert *La vida o el capital. Antología esencial. El grito del sujeto vivo o corporal frente a la ley del mercado*, selección, prólogo y notas a cargo de Estela Fernández Nadal, publicado por CLACSO, Buenos Aires, 2017.

María Pía Cartechini (Argentina) reseña *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace a la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*, Editorial Arlekin, San José de Costa Rica, 2020.

Martín Fleitas González (Uruguay) presenta *Modernidad y utopía en el pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*, de Jorge Vergara Estévez (Chile), ganador del XXVII Premio de Ensayo Becerro de Bengoa en el país Vasco en 2015 y publicado en la editorial de la Diplomatura Floral de Álava, Vitoria en 2016.

Diego Andrés López Mondragón y Carlos Pérez Segura (México) reseñan el libro de Doménico Losurdo *El marxismo occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*, Madrid, Trotta, 2019.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6373677
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



La crítica marxiana de la religión bajo la mirada de Franz Hinkelammert¹

The marxian criticism of religion under the view of Franz Hinkelammert

Estela FERNÁNDEZ NADAL

esfernadal@gmail.com

Universidad Nacional de Cuyo/CONICET, Mendoza, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6373677>

RESUMEN

El artículo aborda la recepción del pensamiento marxista en la filosofía de Franz Hinkelammert. Particularmente se analiza la interpretación que hace este autor de la crítica marxiana de la religión como crítica de los dioses terrestres que subordinan al ser humano. En oposición a ello, para Marx es el ser humano la auténtica y única divinidad suprema. Esta perspectiva ya se encuentra en los escritos tempranos de Marx y luego se desarrolla en una línea de continuidad en la crítica del fetichismo de la mercancía, ya en el marco de la Economía Política. En El Capital, la crítica marxiana desemboca en la concepción de un humanismo de la praxis, que reconoce al otro social y natural como condición de posibilidad de la vida individual y colectiva, y condena el "asesinato del hermano" como crimen que conduce al suicidio.

Palabras clave: Franz Hinkelammert, marxismo, pensamiento latinoamericano, crítica de la religión.

ABSTRACT

The article addresses the reception of Marxist thought in the philosophy of Franz Hinkelammert. In particular, it is analyzed his interpretation of the Marxian critique of religion as a critique of the terrestrial gods that subordinate the human being. To Marx, on the contrary, the human being is the authentic and sole supreme divinity. This perspective can be already found in Marx's early writings, and then it develops in a line of continuity in the critique of the commodity fetishism, in the framework of Political Economy. In Capital, the Marxian critique leads to the conception of a humanism of praxis, which recognizes the social and natural other as a condition of possibility of individual and collective life and condemns the "murder of the brother" as a crime that leads to suicide.

Keywords: Franz Hinkelammert, Marxism, Latin American thinking, critique of religion.

Recibido: 09-08-2021 • Aceptado: 11-11-2021

¹ Una versión preliminar de este artículo fue leída en el Segundo Seminario Internacional El Capital -150 Aniversario (1867-2017), realizado en Bogotá en octubre de 2016, y luego publicado como: Estela FERNÁNDEZ NADAL (2017) "Recepción del marxismo en América Latina. Franz Hinkelammert: su lectura de la crítica marxiana de la religión", en RIVERA MONSALVE, Magda (comp.), Memorias del Segundo Seminario Internacional El Capital-150 aniversario (1867-2017). Teoría y Praxis, Bogotá, pp. 385-403.



INTRODUCCIÓN

Franz Hinkelammert considera a la institucionalización de las relaciones humanas como un factor decisivo en el despliegue de las capacidades y potencialidades del ser humano por encima de los demás seres del reino animal, al que pertenece. Gracias al desarrollo de instituciones –vale decir, de relaciones abstractas en las que no nos vinculamos directamente sino a través de lugares o roles sociales establecidos formal o contractualmente– es posible el desenvolvimiento de la cultura y el arte, así como el desarrollo del lenguaje, la ciencia, la tecnología, etc. Por tanto, las instituciones están ligadas al proceso de humanización del ser humano. Sin embargo, constituyen un fenómeno ambiguo, pues ese proceso al que dan lugar se encuentra permanentemente amenazado por la tendencia de las instituciones a autonomizarse, una vez creadas, y a subordinar a los seres humanos a la lógica puramente instrumental, formal, deshumanizada, que es propia de ese universo abstracto. Se trata entonces de un proceso de humanización permanentemente amenazado por la deshumanización, en el que a cada momento se puede perder toda la libertad y la creatividad conquistadas.

Hinkelammert sostiene que Marx está preocupado, desde sus primeros escritos, por el problema de la subordinación del ser humano a los productos abstractos de su actividad. Lo llama “dioses terrestres”, y es atendiendo a su poder y peligrosidad que encara la crítica de la religión.

Esta crítica se convierte en crítica de la economía política cuando Marx se encarga en forma particular de las instituciones sacralizadas que gobiernan las sociedades capitalistas: el mercado, el dinero y el capital; habla entonces de “fetichismo” (Marx: 1986 [1867], pp. 36-47).

El recorrido crítico de Marx desemboca en su concepción del humanismo de la praxis, fundamento teórico de la sociedad “humanizada” con la que espera reemplazar a la sociedad burguesa: una sociedad donde los seres humanos, en tanto sujetos, no estén subordinados a las objetivaciones de su actividad teórico-práctica.

DE LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN AL HUMANISMO DE LA PRAXIS

Hinkelammert descarta la existencia de cambios pronunciados o rupturas abruptas a lo largo de la obra de Marx: esto no sucede ni en su pensamiento en general ni en lo relativo a la crítica de la religión en forma específica; por el contrario, lo que nuestro autor encuentra es un desarrollo coherente de las mismas problemáticas desde los textos tempranos hasta sus obras maduras.

En el caso de la crítica de la religión, el recorrido de Marx comienza en el “Prólogo” de su tesis doctoral (1841)², donde afirma: “*La filosofía [...] hace su sentencia en contra de los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como divinidad suprema*” (Hinkelammert: 2013, p. 182)³.

Aquí Hinkelammert recuerda que, para Marx, “conciencia” es “ser consciente”, enfatizando que el término “ser” implica “ser vivo”, esto es, con todos los atributos y limitaciones de una vida real, natural, concreta, corporal. Por eso, unos años después, en La ideología alemana, Marx y Engels dirán: “*La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los seres humanos es su proceso de vida real*” (Hinkelammert: 2013, p. 182)⁴.

A partir de esta consideración, Hinkelammert subraya que la “autoconciencia humana” (que debe ser la divinidad suprema) no es sino la conciencia de sí mismo del ser humano como sujeto vivo, corporal, material, con necesidades que deben ser satisfechas dentro del circuito natural de la vida humana (Hinkelammert: 2013, p. 183).

² La Tesis de Marx se tituló: “Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro”, con ella se doctoró en Filosofía en abril de 1841, en la Universidad de Jena.

³ Traducción directa del alemán de F. Hinkelammert; el subrayado es suyo.

⁴ Cfr. Marx y Engels: 1959 (1846), p. 25.

En 1844, Marx completa la idea que había comenzado a desarrollar en el “Prólogo” de su Tesis. En su Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, afirma: “*La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable*” (Hinkelammert: 2013, p. 182).

Contrariamente a la opinión corriente según la cual el marxismo se opone a toda religión, lo que surge de estas citas, a juicio de Hinkelammert, es que Marx propone un criterio para discernir dioses falsos de verdaderos: son falsos los dioses que aplastan y humillan al ser humano; este es el verdadero dios. Por tanto, en Marx, crítica de la religión y humanismo coinciden, son dos caras de la misma moneda, dos expresiones de la misma idea.

Es sabido que la interpretación tradicional considera a Marx como un feuerbachiano que, sólo después de tomar y aplicar el concepto de alienación religiosa al análisis del Estado hegeliano, en su Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, se planta críticamente frente a Feuerbach para señalarle la necesidad de transformar las condiciones materiales que explican la proyección de divinidades en una esfera separada de la vida y la búsqueda de consuelo en ellas. A diferencia de esta lectura, Hinkelammert encuentra en los primeros escritos de Marx –esto es, ya en el “Prólogo” de su tesis doctoral de 1841– una distancia inseparable entre su posición y la de Feuerbach, exclusivamente preocupado por los “dioses celestes”.

De esta manera, aunque desarrollará específicamente el tema en sus Tesis sobre Feuerbach (1845), Marx considera, desde sus primeros escritos, la existencia de dioses terrestres que subordinan al ser humano, convirtiéndolo en un “ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Tales divinidades son, en término generales, todas las instituciones creadas por la actividad humana y, en el marco de la sociedad capitalista, especialmente el mercado, el dinero y el capital. Su humanismo es “de la praxis” porque sabe que se trata de dioses creados por la actividad humana: “el mundo objetivo es subjetivo” dice Hinkelammert.

En efecto, en la primera de las célebres Tesis sobre Feuerbach, Marx plantea que, precisamente por ser el mundo objetivo un producto de la “actividad sensorial humana” o de la “práctica”, es posible transformarlo a partir de la misma capacidad que lo ha creado. “*El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo*” (Hinkelammert: 2013, p. 186)⁵.

Las objetivaciones de la práctica subjetiva, precisamente por ser productos suyos, pueden ser igualmente transformadas por la “actuación revolucionaria, práctico-crítica” del sujeto (cfr. Hinkelammert: 2013, p. 186). Hinkelammert destaca que para Marx la objetividad es subjetiva, porque es producto del sujeto:

Tomar el objeto simplemente como objeto dado, es [una] reducción [...] y no corresponde a la objetividad, que es subjetiva. Que el objeto es subjetivo, para Marx es una verdad objetiva. No se trata de la relación sujeto-objeto de Descartes, de Kant o de Hegel. Es [producto de...] la praxis. El objeto tiene siempre la dimensión de la praxis y es, como tal, subjetivo (Hinkelammert: 2013, p. 186).

Esa subjetividad del ser humano, capaz de objetivarse en todas sus producciones, es el índice de su dignidad, la razón por la cual es inaceptable que esté “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

Hinkelammert destaca que, en la décima Tesis, Marx saca una importante conclusión, cuya formulación es la siguiente: “*El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad ‘civil’; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada*” (Hinkelammert: 2013, p. 186)⁶.

Claramente Marx contrapone el “antiguo materialismo” (de Feuerbach), que parte de la sociedad civil (burguesa), al nuevo materialismo (el suyo), que parte de la sociedad “humana” en el sentido de humanizada, esto es, como sociedad donde el ser humano ha conseguido afirmar su dignidad: ya no está arrodillado frente

⁵El subrayado es de Hinkelammert.

⁶ El subrayado es de Hinkelammert; en el original de Marx sólo está subrayada la palabra “humana”; (cfr. Marx: 1987 [1845], I, p. 11).

a poderes que lo dominan; finalmente ha conseguido ponerse de pié, echar “por tierra todas las relaciones en que era humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”(cfr. Hinkelammert: 2013, p. 187 y s.).

La sociedad humanizada de la que habla Marx ahora es una sociedad donde el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Marx, observa Hinkelammert, “sigue diciendo lo que ha dicho antes. Pero lo hace con otras palabras” (Hinkelammert: 2013, p.187). Tal cambio de palabras se relaciona con que Marx está sumergido en la búsqueda de un “criterio de racionalidad” que conduzca a la sociedad verdaderamente humana, en el sentido de humanizada. “*Que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, no es un criterio para la actuación. Sin embargo, orienta. Pero ahora Marx necesita el criterio. En las Tesis sobre Feuerbach no formula todavía ese criterio*” (Hinkelammert: 2013, p. 187).

Lo formula finalmente en el Manifiesto Comunista (1848). Allí Marx encuentra lo que ha estado buscando: el criterio de racionalidad a aplicar para que la praxis humana conduzca a la superación de la sociedad burguesa, dominada por los dioses terrestres que sojuzgan y humillan al ser humano. Lo expresa en estos términos: “*en sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos, surgirá una asociación, en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos*” (Hinkelammert: 2013, p. 187 y s.).

La condición intersubjetiva, colectiva, social de lo humano es el criterio de racionalidad de la práctica humana, pues señala el camino por el cual el ser humano llega a ser el ser supremo para el ser humano, superando la condición de subordinación a dioses que lo humillan y degradan. Con la aplicación de ese criterio –que el desarrollo de cada uno sea la condición del desarrollo de todos– la mera actuación sensorial humana llega a ser praxis, se hace verdaderamente subjetiva, se convierte en libertad.

En efecto, aspirar a una sociedad en la cual “el libre desarrollo de cada uno sea la condición del desarrollo de todos” significa, en definitiva, reconocer que la vida de cada uno es la condición de la vida de todos, que la autorrealización de cada uno, es la condición de la autorrealización de todos.

Está en juego la concepción de la sociabilidad y la libertad humanas, que Marx concibe como contrapuestas al modo en que se definen ambas en el marco la sociedad burguesa. Mientras en esta “yo soy en la medida en que te derroto y te someto”⁷, en la sociedad a la que aspira Marx la vida del otro es condición de mi vida individual y de la vida colectiva, y la libertad del otro es condición de la libertad individual y colectiva de todos.

Este criterio plantea la plenitud de la vida individual como condición de la plenitud de la vida social, y entiende esa plenitud como libertad: pleno desarrollo de las potencialidades humanas de todos. La sociedad humanizada –que incluye la humanización de la naturaleza, en tanto su vida y su reproducción es condición indispensable para la reproducción de la vida humana– es aquella donde se ha tomado conciencia de la dimensión social de cada ser humano como condición de posibilidad de la vida (y de la vida *plena*) de todos y de cada uno, y donde esa conciencia conduce a no tolerar el sometimiento del otro, en tanto afecta directamente mi vida y mi libertad.

Así llegamos a que la vida y la libertad del otro es condición de posibilidad de mi vida y mi libertad. Aquí radica el descubrimiento del sujeto (en su dimensión corporal, natural y social) como sujeto vivo y como condición de posibilidad de la subjetividad individual y social, y de la praxis social como capacidad de ese sujeto (colectivo, interdependiente) de producir y transformar el mundo social y cultural en un sentido emancipador.

Aunque retomaremos un poco más adelante este tema, podemos anticipar que la “sociedad humanizada” será aquella donde los seres humanos habremos tomado conciencia de que “yo soy si tú eres”, esto es, de que “el asesinato es suicidio”.

⁷ Hinkelammert encuentra la expresión de esta idea ya en la época clásica griega, donde “yo soy libre en cuanto puedo comprobar que tengo esclavos”. Eurípides lo pone en boca de su Ifigenia: “Madre, los griegos han de dominar a los bárbaros, no los bárbaros a los griegos, que esclavos son unos, libres los otros” (Hinkelammert: 2013, p. 188). En la época moderna, quien expresa esta idea de autorealización como derrota del otro es Nietzsche, cuando dice: “Cuando vas donde la mujer, no olvides el látigo” (Así habló Zarathustra). Hinkelammert lo explica del siguiente modo: “Eso significa: compruebo mi masculinidad tratando a la mujer con látigo” (Hinkelammert: 2018, p. 263).

DE LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA. EL FETICHISMO DE LA MERCANCÍA

En el Libro I de El Capital Marx retoma el tema de la crítica de los falsos dioses que someten al ser humano, pero lo hace con el término de “fetichismo”, entendiendo por tal el comportamiento autónomo que adoptan los productos del trabajo humano en cuanto sus vínculos están mediados por relaciones mercantiles. En tales condiciones, el fetichismo adviene de forma no intencional e inevitablemente a partir de la institucionalización del mercado como sistema de coordinación de la división del trabajo y de regulación de las relaciones humanas; puede decirse, por tanto, que es expresión del poder que ejerce el mercado como institución divinizada al interior de las sociedades capitalistas⁸.

En efecto, Marx se refirió con ese término al hecho de que las cosas (productos del trabajo humano), cuando se convierten en mercancías (objetos producidos para el intercambio), aparecen ante los ojos de sus productores y son experimentadas por ellos como seres dotados de vida propia (cfr. Marx: 1986 [1867], I, pp. 36-47). Para Marx esto sucede porque las mercancías corporizan magnitudes de valor que traducen la medida del trabajo empleado por el productor para producirlas, según el tiempo de su duración. Condensan, por tanto, cantidades equiparables de trabajo abstracto. Dado el carácter privado del trabajo, los productores no disponen de mecanismos que les permitan calcular ni acordar *a priori* la composición y la distribución del producto total del trabajo colectivo. Por tanto, los movimientos del mercado corrigen *a posteriori* las inadecuaciones entre las magnitudes de valor de cambio de las mercancías y el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción, en comparación con todas las demás. Pero ante los ojos del observador estos movimientos parecen arbitrarios y originados en las mercancías mismas, que se han convertido, para él, en objetos muy especiales, “físicos-metafísicos”, portadores de iniciativa propia y capaces de someternos a sus caprichos (Hinkelammert: 1977, pp. 9-64).

Hinkelammert analiza minuciosamente la teoría marxiana del fetichismo en Las armas ideológicas de la muerte (1977), donde explica ese fenómeno como el resultado, al interior de la sociedad capitalista, de un juego engañoso de espejos, que hace visible (de modo invertido) lo invisible (las instituciones; el mundo de abstracciones que median las relaciones humanas; y especialmente el mercado y las mercancías), al tiempo que invisibiliza lo visible: las necesidades de la vida real de los hombres y mujeres concretos y los valores de uso que las satisfacen.

Hinkelammert destaca allí el hecho de que el mercado es la primera forma histórica de coordinación de la división del trabajo que hace invisibles sus consecuencias con respecto a la vida o la muerte de los seres humanos. Ello se debe a que las relaciones mercantiles despojan a los individuos de toda determinación cualitativa y concreta, y los presentan –y, en realidad, los *conforman*– como meros propietarios privados de mercancías equivalentes, que, en el marco de una relación jurídica contractual, establecen el libre consentimiento de cada uno como única condición válida del intercambio.

El contrato se comporta como un espejo en el que se reflejan en forma invertida las relaciones mercantiles: en esa superficie espejada se ven iguales, pero lo cierto es que la relación mercantil, al convertir efectivamente a los individuos en propietarios privados de mercancías *intercambiables*, ha instaurado el reino de la desigualdad, pues el traspaso de productos no se decidirá ya por la *necesidad* de los productores, sino por el acuerdo de las voluntades de los propietarios (*contrato*). Y quienes no tienen nada que intercambiar o no pueden vender su propia fuerza de trabajo como mercancía en el mercado, no están en condiciones de contratar nada y están sentenciados a no poder satisfacer sus necesidades vitales y, en consecuencia, a padecer, enfermar y morir.

⁸ En realidad, Hinkelammert vincula al mercado con las sociedades *modernas* en general, y no sólo con las *capitalistas*. Aunque lo postularon de hecho, las experiencias históricas socialistas no pudieron prescindir del mercado. A esta constatación fáctica habría que agregar, además, que la razón profunda de esos intentos fallidos radica en la condición finita del ser humano, que frustra cualquier realización efectiva de una coordinación *a priori* de la división social del trabajo; ese tipo de coordinación sería, precisamente, la condición necesaria (pero no factible) para evitar el automatismo del mercado (Hinkelammert: 1970, pp. 145-163, 261-280).

Hay aquí un decidido y frontal cuestionamiento a la interpretación vulgar de la relación entre estructura y superestructura, donde la segunda es entendida como mero "reflejo" de la primera.

Marx usa para esta relación de implicancia la palabra reflejo. La relación jurídica refleja la relación económica misma. Evidentemente no se trata de un reflejo en el sentido de un puro reflejo, como podría insinuarlo la palabra superestructura. Se trata más bien de una implicancia, que es decisiva para la existencia de la propia producción mercantil. No se trata de una diferencia de importancia, sino de la constatación de que la propia producción mercantil predetermina el marco de los posibles contenidos de las voluntades. Son los hombres quienes mantienen las relaciones mercantiles funcionando; pero al hacerlo, reciben de las relaciones sociales entre las mercancías las normas que regirán sus propias relaciones (Hinkelammert: 1977, p. 29).

Cuando los seres humanos se reconocen entre sí como propietarios privados, esto es, como "personas cuyas voluntades moran en los objetos", transforman *de hecho* a los objetos en mercancías intercambiables. La instauración de relaciones mercantiles es una transformación objetiva del mundo, que no es directamente visible (un objeto sigue siendo un determinado valor de uso), sino que se hace visible a través de la relación jurídica contractual.

La imagen que devuelve el espejo-contrato no "refleja" simplemente; devuelve una imagen deformada, invertida: muestra igualdad donde hay desigualdad. La imagen de igualdad oculta una realidad desigual.

La igualdad puramente abstracta, jurídica y formal, invisibiliza una desigualdad básica y fundamental: la que resulta de la integración de unos en el sistema de la división del trabajo y la exclusión de otros. Los primeros vivirán, los segundos morirán o vivirán una vida permanentemente amenazada por la escasez, la enfermedad y la posibilidad de la muerte prematura por no poder satisfacer sus necesidades.

Este tenso entramado de visibilidad (de lo abstracto-institucional) e invisibilidad (de lo concreto-material) configura un nudo problemático, que invita a complejizar el concepto de "realidad" y se convierte en el núcleo de la crítica de Hinkelammert a la interpretación vulgar de la relación entre ser y conciencia (estructura y superestructura) en términos de reflejo. Precisamente su posición consistirá en rechazar la atribución a Marx de una oposición entre "pura" apariencia y "verdadera" esencia, donde la primera instancia sería "mero" reflejo (consecuencia) de la segunda (causa). Y ello, al menos, por dos razones. Por una parte, si los objetos se aparecen como mercancías es porque han devenido tales: la "apariencia" tiene, por tanto, estatuto de realidad y de verdad (no es "mero" reflejo superestructural). Por otra, la interpretación de que existe una unidireccionalidad entre ambas instancias (donde los fenómenos de la conciencia social son siempre lo producido y nunca inciden en la realidad material, provocando efectos reales en ella) es, para nuestro autor, completamente errónea. Lo que ocurre verdaderamente es lo contrario: la aludida transformación efectiva de las cosas en mercancías es el resultado de la penetración del mundo objetivo (estructural) por una relación jurídica subjetiva (superestructural): el contrato (cfr. Hinkelammert: 1994, pp. 1-6).

Más que una oposición entre apariencia superficial y esencia profunda (y verdadera), para Hinkelammert la oposición categorial que piensa Marx se establece entre totalidad de lo real, por una parte, y experiencia inmediata y parcial, por otra. Y lo que se juega en tal oposición no es un asunto de profundidad ni de verdad –según la antinomia: "imagen aparente y superficial" vs. "esencia verdadera y profunda"–, sino de complejidad dialéctica de la realidad.

Dicha complejidad es analizada por Hinkelammert como un juego entre dos planos de realidad: el del *ser* (lo que es) y el del *no ser* o del *deber ser* (lo que no es, pero que anhelamos, pensamos o proyectamos; en tal sentido: aquello que, no siendo, debería ser). Marx, en su teoría del fetichismo, hace jugar ambos planos: lo visible o aparente –los individuos son meros propietarios privados de mercancías intercambiables– muestra lo que las cosas son y el modo en que aparecen y las experimentamos. Pero ese *ser* no es toda la realidad, sino sólo un fragmento de ella: la forma fragmentaria que captamos a nivel de la experiencia directa que tenemos de lo real. Haciendo un uso bastante libre de los términos aristotélicos de potencia y acto, podríamos

decir que, para un ser potencialmente infinito como el ser humano⁹, la realidad es más compleja que la experiencia inmediata, fragmentaria y parcial, que, como sujetos finitos, tenemos de ella; es una totalidad dialéctica que incluye *lo que es* (la apariencia) y *lo que no es* (la ausencia), pero que *podría ser*. Este *no ser*, que integra la realidad como la otra cara de lo visible empírico, es la infinitud que *no somos* en acto, pero a la que aspiramos ineludiblemente y con la que medimos permanentemente nuestros límites infranqueables y nuestras posibilidades.

Con otras palabras, el contrato es la forma visible en que se reconocen los sujetos entre sí en la sociedad mercantil, esto es, como meros propietarios privados de mercancías; ahora bien, esta forma de reconocimiento deja fuera otra dimensión: la de personas que se relacionan como sujetos de necesidades, como sujetos directamente sociales.

Esa dimensión humana "ausente" es trasladada paradójicamente a las cosas. Los objetos, penetrados por la relación jurídica contractual, devienen cosas dotadas de vida propia, sujetos sociales que se relacionan entre sí. En la medida en que las personas se relacionan como meros propietarios unidos por un vínculo contractual, resultan dominados por las relaciones "sociales" entre cosas. En el seno de la relación contractual ha acontecido una inversión, por la cual lo humano-concreto (el sujeto vivo, corporal y necesitado) ha resultado subsumido bajo el imperio de lo abstracto (la institución mercado).

En el marco de esta interpretación, Hinkelammert se pregunta qué carácter tiene el tránsito desde la crítica de la religión hacia la teoría del fetichismo de la mercancía. Esta última, ¿representa un abandono de la primera o es su continuación? En este caso, ¿a qué se debe el cambio de terminología?

Para nuestro autor, Marx no abandonó nunca la crítica de la religión, sino que la continuó como crítica del fetichismo al interior de la economía política.

Marx no rompe con Feuerbach al escribir sus tesis sobre Feuerbach. Mucho antes ya había roto con Feuerbach. Esta ruptura ya está presente en el prólogo a su tesis doctoral. Feuerbach no conoce dioses terrestres. Se trata de estos dioses terrestres que Marx posteriormente ubica sobre todo como el mercado, el dinero y el capital. No se los puede hacer desaparecer declarándolos ilusiones, como Feuerbach hace con los dioses celestes. Estos dioses terrestres se experimentan y someten en caso de necesidad por la fuerza. Aquí está la primera ruptura con Feuerbach, de la cual resultan todas las rupturas posteriores (Hinkelammert: 2013, p. 189).

Si Marx dejó de hablar de "religión", fue porque nada había ya que agregar a la crítica de los falsos dioses celestes; sin embargo, seguía siendo necesario enfrentar a los terrestres, que no dejan de existir ni de operar autónomamente porque tomemos conciencia de que son resultado de la actividad humana. Los llama entonces "fetiches".

Eventualmente otra razón del cambio de terminología podría encontrarse en el propósito de formular esa crítica en términos universales, sin limitarla al espacio particular de una determinada religión ni de todas ellas en su conjunto. Los dioses terrestres, responsables de la transformación del ser humano en un "ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable", son objeto de experiencia y deben ser por tanto objeto de estudio de una ciencia y, particularmente, de la ciencia económica. En efecto, la economía política debe, por una parte, poner al descubierto cómo opera esa subordinación del ser humano, siguiendo qué leyes y apelando a qué recursos institucionales, y, por otra, debe mostrar de qué modo es posible que el ser humano reaccione ante ese poder y lo enfrente (Hinkelammert: 2013, p. 184 y ss.).

⁹Para Hinkelammert, el ser humano es un ser infinito, atravesado por la finitud: "Decir solamente que el ser humano es finito, es falso. Es infinito atravesado por la finitud. La finitud significa que la infinitud como totalidad está presente por su ausencia. Podemos decir que somos finitos por el hecho de que concluimos esa finitud de nuestra experiencia. Pero si fuéramos solamente finitos y nada más, no podríamos saber que somos finitos. Al poder saberlo, somos infinitos atravesados por la finitud: por la ausencia presente de la infinitud" (Hinkelammert: 2007, p. 188).

LA CONTINUACIÓN DE LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN EN EL CAPITAL. EL ASESINATO DEL HERMANO

¿Cómo prosigue este recorrido en El Capital? ¿Qué aportes importantes añade esta obra a la deriva crítica de la religión iniciada por Marx en el “Prólogo” de su tesis doctoral y continuada a través de sus escritos hasta arribar a la denuncia del fetichismo mercantil?

Hinkelammert señala dos importantes hallazgos.

Por una parte, la meta de una sociedad humanizada en la que todos los seres humanos reconocen la realización y la libertad del otro como condición de las suyas propias, adquiere una connotación nueva, que, aunque sugerida desde antes, no es explicitada en forma cabal sino en el capítulo XIII de El Capital. Se trata de un corolario de la mentada pertenencia del ser humano a la naturaleza: siendo ser vivo, corporal y vulnerable, toda posible autorrealización exige la satisfacción de sus necesidades materiales como requisito previo. Esto no es posible sin la mediación no sólo de los otros seres humanos, sino también de la naturaleza. La corporalidad humana hace de los seres humanos seres sociales, que necesitan de sus congéneres para sobrevivir; pero también los hace seres naturales, que necesitan igualmente de la naturaleza para solventar sus necesidades y reproducir su vida.

De allí que, en total coherencia con el recorrido crítico de su pensamiento anterior, al final del capítulo XIII de El Capital, Marx da un paso más en su reflexión e incorpora, en la formulación de su imperativo categórico, la necesidad de liberación y dignificación de la propia naturaleza, en tanto cuerpo ampliado de la humanidad.

Lo expresa de este modo: “*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 hombre*” (Hinkelammert: 2013, p. 185)¹⁰.

Marx sabe que la posibilidad de la vida y de la autorrealización humanas se asienta en la preservación de la naturaleza, como reservorio vital del cual dependemos para la producción de los valores de uso que satisfacen nuestras necesidades corporales, y del ser humano como sujeto capaz de transformarla. Su crítica a la sociedad capitalista denuncia la irracionalidad autodestructiva que la gobierna, frente a la cual Marx pone en el centro de la discusión la posibilidad de la vida humana. Existe un circuito natural de la vida, por fuera del cual no hay vida posible: ser separado de ese circuito es ser condenado a muerte. Y, además, las muertes producidas por la exclusión del circuito de la vida, socaban el sistema mismo. Puede decirse, por tanto, que esas muertes son “asesinatos-suicidios”, que ponen en riesgo la vida del mismo que mata o deja morir y, a la larga, la vida de todos.

“Asesinato es suicidio” es el lema que utiliza Hinkelammert para expresar la misma idea. Ambos filósofos (Marx y Hinkelammert) sostienen que el ser humano es parte de una totalidad socio-natural. Por tanto, para reproducir su vida, necesita integrarse con los demás seres humanos y con la naturaleza. El circuito natural de la vida humana requiere, como condición de su realización, la división social del trabajo y la interdependencia de los productores, entre ellos y con la naturaleza. La vida es una trama intersubjetiva que abarca esa totalidad.

Hay una interdependencia humano-natural. Por tanto, ni la naturaleza ni el otro social son meros objetos que yacen frente a nosotros, sino que constituyen condiciones de posibilidad de la vida en general. De su reproducción y afirmación depende la vida y la autorrealización, tanto de cada individuo como de la especie en su conjunto. “*El ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto*” (Hinkelammert: 2002, p. 348).

¹⁰ La edición citada reza: “la naturaleza y el trabajador”, pero Hinkelammert corrige: “la naturaleza y el hombre” y subraya ambos términos (Marx: 1986 [1967], p. 423 y s.).

Esta intersubjetividad social y natural puede expresarse con el aserto: “yo soy si tú eres”, que remite al “amor al prójimo” exigido por el primer mandamiento del judaísmo y el cristianismo, así como también presente en la sabiduría ancestral de numerosas culturas¹¹.

A juicio de Hinkelammert, en la denuncia de la irracionalidad capitalista –que “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 hombre”– permanece operante la crítica de la religión como crítica de los dioses terrestres en cuanto dioses falsos. El criterio para discernir su falsedad continúa también siendo el mismo:

Se trata del mismo criterio que Marx había presentado en la su Crítica de la filosofía del derecho de Hegel: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Sin este criterio toda la crítica del fetichismo no tiene el más mínimo sentido (Hinkelammert: 2013, p. 185).

Marx tenía un criterio: los dioses –sean celestes o terrestres– son dioses falsos, si en su nombre y a través de ellos se legitima que el ser humano sea “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Este criterio es empírico [...] se puede mostrar a esos dioses como dioses falsos utilizando ese criterio (Hinkelammert: 2013, p.192).

Por otra parte, el segundo hallazgo de Marx incumbe a una ulterior determinación de su crítica de la religión, que se hace explícita cuando sostiene que, siendo la intersubjetividad socio-natural una totalidad a la que pertenecemos y de cuya realización y reproducción dependen nuestra libertad y vida individuales, cualquier situación de subordinación del ser humano y de la naturaleza a falsas divinidades, que los humillan, sojuzgan, abandonan y desprecian, es, no sólo una forma de asesinato-suicidio (que amenaza a la larga la existencia de todos y de cada uno), sino además un asesinato muy particular: es asesinato *del hermano*.

Para Hinkelammert, de la importancia que Marx otorga a la figura del “asesinato del hermano”, como crimen fundamental sobre el que se asienta el capitalismo, da cuenta el lugar que le reservó a una cita del poeta latino Horacio, donde se condena el “asesinato del hermano” y se sugiere que, a la larga, es un suicidio.

Dicha cita, que reproducimos a continuación, se encuentra al final del capítulo XXIII de El Capital, que, según Hinkelammert, es el último de la obra tal como fue concebida originalmente y publicada por Marx, pues los dos últimos capítulos (XXIV y XXV) corresponden a temas históricos y fueron pensados por su autor como anexos¹². Por tanto, la cita de Horacio culmina toda la teoría marxiana de crítica de la economía política y sintetiza todo el contenido de El Capital. La cita es la siguiente: “*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’ (Horacio)*” (Hinkelammert: 2013, p. 189)¹³.

Hinkelammert subraya que Marx no traduce al alemán la frase en latín, aunque luego la traducción (muy mala, según nuestro autor) fue incorporada en el texto. Propone la siguiente traducción: “*Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen del asesinato del hermano*” (Hinkelammert: 2013, p. 189).

Que el “duro destino” que atormenta a los romanos es consecuencia del fratricidio queda aclarado en los dos siguientes versos de Horacio, que Marx no incorpora en su texto, pero que sin duda conoce: “*ut inmerentis fluxit in terram Remi sacer nepotibus cruor*” (Hinkelammert: 2018, p. 261).

¹¹ Hinkelammert rechaza la traducción del primer mandamiento en los términos: “ama a tu prójimo como a ti mismo”. Siguiendo a Rosenzweig, Buber y Levinas prefiere traducirlo de un modo que denota más claramente su profundo significado: “ama a tu prójimo, él eres tú”. Cfr. Fernández Nadal, E. y G. Silnik: 2012, pp. 70-76.

¹² Dice el autor: “Marx vuelve a la problemática del asesinato del hermano como asesinato fundante, que constituye toda una manera de ver la sociedad humana. Lo hace en un lugar muy destacado. Se trata del final de su edición del libro El Capital, que se editó la primera vez en 1867. Tiene en este tiempo un solo tomo. Posteriormente y después de la muerte de Marx, Friedrich Engels compone dos tomos más a partir de manuscritos no publicados de Marx. [...] La cita] se encuentra al final de toda su presentación de la crítica de la economía política. Esta edición tiene veinticinco capítulos. Pero los capítulos XXIV y XXV forman más bien un anexo referente a la historia del capitalismo, en especial a lo que Marx llama acumulación originaria. Con el capítulo XXIII termina su teoría de la crítica de la economía política. [...] Con la cita en cuestión] termina el análisis principal en el capítulo XXIII. Como se ve, se trata de un lugar muy especial. Es el final del análisis teórico de la más grande obra suya que Marx personalmente edita” (Hinkelammert: 2018, p. 260). Cfr. también Hinkelammert: 2013, pp. 189-190).

¹³ La traducción del latín es de Hinkelammert, que corrige la edición en español (cfr. Marx: 1986 [1867], I, p. 606).

Cuya traducción, propuesta por Hinkelammert, es: “*desde que corrió la sangre inocente de Remo por la tierra, [hay] una maldición para los descendientes*” (Hinkelammert: 2018, p. 261).

Hay una polisemia encerrada en la cita de Horacio, colocada por Marx al final del capítulo XXIII de El Capital, que Hinkelammert se esfuerza por desentrañar paso a paso.

La “vieja reina de los mares” está amenazada por una “joven república gigantesca”, que le anuncia el destino fatal de su caída: hay un crimen, el asesinato del hermano, que debe pagarse y que se cobrará justicia a mediano o largo plazo.

En el fragmento, Roma, símbolo del imperio en todos los tiempos, es la Inglaterra de la época de Marx, que, en los siglos XVIII y XIX reivindicaba para sí el título de “reina del mar”; título que antes había identificado al antiguo imperio romano, frente al cual Horacio pronuncia su juicio condenatorio¹⁴. Hinkelammert argumenta que Marx cita a Horacio porque lo que dice el poeta latino sobre el antiguo imperio romano vale igualmente para el imperio británico de su época. Con el mismo criterio, hoy y para nosotros, la nueva “vieja reina del mar” serían los Estados Unidos, al menos como potencia militar mundial; por tanto, también les cabe lo que dice Marx.

Tenemos, entonces, de un lado, los sucesivos imperios que han dominado el mundo; de otro está, según Marx, “la joven república gigantesca”; cuya presencia frente al poder recuerda que éste (Roma, Inglaterra, Estados Unidos) ha cometido un crimen: el “asesinato del hermano”.

Este concepto condensa un enorme juego de significaciones. Para Horacio, el asesinato del hermano connota las guerras civiles romanas del siglo I a.C., época en la que él poeta vivía; pero también resuena en su cita un asesinato anterior, el de Remo por Rómulo. En todo caso, dice Hinkelammert:

Horacio restringe el concepto de hermano a esta relación en el interior de un pueblo, que para él es el pueblo romano. Por tanto, matar a otro romano es asesinato del hermano, pero matar a un gallo o un germano no lo es. Marx, sin duda, se refiere a un concepto de asesinato del hermano en el cual todos los otros seres humanos son hermanos. En Marx es un concepto universal (Hinkelammert: 2018, p. 261).

En el caso de Marx, europeo y occidental, el asesinato del hermano que funge como referencia universal procede de otra tradición: es el mito judío de Caín y Abel, según el cual Caín, asesino de su hermano, es el fundador de las civilizaciones: por tanto, el fundamento de todas ellas es el asesinato del hermano. “*Se trata de parte de Marx de una referencia indirecta a Caín. Pero indirecta porque, supongo yo, no se quiere inscribir en una tradición determinada solamente. Es una referencia, a la vez, a lo que constituye la dominación*” (Hinkelammert: 2018, p. 262).

En cualquier caso, en todas sus acepciones míticas, el del hermano es un asesinato que lleva consigo la fatalidad del destino que asecha al asesino, al poder que se ha erigido como consecuencia del asesinato: la “vieja reina de los mares”, el poder mundial en sus diversas versiones históricas. Esa fatalidad es interpretada por Hinkelammert en el sentido de que es el mismo asesinato del hermano el que subvierte el Imperio: dada la circularidad de la vida, el asesinato socaba las bases de sustentación sobre las que se levanta el sistema que mata. La autodestrucción es un efecto indirecto o no intencional del asesinato, que en términos de la conciencia cotidiana se experimenta como el castigo correspondiente al crimen del asesinato del hermano, pecado atroz que debe saldarse fatalmente.

¹⁴ “No es la primera vez que un país se anuncia como nueva Roma. Lo hizo primero el imperio de la Edad Media europea fundado por Carlomagno. Se autodenominaba Sacro Imperio Romano. De igual modo, durante la Revolución Francesa, los jacobinos reclamaron la nueva república romana y posteriormente Napoleón el nuevo imperio romano. También la Rusia zarista se proclamó la Tercera Roma y Stalin recuperó este símbolo durante la Segunda Guerra Mundial. En esta línea aparece asimismo el tercer Reich de la Alemania nazi. El primer Reich, en relación con el cual la Alemania nazi se consideraba el retorno como tercer Reich, era el Sacro Imperio Romano de la Edad Media. Hoy los Estados Unidos pretenden ser la nueva Roma” (Hinkelammert: 2003, p. 47).

Lo interesante es que Marx, en la cita anterior, contraponen a la “vieja reina de los mares” (Inglaterra en su tiempo, EEUU en nuestro tiempo, Roma en la antigüedad) la “república gigantesca”. Es la sociedad civil desde abajo, que constituye república y que no puede sino constituirse sin considerar el asesinato del hermano como asesinato fundante [de la dominación]. Se trata de [los] movimientos de emancipación (Hinkelammert: 2018, p. 262).

La “joven república gigantesca”, que Marx confronta con el imperio de turno, es la expresión de la sociedad civil que se levanta desde abajo, y exige terminar con el asesinato del hermano. Exige recuperar la democracia para controlar las burocracias privadas de las empresas mundiales y el mercado; subordinar a las divinidades mercancía, dinero y capital, y poner la economía al servicio de la vida humana y de la naturaleza. Es el sujeto viviente que se levanta y grita frente al sistema, lo subvierte porque rechaza como falsos los dioses terrestres, devenidos en poderes que subordinan a los seres humanos, y reclama el lugar de éste como divinidad suprema.

Lo que subvierte al imperio, no es simplemente la tasa de ganancias decrecientes como problema objetivo. Detrás aparece el sujeto. Lo que subvierte, es el asesinato del hermano. Pero ¿dónde se lleva a cabo este asesinato del hermano? Siempre y cuando el ser humano es tratado como “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Marx siempre vuelve sobre eso, aunque no lo cita expresamente [...]. Es asesinato del hermano someterse a dioses terrestres falsos [...]. Este asesinato del hermano subvierte los imperios (Hinkelammert: 2013, p. 189 y s.).

En definitiva, el asesinato del hermano es, a juicio de Hinkelammert, el aplastamiento del ser humano por la entronización de falsos dioses terrestres, que lo tratan como un ser humillado, sojuzgado y despreciable. Este crimen socava las bases de la sociedad capitalista, que no sabe ni puede producir riqueza más que destruyendo al ser humano y a la naturaleza, que son, precisamente, las fuentes de la misma. Por eso, el asesinato del hermano encierra la maldición de su caída. La esperanza de que con el capitalismo no termine también la vida en el planeta tierra depende de la “joven república gigantesca”.

CONCLUSIONES

Al principio de este trabajo mencionamos dos citas de Marx, consideradas por Hinkelammert como claves para la interpretación de su pensamiento, correspondientes ambas a obras tempranas: la primera de ellas, tomada del “Prologo” de su Tesis Doctoral (1841), contiene la sentencia de la filosofía contra los falsos dioses; la segunda es la formulación de su imperativo categórico, en su Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel (1844).

Hinkelammert propone el ejercicio de juntar ambas citas claves, reemplazando el término “filosofía” por el de “pensamiento crítico”, que, dentro del repertorio actual de términos disponibles, le parece más apropiado para el concepto que Marx quería expresar. De este ejercicio resulta esta argumentación:

El pensamiento crítico hace “su propia sentencia en contra de los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen al ser humano consciente de sí mismo” (en tanto ser vivo, natural, corporal y necesitado) como “divinidad suprema”. De allí se sigue el imperativo categórico de “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano” ha sido desplazado del lugar que le corresponde como “divinidad suprema”, y en cuyo nombre se han establecido en su lugar falsos dioses que lo han rebajado a la condición de “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (cfr. Hinkelammert: 2013: 183).

Esta síntesis argumentativa concentra, a juicio de Hinkelammert, el paradigma de la crítica marxiana de la religión —aplicado luego a la economía política—, que coincide cabalmente con el paradigma del humanismo de la praxis: éste reconoce al ser humano como artífice de los productos objetivados de su actividad subjetiva, y no acepta, en consecuencia, su subordinación a estos, convirtiéndolos en falsos dioses que lo humillan, someten y degradan.

Marx propone, de esta forma, un criterio de discernimiento respecto de la religión y de los dioses (verdaderos o falsos), que no representa un ataque a la religión misma. Seguramente supone que, develado el carácter falso de los dioses que oprimen al ser humano, la religión devendría superflua y desaparecería. Pero incluso si esta suposición de Marx no se cumpliera y fuera completamente errónea, y la religión siguiera existiendo e influyendo a los seres humanos, su crítica a la religión mantiene su validez como criterio de discernimiento de los dioses terrestres falsos. Siguen siendo falsos los dioses terrestres que aplastan y oprimen a la única divinidad suprema: el propio ser humano. Este, como tal, debe echar por tierra todas las relaciones en las cuales resulte un ser “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. *“Eso es el paradigma de la crítica marxiana de la religión y a la vez el paradigma del humanismo. Me parece que a la vez es el paradigma del mismo pensamiento crítico”* (Hinkelammert: 2013, 184).

Frente a la irracionalidad del sometimiento humano por falsas divinidades (mercancía, dinero, capital), Marx formula el criterio de racionalidad que debe orientar la búsqueda de superación de la sociedad burguesa y la consiguiente construcción de una sociedad donde finalmente el ser humano sea la divinidad suprema para el ser humano. Esa será, para Max, la sociedad “humana” en el sentido de humanizada, esto es –he aquí el criterio de racionalidad buscado y formulado–: “una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos”. La divinidad devuelta al ser humano es sinónimo de su libertad, y esta supone el reconocimiento de la autorrealización del individuo humano como necesario para la autorrealización de todos y cada uno.

En la interpretación de Hinkelammert, en el seno de la economía política, la crítica de Marx se encamina contra los fetiches de la mercancía, el dinero y el capital. En su obra cumbre reformula su imperativo categórico incluyendo a la naturaleza, cuerpo ampliado del ser humano, como dimensión que debe ser liberada del dominio de los dioses falsos terrestres e incorporada en el concepto del ser humano como ser supremo. El Capital culmina (según la hipótesis de que el capítulo XXIII es el último del primer tomo) con una condena al asesinato del hermano, que recupera toda la significación de su imperativo categórico y todo el alcance del humanismo de la praxis, al tiempo que advierte sobre el potencial destructivo de la sociedad capitalista y su custodio: el poder imperial mundial. Finalmente, plantea la esperanza de una alternativa en la reacción del sujeto humano como sujeto viviente.

BIBLIOGRAFÍA

FERNÁNDEZ NADAL E. y G. SILNIK (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: CLACSO y CICCUS.

HINKELAMMERT, F. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Paidós.

HINKELAMMERT, F. (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: EDUCA-DEI.

HINKELAMMERT, F. (1994). “La teoría de la modernidad y el pensamiento de Marx. Algunas reflexiones sobre un libro de Jacques Bidet” (San José, inédito, 34 p.), en <http://coleccion.uca.edu.sv/franz-hinkelammert/items/show/2574> (consulta 5 de abril de 2021).

HINKELAMMERT, F. (1996). *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José: DEI.

HINKELAMMERT, F. (2002). *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

HINKELAMMERT, F. (2003). “El nuevo imperio y nosotros”. *Pasos. Segunda Época*, San José, n.º 107, mayo-junio.

HINKELAMMERT, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José: Arlekin.

HINKELAMMERT, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2ª ed. ampliada). Costa Rica: Arlekin.

HINKELAMMERT, F. (2017). *La vida o el capital. Antología esencial. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Buenos Aires: CLACSO, ALAS y Universidad Nacional de Costa Rica.

HINKELAMMERT, F. (2018). "El asesinato del hermano como asesinato fundante. La crítica de la religión como dimensión imprescindible de la crítica de la ideología", en *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. México: Akal, 227-267.

MARX, K. y F. ENGELS (1959 [1946]). *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.

MARX, K. (1986 [1867]). *El Capital*, I (2 ed). México: Fondo de Cultura Económica.

MARX, K. (1987 [1845]). Tesis sobre Feuerbach, en *Obras escogidas*, vol I. Buenos Aires: Cartago.

BIODATA

Estela FERNÁNDEZ NADAL: Profesora (1984) y Doctora (1996) en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Realizó su formación en investigación científica como becaria del CONICET (1988-1997) en el campo disciplinar de la Historia de las ideas latinoamericanas, bajo la dirección de Arturo Andrés Roig. Desde 2001 trabaja con Franz Hinkelammert en temas de filosofía política. En 2019 se jubiló como Investigadora Principal del CONICET, pero sigue desempeñándose como docente en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo, como Profesora Titular Efectiva. Sus líneas de investigación son el pensamiento político latinoamericano (siglos XIX y XX) y los feminismos de Abya Yala.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6374322
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



La crítica de Hinkelammert a la religión del mercado

Hinkelammert's Critique of the Market Religion

Jorge VERGARA ESTÉVEZ

jvergaraestevez@gmail.com
Universidad de Chile, Chile

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6374322>

RESUMEN

Este artículo expone los aspectos centrales de su crítica a la teoría neoliberal y al "mercado capitalista como ser supremo". Hinkelammert realizó un profundo cuestionamiento de dicha teoría entre 1970 y 1984. En sus últimos libros, especialmente en *El totalitarismo del mercado*, ofrece una crítica a la religión del mercado. Estas indagaciones forman parte de un programa de investigaciones que: a) constituye una excepcional interpretación sobre las crisis de las sociedades contemporáneas y su religión del mercado; b) desarrolla su respuesta de "el humanismo de la praxis" de Marx, fundado en el principio que "el hombre es el ser supremo para el hombre".

Palabras clave: teoría neoliberal, utopía, la religión del mercado, el mercado capitalista como ser supremo, fetichismo, totalitarismo de mercado.

ABSTRACT

This paper presents the central aspects of Hinkelammert's critique of neoliberal theory and the "capitalist market as supreme being". He made a profound questioning of this theory between 1970 and 1984. In his last books he offers a questioning of the religion of the market, especially in *The Totalitarianism of the Market*. These investigations are part of his research program, which: a) constitutes an exceptional interpretation of the crises of contemporary societies and their market religion; b) his response is Marx's "praxis humanism", based on the principle of "man as supreme being for man".

Keywords: neoliberal theory, utopia, market religion, capitalist market as supreme being, fetishism, market totalitarianism.

Recibido: 10-08-2021 • Aceptado: 20-11-2021



CRÍTICA A LA TEORÍA NEOLIBERAL

Una de las principales características del pensamiento de Hinkelammert es su consistencia y capacidad de realización de un amplio programa de investigación iniciado con su tesis de doctorado. Este programa ha tenido dos objetivos principales: a) realizar un análisis crítico de la sociedad contemporánea incluyendo sus diversos discursos, especialmente sus concepciones económicas, políticas, utopías y mitos como el "totalitarismo de mercado", y b) elaborar alternativas de superación a la "irracionalidad de lo racionalizado"¹, y la religión del mercado.

El autor realizó durante los setenta y ochenta del siglo pasado, desde 1970 a 1984, una profunda y rigurosa crítica a las pretensiones de cientificidad del neoliberalismo. Este tema es relevante, pues la apelación a la cientificidad ha sido uno de los principales argumentos de legitimación de esta doctrina, incluso para intentar invalidar cualquier crítica desde otras perspectivas, puesto que el neoliberalismo se autodefine como la única teoría económica científica. Popper, por su parte, avaló dichas pretensiones, pues presentó la teoría económica neoclásica como ejemplo de cientificidad social² y contribuyó a la elaboración de la teoría del individualismo y de las sociedades del neoliberalismo.

Esta tarea se realizó básicamente en cuatro obras: *Economía y revolución* de 1967; *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, de 1970; *Las armas ideológicas de la muerte*, de 1977; y *Crítica a la razón utópica*, de 1984. Asimismo, hay que mencionar *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, publicada en 1995³. En textos posteriores, este cuestionamiento fue incorporado e integrado a diversas temáticas económicas, políticas y teológicas, como un *leitmotiv* presente en sus análisis sobre: "la política del mercado total", "el imperio totalitario", "las leyes del mercado y la fe", "la lógica de expulsión del mercado capitalista mundial", "la exclusión y destrucción del medio ambiente (por) la globalización", "globalización y derechos humanos", "la utilidad de la limitación del cálculo de la utilidad", y otras

Para el autor, el neoliberalismo no es sólo una teoría económica, sino una concepción de la sociedad, del hombre, de su libertad, igualdad, del derecho y otros aspectos⁴. En suma, tiene la pretensión de ser una cosmovisión que responde a las principales preguntas sobre el hombre, el sentido de la vida humana, la sociedad y sus principales subsistemas. Hinkelammert cuestiona de modo radical los distintos aspectos de dicha teoría, porque cuestiona sus raíces y los principios teóricos, en que basa su discursividad⁵. Asimismo, ha mostrado que no solo contiene supuestos teológicos⁶, sino que, como se expondrá, el neoliberalismo es *la teología de la religión del mercado*⁷.

El primer libro generado por su programa de investigación fue *Economía y revolución* de 1967⁸ que explicita las utopías del capitalismo y del comunismo.

La ideología clásica del liberalismo sostuvo la identidad de los intereses parciales y generales en este sistema de mercado⁹. Esta ideología contiene tres tesis: "la maximización del producto total, el funcionamiento sin fricciones (y) la distribución justa del producto nacional (...). Estos elementos claves se explican en base a la convicción de poder realizar una racionalidad económica perfecta en el sistema económico. Se interpreta entonces el modelo de la competencia perfecta como un instrumento que busca realizar los contenidos del modelo¹⁰.

¹ HINKELAMMERT F. J. (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Lom, Santiago de Chile.

² VERGARA J. (2001). "La contribución de Hinkelammert a la crítica latinoamericana al neoliberalismo", *Polis* Nº 2, v.1, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.

³ VERGARA J. (2015). *Mercado y sociedad. La utopía política de Friedrich Hayek*. Universidad Uniminuto, Universidad de Chile, Clacso y Red Internacional de Pensamiento Crítico. Universidad Uniminuto, Bogotá. p. 28.

⁴ *Ibid*

⁵ VERGARA J. (2001), op. cit.

⁶ *Ibid*

⁷ HINKELAMMERT F. J. (2020). *El totalitarismo de mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal, México D.F.

⁸ HINKELAMMERT F. J. (1967). *Economía y revolución*. Editorial del Pacífico, Santiago de Chile

⁹ *Ibid*, p. 45.

¹⁰ *Ibid*.

Por su parte, Marx propuso abolir “el sistema monetario. Se puso en contra de todas las instituciones existentes, no buscando el cambio de contenido, sino que eliminándolas”¹¹. Con ello hizo suya la utopía anarquista de una sociedad sin Estado, ni mercado y con democracia directa. Asimismo, Hinkelammert muestra cómo el capitalismo pudo sobrevivir mediante las reformas que limitaron la autonomía del mercado.

Sus investigaciones continuaron con la publicación de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Esta obra expone los resultados de una investigación sobre el liberalismo y el marxismo como “ideologías del desarrollo”. Es decir, como teorías que inciden en “la formación de una conciencia social y cultural adecuada al proceso estructural de desarrollo (...), son parte integrante del mismo proceso de desarrollo y tienen una importancia especial”¹². Expone que el neoliberalismo ha sido una reestructuración de la teoría neoliberal que intentó responder frente a los cuestionamientos críticos de Marx, de los socialistas y liberales democráticos¹³. Asimismo, como lo ha mostrado Laval, surgió históricamente como una respuesta conservadora frente a la crisis del liberalismo de los años treinta del siglo pasado. Es el sucesor del liberalismo del *laissez faire* en oposición absoluta a toda forma de socialismo, en que incluye el keynesianismo y la economía social de mercado¹⁴. El economista austriaco Mises, mentor de Hayek, había establecido las bases teóricas del neoliberalismo en su libro *Liberalismo* de 1927¹⁵.

Los neoliberales enfatizan la tesis neoclásica de que el mercado es un sistema autorregulado porque creen que existe una tendencia immanente al equilibrio en el juego de sus factores. “Desde mediados del siglo XIX la teoría económica liberal y neoliberal, se dedica casi exclusivamente a hacer que el automatismo del mercado capitalista lleve al equilibrio total identificado siempre con alguna especie de solución óptima del reparto de los recursos (...). El modelo central para la argumentación es el de la competencia perfecta, penetrado totalmente por las intenciones ideológicas que persigue”¹⁶. Sin embargo, Hayek reconocía estar a oscuras sobre las condiciones en las cuales se supone la existencia de dicha tendencia al equilibrio de los factores del mercado. Hinkelammert cuestiona esta tesis.

La verificación del concepto de la mano invisible no se ha logrado ni es claro cómo podría verificarse. En el fondo se concede (...) que es pura suposición ideológica detrás de la cual hay un acto de fe y ningún argumento racional (...). El modelo matemático del equilibrio optimal, precisamente, demuestra que no puede esperarse del automatismo de la iniciativa privada el equilibrio económico y social¹⁷.

Asimismo, explicita el carácter utópico de la creencia en la tendencia al equilibrio.

Esta ingenuidad utópica está presente tanto en el pensamiento burgués -que atribuye a la realidad del mercado burgués la tendencia al equilibrio e identidad de intereses que se originan en alguna mano invisible - como en el pensamiento socialista -que atribuye a una reorganización socialista de la sociedad una perspectiva igualmente total de libertad del hombre concreto. De la tierra al cielo parece existir una escalera y el problema es encontrarla¹⁸.

En *Las armas ideológicas de la muerte* de 1978, continúa su análisis crítico de la teoría neoliberal examinando el pensamiento de Friedman, basado en la teoría neoclásica de la economía. Friedman no compartía de las concepciones evolucionistas de Spencer y Hayek sobre los seres humanos. En cambio, asumió una postura ontológica de radical individualismo, pues afirma que solo existen los individuos y la sociedad no tiene existencia real, y es solo una palabra que denomina una agrupación de individuos. “Para

¹¹ *Ibid*, p. 47

¹² HINKELAMMERT F. J. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Ediciones Nueva Universidad, Santiago de Chile. p. 8.

¹³ VERGARA J. (2001), Op. cit.

¹⁴ LAVAL C. y DARDOT P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona.

¹⁵ MISES L. (1996). “Liberalismo”. En *Sobre liberalismo y capitalismo* I. Folio, Barcelona

¹⁶ HINKELAMMERT F. J. (1970). Op. cit. p. 23.

¹⁷ HINKELAMMERT F. J. (1970). Op. cit. pp. 28 y 29.

¹⁸ HINKELAMMERT F. J. (1984). Op. cit. p. 13.

el hombre libre -escribe-, el país es una *colección de individuos* que lo componen, no es algo añadido y por encima de ellos”¹⁹.

Considera que el individuo es el referente absoluto. Siguiendo a Hobbes piensa que para los individuos es ‘bueno’ lo que les gusta o atrae y ‘malo’ lo opuesto. Por ejemplo, Friedman dice “me molesta el espectáculo de la pobreza; por tanto, cuando alguien contribuye a aliviarla me beneficia a mí”²⁰. Si un mendigo le pide una moneda, debe decidir si se la da para hacer desaparecer su expresión lastimera que le desagrada, o bien se aleja. La necesidad del mendigo está excluida de su análisis²¹. En otro ejemplo, se muestra de acuerdo con los propietarios de un condominio que, basados en su derecho de propiedad, rechazaron la llegada de nuevos vecinos porque no les agradaba su color

Hinkelammert demuestra que Friedman concibe al ser humano como *homo economicus* o con más precisión como un ser del mercado, y asevera que es ‘capital humano’. Este término aparece ya en su tesis de doctorado de 1946, y se refiere a autocomprensión y a la valoración de los individuos en el mercado, en función de la utilidad de sus conocimientos y capacidades. Esta tesis es una ruptura en la historia de las ideas antropológicas incluso de Adam Smith, que diferenciaba entre ‘capital y trabajo’ como factores productivos²². Esta distinción proviene de la ontología aristotélica que sostiene que los seres humanos y las cosas son de naturaleza diferente.

Una vez que establece este concepto, Friedman hace una comparación entre el ‘capital no-humano’ y el ‘capital humano’, mostrando las desventajas del segundo.

El hecho de que las fuentes de capital humano no se pueden ni comprar ni vender en nuestra sociedad significa, que el capital humano no proporciona, en situaciones de dificultad, una reserva tan buena como el capital no humano. El individuo que invierte en una máquina puede ser dueño de la máquina y asegurarse así la obtención de la remuneración de su inversión. La persona que invierte en otra persona no puede obtener esa clase de seguridad”²³.

Más adelante, agrega: “debido al marco institucional y debido a las imperfecciones del mercado de capitales, no podemos esperar que el capital humano responda a presiones e incentivos económicos de la misma forma que el capital material”²⁴.

Esto implica que los seres humanos son bienes de capital, comparables y competitivos respecto a las máquinas productivas. Por tanto, tienen un valor de mercado que es un valor de cambio. Por tanto, el mercado es el principio de inteligibilidad de los seres humanos. Kant decía que un mismo ‘objeto’, un bosque por ejemplo podía ser visto, ‘construido como objeto’, por distintos sujetos que se relacionan y actúan de modo distinto con este. Para un poeta puede ser una fuente de inspiración, para un leñador un recurso económico, para un botánico un objeto de estudio, etc. Igualmente, los seres humanos pueden ser vistos, de modos diferentes desde diferentes perspectivas económicas. Friedman optó por la del empresario que debe decidir cuál es la inversión más rentable. Si el ‘capital humano’ presenta ciertas desventajas respecto al no-humano, su productividad no es segura, por tanto es más riesgosa que la del capital no-humano²⁵.

Desde la perspectiva friedmaniana, los seres humanos no solo son capital humano que se ‘realiza’ en el mercado, sino también su personalidad está constituida por lo que se podría denominar ‘un mercado interior’, como lo ha designado Hinkelammert. El ser humano sería un ser económico; por eso si pretende actuar racional y eficientemente deberá aplicar el cálculo económico de acuerdo al principio de maximización, o sea debe minimizar costos y maximizar ganancias. Cada individuo es una empresa que debe competir y realizar su interés propio. Este criterio sirve para tomar cualquier decisión, por ejemplo, ayudar a una pareja

¹⁹ FRIEDMAN M. (1966a). *Capitalismo y libertad*. Rialp. Madrid. p. 13.

²⁰ *Ibid.* p. 242.

²¹ *Ibid.* pp. 242-243.

²² SMITH A. *Investigación sobre la naturaleza y la causa de la riqueza de las naciones*. F.C.E., México D. F. pp. 63-84

²³ FRIEDMAN M. (1966b). *Teoría de los precios*. Madrid. pp. 258

²⁴ *Ibid.* p.313

²⁵ VERGARA J. y MARTIN A., (2017). “La concepción del individualismo de Hayek y Friedman” En *Pensar la educación desde Friedman a Dewey*. Universitaria, Santiago de Chile. 41-47.

a decidir si tendrán hijos. Asimismo, elaboró una concepción dual de la personalidad. De una parte, habría “el sujeto-portafolio” que es la substantivización de la capacidad de cálculo mercantil, semejante a la razón calculadora en Hobbes; y de otra parte, “el sujeto de preferencias”. Este sujeto-portafolio es análogo al inversionista que compra capital humano en el mercado laboral²⁶.

Los economistas neoclásicos, basados en la teoría subjetiva del valor, abandonan la concepción de los clásicos de la economía política y de Marx sobre los seres humanos como sujetos de necesidades objetivas calculables que provienen de su corporalidad y su necesidad de reproducir su vida. La reemplazan por la idea de un “sujeto de preferencias”, que es una construcción conceptual, un ser abstracto y descorporalizado, un fantasma²⁷.

Esta concepción del hombre le permite formular una teoría de la población entendida como “producción de seres humanos, como una deliberada elección económica, determinada por una comparación de rendimientos y costos”²⁸. Desde esta posición teórica, propuso un análisis económico para las parejas que han pensado tener descendencia. Se supone que el sujeto de preferencias informa al sujeto-portafolio que desea tener un hijo. Este debería iniciar su proceso de cálculo clasificando a los hijos como bienes económicos:

Se ha de admitir que los hijos juegan un doble papel: son un bien de consumo, una manera de gastar la renta para adquirir satisfacciones, una alternativa a la compra de automóviles o servicio doméstico u otros bienes; son, a la vez, un bien de capital producido por una actividad económica, una alternativa a la producción de máquinas, edificios u otras cosas²⁹.

Esta clasificación es innovadora, pues implica suprimir la distinción entre la producción privada de bienes de uso que directamente satisfacen necesidades, y la producción de bienes para el mercado cuyo valor coincide con su valor de cambio. Los primeros no se incorporan al mercado, y por lo tanto carecen de valor de cambio, por ejemplo, una comida que se prepara para la familia. Por esta razón, no toda producción de bienes, es producción de mercancías. Los más importantes bienes solo tienen valor de uso y no de mercado. Una parte de ellos provienen del trabajo hogareño, de producción de bienes y servicios necesarios para la reproducción de la vida individual y familiar. Este trabajo invisibilizado, sin el cual no podrían reproducirse día a día los seres humanos es realizado en todo el mundo, especialmente por las mujeres. Sin embargo, de acuerdo a teoría de la población friedmaniana, un hijo es un bien económico de mercado. Puede ser considerado como un “bien de consumo”, cuyo uso no genera nuevo valor económico, sino satisfacciones para el consumidor o como un “bien de capital” que produce ganancia, o ambas cosas a la vez. Este enunciado es una consecuencia de las premisas anteriores: “la personalidad de todo ser humano está constituida por un sujeto de preferencias y un sujeto calculador”, y consecuentemente define la población como “producción de seres humanos, como una deliberada elección económica”.

Para Friedman tener un hijo no podría ser analizado como la realización de un deseo basado o proveniente de una “necesidad” psicológica o afectiva de sus padres, puesto que no menciona la necesidad de reproducción de la propia vida y de la especie, como sostenían Smith, los economistas clásicos y Marx. Considera que los seres humanos no son seres con necesidades de reproducir su vida, sino seres abstractos “sujetos de preferencias” como dice la teoría neoclásica, es decir, maximizadores racionales que se guían por el cálculo económico de “comparación de rendimientos y costos”.

A continuación, señala que “el hecho de que los hijos sean, en este sentido, un producto conjunto, significa que hay que combinar los dos tipos de consideraciones: los rendimientos provenientes de los hijos como bienes de capital pueden considerarse como una reducción de sus costos como bienes de consumo”³⁰. Se explicita aquí la radicalidad de su concepción del ser humano como capital humano: los hijos son

²⁶ HINKELAMMERT F. J. (1978). “El fetichismo feliz de Milton Friedman”. En *Las armas ideológicas de la muerte*. Ed. Sigüeme, Salamanca. 99-126.

²⁷ HINKELAMMERT F. J. (1978). *Ibid.* p. 105.

²⁸ FRIEDMAN M. (1966b). *Op. cit.*, p. 266.

²⁹ *Ibid.* Pp. 266-267

³⁰ FRIEDMAN M. (1966b). *Op. cit.*, p. 267.

mercancías complejas, son a la vez bienes de consumo y de capital, cuyos “costos de reproducción” disminuirán si aumentaran sus “rendimientos”. Desde esta perspectiva, los padres económicamente más racionales o competitivos serían lo que consiguieran que los rendimientos superen los costos. Es decir, los que convierten a los hijos en bienes de producción que producen ganancia, dejando por ello de ser costosos bienes de consumo.

La aplicación de los métodos económicos, especialmente la búsqueda de la maximización, requiere simbólicamente cosificar a los seres humanos, considerarlos como bienes de mercado, como capital cuyo valor se expresa en su precio; es decir, mercancías disponibles para aumentar la ganancia y la acumulación.

La calculabilidad de cualquier objeto implica ahora extender el cálculo -real o imaginario- a más y más objetos. Al considerarse como *capital* cualquier fuente de ingresos (también el trabajo), se capitaliza el valor de capital del sujeto de preferencias a partir de la corriente de ingresos que rinde su trabajo, ofrecido en el mercado al interés vigente. Contempla los posibles aumentos de ingresos y los necesarios conocimientos nuevos, para los cuales necesita capacitación. La capacitación se debe efectuar si su costo es igual o menor a la renta adicional capitalizada. De lo contrario, debe considerarse como un bien de consumo y evaluar la satisfacción relativa que rinde. También la amistad debe analizarse desde este punto de vista: un amigo que te ayuda regularmente, tiene un valor de capital, y vale la pena invertir en él sumas menores que la ayuda adicional capitalizada. Y así sucesivamente. ¡Todo se disuelve en el negocio!³¹.

Hinkelammert ha mostrado que los conceptos básicos del neoliberalismo carecen de una posible expresión operativa. Sus teorías se basan paradójicamente en la *fe* en el mercado. “En el fondo de casi todas las objeciones contra el mercado libre hay una falta de fe en la libertad misma”³². Esta situación ha llevado a plantear la pregunta sobre la capacidad explicativa de las teorías de Friedman. “Hace falta saber que esta transformación de todos los problemas humanos en decisiones de un cálculo que un sujeto-*portafolio* hace frente a un sujeto de preferencias. Si no sirven para explicar nada ¿Para qué sirven entonces? Una respuesta posible es que sirve para mostrar el pretendido alcance total y sin límites de las relaciones mercantiles”³³. Esta retórica economicista pretende revelar el secreto de la realidad en sus diversas formas, cuya diversidad estaría ocultando su verdadera unidad.

Se trata de desarrollar una visión de mundo en la cual cualquier fenómeno está sujeto a relaciones mercantiles sin ninguna zona libre, no en el interior ni en el exterior de las personas. (...) El cálculo mercantil trata de absorberlo todo; y donde no puede establecer relaciones mercantiles, las establece a lo menos imaginarias. Se trata de un *totalitarismo mercantil* sin ningún límite, al cual ya nada ni nadie debe escapar. Toda la denigración humana contenida en tal reducción absoluta de todos los fenómenos a una expresión mercantil, no expresa más que la denigración que estas relaciones mercantiles significan³⁴.

La *Crítica de la razón utópica*, de 1984, es una investigación sobre la razón utópica en la modernidad que cuestiona la “ingenuidad utópica”, que cree posible realizar conceptos límites meramente pensables³⁵. Examina “el pensamiento antiutópico de la tradición neoliberal actual” en la teoría del mercado de Hayek y en las críticas de Popper a la planificación. Desarrolla una nueva línea argumental, complementaria a la anterior. Aquí explica que “la competencia perfecta es un concepto límite no empírico”, es decir, cuyas condiciones de posibilidad son ideales y, por tanto, sólo puede ser pensado, pero no realizado.

Señala que Hayek ha reconocido que la competencia perfecta implicaría la ausencia social de actividades competitivas. Pero el argumento refutativo principal de Hinkelammert es que la competencia real no puede

³¹ HINKELAMMERT F. J. y MORA H. (2014). *Economía, vida humana y bien común. 25 gotitas de economía crítica*. Ed. Arlekin, San José, Costa Rica. p. 96.

³² FRIEDMAN M. (1966a). Op. cit. p. 30.

³³ HINKELAMMERT F. J. y MORA H. (2014). Op. cit. p. 95

³⁴ Idem. p. 107.

³⁵ Idem. 113.

producir una tendencia al equilibrio, pues solo genera y reproduce el desequilibrio. El equilibrio es opuesto a la competencia: "podemos hablar de una negación del proceso social de competencia por el concepto límite de la competencia perfecta y, por tanto de una contradicción dialéctica de la competencia"³⁶. Así sucede también en el orden jurídico existe el concepto límite de un derecho absolutamente respetado. Pero, siempre debe haber una posibilidad de desacuerdo, si no, no tendría sentido un orden normativo.

Si se afirma, como lo hace Hayek, la existencia de tendencias a la realización de conceptos trascendentales, antes de razón posibles porque no son autocontradictorios, se confunden las posibilidades abstractas con las concretas, que son las únicas que pueden llegar a realizarse. "En ningún caso hay automatismos que produzcan tendencias empíricas a conceptos límites (...). Tendencias empíricas a conceptos no-empíricos del tipo de los conceptos límites no tiene ningún sentido. Sin embargo, el pensamiento neoliberal descansa precisamente sobre esta confusión"³⁷. Esta crítica es complementaria a la de Naredo, que sostiene que los conceptos fundamentales de la economía política provienen de la metafísica de la Ilustración del siglo XVIII³⁸.

Asimismo, ha señalado que una de las más importantes inconsistencias de la teoría neoliberal de la competencia perfecta, se encuentra en el supuesto del conocimiento perfecto, o de la previsión perfecta. Esta fue descubierta por el teórico Oskar Mortgenstern que asevera que siempre estamos calculando los efectos posibles que un nuevo comportamiento nuestro podría tener en el comportamiento de los otros, y viceversa. Sin embargo, esta capacidad es limitada: nunca podemos prever todas las alternativas de respuesta del otro a cada uno de nuestros posibles comportamientos. Si pudiéramos hacerlo, jugar ajedrez, por ejemplo, no tendría ningún sentido porque conoceríamos de antemano todas las respuestas posibles del otro jugador, y este las nuestras. La interacción es posible porque no tenemos previsión perfecta, si la tuviéramos, dice Mortgenstern, nos paralizaríamos. Hinkelammert señala que el equilibrio es imposible en relaciones conflictivas si hubiera previsión perfecta. No obstante "si se sustituye la conflictividad por el acuerdo mutuo (...), el supuesto del conocimiento perfecto no produce ninguna "paradoja insolucionable" (...). (En consecuencia) "el único equilibrio consistentemente pensable es el equilibrio planificado"³⁹.

Seguidamente, refuta los argumentos de Popper contra la planificación. Este supone que esta debería incluir todas las relaciones sociales, pero eso es imposible de acuerdo al principio del pensamiento moderno de la limitación del conocimiento humano. Hinkelammert asevera que, actualmente, las teorías de la planificación son parciales, y solo abarcan una parte de las relaciones sociales y económicas; por ello el número de relaciones es siempre finito. En consecuencia no existe imposibilidad lógica de planificar, como lo sostiene Popper, sino sólo fáctica. Un sujeto podría alcanzar el conocimiento necesario para hacerlo⁴⁰.

Los textos mencionados exponen su interpretación crítica sobre la teoría neoliberal. Por una parte, es la utopía de la tendencia al equilibrio y la aproximación sucesiva a la competencia perfecta y, por otra, es un reduccionismo economicista, un totalitarismo mercantil.

LA RELIGIÓN DEL MERCADO Y EL HUMANISMO DE LA PRAXIS

En *Totalitarismo del mercado*⁴¹, Hinkelammert plantea una interpretación sobre los diversos terrores que, a través de la historia, han institucionalizado las revoluciones populares o han realizado contrarrevoluciones destinadas a minimizar o anular los derechos conquistados. La expresión *terrores* es "entendida como aquel sujeto, partido o sección del movimiento revolucionario que, en nombre de la revolución, traiciona los elementos básicos o fundamentales del proceso"⁴². En consecuencia, propone "enfrentar a los terrores para formular una alternativa que vaya más allá de ellos para formular una

³⁶ *Ibid.*, p. 61.

³⁷ *Ibid.*, p. 62.

³⁸ VERGARA J. (2002). Op. cit.

³⁹ HINKELAMMERT F. J. (1984). Op. cit. p.73.

⁴⁰ HINKELAMMERT F. J. (1984). Op. cit. pp. 160-168.

⁴¹ HINKELAMMERT F. J. (2018). Op. cit.

⁴² BAUTISTA J. J. (2018). "Prólogo". En *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Op. cit. p. 7

democracia real, que en todos los terribles anteriores fracasó⁴³. Podría decirse que interpreta la situación socioeconómica actual como un nuevo e inédito terribler. “Lo que hoy nos amenaza es un nuevo totalitarismo, que está formándose, y en gran parte se ha formado, como *totalitarismo de mercado* (...). Los poderes anónimos del mercado (...) someten cada vez más a los poderes políticos a su lógica totalitaria⁴⁴. Se plantea entonces un conflicto entre el poder del mercado cuyo totalitarismo aún no se ha consumado. La democracia

(...) no responde ya al pueblo sino al mercado. Estamos frente a la disyuntiva entre democracia y mercado; entre un mercado, que se impone a todo (...), en todas partes y en cada momento, o el desarrollo de una democracia que responda a la voluntad de los pueblos, y exige que el mercado sea conforme a la democracia, y que, por lo tanto tenga en su centro no el mercado sino el ser humano⁴⁵.

Rechaza la interpretación de Weber que afirma que una de las características de la modernidad es la secularización. Sostiene en cambio que “no hay secularización, sino divinización del mercado. Es a la vez fetichización del mundo que sustituye la *Entzauberung* (desmagización, desencantamiento) del mundo, que Max Weber constataba. Sin embargo, el fetiche, del cual ya hablaba Marx, sustituye la magia. En el fetiche la omnipresencia del mercado está dada⁴⁶. Como se ha señalado, la divinización del mercado lo convierte en el Ser Supremo y esta es la creencia básica de la religión del mercado.

Sostiene que la filosofía de Hobbes fue la primera que postuló el dios del mercado.

Este Leviatán de Hobbes es el dios mortal por debajo del Dios eterno: el Dios mortal es el dios de la religión del mercado. El dinero es, según Hobbes, su sangre. El dinero es el principio de vida del dios mortal, y es el dios del mercado. Pero el mercado es el centro de lo que Hobbes llama la *Commonwealth*. Se trata del sistema económico-social. Es ahora el mercado transformado en el dios único (...) que es a la vez mercado, dinero y capital. Es un dios trinitario⁴⁷.

Adam Smith concibe el mercado como un orden económico en el cual la “Mano invisible de la Divina Providencia” transforma el choque de los conflictos del mercado y crea un armónico orden económico.

El pensamiento de Adam Smith, concibe en la segunda parte del siglo XVIII el mercado como una divinidad que regula por medio de su mano invisible el conjunto de todos los mercados en todos los lugares. Con eso el dios mercado se instala como el dios superior a todos los dioses, que es a la vez el criterio de verdad sobre todos los dioses. Es el dios de la autorregulación del mercado, que con su mano invisible lleva toda acción humana realizada en mercados al mejor resultado posible⁴⁸.

Según Smith la Divina Providencia emplea todos los recursos para regular el funcionamiento del mercado, incluso la población.

“Así es como la escasez de hombres, al modo de las mercancías regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y a contiene cuando se aviva demasiado (...), en todos los países del mundo⁴⁹. Esto implica que los medios del mercado, al cumplir la función de la auto-regulación, son el hambre y la enfermedad. A eso se debe la armonía del mercado. Esta armonía asegura que cada uno sea servidor del otro, inclusive a través de su muerte. Asegura, que nunca sobrevive alguna población que resulta sobrante en el mercado. El mercado mata

⁴³ HINKELAMMERT F. J. (2018). Op. cit. p.16

⁴⁴ *Ibid.* p.16.

⁴⁵ *Ibid.* p. 17.

⁴⁶ HINKELAMMERT F. J. (2017). “La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos. En *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*. F.H. (Coordinador y editor). San José (de Costa Rica): Arlekin, Op. cit. p. 23.

⁴⁷ HINKELAMMERT F. J. (2017). Op. cit. p. 23.

⁴⁸ *Ibid.* p. 24.

⁴⁹ SMITH A. cit. HINKELAMMERT F. J. (2017). Op. cit. p.p. 24-25.

graciosamente a los superfluos, que (...) promovió. De esta manera, la armonía bella del mercado es total. No obstante, la consecuencia de la aplicación de estos medios es devastadora⁵⁰.

El pensamiento de Smith es un pensamiento sin derechos humanos y en este sentido sin ética, en el cual todos los derechos que el ser humano tiene son derechos correspondientes al mercado. Por tanto, son derechos de propiedad. Para Smith el mercado es el ser supremo para el ser humano⁵¹. Asimismo, también podría interpretarse, desde la perspectiva de Hayek, que existe “una ética del mercado”, cuyas normas de funcionamiento se convierten ideológicamente en normas éticas⁵².

Con la Revolución Francesa surge la afirmación de los derechos humanos. En el siglo XIX aparecen las luchas emancipadoras que invocan dichos derechos.

Por medio de la categoría de la ciudadanía y su ampliación (se) desata un movimiento de derechos humanos, que va a definir las luchas futuras de emancipación. El ser humano como ciudadano o ciudadana no es necesariamente burgués, sino puede volcarse a una emancipación más allá de los límites de la sociedad burguesa dada (...). Se trata de la emancipación de (los) esclavos, de (las) mujeres y de la clase obrera⁵³.

Aunque los movimientos emancipatorios provienen de los principios universales de la Revolución Francesa, esta se vuelve contra ellos por que era una revolución burguesa cuyos principios son particulares.

Estas exigencias de emancipación han sido producto de la revolución francesa, pero esta se vuelca contra de ellas al definirse como revolución burguesa. Posteriormente son reclamados por los grandes movimientos de emancipación humana: de los esclavos, de las mujeres y de la clase obrera en general. Posteriormente vienen muchas más emancipaciones como las de las colonias, de las culturas colonizadas e inclusive de la naturaleza explotada y destruida⁵⁴.

Marx comprendió, ya en 1844, que el Dios trascendental había sido sustituido por “los dioses terrenos” del mercado y del dinero. “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable⁵⁵.”

Comprendió que había aparecido “una teología secular y hasta profana, producto de la propia modernidad (...). Una religión que está en calles; que Marx describía como “religión de la cotidianidad. Tiene dioses falsos, pero no tiene dioses trascendentes⁵⁶.” De acuerdo al método de la negación concreta, convierte la negación a la religión del mercado que su crítica implica en la afirmación de un humanismo de la praxis que permitiría la superación de lo negativo.

Es necesario para desarrollar una praxis en la línea del humanismo, cuya estructura básica ha desarrollado (...), (Marx) jamás abandona esta estructura de una teología profana (...). Una vez desarrollada amplía el marco de su crítica a lo que él llama “crítica de la economía política”, sino que le dará el marco de las ciencias sociales que le permiten desarrollar después los instrumentos teóricos de una praxis de transformación⁵⁷.

⁵⁰ HINKELAMMERT F. J. (2017). Op. cit. pp. 25-6

⁵¹ *Ibid.* p. 27.

⁵² VERGARA J. (2012). “La ética de Friedrich von Hayek”. En *Hacia otras economías. Críticas al paradigma dominante en* GONZALEZ R. y RICHARDS H. (Comps). Caritas Chile, Academia de Humanismo Cristiano, Universidad Católica del Maule, Santiago de Chile. pp.159-180.

⁵³ HINKELAMMERT F. J. (2017). Op. cit. p. 28.

⁵⁴ HINKELAMMERT F. J. (2017). Op. cit. pp. 28-29.

⁵⁵ MARX C. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Grijalbo, México. p. 10

⁵⁶ HINKELAMMERT F. J. (2018). Op. cit. pp. 28-29

⁵⁷ *Ibid.* p. 33

Esta praxis surge ya en el siglo XIX como acción consciente en las luchas emancipatorias que se oponen al sistema burgués, y lo desafían como víctimas de su propio desarrollo.

Se trata de un nuevo humanismo que es humanismo del sujeto viviente frente a la reducción del humanismo burgués, al humanismo de propietarios en una sociedad de mercado, que tenía la tendencia a reconocer un solo derecho como derecho humano: el derecho de propiedad. Las luchas de emancipación tuvieron muchos éxitos al introducir en las constituciones los derechos humanos, que la reducción del Estado de derecho al derecho de propiedad tiende a excluir⁵⁸.

A mediados de los setenta del siglo pasado se instaura "la estrategia de globalización", que se inicia con el golpe de estado en Chile en 1973, que ha traído funestas consecuencias sociales y ambientales minimizando o anulado los derechos humanos del sujeto humano viviente. "Eso ocurre en nombre de la totalización de los mercados y de la propiedad privada, en cuya consecuencia son anulados paso a paso los derechos humanos resultado de estas luchas de emancipación de los últimos dos siglos⁵⁹.

La religión del mercado que se ha generalizado y profundizado con dicha estrategia es la fuerza impulsora del totalitarismo de mercado.

Se trata de una religión que no es reductible a una ideología (...). De la adquisición de una postura existencial, con su correspondiente visión de la realidad, que es una religión. Como tal se trata de una especie de inconsciente marco categorial de la percepción del mundo. Y estas posturas existenciales cambian normalmente solamente por procesos de conversión religiosa⁶⁰.

Cita como ejemplo el de Alan Greenspan que fue presidente de la Reserva Federal. Experimentó una conversión cuando conoció las ideas de la escritora Ayn Rand y descubrió su "utopía de la codicia": "hacer dinero no es solamente una buena cosa para él; también lo era para el conjunto de la sociedad"⁶¹

La negación de los derechos humanos tiene antecedentes en el pensamiento conservador del siglo XIX de Spencer y Nietzsche. El primero fue el creador del darwinismo social que en nombre del liberalismo del *laissez-faire* rechazó el incipiente reconocimiento de derechos políticos y sociales en la Inglaterra victoriana.

Sostuvo que existía la tendencia inmanente hacia el progreso en el campo económico, en la naturaleza y el cosmos. Esta "mística del progreso"⁶² sacrifica la naturaleza y los seres humanos, y está a la base de la destructividad ambiental y social contemporánea⁶³. Spencer fue uno de los creadores de dicha mística. Sostuvo que existía una tendencia inmanente y necesaria hacia el progreso tanto en el cosmos, como en la naturaleza y la sociedad. Asimismo, fue el creador del darwinismo social que se sintetiza en el principio que para mejorar las sociedades hay que privilegiar la supervivencia de los más aptos y abandonar o dejar morir a los más débiles. Se ha demostrado que esta no es una teoría científica, sino una doctrina racista, elitista y de negación de la igualdad humana. Incluso ha probado que en los árboles de los bosques y las manadas de animales se protege a los más débiles. Esta ideología sigue siendo una justificación de políticas sociales de exclusión; es un discurso de la desigualdad en sus diversas versiones, especialmente en el liberalismo de Hayek y Friedman, así como en el discurso de dirigentes conservadores actuales. Asimismo, la versión más radicalmente racista del nazismo fue una ideología genocida.

El radical individualismo de Spencer se expresa en su tesis de que el Estado es el enemigo de la libertad individual, especialmente la económica. Este es un discurso contrario a los derechos humanos básicos y especialmente de los económicos y sociales. Este individualismo antiestatista aún se emplea como un conjunto de creencias y argumentos contra la humanización de la sociedad y contra toda forma de Estado

⁵⁸ HINKELAMMERT F. J. (2017). Op. cit. p. 29.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ HINKELAMMERT F. J. (2017). Op. cit. p. 42.

⁶¹ KLEIN N. (2007). "¿Cree realmente la derecha en lo que dice?". <https://www.sinpermiso.info/textos/cree-realmente-la-derecha-en-lo-que-dice>. Recuperado en p. 2.

⁶² HINKELAMMERT F. J. (2001). Op. cit.

⁶³ *Ibid.*

social. Esta idea se ha incorporado al pensamiento político conservador de Hayek, Friedman y los neoliberales, como lo ha señalado John Gray y otros autores⁶⁴.

Spencer se definió a sí mismo como un liberal que identificaba el liberalismo con un extremo antiestatismo, con el *laissez faire*, con un mercado completamente desregulado, en suma con un radical individualismo posesivo. Hizo varias críticas a los conservadores, pero en realidad su pensamiento es una forma agresiva de conservadurismo social, de conservación del orden social y político de la democracia de comienzos del siglo XIX, elitista y censitaria y carente de derechos humanos. Spencer consideraba el Estado como un poder coercitivo sobre los ciudadanos y en nombre de la defensa de la libertad individual propiciaba un Estado mínimo. Su conservadurismo no fue el de la elite aristocrática terrateniente, sino el de la *middle class* profesional y cientifista, ligada a la Revolución Industrial y a la expansión del imperio inglés. Denostaba a los liberales como John Stuart Mill, que querían hacer del Estado del *laissez faire* un Estado social. Les llamaba conservadores que solo buscaban fortalecer el Estado y limitar la libertad individual. Sin embargo, los liberales reformistas o sociales no buscaban recuperar el Estado absolutista, sino crear una nueva e inédita forma de Estado basada en una democracia social.

Spencer fue partidario de la libertad económica ilimitada y rechazaba cualquier restricción al mercado y, consiguientemente, cualquier forma de intervencionismo. Consecuentemente, se opuso a la restricción del horario de trabajo de los niños en las fábricas; a la ayuda del Estado a los desempleados y a los pobres a quienes consideraba “parásitos que, de un modo u otro, viven a expensas de la sociedad, vagos y borrachos (...), jóvenes que constituyen una carga para sus padres (...). Una criatura incapaz de bastarse a sí misma debe perecer”⁶⁵. Creía que los pobres lo eran “por los defectos de la naturaleza humana mal adaptada al estado social. (Los socialistas) imaginan que es posible remediarlos mediante una nueva ordenación.(...) (Pero) ninguna forma de cooperación, grande o pequeña, puede establecerse sin que implique sumisión a los organismos reguladores. (Esto conducirá) al despotismo de una burocracia organizada y centralizada”⁶⁶.

Nietzsche fue el más importante pensador conservador del siglo XIX. Impugnó la Ilustración y depreciaba el cristianismo, la democracia y la igualdad.

El cristianismo ha difundido deliberadamente el veneno de la doctrina de los derechos iguales para todos. Con esto, el cristianismo y los más bajos instintos que lo caracterizan, han declarado una guerra a muerte contra las normas de respeto que deben existir entre los hombres de diferente condición intelectual, y que son las que determinan la elevación, el progreso, de la cultura; esto significa que se ha exacerbado el ánimo de la plebe contra nosotros, los aristócratas del pensamiento⁶⁷.

Expresó su desprecio a las mujeres. “¿Vas a juntarte con mujeres? Pues, ¡no te olvides del látigo!”⁶⁸. Celebró la opresión de de los ‘indeseables’ hindúes en las *Leyes del Manú*. “Para Nietzsche la guerra es la mayor expresión de lo humano. La liberación de los esclavos pone en peligro la libertad humana”⁶⁹. El darwinismo social fue una de las fuentes del racismo fascista y genocida, la doctrina más radical de negación del derecho a la vida de los considerados inferiores y restauró la esclavitud.

Hinkelammert ha mostrado el nihilismo de destacados escritores: Borges Junger, Rand, Vargas Losa, y otros, cuyas obras “siempre contiene la negación de los derechos humanos y la afirmación de la voluntad del poder como el fundamento de todo lo humano. En el lenguaje de la economía se lo traduce por “competencia”. Se puede tratar de la competencia del mercado, como igualmente de la competencia por medio de la guerra”⁷⁰. Frente a este antihumanismo nihilista y de la religión del mercado, Hinkelammert afirma el humanismo de la praxis.

⁶⁴ GREY J. (1994). *Liberalismo*. Alianza, Madrid. VERGARA J. (2015). *Mercado y sociedad. La utopía política de Hayek*. Op. cit.

⁶⁵ SPENCER H. (1953). *El hombre contra el Estado*. Ed. Aguilar, Buenos Aires. pp. 46-47.

⁶⁶ *Ibid*, pp.76-77.

⁶⁷ NIETZSCHE cit. por HINKELAMMERT F. J. (2017). Op. cit. p. 31

⁶⁸ *Ibid*, p. 30.

⁶⁹ *Ibid*, p. 31.

⁷⁰ *Ibid*, p. 33.

Aparece la sacralización del ser humano como el sujeto de toda ley e institución. La sacralización del ser humano resulta ser la declaración de su dignidad, y hoy la formulan los indignados. Esto tiene que desembocar en una intervención sistemática y duradera en el mercado, las instituciones y el mundo de las leyes en pos de la dignidad humana. El mercado es para el ser humano, y no el ser humano para el mercado. El ser humano no es para el capital y su maximización de las ganancias, sino que el capital es para el ser humano. La política tiene que ser de humanización y no de comercialización. Eso incluye la humanización de la naturaleza, que presupone el reconocimiento de esta como sujeto⁷¹.

Asimismo, ha explicitado la cooptación de las religiones por la religión del mercado. "(La) religión del mercado hoy se erige en el criterio de verdad de todas las religiones. No pueden contar con ningún reconocimiento sino formulan el centro de su fe en términos de esta religión del mercado"⁷².

En este contexto cultural retoma su crítica al neoliberalismo el cual niega o declara la irrelevancia derechos humanos. Mises sostiene que "se parte siempre de un error grave, pero muy extendido: el de que la naturaleza concedió a cada uno ciertos derechos inalienables, por el solo hecho de haber nacido"⁷³. Hinkelammert explicita su sentido.

Significa, que todos los seres humanos tienen derechos de propiedad, pero ningún derecho de poder vivir. Derechos de propiedad, protegen la propiedad que uno tiene. Pero aquella persona que no tiene propiedades, no tiene ningún derecho. El neoliberalismo rompe aquí con una tradición humana milenaria. Esta fue siempre sostenida, aunque muchas veces no fue cumplida⁷⁴

Por su parte, Hayek se declara partidario de "la regulación natural" es decir, hay que dejar morir a los que sobran en el mercado. "Al igual de los ancestros que habitaban cavernas, el hombre contemporáneo debe aceptar el control demográfico tradicional: hambrunas, pestes, mortalidad infantil, etcétera"⁷⁵. De ahí deduce la necesidad de sacrificios humanos, según lo expresó en una entrevista posterior:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención 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"⁷⁶. Hinkelammert comenta: "resulta aquí la exigencia abierta del sacrificio humano. Son sacrificios humanos que promueven la fertilidad. Constituye a partir de esta renuncia a los derechos humanos su religión neoliberal del mercado. El pensamiento neoliberal lleva eso al extremo"⁷⁷.

Hayek hizo explícita su pertenencia a la religión del mercado.

En su aspecto religioso, dicha interpretación (del mercado FH) queda reflejada en ese pasaje del padrenuestro que reza; "hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo", y habla igualmente en la cita evangélica: 'No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcaís fruto y para que este prevalezca (San Juan, 15:26)⁷⁸'.

La religión del mercado de Hayek convierte estos textos evangélicos en enunciados suyos.

⁷¹ HINKELAMMERT F. J. (2018). Op. cit. p.27.

⁷² HINKELAMMERT F. J. (2017). Op. cit. p.37

⁷³ MISES L. (2011). "Liberalismo". Op.cit. pp. 78-9

⁷⁴ HINKELAMMERT F. J. (2017). Op. cit. p. 35

⁷⁵ HAYEK, F. (1981a), Entrevista. *Revista Realidad*, Año 2, N° 2. 24 de abril. p. 27

⁷⁶ HAYEK (1981b), Entrevista. *El Mercurio* del 19. 04.1981, Santiago de Chile.

⁷⁷ HINKELAMMERT F. J. (2017). Op. cit. p. 36

⁷⁸ HAYEK cit por HINKELAMMERT F. J. (2017). Op. cit. p. 36

Según Hayek el mercado habla a través del padrenuestro y frente a eso, la persona neoliberal contesta con las mismas palabras de este padrenuestro diciendo al mercado: 'hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo'. Y el mercado sigue hablando por medio del evangelio de San Juan y dice a sus creyentes con la voz de Cristo: "No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca". Hayek no ve solamente la omnipresencia del mercado. Igualmente ve su omnisciencia y su omnipotencia. De esta manera, el mercado se transforma en un dios que tiene derecho a matar y que es un dios déspota legítimo. Evidentemente necesita este dios para poder imponer legítimamente la abolición de todos los derechos humanos"⁷⁹.

El citado texto de Hayek tiene un carácter ritual, pues asume el papel de un sacerdote que explica el verdadero sentido del texto evangélico y realiza la identificación entre Dios y el mercado divinizado.

Seguidamente, analiza dos manifestaciones de la religión del mercado: la autobiografía de Alan Greenspan; y "El dios del consenso de Washington y del neoliberalismo"; un libro del predicador estadounidense Haal Lindsey. En la parte final del capítulo "La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría" expone "La crítica de la idolatría del papa Francisco". Allí analiza sus primeros textos del 2013, especialmente su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, donde muestra que el dinero y el mercado se han convertido en ídolos.

"Así como el mandamiento de "no matar" pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir "no a una economía de la exclusión y la inequidad". Esa economía mata"⁸⁰. Hinkelammert asevera que esta concepción tiene su origen en el antiguo Testamento para el cual arrebatar al prójimo su sustento significa matarlo. Este significado aparece también en Shakespeare y en Marx como dejar morir, pues exclusión e inequidad son un acto de muerte. Francisco ve una crisis antropológica en la preeminencia del dinero y la negación de la primacía del ser humano.

Una de las causas de esta situación se encuentra en la relación que hemos establecido con el dinero, ya que aceptamos pacíficamente su predominio sobre nosotros y nuestras sociedades. La crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica: ¡la negación de la primacía del ser humano! Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de oro (cf. *Ex 32,1-35*) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano"⁸¹.

Hinkelammert había dicho que el mercado y el dinero se han convertido en ídolos en cuya nombre se impone una dictadura sin rostro humano. La acumulación económica de la minoría mediante la autonomía de los mercados y la especulación financiera niega el bienestar de la mayoría. Como se ha citado, el economista Stiglitz señala que "el uno por ciento tiene lo que el 99 % necesita", y por su parte los neoliberales rechazan el derecho de los Estados para asegurar la justicia mediante un sistema de intervenciones.

Mientras las ganancias de unos pocos crecen exponencialmente, las de la mayoría se quedan cada vez más lejos del bienestar de esa minoría feliz. Este desequilibrio proviene de ideologías que defienden la autonomía absoluta de los mercados y la especulación financiera. De ahí que nieguen el derecho de control de los Estados encargados de velar por el bien común. Se instaura una nueva tiranía invisible. (...) El afán de poder y de tener no conoce límites. En este sistema, que tiende a fagocitarlo todo en orden a acrecentar beneficios, cualquier cosa que sea frágil, como el medio ambiente, queda indefensa ante los intereses del mercado divinizado, convertidos en regla absoluta"⁸².

⁷⁹ HINKELAMMERT F. J. (2017). Op. cit. p.p. 36-37.

⁸⁰ FRANCISCO (2013a). *Exhortación apostólica. Evangelii gaudium* ...Nº 55. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano, p. 47

⁸¹ *Ibid.*, p. 57

⁸² *Ibid.*, p. 57.

Hinkelammert asevera que hay una notable similitud entre estos textos y sus análisis y planteamientos, pues Francisco proviene de una de las corrientes de la teología de la liberación. No obstante, hay una diferencia importante. La interpretación de Francisco de la religión del mercado como idolatría supone la existencia de una religión verdadera. En cambio, la de Hinkelammert no supone una perspectiva religiosa; proviene de las ciencias sociales y del humanismo de la praxis de Marx, quien escribió que el dinero y el mercado se han convertido en “los dioses terrestres”, sustituyendo a los dioses trascendentales. La propuesta del humanismo de la praxis de Hinkelammert no supone o niega un dios verdadero, sino que es el reconocimiento de que el ser humano es el ser supremo para el hombre.

REFLEXIONES FINALES

Podemos preguntarnos cuál es la relación entre su crítica a la teoría neoliberal y su cuestionamiento a la religión del mercado. Como se ha expuesto, la primera demuestra las inconsistencias de la teoría neoliberal. Muestra que Hayek reconoce que no se ha probado, ni se sabe cómo funciona la supuesta tendencia al equilibrio de los factores económicos. Es decir, su tesis central es solo una creencia, *one wishful thinking* que no se ha podido comprobar, y que quizá nunca se pueda verificar. En el segundo análisis sobre la obra de Hayek muestra que la teoría neoliberal contiene una utopía irrealizable, que su autor asume con ingenuidad utópica, que consiste en creer que puede haber aproximación a conceptos trascendentales como el de la competencia perfecta. Asimismo, cuestionó el modelo matemático que está a la base de la teoría económica de Hayek y explicitó el carácter contradictorio del concepto de competencia perfecta y el de la imposibilidad del conocimiento perfecto. Su examen de la antropología de Friedman demuestra que es una utopía irrealizable llegar a ser completamente un *homo economicus*, porque es imposible calcular un conjunto de cualidades no cuantificables y, asimismo, por la insoportable degradación de la imagen de los seres humanos redefinidos como capital humano. Más aún, demuestra que el neoliberalismo es un *totalitarismo mercantil*, porque pretende que nada ni nadie pueden escapar de su reduccionismo economicista. Esta crítica refuta su pretensión de ser una teoría científica, y demuestra que es una teoría deficitaria, abstracta y utópica.

Posteriormente, Hinkelammert en diversas obras formula un análisis crítico de la crisis civilizatoria de la sociedad contemporánea, de sus valores, contradicciones, la primacía de la racionalidad formal y tecnocómica, sus ideologías de muerte, la predominancia de la ley que mata, la negación de los derechos humanos y la exclusión. Esta crisis es la mayor de la historia por su destructividad y nos sitúa en una encrucijada histórica en que se juega la supervivencia de los seres humanos no solo ambientalmente, sino socialmente. Consecuentemente, sostiene que estamos en un dilema radical: “Solidaridad o suicidio colectivo”⁸³.

Como se ha expuesto, Hinkelammert considera que esta crisis global y radical es consecuencia de la creciente instauración del totalitarismo mercantil que ha cooptado los Estados y el desarrollo tecnológico e industrial. Sin embargo, las elites de poder no reconocen la profundidad de la crisis y creen que se resolverá por el crecimiento y/o el desarrollo tecnológico. Hinkelammert se pregunta por qué no reaccionan ante los signos de los colapsos.

La historiadora Bárbara Tuchman ha analizado los desastres históricos desde la guerra de Troya hasta la de Vietnam, incluyendo la Reforma y se podría agregar los de la Segunda Guerra Mundial⁸⁴. Ha descubierto ciertas constantes. Los desastres se producen casi siempre porque las elites de poder y sus burocracias (políticas, económicas, militares, religiosas y otras) se muestran incapaces de reconocer los signos de la crisis, niegan o ignoran los argumentos que refutan sus representaciones e ilusiones e insisten irracionalmente en minimizar los riesgos, en mantener la dirección de sus decisiones y en considerar como sostenibles instituciones y formas de acción que ya han perdido vigencia. Asimismo, intentan excluir, marginar o eliminar, a los que explicitan las crisis y proponen un cambio radical. Más aún, dichas elites han construido su identidad en relación a ciertos proyectos sociales manteniendo ideas y conductas que fueron exitosas por

⁸³ HINKELAMMERT F. J. (2015). *Solidaridad o suicidio colectivo*. Ed. Arlekin, San José de Costa Rica.

⁸⁴ TUCHMAN B. (1984) *La marcha de la locura. La sin razón desde Troya a Vietnam*. F.C.E., México D.F.

un tiempo y en ciertas condiciones, pero progresivamente dejaron de serlo porque aumentaron las resistencias, cambiaron las condiciones, pero ellos no pudieron cambiar sus representaciones y sus acciones.

Los análisis de Hinkelammert sobre el totalitarismo mercantil permiten comprender porque en el caso de la crisis global las elites de poder inmersos en la religión del mercado reproducen y profundizan dicha crisis. El humanismo de la praxis es una vía para potenciar las tendencias emancipatorias, para superar el conformismo y la fragmentación social e ir creando un poder horizontal que pueda conducirnos a una democracia efectiva que disminuya el poder de las elites y de la religión del mercado.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUTISTA, J. J. (2018). "Prólogo". En *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*
- FRANCISCO (2013a). *Exhortación apostólica. Evangelii gaudium ...*Nº 55. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano
- FRIEDMAN, M. (1966a). *Capitalismo y libertad*. Rialp. Madrid
- FRIEDMAN, M. (1966b). *Teoría de los precios*. Madrid.
- GREY, J. (1994). *Liberalismo*. Alianza, Madrid
- HINKELAMMERT, F. J. (2020). *El totalitarismo de mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal, México D.F.
- HINKELAMMERT, F. J. (2015). *Solidaridad o suicidio colectivo*. Ed. Arlekin, San José de Costa Rica
- HINKELAMMERT, F. J. y MORA, H. (2014). *Economía, vida humana y bien común. 25 gotitas de economía crítica*. Ed. Arlekin, San José, Costa Rica
- HINKELAMMERT, F. J. (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Lom, Santiago de Chile
- HAYEK, F. (1981a). Entrevista. *Revista Realidad*, Año 2, Nº 2. 24 de abril
- HAYEK, (1981b). Entrevista. *El Mercurio* del 19. 04.1981
- HINKELAMMERT, F. J. (1978). "El fetichismo feliz de Milton Friedman". En *Las armas ideológicas de la muerte*. Ed. Sígueme, Salamanca
- HINKELAMMERT, F. J. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Ediciones Nueva Universidad, Santiago de Chile
- HINKELAMMERT, F. J. (1967). *Economía y revolución*. Editorial del Pacífico, Santiago de Chile
- KLEIN, N. (2007). "¿Cree realmente la derecha en lo que dice?". Recuperado en: <https://www.sinpermiso.info/textos/cree-realmente-la-derecha-en-lo-que-dice>
- LAVAL, C. y DARDOT, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa, Barcelona

MISES, L. (1996). "Liberalismo". En *Sobre liberalismo y capitalismo* I. Folio, Barcelona

SMITH, A. (1979). *Investigación sobre la naturaleza y la causa de la riqueza de las naciones*. F.C.E., México D. F.

SPENCER, H. (1953). *El hombre contra el Estado*. Ed. Aguilar, Buenos Aires.

TUCHMAN, B. (1984) *La marcha de la locura. La sin razón desde Troya a Vietnam*. F.C.E., México D.F.

VERGARA, J. y MARTIN, A., (2017). "La concepción del individualismo de Hayek y Friedman" En *Pensar la educación desde Friedman a Dewey*. Universitaria, Santiago de Chile

VERGARA, J. (2015). *Mercado y sociedad. La utopía política de Friedrich Hayek*. Universidad Uniminuto, Universidad de Chile, Clacso y Red Internacional de Pensamiento Crítico. Universidad Uniminuto, Bogotá

VERGARA, J. (2012). "La ética de Friedrich von Hayek". En *Hacia otras economías. Críticas al paradigma dominante* en GONZALEZ R. y RICHARDS H. (Comps). Caritas Chile, Academia de Humanismo Cristiano, Universidad Católica del Maule, Santiago de Chile.

VERGARA, J. (2001). "La contribución de Hinkelammert a la crítica latinoamericana al neoliberalismo", *Polis* N° 2, v.1, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.

BIODATA

Jorge VERGARA ESTÉVEZ: Licenciado en Filosofía por la Universidad de Chile, DEA y Dr. en Filosofía por la Universidad de París 8. Su tesis sobre *L' utopie neoliberal et ses critiques*, obtuvo máxima distinción. Profesor del Departamento de Educación de la Universidad de Chile. Ha realizado más de 15 investigaciones para organismos nacionales e internacionales. Ha publicado seis libros: *Mercado y sociedad. La utopía política de Hayek* (Bogotá, 2015), *Racionalidad y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert* (Álaba, España). Coautor de *Pensar la educación de Friedman a Dewey* (Santiago de Chile). Coeditor de *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert* (Santiago, 2007), *Diálogos de pensamiento crítico* (Santiago, 2012) y *Nuevos diálogos de pensamiento crítico* (Madrid, 2015). Ha publicado capítulos de 46 libros y 70 artículos en revistas académicas de América Latina y Europa.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





ESTUDIOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6375692
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



El materialismo histórico como fenomenología de la vida real¹

Historical materialism as real-life phenomenology

Yamandú ACOSTA

<https://orcid.org/0000-0001-8345-8786>

yamacor049@gmail.com

Universidad de la República, Uruguay

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6375692>

RESUMEN

El foco del presente trabajo está en la tesis de Franz Hinkelammert del materialismo histórico como fenomenología de la vida real, desarrollada en el marco de un esfuerzo teórico y crítico por la reconstitución del pensamiento crítico. Frente a lecturas ortodoxas, estructuralistas y mecanicistas de la tradición marxista, se efectúa una lectura heterodoxa, humanista y dialéctica que afincada en la praxis humanista del humanismo de la praxis –lugar de enunciación de Marx y Hinkelammert, entre otros- recupera lo humano como presencia de una ausencia que le disputa la condición de demiurgo de lo real a la inercia de las estructuras.

Palabras clave: fenomenología de la vida real, humanismo de la praxis, marco categorial de lo real, materialismo histórico, teoría del espejo.

ABSTRACT

The focus of this work is on Franz Hinkelammert's thesis of historical materialism as real life phenomenology, developed within the framework of a theoretical and critical effort for the reconstitution of critical thinking. Faced with orthodox, structuralist and mechanistic readings of the Marxist tradition, a heterodox, humanistic and dialectical reading is carried out, which, based on the humanistic praxis of the humanism of praxis -place of enunciation of Marx and Hinkelammert, among others- recovers the human as the presence of an absence, which disputes the status of demiurge of the real to the inertia of structures.

Keywords: real life phenomenology, humanism of praxis, categorial framework of the real, historical materialism, mirror theory.

Recibido: 10-08-2021 • Aceptado: 12-11-2021

¹ El presente estudio resulta de una revisión, corrección y ampliación de la exposición realizada en el Panel "Lecturas de Marx en América Latina. A propósito del bicentenario de su nacimiento", que tuvo lugar en el VIº Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos "Recorridos alternativos de la modernidad en nuestra América", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, República Argentina, 14-16 de noviembre de 2018.



INTRODUCCIÓN

El objetivo de la presente exposición es procurar una presentación reflexiva del que tal vez pueda ser uno de los aportes centrales efectuado por Franz J. Hinkelammert a la comprensión y desarrollo de aspectos fundamentales del pensamiento de Marx como paradigma de pensamiento crítico, en términos de una lectura crítica inmanente al mismo, que por cierto puede extenderse en sus pretensiones de validez y vigencia, a las derivas –más o menos ortodoxas- que desde aquél pensamiento del siglo XIX, atraviesan en siglo XX y llegan hasta este siglo XXI como marxismo, también en América Latina.

Ese aporte que hemos tratado de identificar en el título de nuestra exposición, no obstante tratarse de una problemática que atraviesa la obra de Hinkelammert en su conjunto, a los efectos de hacerlo aquí factible, lo tomaremos fundamentalmente a partir de la consideración del capítulo titulado “Sobre la reconstitución del pensamiento crítico”², en el libro *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* publicado en 2010, del que analizaremos su Introducción³, su primer apartado “El materialismo histórico en su formulación clásica”⁴ y su Primera Parte “El paso de Marx hacia una fenomenología de la vida real”⁵.

En este texto, la obra de Marx en relación a la cual muy especialmente –sin descuido de otras, que oportunamente serán referidas-, Hinkelammert efectúa sus consideraciones, reflexiones y desarrollos, es *El capital*, en su edición del Fondo de Cultura Económica (traducción de Wenceslao Roces) del año 1966. No obstante, frecuentemente interviene sobre esta versión a partir de su conocimiento de la obra en su lengua de origen, aportando su propia traducción. El cotejo de las dos traducciones cuando se hacen presentes, la de Roces y la de Hinkelammert, abre algunos asuntos que aunque marginales al centro de nuestro asunto, no dejan de ser de interés.

EL PENSAMIENTO CRÍTICO Y LAS DIRECCIONES DE SU RECONSTITUCIÓN

Por “pensamiento crítico” se han entendido y pueden entenderse diversas prácticas y orientaciones de pensamiento, por lo que a los efectos de evitar distorsiones o malos entendidos acerca de lo que Hinkelammert entiende como reconstitución del mismo a lo largo de su vida y de su obra, y en particular de los textos que dentro de la misma consideraremos, nos remitiremos a la sencilla pero elocuente precisión que sobre este concepto nos ofrece en un libro publicado en 2007:

Todo pensamiento, que critica algo, por eso no es pensamiento crítico. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual esta crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, humanización desemboca en emancipación. Este punto de vista constituye el pensamiento crítico y, por tanto, atraviesa todos sus contenidos.⁶

En esa caracterización –que compartimos- queda claro que el pensamiento crítico estrictamente tal es constitutivamente normativo; no solamente no tiene relación con una crítica nihilista sino que se coloca en las antípodas de ella, constituyéndose en la perspectiva de ese criterio de la emancipación humana que es humanización⁷.

² Hinkelammert, F. (2010) *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, pp. 227-269.

³ *Ibid.* pp. 227-228.

⁴ *Ibid.* pp. 229-230.

⁵ *Ibid.* pp. 230-254.

⁶ Hinkelammert, F. (2007) *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, p. 278.

⁷ Enrique Dussel prefiere “liberación” en lugar de “emancipación”, pues esta última acotaría la “humanización” a los límites de la modernidad. En ese sentido escribe: “La Modernidad se definió como «emancipación» con respecto al «nosotros», pero no advirtió su carácter mítico-sacrificial con respecto a «los otros»” -Dussel E. (1992) *1492 El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, Editorial Antropos, Santafé de Bogotá, p 249). El de la “emancipación” sería el proyecto moderno que en su contenido “conceptual” implica la emancipación del

La humanización del ser humano en que su emancipación consiste, implica la humanización de las relaciones humanas y de las relaciones de la humanidad con la naturaleza; sin la humanización de estas relaciones a través de la emancipación respecto de relaciones deshumanizantes, la humanización que desemboca en emancipación, no es posible.

Desde el discernimiento de las relaciones deshumanizantes de los seres humanos entre sí y con la naturaleza que niegan, someten e invisibilizan a esa humanidad que las trasciende –según procuraremos hacer evidente- como su trascendentalidad inmanente y desde esa condición como fundamento para la orientación crítico-reguladora de las prácticas emancipatorias y humanizantes, se constituye y reconstituye la identidad del pensamiento crítico así entendido a través de la praxis humanista, como un humanismo de la praxis que en el conjunto del pensamiento de Marx encuentra formulaciones válidas y vigentes⁸ cuando son recuperadas desde la especificidad de los problemas que plantean las relaciones deshumanizantes en los siglos XX y XXI.

Franz J. Hinkelammert, desde la radicalidad de lo humano que incluye a las relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza no humana como su lugar de enunciación, aporta a la perspectiva crítica de la emancipación humana y la humanización, participando activamente en la reivindicación y fortalecimiento de ese humanismo de la praxis a través de su comprensión crítica, que en el siglo XIX tiene en Marx una referencia fundante⁹ y desde la década de los '60 del siglo XX hasta ya el inicio de la tercera década del siglo XXI, tiene en Hinkelammert continuación, profundización y desarrollo, más allá de toda ortodoxia marxista.

Para fortalecer ese humanismo de la praxis, es tarea del pensamiento crítico su reconstitución, que implica “la elaboración de elementos de este, que han sido dejados de lado y que fueron marginados por otros” y por lo tanto “una autocrítica”¹⁰.

“nosotros”, pero que en su contenido “mítico” que es su complemento negativo, implica la construcción de aquella emancipación sobre el sacrificio de “los otros”. Para una humanización incluyente de los otros, hay que superar la modernidad y su emancipación. Esa superación se opera en el proyecto de “liberación” de la “Trans-modernidad”. Desde nuestro punto de vista, a la luz de las perspectivas críticas de la modernidad que atraviesan la obra de Hinkelammert, su uso de “emancipación” considerado en ese contexto, puede estimarse coincidente en su espíritu con “liberación” en el sentido en que Dussel lo propone y sobre cuya referencia construye la identidad de su propia obra. Dicho explícitamente, “emancipación” en Hinkelammert es coincidente con “liberación” en Dussel, por lo que, ambos términos pueden usarse indistintamente cuando nos estamos refiriendo al pensamiento de Hinkelammert.

⁸ Utilizo los conceptos de *vigencia* y *validez* – y por derivación la caracterización aquí propuesta de “formulaciones válidas y vigentes”- en el sentido en el que los caracteriza Mario Sambarino cuando en el marco de un discernimiento entre *eticidad* y *moralidad*, se refiere a “la distinción entre lo que en un universo cultural está *vigente* y lo que en él es *válido*”, separando “el orden de lo que es según valores” –lo *vigente*-, y “el orden de lo que es valioso que sea”, lo *válido*. Cfr. Sambarino, M. (1959) Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, pp: 229-290.

Respecto a la vigencia nos hemos permitido discernir por entenderlo pertinente, lo *vigente* en términos de lo *instituido* y lo *vigente* en términos de lo *instituyente*. Entendemos que las propuestas analítico-crítico-normativas del *humanismo de la praxis* que discurren de Marx –en Europa en el siglo XIX- a Hinkelammert –en América Latina en los siglos XX y XXI-, y que recorreremos de Hinkelammert a Marx, son –en el sentido de Sambarino- que porque son *válidas* y no están instituidas en la realidad, son *vigentes* en términos *instituyentes* en cuanto hacen parte de las prácticas de transformación que una y otra vez ensayan diversos colectivos sociales en América Latina y en el mundo. Obviamente, hacen parte de esas prácticas –y por ello están vigentes en sentido *instituyente*-, no porque tengan el respaldo de las autoridades de Marx de Hinkelammert, sino porque su validez se hace visible en el curso de la praxis.

⁹ Valen para la consideración del humanismo de la praxis, las consideraciones que Arturo Andrés Roig, en diálogo con Kant y Hegel realiza respecto de los comienzos y recomienzos de la filosofía en cuanto suponen un ejercicio del “*a priori* antropológico”. Cfr. Roig, A.A. (1981) Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, FCE, México, p. 11.

En Marx y en Hinkelammert –así como en otros como Pablo de Tarso, que Hinkelammert considera- puede estimarse que el humanismo de la praxis –que trasciende a cualquier filosofía no obstante eventualmente incluiría- comienza y recomienza por cuanto ellos ejercen el *a priori* antropológico, que implica por parte de la humanidad en término de un “nosotros”, el tenerse a sí misma como valiosa, autoafirmación que en la praxis del humanismo adquiere su mayor radicalidad posible.

Puede señalarse marginalmente una suerte de convergencia metodológica entre Hinkelammert en su proyecto de reconstitución del pensamiento crítico y Roig y sus trabajos en historia de las ideas desde la perspectiva de la filosofía latinoamericana. Las conexiones entre autores de distintos espacios y sucesivos tiempos obedecen a una lógica profunda que tiene que ver con prácticas de emancipación humana que es humanización en sus diversos contextos. Sin esa conexión profunda no hay recepción significativa posible de autores y textos. La recepción y resignificación de autores y textos encuentra sus condiciones de posibilidad –que son condiciones de sentido- en los “nosotros” que en distintos espacios y sucesivos tiempos luchan por su afirmación y que esos autores y textos de alguna manera expresan a nivel conceptual o simbólico.

¹⁰ Hinkelammert, F. (2010), p. 227.

Hinkelammert propone dos direcciones para esa autocrítica en la perspectiva de reconstitución del pensamiento crítico.

Por un lado, se trata de “la reconstitución de la economía política”¹¹. El punto de partida para la misma debe hacerse desde “la economía política burguesa de hoy” y por lo tanto, se trata de “partir de las teorías económicas neoclásicas y neoliberales”. Esta operación no sustituye “la crítica de la economía política de Marx”, sino que como en el caso de cualquier clásico, se apunta a “apropiársela de nuevo desde la actualidad”. Los aportes –válidos y vigentes- de Marx en este sentido “hay que desarrollarlos desde nuestro presente, porque su sentido solamente se hace comprensible desde allí”¹².

Por otro lado, como tarea que aporta los fundamentos para la anterior, hay que abordar la crítica “de aquello que tradicionalmente ha sido denominado materialismo histórico. Formula el punto de partida del pensamiento crítico y, por tanto, también de la crítica de la economía política”¹³.

A reflexionar críticamente sobre el “materialismo histórico” quiere dedicar Hinkelammert el capítulo que consideramos y a la reflexión sobre esa reconstitución a los efectos de la actualización de su potencialidad crítica, pretendemos dedicar nuestra exposición.

EL MATERIALISMO HISTÓRICO EN LA LECTURA DE LA TRADICIÓN MARXISTA

Podría decirse que en la tradición marxista, más allá de las diversas orientaciones que la componen y que con distinta fuerza llegan hasta el presente, hay consenso respecto a la tesis de que Marx ha puesto el foco en la caracterización del “materialismo histórico” como un nuevo y revolucionario punto de vista sobre la realidad, fundamentalmente en dos documentos: *La ideología alemana* de 1845 y el Prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* de 1859. En este segundo texto, escribe Marx respecto del primero cuya autoría compartió con Federico Engels, en explícita referencia a éste, su fraternal interlocutor: “cuando en la primavera de 1845, se estableció también en Bruselas, acordamos contrastar conjuntamente nuestro punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana; en realidad, liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior”¹⁴. Sea como ruptura con el punto de vista “ideológico de la filosofía alemana”, sea como ruptura con toda perspectiva filosófica y con toda filosofía, con el antecedente de 1845, el prólogo de 1859 estaría consolidando –en la lectura marxista- la ruptura con una perspectiva filosófico-ideológica de juventud, desde una perspectiva científica, la del “materialismo histórico” que identificaría la madurez del pensamiento de Marx, como un pensamiento otro, respecto de aquél de la juventud.

El Prólogo de 1859 que a diferencia del manuscrito de *La ideología alemana* –de discusión interna con Engels para aclarar sus ideas- no fue como aquél arrojado por sus autores “a la crítica roedora de los ratones”, sino publicado para difundir el nuevo punto de vista, –como señala Hinkelammert-, al interior de la tradición marxista se convierte en el “clásico” al que normalmente se acude para explicar y entender qué es el “materialismo histórico”.

Trascendiendo a “la tradición marxista”, la argumentación de Hinkelammert se encamina en la dirección de mostrar que en *El capital*, su obra de madurez, Marx no desarrolla los puntos de vista del Prólogo en los que dicha tradición se ha afincado, sino que desarrolla puntos de vista que –de otra manera- ya se encuentran formulados en los escritos de su juventud que anteceden a ese texto de 1859.

Por añadidura, esos desarrollos en *El capital*, lejos de implicar una ruptura con los puntos de vista de la juventud, implican su continuación en una lógica de resignificación y profundización, como la que se da en el

¹¹ *Ibidem*.

¹² Hinkelammert, F. (2010), p. 228. Hinkelammert no solamente postula la tarea de la reconstitución de la economía política, sino que la postulación de esa reconstitución está acompañada del esfuerzo objetivado en varios de sus textos y muy especialmente en el voluminoso y valioso libro en que comparte autoría con Henry Mora Jiménez: Hinkelammert, F. y Mora Jiménez, H., (2009) *Hacia una Economía para la Vida. Preludio una Reconstrucción de la Economía, Proyecto Justicia y Vida*, Casa de Amistad Colombo-Venezolana, Bogotá.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Marx, C. Prólogo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, Marx, C. y Engels, F. Obras escogidas en dos tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, pp.339-343, p. 342.

pasaje de la “alienación” al “fetichismo” tal como Hinkelammert lo había explicitado antes, en un libro suyo de 1970 al discutir la interpretación que Althusser hace de Marx. Escribía Hinkelammert en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*:

Pero la relación entre fetichismo y alienación es exactamente la misma que existe entre marxismo científico estructural y humanismo filosófico. Los conceptos filosóficos se convierten en conceptos de las ciencias sociales sin perder en ningún sentido su esencia. La diferencia consiste más bien en que el concepto filosófico era propio del observador que se contentaba exclusivamente con la reflexión, mientras que el concepto científico es capaz de orientar una praxis de liberación. El concepto filosófico sólo sirve para protestar, el científico sirve para originar una nueva praxis.¹⁵

Desde la lectura de Hinkelammert –que compartimos- no hay ruptura del Marx de *El capital* con el de los escritos de juventud, sino continuidad crítica –autocrítica- en el marco del humanismo de la praxis que atraviesa su vida y su obra y que lo ubica en el lugar de enunciación de la emancipación humana y la humanización, en “una praxis de liberación”, como señala en su texto de 1970 en el que “liberación” –preferido por Dussel- ocupa el lugar que “emancipación” tiene en otros textos, que en razón de su validez y vigencia instituyente emerge en distintos espacios y tiempos de la historia de la humanidad.

Del Prólogo de 1859 surge la ecuación entre estructura o base real y superestructura que está condicionada por la anterior, de la que ésta última en sus formas jurídicas, políticas, religiosas, filosóficas, ideológicas, es reflejo. Hinkelammert, advierte que la palabra que utiliza Marx en alemán “*bedingen*” no significa “determinar” sino “condicionar”, de lo cual debe desprenderse que “Marx no tiene una teoría de la causación de la superestructura por la base”¹⁶.

No obstante no haber en Marx una teoría en términos de causa-efecto entre base y superestructura, la impronta de esa lectura, en razón tal vez de su funcionalidad “para el pensamiento más bien burocrático de organizaciones políticas y partidos”¹⁷, derivó después de Marx en que “las tesis del prólogo han sido tratadas como la formulación clásica del materialismo histórico”¹⁸.

Sin embargo, en lugar de desarrollar análisis a partir del Prólogo de 1859 en línea con su ecuación base real – superestructura, ni en su versión restringida causal de la determinación de esta última por la primera, ni en su versión más amplia –eventualmente más afín al espíritu de la formulación de Marx-, en que la primera aporta para el desarrollo de la segunda condiciones de posibilidad –necesarias pero no suficientes-, que la hacen posible pero no la determinan; Marx ha continuado sus análisis en la perspectiva de la teoría del fetichismo, avanzada ya en 1857 en los manuscritos conocidos como los *Grundrisse*, plasmada en la primera edición del primer tomo de *El capital* en 1867 y consolidada en la segunda edición del mismo, en 1873, bajo el título “El fetichismo de la mercancía y su secreto”.

A la luz de la teoría del fetichismo –que es la línea de reflexión y análisis teórico crítico fundamental del Marx de la madurez, que enlaza con los análisis de crítica de la religión y de la alienación del Marx de la juventud, el *materialismo histórico* –esta es la tesis de Hinkelammert-, adquiere su sentido profundo como *fenomenología de la vida real*, ignorado por la “tradición marxista”, pero recuperado más allá de ella en el marco de la tradición del *humanismo de la praxis* que la trasciende –y en la que Marx puede y debe con justicia ser ubicado-, por Franz Hinkelammert, quien como Marx en el siglo XIX en Europa, pero ahora en la segunda mitad del siglo XX e inicios del siglo XXI en América Latina, se mueve al interior de esta otra tradición en que la praxis humanista de liberación es su lugar de enunciación.

¹⁵ Hinkelammert, F., (2020) *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, 2ª ed. (virtual), UNA, Costa Rica, p. 207.

¹⁶ Hinkelammert, F. *Ibidem.*, p. 229.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Ibidem.*, pp. 229-230.

EL MATERIALISMO HISTÓRICO COMO FENOMENOLOGÍA DE LA VIDA REAL

Hinkelammert señala como primer paso dado por Marx en la perspectiva de una exposición e intelección del *materialismo histórico* en el espíritu de una *fenomenología de la vida real*, superadora de la ecuación base real – superestructura marcada a fuego por el Prólogo de 1859 en el marxismo posterior, el pasaje con el que inicia el Capítulo II “El proceso de cambio” de la Sección Primera “Mercancía y Dinero” del Libro primero “El proceso de producción del capital”, del tomo I de *El capital*:

Las mercancías no pueden acudir solas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Debemos pues, volver la vista a sus guardianes, a los *poseedores de mercancías*. Las mercancías son cosas, y se hallan por tanto inermes frente al hombre. Si no se le someten de grado, el hombre puede emplear la fuerza o, dicho de otro modo, apoderarse de ellas. Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como *personas* cuyas *voluntades* moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como *propietarios privados*. *Esta relación jurídica, que tiene como forma de expresión el contrato, es, hállese o no legalmente reglamentada, una relación de voluntad en la que se refleja la relación económica*. El contenido de esta relación jurídica o de voluntad lo da la relación económica misma. Aquí, las personas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercancías, o lo que es lo mismo, como *poseedores de mercancías*.¹⁹

Hinkelammert destaca que en la perspectiva de la comprensión del *materialismo histórico* el texto citado efectúa un aporte que no focaliza ninguna relación entre base real y superestructura y menos, una relación en la cual la segunda fuera algo así como el reflejo de la primera.

En este giro fenomenológico que el materialismo histórico registra en *El capital*, las relaciones entre cosas –que son mercancías o pueden serlo- constituyen una relación económica de la que la relación jurídica –el contrato-, entre los propietarios de las mercancías, lejos de ser un reflejo, muy por el contrario, es el espejo en que esa relación económica se refleja.

Ahora, la relación jurídica –lo superestructural en la perspectiva de comprensión del Prólogo de 1859-, no es “reflejo”, sino muy por el contrario el “*espejo*” en el cual la relación económica se refleja:

El prólogo de 1859 no habla de espejos o reflejos. Pero se refiere a una dirección del condicionamiento: la base condiciona a la superestructura. Pero ahora la relación es al revés y descrita como reflejo, y en la cual el concepto de condicionamiento pierde su sentido: la relación jurídica es el espejo, en la cual se refleja la relación económica.²⁰

A partir de la constatación de esta inversión de sentidos en *El capital* respecto del Prólogo de 1859, Hinkelammert avanza en la novedad que este modo de construir el materialismo histórico que en *El capital* se insinúa –como fenomenología de la vida real-, implica en una comprensión crítica de la realidad liberada de la lectura mecanicista que pudiera derivarse de aquél prólogo, en la implementación de una lectura profundamente dialéctica en la que “*la relación jurídica da el marco categorial, dentro del cual se ve y se interpreta el mundo. Con la relación jurídica este marco categorial presenta a la vez la relación mercantil y las relaciones de producción. Lo que antes era superestructura, ahora es el marco categorial de lo real*”²¹.

El sentido de “reflejo” como condicionamiento de la superestructura por la base real que aparece en el Prólogo de 1859, asumido por Lenin –destaca Hinkelammert- desplaza en la tradición marxista posterior esta teorización dialéctica del reflejo planteada por Marx en *El capital*, específicamente en su teoría del fetichismo,

¹⁹ Hinkelammert, F. (2010) pp. 230-231. Como ya habíamos anunciado, Hinkelammert cita la edición de *El capital* de Fondo de Cultura Económica, México, 1966 en que el pasaje aquí citado corresponde a la página 48 del tomo I. En la reimpresión de *El capital* que tenemos a la vista -de 1972-, la cita corresponde a la misma página.

²⁰ Hinkelammert, F. *Ibidem*. P. 231.

²¹ *Ibidem*. La cursiva es nuestra.

en la cual en lugar de partir de la base real o estructura, parte de “la realidad de la vida” del “sujeto humano concreto”, en el desarrollo de una “teoría que continúa el humanismo de Marx”²².

La lectura estructuralista que la tradición marxista hace de Marx, termina así desplazando a la lectura que en la perspectiva crítica de su humanismo de la praxis Marx efectúa de la realidad en su madurez en *El capital* en continuidad con el pensamiento humanista de su juventud.

Por ello, no desde la tradición marxista, sino desde el humanismo de la praxis que la trasciende, se hace posible con Hinkelammert la reconstitución crítica del materialismo histórico como fenomenología de la vida real que ya estaba esbozada en Marx, pero que fue invisibilizada y desplazada por la tradición marxista dominante y su lectura estructuralista y cientificista (fuertemente ideológica, en el sentido de ideología como “inversión de la realidad”, aunque en nombre de la ciencia).

La tesis de Marx invisibilizada y desplazada por la tradición marxista a cuya recuperación Hinkelammert aporta en la perspectiva de la reconstitución crítica del materialismo histórico como fenomenología de la vida real

[...] es que vemos las relaciones económicas en un espejo y no directamente. Las vemos en el espejo constituido por la relación jurídica, que de su parte está constituida por los hombres en cuanto hacen morar su voluntad en los objetos.²³

No vemos nunca directamente el objeto, sino solamente a un objeto reflejado en el espejo de la relación jurídica.²⁴, y

Lo que reflejan las cosas en el espejo de las relaciones jurídicas, el individuo lo internaliza y reproduce.²⁵

Sin nihilizar la estructura, base real o relaciones económicas que detentaban un protagonismo indiscutible en la determinación de las relaciones jurídicas superestructurales que quedaban reducidas a la condición de reflejo –mecánico- de aquellas; al resignificar a las relaciones jurídicas como el espejo en el que las relaciones económicas se reflejan, asistimos a una inversión –no mecánica sino dialéctica- del protagonismo que ahora se traslada a las relaciones jurídicas que hacen parte sustantiva del marco categorial de lo real, el que “nos permite ver ciertos fenómenos y no otros; asimismo, concebir ciertas metas de la acción humana y no otras”²⁶.

Lo que condiciona al pensamiento y la acción humanas, no es –mecánicamente- la estructura, sino dialécticamente el marco categorial de lo real en el que las relaciones jurídicas que hemos constituido al hacer morar nuestra voluntad en los objetos –alienación que se ha profundizado como fetichismo-, adquieren centralidad en el orden moderno secularizado.

Debe quedar claro que cuando hablamos de determinación dialéctica del pensamiento y la acción humana por el marco categorial que hemos constituido como sujetos al fetichizar al mundo de los objetos, fetichización que en su versión más extrema implicará que el objeto se habrá transformado en sujeto y el sujeto en objeto, no debe pensarse en una relación lineal y unidireccional e inexorable causa- efecto, sino en una relación compleja, multidireccional y contingente entre condiciones de posibilidad por un lado y representaciones y acciones de los sujetos en relación con los objetos y con los otros sujetos, por otro. Por cierto que en atención a las condiciones de posibilidad, hay solamente un rango de representaciones y acciones que son posibles, dentro del cual, transitan de lo posible a lo que es de hecho, aquellas que los sujetos a través de su pensamiento y acción –más o menos fetichizados-, efectivamente ejercen.

²² *Ibidem.*, p. 232.

²³ *Ibidem.*, p. 234.

²⁴ *Ibidem.*, p. 237.

²⁵ *Ibidem.*, p. 238.

²⁶ Hinkelammert, F. (1981), p. 1.

LO IMAGINARIO: EL REFLEJO EN EL ESPEJO

La construcción formalizada de las relaciones mercantiles en el modelo ideal de la competencia perfecta es lo que el espejo de las relaciones jurídicas permite reflejar de las relaciones mercantiles objetivamente existentes. Y por lo tanto es el modo como los propietarios perciben la realidad, por lo que lo imaginario no es ninguna superestructura, sino –como dice Hinkelammert- : “lo imaginario es dimensión de lo que efectivamente es” y concluye “Es el reflejo del reflejo: su dimensión imaginaria”²⁷.

Ilustra esta tesis de “lo imaginario” como “dimensión de lo que realmente es” que hace del materialismo histórico una fenomenología de la vida real, el penúltimo párrafo del numeral 3 “Compra y venta de la fuerza de trabajo” del capítulo IV “Como se convierte el dinero en capital” de la Sección Segunda “La transformación del dinero en capital” del Tomo I de *El capital*, en el que leemos:

La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad el verdadero *paraíso de los derechos del hombre*. Dentro de estos linderos, sólo reinan la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*. La *libertad*, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la *fuerza de trabajo*, no obedecen a más ley que la de su *libre voluntad*. Contratan como *hombres* libres e iguales ante la ley. El *contrato* es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica *común*. La *igualdad*, pues compradores y vendedores sólo contratan como *poseedores de mercancías*, cambiando equivalente por equivalente. La *propiedad*, pues cada uno dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y *Bentham*, pues a cuantos intervienen en estos actos solamente los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su *egoísmo*, de su provecho personal, de su *interés privado*. Precisamente *por eso*, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una *armonía preestablecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social.²⁸

El espejo de la relación jurídica que se expresa en el *contrato*, se fundamenta sobre los supuestos de *libertad*, *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham* que lo hacen fácticamente posible y lo legitiman. En él se refleja la relación económica mercantil que encuentra en la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos, condiciones de posibilidad y legitimidad elevadas a la condición de principios. Las relaciones jurídicas no son el reflejo de las relaciones de producción como superestructura condicionada por la base real, sino que las relaciones de producción son el reflejo en el espejo de las relaciones jurídicas contractuales en el que los seres humanos se reflejan y perciben como libres, iguales, propietarios y maximizadores de su interés privado, que no obstante, por una “*armonía preestablecida*” o los auspicios de una “*providencia omniastuta*”, realizan “su provecho mutuo”, “su interés social”²⁹.

²⁷ *Ibidem.*, p. 240.

²⁸ Marx, C., (1972), pp. 128-129. Hinkelammert, F. (2010): p. 239.

²⁹ No obstante Hinkelammert refiere su cita de Marx a la edición de *El capital* del Fondo de Cultura Económica –de la que nosotros en este caso la tomamos directamente-, introduce algunas pocas modificaciones. En lugar de “*providencia omniastuta*” traduce “*providencia omnisciente*” y en lugar de “*interés social*”, “*interés general*” (Hinkelammert, 2010: 239). Los cambios de traducción, probablemente sin afectar en lo fundamental el significado del argumento central de Marx, introducen algunos matices sobre los que tiene sentido reflexionar. La *sabiduría* pareciera una virtud más socrática y filosófica, frente a la *astucia*, una virtud más maquiavélica y política. Estaríamos en el caso de *providencias* que no obstante fundamentadas en dimensiones diferentes, arrojarían el mismo resultado. Justamente, este, identificado como “*interés social*” se remite a la *sociedad* como figura moderna de lo colectivo que desplaza a toda forma de *comunidad*, mientras que “*interés general*” puede incluir un matiz que la pone equidistante del “*interés social*” moderno y el “interés común” que puede incluir lo moderno, al tiempo que trascenderlo en dirección no solamente a lo premoderno, sino también a lo transmoderno por la implícita referencia a la comunidad. “*Interés social*” puede ser legitimador del producto de la suma de los intereses privados perseguidos por los individuos propietarios libres e iguales en el tejido de sus relaciones contractuales movidos por el *ethos* benthamiano, mientras que “interés común” puede incluir en tensión con esa misma legitimación una dimensión de potencialidad crítica por su referencia a la comunidad como sujeto; mientras tanto, “*interés general*” podría ser una suerte de concepto-frontera entre estos otros. Dejamos esta disquisición abierta pues carecemos de conocimintos, evidencias o convicciones suficientes para cerrarla.

Las relaciones de producción son posibles, en su existencia y reproducción, porque el marco categorial del espejo de las relaciones jurídicas, las refleja de manera tal que se representan como un ser legitimado en términos de un deber ser en esa dimensión imaginaria en la que los agentes humanos se miran en su identidad y en sus relaciones, constituyendo y reconstituyendo la realidad social:

La realidad social no es una realidad a secas, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Podemos percibir solamente aquella realidad que nos aparece mediante las categorías teóricas usadas" (...) "... el marco categorial teórico que usamos para interpretar la realidad nos permite ver ciertos fenómenos y no otros, asimismo, concebir ciertas metas de la acción humana y no otras.

Por tanto, el marco categorial dentro del cual interpretamos el mundo y dentro del cual percibimos las posibles metas de la acción humana, está presente en los fenómenos sociales mismos, y puede ser derivado de ellos. Un determinado sistema de propiedad no puede existir si no asegura en la mente humana un marco categorial teórico, el cual hace percibir la realidad correspondiente a tal sistema de propiedad como la única realidad posible y humanamente aceptable. Este marco categorial correspondiente se puede encontrar, pues, no solamente en el sistema de propiedad mismo, sino a la vez en los mecanismos ideológicos a través de los cuales los hombres se refieren a tal sistema de propiedad y a la realidad correspondiente³⁰.

Nuestro punto de vista, construido a través de la mediación del marco categorial que se deriva de los mismos fenómenos sociales en que estamos inmersos, habilita y orienta nuestras percepciones, decisiones y acciones, no es entonces un mero reflejo de las relaciones sociales más profundas –las relaciones de producción–, sino el espejo en el que aquellas son reflejadas y por los tanto las constituyen en los términos de una fenomenología de la vida real, en cuanto condición de posibilidad de su constitución en el origen y de reconstitución o reproducción a lo largo del tiempo y de su expansión en el espacio.

Más allá de las relaciones jurídicas y por lo tanto de la crítica del derecho como discurso legitimador de esas relaciones, en línea con el señalamiento de Marx respecto a que "la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica"³¹, Hinkelammert destaca: "este mismo marco categorial teórico se encontrará también en los mecanismos religiosos de la sociedad. Una religión puede solamente corresponder a un sistema de propiedad determinado si estructura sus imágenes y misterios alrededor del sentido dado a los fenómenos por el marco categorial correspondiente"³².

Tanto la dimensión jurídica, como la dimensión religiosa³³ constituyen lo imaginario que "es dimensión de lo que efectivamente es". no son la superestructura condicionada por una base real, sino el entramado

³⁰ Hinkelammert, F. (1981) *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, 2ª Ed, San José, Costa Rica, p. 1.

³¹ Marx, K. (1994) "Crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *La cuestión judía (y otros escritos)*, Planeta – Agostini, Barcelona, pp. 67-85, p. 67.

³² Hinkelammert, F. *Ibidem*, p. 2. En Marx hay una crítica de la religión como presupuesto de toda crítica, que Hinkelammert hace evidente en *Las armas ideológicas de la muerte* de 1977 y sobre la referencia de la cual, en este libro y en el conjunto de su obra, despliega una crítica de la religión y fundamentalmente del capitalismo como religión y de la religión neoliberal del mercado, crítica de la que –sobre el antecedente de Marx– puede identificarse el núcleo duro del pensamiento crítico de Hinkelammert como teología crítica o teología profana (Fernández Nadal, E. y Silnik, G.(2012) *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*, CLACSO, Buenos Aires). Esta teología profana procede al discernimiento de los dioses. Los dioses –celestiales o terrenales– al depositar la creencia en los cuales se desemboca en "relaciones en las que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable", son ídolos o falsos dioses. Frente a esa idolatría deshumanizante, se trata de la fe antropológica –humanizante y emancipatoria– en la cual el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

Esas dos espiritualidades de orientación contrapuesta atraviesan las diversas historias humanas.

La perspectiva crítica –humanizante y emancipatoria– se desarrolla en el sentido precisamente de humanizar y emancipar al ser humano para lo cual es necesario humanizar las relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, promoviendo entonces una espiritualidad de la vida; frente a ella, la perspectiva legitimatoria del *status quo* –deshumanizante y esclavizante– se desarrolla en el sentido de deshumanizar y esclavizar al ser humano para lo cual es necesario deshumanizar las relaciones de los seres humanos entre sí y con la naturaleza, promoviendo entonces una espiritualidad de la muerte.

La teología profana de Hinkelammert denuncia críticamente a las instituciones, prácticas y creencias que configuran esa espiritualidad de la muerte y aporta críticamente a la construcción de instituciones, prácticas y creencias que sustentan a la alternativa espiritualidad de la vida.

³³ Creo que, en sintonía con Hinkelammert y con Marx, puede suscribirse que "la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica". También, en sintonía con Hinkelammert –y tal vez con Marx– que la dimensión jurídica de la realidad social en la modernidad, es la dimensión

de creencias e instituciones que –como marco categorial- hacen que la realidad social sea “una realidad percibida bajo un determinado punto de vista”, marco categorial que hace posible “ver ciertos fenómenos y no otros; asimismo, concebir ciertas metas de la acción humana y no otras” (Hinkelammert, 1981:1). Son la realidad en su dimensión imaginaria constituyente y no un mero reflejo de la misma.

EL NO SER COMO TRASCENDENTALIDAD INMANENTE AL SER

El espejo de las relaciones jurídicas nos devuelve la imagen en ellas reflejada de las relaciones económicas en el tenor de una suerte de tautología entre las dimensiones imaginaria y material del mundo – el mundo como “*empiria*” y el mundo como facticidad- en la que el primero es producto de la imagen invertida del segundo producida por el espejo de las relaciones jurídicas establecidas entre los propietarios al reflejarlo. A propósito de ello, Hinkelammert cita nuevamente a Marx en *El capital*: “*las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales [sachliche!, con carácter de cosas] entre personas y relaciones sociales entre cosas*”³⁴.

Y comenta:

Resulta que la relación jurídica coincide con la realidad, porque la realidad refleja objetivamente esta misma relación jurídica. Interpretar ésta realidad como realidad última, resultará necesariamente en la confirmación del supuesto constituyente: el reconocimiento mutuo de las personas como propietarios. Se trata de un *quid pro quo*, un círculo vicioso. La realidad confirma las relaciones jurídicas precisamente porque las refleja objetiva y realmente.³⁵

En este “ser” fetichizado del mundo de la mercancía, o desde su perspectiva, no hay lugar de enunciación para una perspectiva crítica, ni hay eventualmente condiciones para experimentar ni la necesidad ni la posibilidad de una perspectiva emancipatoria y humanizante, porque se trata de un mundo de las relaciones mercantiles que se refleja en el espejo de las correspondientes relaciones jurídicas, entre las cuales se constituyen los seres humanos como propietarios y se relacionan a través del contrato. En un mundo –*cosmos / orden*- a la medida de los propietarios, éstos no tienen ningún interés en su transformación; un mundo alternativo desde esa óptica, no es percibido como un nuevo orden, sino como un caos en el cual la vida se torna imposible.

Se mueven en un mundo cuya doble dimensión los constituye y relaciona como lo que son al interior de la ontología de ese ser de las relaciones –económicas y jurídicas, jurídicas y económicas- del mundo mercantil que los confirma a través de la posibilidad y efectividad del contrato que a su vez asegura el orden de ese mundo, en la plenitud de su condición de propietarios.

Para trascender los límites de la fenomenología de la vida aparente – la de los propietarios y sus relaciones contractuales en el mundo mercantil, que implican “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*”, es necesario poder tener acceso a una fenomenología de la vida real –en la que el materialismo histórico consiste-, lo cual se hace posible en cuanto trascendentalidad inmanente al mundo mercantil y sus relaciones contractuales fetichizadas entre propietarios, se hace necesario y posible recuperar el no ser del mundo de la producción y reproducción de la vida real con sus relaciones de reconocimiento y reciprocidad que hacen a las *relaciones entre personas relaciones sociales* y a las *relaciones entre cosas relaciones materiales*.

religiosa secularizada que propone sus propios dioses terrenales: libertad, igualdad, propiedad, Bentham y el contrato. La crítica de la dimensión jurídica se efectúa a través de la crítica del derecho que sería una suerte de crítica de la religión de un mundo secularizado en los términos de una teología profana para la cual lo relevante no es si los dioses postulados por el derecho moderno existen, sino si la elevación de los mismos a la condición de seres supremos promueve y sustenta una espiritualidad de la vida o, bajo la apariencia legitimante de hacerlo para una perspectiva humanista, sustenta, promueve y consolida una espiritualidad de la muerte.

³⁴ Marx, C. (1972), p. 38. Hinkelammert, F. (2010), p. 240).

³⁵ Hinkelammert, F. *Ibidem*.

Hinkelammert explica por qué el acceso a la fenomenología de la vida real es necesario y posible: "...en cuanto las personas se reconocen como propietarios, no se reconocen como sujetos en cuanto que sujetos de necesidades"³⁶. Podríamos decir que el propietario como ser, desplaza, invisibiliza o reprime al sujeto (de necesidades), determinándolo como no-ser. Pero el "ser" del propietario que es como el ser humano se reconoce en la fenomenología de la vida aparente del mundo fetichizado de las relaciones mercantiles, solo se sostiene si el "no ser" del sujeto (de necesidades) que él desplaza, invisibiliza y reprime, a pesar de ello, subsiste.

A diferencia de lo que argumentaba Parménides, respecto a que el ser no podría provenir del no-ser ni podría transformarse en él; aquí y ahora, en lo que se refiere al ser del mundo de las relaciones de producción mercantiles y al ser del propietario al interior de ellas, estos provienen del no-ser de "las relaciones de producción y reproducción de la vida real" y del sujeto de necesidades que al interior de ellas se define, por lo que siempre pueden volver a diluirse en ellas y por lo tanto en el no-ser, por cuanto ese no-ser –aunque negado por ellas y por ello mismo–, es su trascendentalidad inmanente que como tal, no ha dejado de ser su condición de posibilidad:

Las personas se reconocerían como sujetos de necesidades. La sociedad mercantil abstrae de esta dimensión humana (por eso es, según Marx, anti-humana), precisamente en nombre de lo que es. Sin embargo la teoría del fetichismo demuestra, precisamente, que esta referencia a lo que es, es una simple tautología. Se extrae de la realidad lo que previamente se ha introducido en ella. Pero esta dimensión humana presente por ausencia es objetiva y por tanto su reconocimiento es necesario. No puede haber ciencia más allá de la ciencia ideologizada sin este reconocimiento.³⁷

La dimensión humana está presente por ausencia –como no ser- en el solapamiento tautológico de la dimensión jurídica y la dimensión económica del mundo mercantil que afirman al propietario desplazando al sujeto humano, reducen las relaciones humanas a relaciones contractuales y construyen un mundo de "*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*". En cuanto que esa dimensión humana, la del ser humano como sujeto transformada en no ser por la reducción del ser humano a propietario, es "objetiva" al hacerse presente como ausencia, entonces su "reconocimiento es necesario".

Ese reconocimiento hace al lugar de enunciación del materialismo histórico como fenomenología de la vida real, como "ciencia".

Se trata de "ciencia" como "*Wissenschaft*" en cuya raíz está el ser humano como sujeto, que es la raíz subjetiva de toda objetividad posible –para Marx y para Hinkelammert- y que se opone a la "ciencia burguesa" que es "ciencia ideologizada" –"*science*"- cuya pretensión de objetividad, oculta que en su raíz están las relaciones –jurídicas y económicas- de la sociedad burguesa de la que muy probablemente trascendentaliza ilegítimamente sus valores a su comprensión pretendidamente neutra de la realidad histórico-social.

El no-ser o ausencia presente de "relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos" es el lugar de enunciación del humanismo de la praxis tanto en Marx como en Hinkelammert, no obstante este último marca una diferencia crítica con el anterior, la que no invalida el fundamental acuerdo en cuanto lo que el lugar de enunciación se refiere.

Escribe Hinkelammert:

Marx supone siempre que este paso hacia relaciones sociales directas "como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos", es algo posible. Yo supongo, en cambio, que se trata de algo imposible y que eso hace ver un límite de la misma *conditio* humana. Pero eso no es decisivo. Si no es un paso posible, resulta un conflicto permanente con continuas y necesarias mediaciones en pos de una humanización de las relaciones humanas.³⁸

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*., p. 241.

³⁸ *Ibidem*., pp. 241-242.

Mientras para Marx, el establecimiento de “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” es una meta histórico- social humana histórica y empíricamente posible, para Hinkelammert el pensamiento de esas relaciones expresa en cambio una imposibilidad humana que hace visible “un límite de la misma *conditio* humana”. En Marx la humanización de las relaciones humanas en los términos que la fórmula por él empleada describe en su plenitud es –en principio- posible y por lo tanto realizable. En cambio, para Hinkelammert, humanizar las relaciones humanas en términos de esa plenitud es –en razón de límites de la *conditio* humana- imposible. La ausencia presente de “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” al interior de las “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*” vigentes en el mundo mercantil, como trascendentalidad al interior de estas, opera como referencia orientadora en la construcción de mediaciones de una “humanización de las relaciones humanas” que en términos de plenitud es imposible –porque esa plenitud no es *conditio* humana-, no obstante una humanización conflictiva y nunca acabada es siempre posible³⁹.

Más allá de esa diferencia que Hinkelammert señala con Marx respecto a la posibilidad –Marx- o imposibilidad –Hinkelammert- de realizar empíricamente la ausencia presente al interior de las “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*” de “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”, lo fundamental que comparten –y que comparto- es esa ausencia presente como lugar de enunciación del humanismo de la praxis del que son –somos- parte. Escribe Hinkelammert:

Lo decisivo es el punto de vista bajo el cual Marx analiza. Posibilita juicios críticos sobre lo que es y su posible cambio. Se trata de este punto de vista que recién hace posible un pensamiento crítico. Pero no se trata de valores cualesquiera, que se introducen desde afuera a la realidad, sino de la ausencia presente de otro mundo, que hace falta hacer presente y que tiene que atravesar el mundo dado.⁴⁰

Este otro mundo que está presente como ausencia no es una exterioridad al mundo presente como presencia de las “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*”, sino en el sentido de “exterioridad” como “trascendentalidad inmanente” o trascendentalidad al interior de ese mundo visible, del que es su condición de posibilidad y por ello el lugar de enunciación para la mirada crítica sobre él.

Frente a la relación base real – superestructura de sugerente impronta mecanicista, la relación entre ausencia presente invisible como trascendentalidad interior al mundo visible, expresa una relación dialéctica, en el sentido de una “dialéctica trascendental” en la cual las “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” de ese mundo invisible son la condición trascendental de las “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*” del mundo visible. Por tanto, señala Hinkelammert, “Trascendental significa aquí lo imposible, que hace posible ver lo posible”⁴¹.

No obstante un indudable parentesco de lo trascendental en Marx –y en Hinkelammert- y lo trascendental en Kant, Hinkelammert señala una importante diferencia:

Para Kant lo trascendental sería algo no empírico que es condición de posibilidad de lo empírico. Es el punto de vista del observador y por tanto estático. Aquí se trata del punto de vista del ser humano actuante y de la praxis. Por lo tanto, lo trascendental es lo imposible. La trascendentalidad es subjetiva.⁴²

³⁹ En línea con esta argumentación de Hinkelammert y en lo relativo al papel de la humanidades en esta “conflictiva y nunca acabada” construcción de las relaciones humanas que hace a la construcción de la humanidad, ver Yamandú Acosta “Las humanidades en la conflictiva y nunca acabada construcción de la humanidad”, Humanidades, Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Montevideo, 2014, pp. 19-46. En este texto, como en otros, la expresión “conflictiva y nunca acabada” se inspira en el título de Norbert Lechner La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado, FLACSO, Santiago de Chile, 1984, que sigue siendo para nosotros fuertemente inspirador.

⁴⁰ Hinkelammert, F. *Ibidem.*, p. 242.

⁴¹ *Ibidem.* Nos permitimos pensar que, “trascendental” es también lo imposible que hace posible la existencia de lo posible, además de hacer posible verlo.

⁴² *Ibidem.* p. 243.

Mientras lo trascendental en Kant es de carácter estático y se remite al sujeto como observador cuyos “a priori” hacen posibles las representaciones de lo real en términos de experiencia empírica; lo trascendental en Marx –y en Hinkelammert–, es de carácter dinámico y se refiere a un sujeto de la acción que se representa y persigue metas que en el marco de una factibilidad técnica se propone realizar y, fundamentalmente, un sujeto de la *praxis* –que como trascendencia al interior de las dos anteriores determinaciones de sujeto –el sujeto cognoscente y el sujeto de la acción–, es sujeto de un proyecto histórico que implica la transformación de ese mundo y de sí mismo, en cuanto ser en el mundo⁴³.

El punto de vista de este sujeto de la *praxis* y por lo tanto del humanismo de la *praxis* de que es portador, formulado por Marx en *El capital* como “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”, trascendencia inmanente al mundo de “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*”, como lugar de enunciación de la crítica y como perspectiva crítica desde ese lugar de enunciación, es una reformulación en un nuevo contexto de análisis de lo que ya había enunciado en su juventud –en su “Introducción” a la *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* de 1843–, cuando escribe que: “*La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y por tanto en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable*”⁴⁴.

Las “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” o el “reino de la libertad” a que se refiere en *El capital* son condición para que el ser humano sea “el ser supremo para el hombre” a que refiere en la “Introducción” de 1843 y por lo tanto el lugar de enunciación de la crítica en uno como en otro texto y contexto, es la misma ausencia presente⁴⁵.

Desde esa ausencia presente, al interior del mundo de las “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*”, *libertad e igualdad*, conjuntamente con *propiedad* y *Bentham* en cuanto principios sobre los que se sostiene el *contrato* que reduce a la dimensión jurídica el vínculo de los seres humanos reducidos a propietarios contratantes, libres e iguales que buscan maximizar su utilidad, se han transformado en principios de explotación y dominación:

Libertad e igualdad son, en cuanto están definidas en el marco de las relaciones jurídicas, en el mismo acto, en el cual hacen presente libertad e igualdad, mecanismos de la explotación y la dominación. Tienen esto como el otro lado sencillamente porque no son «relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos». Por eso, su ausencia está presente en las relaciones jurídicas y en la realidad que se refleja en ellas.⁴⁶

Por ello, señala Hinkelammert, en el siguiente párrafo al que citamos en que Marx se refiere a “la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*” y con el que cierra el capítulo y la Sección Segunda de *El capital*, se hace visible el “drama resultante”:

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, adonde el librecambista vulgaris va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiara algo de la fisonomía de los *personajes* de todo nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en *capitalista*, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en *obrero suyo*; aquél, pisando recio y sonriendo

⁴³ En “Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real”, capítulo VI de *Crítica a la razón utópica*, Hinkelammert desarrolla en toda su complejidad la cuestión del sujeto humano, en la que más allá del sujeto de la *praxis*, el “sujeto vivo”, y más allá de éste el “sujeto como sujeto” ostentan la condición de sujeto trascendental, en sintonía con el materialismo histórico de Marx leído y elaborado como fenomenología de la vida real. Cfr. Hinkelammert, F. (1990), *Crítica a la razón utópica*, 2ª ed., DEI, San José, Costa Rica, pp. 229-275).

⁴⁴ Hinkelammert, F. (2010), 243. La cita del texto de Marx, Hinkelammert la toma de la traducción del mismo que aparece en la compilación en el libro de Erich Fromm *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1964, pág. 230.

⁴⁵ Hinkelammert F., *Ibidem.*, pp. 243-244.

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 244.

desdeñoso, todo ajetreado; éste, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la *curtan*.⁴⁷

Explica Hinkelammert: en el espejo de las relaciones jurídicas solamente se reflejan “la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*”. No se reflejan “las relaciones directamente sociales entre las personas en sus trabajos” que son la ausencia presente como ausencia en el mundo de las “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*”. Tampoco se refleja el cambio “en la fisonomía de los *personajes*” del “drama” y –fundamentalmente– de la relación que los vincula y el sentido de la misma que se devela en “la suerte que le aguarda” al obrero: que le “*curtan*” su pellejo.

Para que este cambio en la fisonomía de los *personajes* y su relación de dominación y explotación se haga visible, por detrás de las relaciones jurídicas que la legitiman, es necesario formar el juicio “a partir de la ausencia presente”:

Si se hace invisible esta presencia de la ausencia, para ver solamente lo que es y no lo que *no es*, entonces no se hace visible cómo y de qué manera lo contrario de «libertad, igualdad y Bentham» está realmente presente. En el espejo de las relaciones jurídicas no aparece esta realidad invertida. Todo parece ser natural.

Desde el punto de vista de aquello que es presente por su ausencia, recién se hace visible.⁴⁸

Todo ello implica “una ruptura con el humanismo burgués”. Mientras “este cree poder humanizar las relaciones humanas por una simple ampliación de «libertad, igualdad y Bentham»”, el humanismo de la praxis en Marx –y en Hinkelammert– muestra que como el humanismo burgués mira las relaciones humanas desde el espejo de las relaciones jurídicas, su ampliación de “libertad, igualdad y Bentham” tras la apariencia de emancipación y humanización universales, promueve dominación y deshumanización universales.

Mientras tanto, el humanismo de la praxis al mirarlas desde la ausencia presente de “las relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos” o “reino de la libertad”, lejos de aportar a consolidar y extender las “*relaciones materiales entre las personas y las relaciones sociales entre las cosas*” vigentes, no puede sino responder al “*imperativo categórico* de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado y despreciable”, esto es, esas relaciones vigentes, para lo cual debe desmontar críticamente la construcción jurídica que provee a su legitimación y naturalización.

LA PRESENCIA DE UNA AUSENCIA: LO HUMANO

En las estructuras de dominación en general, y específicamente en las estructuras de dominación capitalista, se trata de la producción de una deshumanización de los dominados que hacen presente –como ausencia– su humanidad negada.

Esa humanidad negada, presente como ausencia como trascendentalidad al interior de las estructuras de dominación, es la raíz del pensamiento crítico y de las prácticas de emancipación que desembocan en humanización.

“Deshumanizar a seres humanos, es algo específicamente humano”⁴⁹. Por ello “en el extremo más deshumanizante [de su deshumanización] sigue siendo un ser humano deshumanizado, y las formas de deshumanizarlo revelan, que hasta el que lo oprime sabe muy bien que es un ser humano, cuya humanidad está negada”⁵⁰.

⁴⁷ Marx, C. (1972), pp. 128-129. Citando –como ya adelantamos– la misma traducción, Hinkelammert cambia algunas expresiones, mejorándolas –pensamos– en la perspectiva del uso del castellano. En lugar de “librecambista vulgaris” escribe “librecambista vulgar”; en lugar de “su propia pelleja”, “su propio pellejo”, por lo que, en lugar de “que se la *curtan*”, “que se lo *curtan*” (Hinkelammert, F., 2010 p. 244).

⁴⁸ Hinkelammert, F. (2010), p. 245.

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 246.

⁵⁰ *Ibidem.*, p. 247.

Y agrega Hinkelammert: “También un animal o la naturaleza, se pueden solamente deshumanizar y no «desanimalizar» o «desnaturalizar»⁵¹; esto querría decir que la deshumanización y no la desanimalización o desnaturalización es una posibilidad humana, que quien –intencional o no intencionalmente- lleva a cabo puede ejercer sobre seres humanos, sobre animales no humanos o sobre la naturaleza no humana, porque implica –eventualmente a pesar suyo-, el reconocimiento en esas alteridades y, en su relación deshumanizante para con ellas, la negación de la humanidad que a él mismo lo constituye y que también niega en sí mismo al ejercer sus prácticas de deshumanización. De allí que la humanización incluya a la naturaleza y a las relaciones del ser humano con ella, de donde cobra sentido la reivindicación de derechos de la naturaleza:

Por eso la recuperación de lo humano es, y tiene que incluir, la humanización de la relación humana con la naturaleza. No se puede derivar nada de la naturaleza como tal, no puede haber derechos naturales o de la naturaleza de por sí. La exigencia de la humanización resulta de las relaciones entre los seres humanos y de ellos con la naturaleza externa, es la exigencia de hacer presente aquello que está presente por ausencia en estas relaciones. A partir de ello, por supuesto, se puede adjudicar también a la naturaleza derechos.⁵²

La “humanización” del ser humano, implica “echar por tierra” relaciones deshumanizantes –consigo mismo, con otros seres humanos, con la naturaleza- a partir del tejido de relaciones humanizantes que las sustituyan.

Desde el interior de las estructuras de dominación que en el caso del capitalismo implican “*relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas*” que se imponen como “lo que es”, como ausencia presente al interior de las mismas alientan “relaciones directamente sociales de las personas en su trabajos” que se encuentran desplazadas por aquellas como “lo que no es”.

En ese “no ser” al interior del “ser” de las estructuras de dominación, radica la raíz del humanismo de la praxis, que en Marx es el “materialismo histórico” como “última instancia” según la célebre carta de Engels a J. Bloch de 21-22 de setiembre de 1890, que Hinkelammert cita: “*Según la concepción materialista de la historia el momento determinante de la historia es en última instancia la producción y reproducción de la vida real. Más no hemos sostenido nunca ni Marx ni yo*”⁵³.

En la valoración de Hinkelammert, esta identificación que Engels realiza del “materialismo histórico” implica una reducción del alcance del mismo. En el marco de la reflexión que hemos venido considerando, en relación a Engels, Hinkelammert sostiene:

Marx dijo más. En Engels desaparece la presencia de la ausencia de relaciones sociales directas entre las personas, que recién fundamenta el papel de la «producción y reproducción de la vida real».

Solamente a partir de la presencia de una ausencia se puede entender por qué Marx se concentra cada vez más en el análisis de las estructuras de dominación del capitalismo. Estas relaciones de dominación como lo que es revelan lo que *no es*, es decir que el ser humano no es reconocido como ser humano, sino que es deshumanizado.⁵⁴

Al cabo de toda esta envolvente reflexión a cuyos desarrollos dialécticos es muy difícil escapar sin arriesgar perder algún matiz significativo de la misma, Hinkelammert vuelve a focalizar su tesis de que no hay ruptura entre el humanismo del Marx de la juventud –de la Introducción a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* de 1843- y el Marx de la madurez – del primer tomo de *El capital* en su primera edición de

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 249. Hinkelammert aporta su propia traducción desde el original alemán de la carta de Engels a Bloch. La traducción de la misma en las Obras Escogidas de Marx y Engels de Editorial Progreso, Tomo II, dice: “Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia, es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto” -Engels,F.,(1955): p. 484-. El significado traducido es el mismo.

⁵⁴ *Ibidem*.

1867 ni –menos aún- en su segunda edición de 1873 en la que explicita la sección “El fetichismo de la mercancía y su misterio”-, sino una elocuente continuidad atravesada por la finalidad de “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

No hay ninguna sombra de “humanismo burgués” en esa larga trayectoria ni especialmente en sus inicios, tampoco –pensamos- hay una deriva en un antihumanismo –ni teórico ni práctico-, sino que a través de la misma se hace presente –fortaleciéndose- la perspectiva del humanismo de la praxis que Marx expresa revolucionariamente al interior de las condiciones del capitalismo de la sociedad burguesa del siglo XIX.

Cierra Hinkelammert su crítica a la tesis de la “ruptura” en Marx sostenida fundamentalmente por Althusser, diciendo: “*Si se ve allí una ruptura, significa solamente que no se ha entendido nada y se descubre en el Marx de El capital restos de un humanismo que hay que superar. Marx es transformado en un estructuralista sin perspectiva y sin visión. Es ahora un ortodoxo*”⁵⁵.

En su argumentación crítica –que compartimos-, Hinkelammert señala que Marx sería entonces transformado en marxista y esto implicaría que habría dejado de ser un humanista: la raíz de su pensamiento ya no estaría en la ausencia presente de las relaciones sociales directas entre las personas que son las que hacen a la perspectiva crítica del humanismo de la praxis del cual Marx es exponente fundamental.

La reconstitución del materialismo histórico hoy, tiene que partir de una reconstitución del materialismo histórico tal como este fue formulado y desarrollado a lo largo de su obra por Marx, en su letra y en el espíritu humanista que la misma trasunta:

Tiene que tener como su punto de partida precisamente la presencia de una ausencia de relaciones humanas directas, la cual se hace patente como una deshumanización del ser humano en las estructuras de las relaciones de dominación capitalistas presentes. Estas estructuras son el espejo, en el cual esta ausencia se revela.⁵⁶

El punto de partida hoy, para la reconstitución del “materialismo histórico”, implica procurar desentrañar en el mundo existente esa ausencia presente. Ese es el punto de vista materialista, raíz de la crítica, que permite discernir los ocultamientos del mundo existente y, también, el significado de la obra teórica y crítica de Marx.

Esa reconstitución del materialismo histórico es precondition de la reconstitución de la crítica de la economía política, que debe realizarse en los términos de la crítica a la economía política actual: “*Partiendo de eso se puede efectuar la crítica de la economía política burguesa actual, que tiene que partir de esta economía política actual –es decir, de la teoría económica neoclásica y neoliberal- para demostrar esta negación de lo humano, como aparece en este pensamiento económico*”⁵⁷.

La “teoría del fetichismo” como “teoría científica” y no teoría en el “orden ideológico”, “puede explicar precisamente la producción social de ideologías específicas en relación con la producción de mercancías”⁵⁸:

La teoría del fetichismo de Marx sostiene que para una ciencia en la cual las relaciones de dominación –las instituciones- *aparecen* simplemente como lo que son, la misma realidad llega a ser invisible. No tiene más que una *empiría*. De esta manera se le escapa precisamente todo lo que es condición de la vida. Se trata de la condición que solamente puede ser derivada a partir de la presencia de una ausencia, que en la vida de todos y de cada uno es vivida. Sin embargo, la teoría la excluye. La excluye al decir solamente lo que es. Eso le permite ser útil en las prácticas de la vida normal para atender la manera de actuar de aquellos que se mueven en una sociedad mercantil adaptándose simplemente a ella.⁵⁹

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*., p. 250.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

La “relación económica” se ve en el espejo de la “relación jurídica”, espejo que invierte –como todo espejo–, la imagen, en este caso, de “la estructura de propiedad y las relaciones de dominación en general” que “esconde la realidad de la vida real”⁶⁰.

Destaca Hinkelammert, que de no hacerse “positivamente presente esta realidad de la vida real, para que atravesase por lo menos la realidad vista en el espejo, resulta un proceso autodestructivo que amenaza la vida misma”, como lo señala Marx en *El capital*: “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* ¡No el hombre, sino el trabajador!” (Hinkelammert, 2010: 251)⁶¹.

DE LA ALEGORÍA DE LA CAVERNA DE PLATÓN A LA TEORÍA DEL ESPEJO EN MARX

Ya en *Las armas ideológicas de la muerte* de 1977, Hinkelammert había señalado una plausible relación de filiación entre la teoría del fetichismo de Marx y la alegoría de la caverna de Platón. Escribía allí: “La teoría del fetichismo en Marx es, en cierto sentido, una transformación del mito de la caverna de Platón”.⁶²

Más adelante, en el mismo libro, explicita el contenido de esa tesis:

Ya dijimos que esta teoría contiene una determinada interpretación del mito de la caverna de Platón. Sin embargo, la relación entre realidad e idea está invertida. Mientras en el mito de la caverna la realidad es una aproximación a su idea, en la teoría del fetichismo la idea es una aproximación a la realidad de la vida real. Reflejándose como en un espejo, se ve la realidad. Pero el espejo disloca la posibilidad de ver la realidad. Mirándola a partir de las relaciones mercantiles, la trascendentalidad interior a la vida real se invierte, y deja ver en el espejo una trascendentalidad fetichizada y desvinculada de la vida real. El fetiche opuesto a la vida real parece ser las trascendentalidad en función de la cual el hombre vive. En cambio, en la medida en que se logra dominar las relaciones mercantiles, se puede corregir el espejo de una manera tal, que efectivamente se ve la trascendentalidad en el interior de la vida real y no ya opuesta a ella. Pero se la sigue viendo en un espejo, y no directamente. Mientras en el mito de la caverna se describe una trascendentalidad fuera de la vida real que puede ser opuesta a la vida real, en la teoría del fetichismo tal trascendentalidad ideal es revelada como un reflejo invertido de otra trascendentalidad en el interior de la propia vida real. La mente humana es concebida como un espejo, en el cual se refleja la vida real con su trascendencia interior. La vida real no es visible directamente. En el caso del fetichismo, el espejo invierte la reproducción de la vida real y hace visible al fetiche e invisibles a las necesidades de la vida real.⁶³

Retoma y profundiza esa tesis en el desarrollo del apartado “La parábola de la caverna y la teoría del espejo”⁶⁴, que cierra la primera parte del capítulo de *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* que consideramos, luego de cuya exposición y análisis pasaremos a nuestras conclusiones.

⁶⁰ *Ibidem.*, p. 251.

⁶¹ *Ibidem.* La traducción de Wenceslao Roces, dice: “Por lo 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 hombre*” (Marx, C., 1972: 424). Claramente, Hinkelammert es enfático al escribir que donde Roces escribe “*el hombre*” debe decir “*el trabajador*”, que aparentemente es lo que el texto original alemán dice. No se trata pues plausiblemente –ni para Marx ni para Hinkelammert– de que el *hombre* sin más sea una de las dos fuentes originales de toda riqueza, sino el hombre en tanto *trabajador*.

⁶² Hinkelammert, F. (1981), p. 10.

⁶³ *Ibidem.*, pp. 64-65.

⁶⁴ Hinkelammert, F. (2010), pp. 251-254.

Dice aquí:

Esta teoría del espejo es, visiblemente, un desarrollo de la parábola de la caverna de Platón. Pero no es igual. En la parábola de la caverna los seres humanos ven el mundo como la sombra al sol de las ideas. No aparecen como se ven uno al otro. En Marx, en cambio, la relación entre los seres humanos es tal, que se transforma, por la relación jurídica, en el espejo en el cual se ven mutuamente y el mundo exterior de las cosas⁶⁵.

En la alegoría – mito o parábola, como prefiere Hinkelammert- de la caverna de Platón se trata de que las cosas que los hombres ven; son las apariencias empíricas y no las realidades propiamente tales. No son más que copias –inevitablemente imperfectas- de las ideas o esencias perfectas –verdaderas realidades- cuyas sombras se proyectan al interior de la caverna; un mundo de apariencias que es experimentado como el mundo real.

En la teoría del fetichismo de Marx que ha llevado a que la que se ha identificado en la tradición marxista como su teoría del reflejo pueda ser resignificada y desarrollada –por Hinkelammert- como teoría del espejo, se trata fundamentalmente de que una análoga empiria no es proyección de una trascendentalidad trascendente –el *topos uranos*- sino de una trascendentalidad inmanente a las “*relaciones mercantiles entre personas y relaciones sociales entre cosas*” –que son la empiria que incluye centralmente a los propios seres humanos y sus relaciones,-; la trascendentalidad inmanente de las relaciones sociales directas entre las personas que el espejo de las relaciones jurídicas impide ver y que sin embargo, como ausencia, se hace presente: “La relación jurídica y, por tanto, la forma mercantil, hacen como espejo un mundo en este espejo, cuya realidad es falsa y hay que trascender para percibir la realidad misma como realidad de la vida real”⁶⁶.

Entonces, como mediación en la fuerte ruptura que el humanismo de la praxis de Marx implica con el dualismo platónico –más allá de la transformación de la alegoría platónica en que la teoría del fetichismo de Marx podría verosímelmente consistir- Hinkelammert introduce una referencia a Pablo de Tarso:

El paso de la parábola de la caverna hacia esta visión subjetiva del mundo como reflejo en un espejo, detrás del cual se puede percibir la realidad de la vida, aparece ya anteriormente en Pablo cuando dice: «Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido» (1 Co. 13:12).

Este conocimiento es un conocimiento entre uno y otro, por tanto, mutuo, y también para Pablo el espejo, que hace enigmático el conocimiento, es la ley. Si para Platón el cuerpo es la cárcel del alma, ya para Pablo la ley es la cárcel del cuerpo.

Marx desarrolla esta subjetivación, hacia la ley del valor, que para Marx es la cárcel del cuerpo⁶⁷.

En Platón, el cuerpo es la cárcel del alma, por ello los prisioneros de la caverna –las almas encarceladas en los cuerpos- no pueden relacionarse directamente con la ideas o esencias –*eidós*- y obtener la ciencia –*epísteme*-, sino que los sentidos de su cárcel corporal solamente les permiten registrar las copias materiales de las mismas –las sombras- y de esta manera quedar en el plano de la mera opinión, la *doxa*. La aspiración a la *epísteme* en la vida filosófica como forma de vida superior lleva al alma a procurar liberarse de la cárcel del cuerpo, la meta superior del conocimiento transforma al ser humano en nombre de una vida superior, en un ser para la muerte.

El punto de vista del pensamiento crítico –la raíz del mismo- está en la corporeidad del ser humano y en sus relaciones corporales concretas consigo mismo, con los otros seres humanos y la naturaleza, no obstante cualquier teoría “de orden ideológico” que pretenda reducirlo ya sea a mera “alma” en el *topos uranos* o a *propietario* en el espejo de las relaciones jurídicas del orden mercantil.

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 251.

⁶⁶ *Ibidem.*, pp. 251-252.

⁶⁷ *Ibidem.* p. 252.

El cuerpo, su corporeidad y las necesidades que esta corporeidad debe satisfacer para seguir siendo posible son la referencia en términos de “última instancia” materialista para este humanismo –en Pablo, en Marx y en Hinkelammert- que denuncia la ley como cárcel del cuerpo y por lo tanto del ser humano en cuanto sujeto corporal necesitado⁶⁸.

Hacia el final de su texto, Hinkelammert amplía su perspectiva sobre la teoría del espejo tal como la registra en Marx, para dar luego sus últimas consideraciones sobre el materialismo histórico como fenomenología de la vida real.

Respecto de lo primero, enuncia:

Se puede ampliar este punto de vista de Marx y me parece necesario hacerlo. No solamente la relación jurídica, que da forma a las relaciones mercantiles, es un espejo en el cual se refleja la relación económica. Parece que se trata de mucho más. Todo el sistema institucional es un tal espejo, en el cual se refleja el mundo entero y no podemos ver el mundo sin verlo como un mundo, que se refleja en el espejo del sistema institucional, total o parcialmente.⁶⁹

El espejo que espeja al mundo de manera tal que lo vemos invertido, no se reduce pues a las relaciones jurídicas, sino que comprende a todo el sistema institucional. Las instituciones como sistema institucional construyen un mundo para nosotros en el que nuestras relaciones no son “relaciones sociales directas entre las personas”. Éstas últimas son una ausencia presente al interior de ese sistema institucional al cual trascienden. El sistema institucional al afirmarse las invisibiliza y por lo tanto las hace presentes por ausencia. En ese sentido, continúa: “*Lo que no es visible es la presencia de la ausencia de otro mundo que está como ausencia, y es como tal pensada, soñada, desarrollada como mito y que también es hecha presente positivamente como trato humano entre seres humanos*”⁷⁰.

El trato humano entre seres humanos al hacer efectivo el cual los seres humanos trascienden al sistema institucional y a las relaciones implicadas en el mismo, especialmente aquellas que hacen “que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”, hace presente ese otro mundo presente como ausencia, eventualmente pensado o imaginado como mito que precisamente nos orienta a trascender al mundo institucionalizado vigente.

Y agrega Hinkelammert, más allá de lo que está más o menos explícito en Marx, aunque en el espíritu de lo que explicita:

Pero siempre es válida la conclusión que, si no se logra hacer presente, aunque sea en huellas este otro mundo, en el mundo que vemos en el espejo, este mundo es destruido. De esta manera aparece una trascendencia en el interior de la immanencia cuyo reconocimiento es condición de posibilidad de la vida en el mundo visto como espejo. Marx no efectúa esta generalización, pero está en la lógica de su pensamiento.⁷¹

Es necesario hacer presente esta trascendencia al interior de la immanencia, no en el sentido de que sea inevitable, sino en el de que si no se hace visible, nuestra orientación por el mundo que vemos en el espejo hace que ese otro mundo por éste invisibilizado, pero que paradójicamente es su condición de posibilidad se destruya, y con su destrucción, todo mundo posible.

En lo que hace al materialismo histórico como fenomenología de la vida real, escribe:

⁶⁸ Aunque está presente a lo largo de toda la obra de Hinkelammert, este tópico de la relación entre el sujeto y la ley, es central en su libro *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Costa Rica, 2003.

⁶⁹ Hinkelammert, F. (2010), p. 252.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem.*, p. 253.

Esta fenomenología de la vida real de Marx no hay que confundirla con las fenomenologías de Husserl o Heidegger. También estas parten de las cosas que vemos. Pero no de las cosas con las cuales vivimos. Al vivir, no podemos ver las cosas solamente en el espejo de las relaciones jurídicas como las podemos solamente vivir en este marco.⁷²

El sujeto de esta fenomenología no es meramente un sujeto contemplativo sino un sujeto viviente que no se abstrae ni puede abstraerse de su corporeidad, la que solamente puede afirmarse a través de relaciones con otras corporeidades que hacen la vida posible, en el grado en que estas cosas, las relaciones entre ellas y con el sujeto viviente, no se reducen a la imagen y a la naturaleza de las relaciones que el espejo de las relaciones jurídicas nos refleja en cuanto trascendentalidades al interior de las mismas y de toda institucionalidad que ellas representan.

Se trata de que “la ley está inscrita en el mundo corporal, pero no con letras. El mundo corporal está marcado e impregnado por la ley”⁷³. La ley, es decir la institucionalidad de las instituciones de las que las relaciones jurídicas son evidentes representantes se sostiene sobre el “mundo corporal” en el que está inscrito como una marca; por lo que este mundo corporal –viviente- es su trascendencia inmanente. La ley o la institucionalidad de las instituciones, no son un reflejo del “mundo corporal” sino que son el espejo en que el “mundo corporal” se percibe impregnado por las marcas que el mismo le impone, y por lo tanto, se percibe como mundo institucional, al interior del cual el “mundo corporal” es una ausencia presente.

Y en esta línea de reflexión que nos hemos permitido continuar, termina Hinkelammert con señalamientos finales sobre la teoría del reflejo:

Esto es ciertamente algo diferente de la teoría de base y superestructura del prólogo de 1859. Pero es el fundamento a partir del cual también esta teoría puede ser interpretada.

La teoría de base y superestructura es una abstracción teórica como todas las teorías. Su aplicación es el traslado de sus resultados al mundo de la vida real. Una teoría jamás puede reflejar esta realidad, aunque sea útil en referencia a ella. El mundo de la vida real es un drama, como Marx también lo ve, y no la sombra de teorías. Por eso también las artes y los mitos son parte de la fenomenología de la vida real. La teoría es externa a este mundo.⁷⁴

El materialismo histórico como fenomenología de la vida real, desde su lugar de enunciación de las “relaciones directamente sociales de las personas” o “reino de la libertad”, ausencia presente en términos de trascendencia al interior del mundo de “*relaciones materiales entre personas*” y “*relaciones sociales entre cosas*”, aporta la perspectiva -humanista y científica- para la comprensión crítica de ese mundo y por lo tanto de las claves de su transformación, así como para interpretar la teoría de la base real y la superestructura del prólogo de 1859.

Esta teoría, como toda teoría, “es externa a este mundo” y desde su condición de “abstracción teórica”, no puede reflejar la realidad, no obstante pueda ser útil para orientarse en ella.

En cambio, el materialismo histórico como fenomenología de la vida real, por todo lo hasta aquí argumentado, es la expresión de una trascendencia al interior de este mundo, al que no es entonces externo y respecto del cual no es una abstracción teórica, sino el ejercicio del punto de vista del humanismo de la praxis con su horizonte de emancipación y humanización.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.p.254.

⁷⁴ *Ibidem*.

CONCLUSIONES

En relación a Hegel, Marx había señalado en su postfacio a la segunda edición de *El capital* fechado en Londres el 24 de enero de 1873, que “la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza”, afirmando inmediatamente: “No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional”⁷⁵.

Había aclarado previamente en el mismo texto:

Mi método de pensamiento no solamente es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre.⁷⁶

Se trata de la célebre inversión de la dialéctica hegeliana por parte de Marx, la que, a nuestro juicio no se opera en un pretendido materialismo dialéctico de Marx, una pretendida filosofía de Marx de desarrollo paralelo a su materialismo histórico en cuanto ciencia de la historia, sino que se opera en su materialismo histórico, que es dialéctico y no mecanicista, del que *El capital* es su expresión más lograda, no obstante estar centrado en la crítica de la economía política del capitalismo.

En el idealismo dialéctico de Hegel, la dialéctica estaba “puesta de cabeza”, dado que en ella “el proceso del pensamiento”, la “idea” se había constituido en “sujeto con vida propia” y “demiurgo de lo real”, quedando lo real reducido a una “simple forma externa en que toma cuerpo” “el proceso del pensamiento” o “idea”.

En el materialismo histórico de Marx en cambio, la dialéctica es puesta “de pie” y con ello “el proceso de pensamiento” o “idea” o “lo ideal”, “no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre”.

Pero la inversión realizada por Marx de la dialéctica idealista hegeliana en su materialismo histórico es materialista, pero también es dialéctica. No se trata de que el “demiurgo de lo real” pase a ser la realidad material que como causa determina al “proceso de pensamiento” o “idea” como efecto. Si fuera así, la inversión realizada por Marx, podría ser materialista pero no sería dialéctica, sino mecanicista.

El “demiurgo de lo real” en esta inversión materialista y dialéctica del idealismo dialéctico de Hegel es el “hombre”, a cuya “cabeza” “lo material” es “traducido y traspuesto”, dando lugar al “proceso de pensamiento” o “idea”.

Porque el “hombre” es el “demiurgo de lo real” es que la inversión realizada, además de materialista, es dialéctica; el “proceso de pensamiento” o “idea” no es un efecto causal directo de “lo real” en cuanto “lo material”, sino que está mediado por la traducción y trasposición que en la cabeza del hombre tiene lugar.

No se trata pues de que como para el positivismo, solamente haya hechos desnudos ni de que, como otros han sostenido en un extremo opuesto al del positivismo, no haya hechos sino interpretaciones.

En la perspectiva del materialismo histórico de Marx, en la que se trasciende tanto al positivismo que reduce lo real a los hechos, como a la hermenéutica que reduce lo real a las interpretaciones, aquello en que la realidad consiste, son hechos interpretados⁷⁷.

Y el intérprete es el hombre, quien como integrante de “lo real” y “lo material”, es, desde su condición de sujeto viviente en metabólica relación con los otros de su especie y con la naturaleza de la cual forma parte en cuanto ser corporal, un sujeto de la praxis, un ser pensante y actuante que se posiciona en la realidad, sea teóricamente o sea prácticamente, a partir de la traducción que de ella su “cabeza” es capaz de realizar.

⁷⁵ Marx, C. (1972), p. XXIV.

⁷⁶ *Ibidem*, p. XXIII.

⁷⁷ Escribe Hinkelammert: “Nietzsche decía que no hay hechos sino sólo interpretaciones. Nuestro resultado es otro: no hay hechos que no sean interpretados, lo que es algo muy diferente. No hay hechos desnudos, todos los hechos están *a priori* interpretados”, Hinkelammert, F. (2018) Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo, Akal, México, p. 177.

No hay materialismo histórico ni dialéctica materialista sin la mediación del hombre –del ser humano– como sujeto de la praxis.

Las orientaciones del ser humano pueden ser humanizantes o deshumanizantes.

Son humanizantes cuando tanto en su intención como en sus objetivaciones se traducen en emancipación humana. La emancipación humana que pasa por la humanización de las relaciones entre los seres humanos y de las relaciones de éstos con la naturaleza como totalidad, caracteriza al humanismo de la praxis el que, inevitablemente es materialista pues su criterio es el criterio de “la producción y reproducción de la vida real” que es la “última instancia” materialista según célebre carta de Engels a Bloch⁷⁸.

Si Marx pone a Hegel de pie en lo que a la dialéctica se refiere al fundamentar el materialismo histórico y su dialéctica materialista en la que el “hombre” como sujeto de la praxis es el “demiurgo de lo real”, Hinkelammert pone a Marx de pie frente a la ortodoxia marxista y al marxismo estructuralista que, afincando su visión del materialismo histórico en el Prólogo de la *Contribución de la Economía Política* de 1859, hace de este texto –y por lo tanto del materialismo histórico– una lectura mecanicista que desplaza al hombre, poniendo en su lugar de “demiurgo de lo real” a las estructuras de funcionamiento.

En el modo en que el marxismo estructuralista hace suya la “inversión” de la dialéctica hegeliana realizada por Marx, la destruye. En lugar del “proceso de pensamiento” o la “idea” de Hegel, pero también en lugar del “hombre” de Marx, adjudica el protagonismo del funcionamiento de lo real a la inercia de las estructuras.

De la mano del mecanicismo del estructuralismo marxista viene la tesis del anti-humanismo teórico y práctico presuntamente constitutivo del materialismo histórico de Marx.

Tanto Hinkelammert como Marx son heterodoxos ante esa ortodoxia marxista mecanicista y antihumanista.

El “hombre” en cuanto “demiurgo de lo real” es puesto en el centro por esta heterodoxia, desde la cual, “la superestructura jurídica y política”, “a la que corresponden determinadas fases de la conciencia social” y que “se levanta” sobre la “base real” o “estructura económica de la sociedad” formada por “el conjunto” de las “relaciones de producción”⁷⁹ no refiere a una relación mecánica de causa-efecto entre la “estructura económica de la sociedad” o “base real” como causa y a la “superestructura jurídica y política” como su efecto, lectura que la ortodoxia ha impuesto como teoría del reflejo.

Esta superestructura, lejos de ser reflejo mecánico de la base real, es el espejo en el que esa base real es reflejada, traducida, traspuesta e interpretada por el “hombre” que en su dimensión de sujeto de la praxis es “demiurgo de lo real”. Esa superestructura en cuanto espejo en que el sujeto de la praxis elabora la imagen de lo real, elaboración por cuya mediación puede registrar algunos aspectos y no otros y definir ciertas metas de acción y no otras, es el “marco categorial de lo real”, que es el *a priori* a través del cual es posible pensar y actuar en el mundo real con algún sentido –constituyendo realidad en el sentido de lo posible más allá de lo dado–, pero un *a priori* que se va constituyendo dinámicamente –dialécticamente– de modo *a posteriori* –y por lo tanto no necesario sino contingente–, en el curso de la praxis.

De esta manera, en la elaboración del materialismo histórico como fenomenología de la vida real, el mecanicismo del marxismo ortodoxo y estructuralista es trascendido por la dialéctica trascendental protagonizada por el sujeto de la praxis en el humanismo de la praxis que como heterodoxia respecto del marxismo está en Marx –especialmente en *El capital*–, que Hinkelammert fundamenta y desarrolla.

En el materialismo histórico como fenomenología de la vida real, la clásica teoría del reflejo afincada en la lectura materialista mecanicista, estructuralista y ortodoxa del Prólogo de la *Contribución a la Economía Política* de 1859, es trascendida por la teoría del espejo en esta lectura materialista, dialéctica y heterodoxa que Hinkelammert propone a partir de su lectura de *El capital*.

⁷⁸ Cfr. Nota 52. (1955)

⁷⁹ Marx, C. (1955) Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política [1859], en Marx C. y Engels, F. Obras escogidas en dos tomos, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, pp. 339-343, pp. 340-341.

En esa misma línea, la tesis del antihumanismo –teórico y práctico- de Marx sustentada muy enfáticamente por Althusser, es superada por la tesis del humanismo de la praxis que trasciende al marxismo y a cuyo interior encontramos a Marx como central referente en el siglo XIX en Europa y a Hinkelammert como consecuente continuador desde la segunda mitad del siglo XX y durante las dos décadas ya transcurridas del siglo XXI en América Latina; humanismo de la praxis que como espacio de la dialéctica trascendental que es condición de posibilidad de la dialéctica de la historia, ha atravesado, atraviesa y probablemente atravesará diversos espacios y tiempos.

Hinkelammert coincide con Marx en que el materialismo histórico focalizado en *La ideología alemana* de 1845, esbozado en el Prólogo de la *Contribución de la Economía Política* de 1859, desarrollado en el primer tomo de *El capital* de 1867 y profundizado en su segunda edición de 1873 con la reescritura del último subcapítulo del capítulo 1, ahora encabezado con título propio “El fetichismo de la mercancía y su secreto”⁸⁰, implica el pasaje de la filosofía a la ciencia, que es la identidad del materialismo histórico. Ciencia en tanto *Wissenschaft* en la que el sujeto está involucrado no ya solamente en el objeto de su reflexión como en la filosofía, sino en el objeto de conocimiento y en la praxis de transformación a cuya orientación ese conocimiento aporta.

Pero no coincide con la lectura realizada por Althusser, según la cual, la ciencia marxista implica una ruptura con la filosofía que la antecede y su humanismo, sospechada de hegelianismo, por lo tanto una ruptura del Marx de la madurez que se identifica desde la ciencia en la perspectiva de un anti-humanismo teórico –que se trasciende como anti-humanismo práctico-, con el Marx de la juventud, de los escritos de 1843 y 1844, que serían hegelianos, filosóficos y humanistas.

Justamente allí en donde Althusser encuentra una supuesta fractura epistemológica, Hinkelammert señala una fuerte unidad de sentido y continuidad.

En *El capital* –obra de la madurez y paradigmática producción científica de Marx- el motor del humanismo que movilizaba los escritos de juventud es el que ahora, aunque no como filosofía que alimenta la reflexión, sino como ciencia que fundamenta con conceptos científicos una praxis de transformación, no ha hecho más que redimensionarse ganando en capacidad crítica y de realización.

Prueba elocuente de la continuidad profunda entre el joven Marx y el de la madurez en esa transición de la filosofía a la ciencia, está en la exposición de los ejes fundamentales de la teoría del fetichismo en el nuevo subcapítulo de la segunda edición de *El capital* de 1873, que desarrolla en el campo de la ciencia aquello que en los escritos juveniles de 1843 y 1844 había avanzado como alienación.

Finalmente, mientras en la ortodoxia marxista, el comunismo o “reino de la libertad” es una meta a ser realizada empíricamente en la historia y, en la forma más extrema de esa ortodoxia, la dialéctica materialista de la historia con sus leyes de desenvolvimiento nos conduce inexorablemente a la consumación de esa meta; para la heterodoxia marxista que Hinkelammert expresa la que a su entender también podría representar al sentir, pensar y hacer de Marx, el “reino de la libertad” o “comunismo” no es una meta a ser realizada –inexorablemente- en la historia, sino un concepto trascendental o concepto límite –una utopía- en relación al cual en cuanto condición de posibilidad, al someterlo al criterio de la factibilidad, se hace posible una praxis que no se limite a la administración de lo dado y sus tendencias establecidas y dominantes –sentido estrecho de “la política como arte de lo posible”, porque al reducir lo posible a lo dado, elimina a lo posible del horizonte estratégico-, y que tampoco se juegue en el sentido de la ilusión trascendental que la haga incurrir en el utopismo de pretender realizar la utopía sin haberla sometido al criterio de factibilidad. Identificando correctamente lo posible como aquello que puede mediar entre lo dado y lo no –esencial o inmediatamente- factible, puede ser capaz de, justamente, realizar lo posible.

Ese “realismo en política como arte de lo posible” que Hinkelammert fundamenta en estrecha relación con el materialismo histórico que como fenomenología de la vida real está en el Marx de *El capital*, refiere no solamente a hacer lo posible en términos de trascender a los constreñimientos de la realidad social, económica, política, etc. que juegan para mantener al orden social en términos de lo dado, sino en denunciar

⁸⁰ Marx, C. (1972), pp. 36-47. Cfr. Kohan, N. (2013) Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx, Biblos, Buenos Aires, p. 491.

el orden dado –el de la modernidad capitalista hoy globalizada bajo impronta neoliberal- como tendencialmente imposible al haber en el ya avanzado siglo XXI creciente evidencia confirmatoria del señalamiento de Marx en 1861 que Hinkelammert ha destacado con insistencia: “*Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador*”⁸¹.

Una sociedad que profundiza un modo de producción que socava las fuentes originales de toda riqueza, que son la tierra y el trabajador, esto es, la naturaleza y el hombre, pero específicamente el hombre en cuanto trabajador, y en que a la vista de lo que puede constatarse desde 1861 hasta este 2021, ese socavamiento es de crecimiento exponencial y aparentemente no fortuito sino constitutivo de ese proceso social de producción hoy globalizado, se revela aunque de hecho existente, como una sociedad imposible por cuanto se orienta aceleradamente a su propia destrucción, destrucción que no es solo de tal sociedad, sino de las fuentes originales de toda riqueza sin cuya existencia y reproducción no será posible ninguna sociedad alternativa.

La política como arte de lo posible significa en este contexto que hay que superar el capitalismo en otro tipo de sociedad en la que *la tierra y el trabajador* –esto es el ser humano en cuanto trabajador- que son “las fuentes originales de toda riqueza” –fuentes del valor-, dejen de estar sometidos a esa lógica de socavamiento que amenaza a la posibilidad misma de vivir como naturaleza y como humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Y. (2014) “Las humanidades en la conflictiva y nunca acabada construcción de la humanidad”, *Humanidades*, Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, Universidad de la República, pp. 19-46.

DUSSEL, E. (1992) *1492 El encubrimiento del Otro. El origen del mito de la modernidad*, Santafé de Bogotá, Ediciones Antropos Ltda.

ENGELS, F. (1955) “Carta a J. Bloch” (Londres, 21-22 de septiembre de 1890), *Carlos Marx y Federico Engels. Obras Escogidas en dos tomos*, Tomo II, Moscú, Editorial Progreso, pp. 484-486.

FERNÁNDEZ NADAL, E. y SILNIK, G. D. (2012) *Teología profana y pensamiento crítico*, Buenos Aires, CICCUS, CLACSO.

FROMM, E. (1964) *Marx y su concepto del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica.

HINKELAMMERT, F. (1981) *Las armas ideológicas de la muerte*, 2ª ed., San José de Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones.

HINKELAMMERT, F. (1990) *Crítica a la razón utópica*, 2ª ed., San José de Costa Rica, Departamento Ecueménico de Investigaciones.

⁸¹ Cfr. Nota 60.

HINKELAMMERT, F. (2003) *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Heredia, Costa Rica, Editora de la Universidad Nacional.

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

HINKELAMMERT, F. y MORA JIMÉNEZ, H. (2009) *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, Bogotá, Proyecto Justicia y Vida, Casa de Amistad Colombo-Venezolana.

HINKELAMMERT, F. (2010) *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, San José de Costa Rica, Editorial Arlekin.

HINKELAMMERT, F. (2018) *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, México D.F., Ediciones Akal.

HINKELAMMERT, F. (2020) *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Heredia-Costa Rica, 2ª ed. (virtual), Universidad Nacional.

KOHAN, N. (2013) *Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx*, Buenos Aires, Biblos.

LECHNER, N. (1984) *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Santiago de Chile, FLACSO.

MARX, C. (1955) "Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*" (1859), *Carlos Marx y Federico Engels. Obras escogidas en dos tomos*, Tomo I, Moscú, Editorial Progreso, pp. 339-343.

MARX, C. (1972) *El capital. Crítica de la Economía Política*, Tomo I, Quinta reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica.

MARX, K. (1994) "Crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Introducción", *La cuestión judía y otros escritos*, Madrid, Planeta-Agostini, pp. 67-85.

ROIG, A.A. (1981) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica.

SAMBARINO, M. (1959) *Investigaciones sobre la estructura aporético dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad de la República.

BIODATA

Yamandú ACOSTA: (Montevideo, 1949). Profesor de Filosofía y Magister en Ciencias Humanas, opción Estudios Latinoamericanos. Docente libre en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay. Investigador Activo Nivel II del Sistema Nacional de Investigadores de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación. En 1992 participó en el IV° Seminario-Taller de Investigadores Invitados del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en san José de Costa Rica, en el que Franz Hinkelammert fue uno de los principales expositores y orientadores de los proyectos de investigación. Investigaciones realizadas y en curso, libros y artículos publicados en diversos países de América Latina, en Estados Unidos y Europa, cursos y seminarios de grado y de posgrado desarrollados en Uruguay y en otros países, son fuertemente deudores de esa instancia de formación y de la interlocución con Hinkelammert y su pensamiento hasta hoy.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6375859
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9535



Utopía y socialismo en el pensamiento de Franz Hinkelammert, coordenadas del marxismo en el sur global

Utopia and socialism in the thought of Franz Hinkelammert, coordinates of marxism in the Global South

Yohanka LEÓN DEL RÍO

<https://orcid.org/0000-0002-0684-9414>

yohankal@gmail.com

Universidad de La Habana, Cuba

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6375859>

RESUMEN

El artículo expone una reflexión sobre las ideas claves en la obra de Franz Hinkelammert sobre la utopía y el socialismo para identificar coordenadas del marxismo en el Sur Global. La crítica a la razón utópica y la significación de la utopía, así como la crítica al socialismo real y la significación del socialismo; son vinculadas en este trabajo para mostrar la integralidad del análisis dialéctico, así como los alcances y límites de un pensamiento crítico en función y al servicio de un humanismo concreto, y en compromiso con la práctica transformadora revolucionaria de los pueblos de Nuestra América.

Palabras clave: Pensamiento crítico; utopía, socialismo; marxismo.

ABSTRACT

The article presents a reflection on the key ideas in Franz Hinkelammert's work on utopia and socialism to identify coordinates of Marxism in the Global South. The critique of utopian reason and the significance of utopia, as well as the critique of real socialism and the significance of socialism; are linked in this work to show the comprehensiveness of dialectical analysis, as well as the scope and limits of critical thinking in function and at the service of a concrete humanism, and in commitment to the revolutionary transformative practice of the peoples of Our America.

Keywords: Critical thinking, utopia, socialism, Marxism.

Recibido: 10-08-2021 • Aceptado: 02-11-2021



INTRODUCCIÓN

El filósofo, economista o teólogo profano Franz Hinkelammert es uno de los exponentes esenciales de marxismo del Sur global, con la virtud de haber ganado con su obra, su lugar en ese Sur. Cuantas veces es necesario ubicar en un territorio de espacio y tiempo desde donde, en qué lugar y para qué se ejerce una afiliación a un sistema de ideas que de manera impertinente sigue dando explicaciones, razones, y sentidos para transformar el mundo. El irredento marxismo en el mundo de las ideas es vital y cada vez más urge volver a chirriar las amarras de sus piezas conceptuales para rehacer desde la compleja historia de su devenir el arma más fuerte lanzada a la cabeza del capital.

El pensamiento de Franz Hinkelammert es también un misil lanzado a la cabeza del capitalismo y el neoliberalismo, fenómeno cuya aceptación, aun es tristemente reinante en el sentido común de las sociedades, y en el sentido común de las llamadas teorías económicas. Leer la obra profusa y activa de este pensador latinoamericano es una urgencia para acabar con el mito de la naturalización de la modernidad capitalista.

Los estudios sobre su pensamiento dan cuenta de esta riqueza reflexiva. No es un llamado ilusorio, existen hoy sus obras en gratuito y libre acceso en una Colección Virtual “Franz Hinkelammert”¹ gracias al laborioso y excelente trabajo de organización, diseño, recopilación y análisis profundo realizado por el profesor y filósofo Carlos Molina² con la colaboración de la Biblioteca de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, a través del Departamento de Filosofía y la Biblioteca “P. Florentino Idoate, S.J.” del Salvador. En esa Universidad donde el terror de la dictadura cercenó la vida de dos hombres, cuyas ideas son un baluarte del pensamiento crítico: Ignacio Ellacuría³ e Ignacio Martín Baró⁴.

El pensamiento de Franz Hinkelammert ha sido objeto de relevantes estudios. A su pensamiento se han acercado y profundizado filósofos como Estela Fernández Nadal⁵ de Argentina, quien realizó la Antología esencial sobre Franz elaborada por CLACSO, Lilia Solano⁶ de Colombia, Maydi Bayona⁷ de Cuba, también investigadores como Carlos Enrique Angarita⁸ de Colombia, Yamandú Acosta⁹ de Uruguay, Juan José Bautista¹⁰ de Bolivia, Henry Mora¹¹ de Costa Rica, quien es actual colaborador de Franz, en su trabajo sobre la economía para la vida, y Norman Solórzano¹² también colaborador y coordinador con Franz del Grupo de Pensamiento crítico de la UNA Costa Rica.

¹ Colección Virtual Franz Hinkelammert. <http://coleccion.uca.edu.sv/franz-hinkelammert/>

² Carlos Molina. (1969, San Salvador). Catedrático en el Departamento de Filosofía de la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), Representante del Capítulo Salvadoreño de la Red de Intelectuales y Artistas En Defensa de la Humanidad.

³ Ignacio Ellacuría (1930-1989) Escritor, filósofo y sacerdote español, teólogo de la liberación. Asesinado a balazos el 16 de noviembre de 1989, por miembros del batallón Atlacatl de la Fuerza Armada de El Salvador junto a otros los sacerdotes Ignacio Ellacuría, Amando López, Joaquín López y López, Segundo Montes y Juan Ramón Moreno y Elba Ramos y su hija Celina, trabajadoras de la residencia católica.

⁴ Ignacio Martín Baró. (1942-1989) Sacerdote jesuita español, seguidor de la Teología de la Liberación, promotor de la psicología social de la liberación latinoamericana. Asesinado a balazos el 16 de noviembre de 1989, por miembros del batallón Atlacatl de la Fuerza Armada de El Salvador junto a otros los sacerdotes Ignacio Ellacuría, Amando López, Joaquín López y López, Segundo Montes y Juan Ramón Moreno y Elba Ramos y su hija Celina, trabajadoras de la residencia católica.

⁵ Estela Fernández Nadal. Doctora en Filosofía, profesora e investigadora en la Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina trabaja temas de Filosofía política y es una acuciosa estudiosa de la obra de Franz Hinkelammert, además hace parte del Grupo de Pensamiento Crítico, con sede en San José, Costa Rica.

⁶ Lilia Solano. Profesora colombiana, investigadora y trabajadora de los derechos humanos, es directora de la organización de derechos humanos Proyecto Justicia y Vida. Hace parte del Grupo de Pensamiento crítico liderado por Franz Hinkelammert.

⁷ Maydi Bayona. Profesora e Investigadora cubana, en el campo de la Filosofía y la Antropología. Máster en Estudios del Caribe y Doctora en Filosofía en el campo de la epistemología intercultural en el Caribe. Miembro de la Asociación de Estudios del Caribe.

⁸ Carlos Enrique Angarita. Filósofo y teólogo colombiano, profesor de la universidad Javeriana de Bogotá, estudioso de la obra de Franz Hinkelammert.

⁹ Yamandú Acosta (1949, Uruguay). Filósofo de la liberación, escritor y profesor universitario en las áreas de filosofía latinoamericana, el sujeto y la democracia y los derechos humanos

¹⁰ Juan José Bautista (1958- 2021) Uno de los más acuciosos investigadores de la obra de Franz Hinkelammert y destacado teórico sobre temas de decolonialidad en América Latina

¹¹ Henry Mora (1959 Costa Rica). Economista, crítico del neoliberalismo. Profesor en la Universidad Nacional, Heredia

¹² Norman Solórzano (1965, Costa Rica), jurista, Profesor en la Universidad Nacional, Heredia. Coordinador de los Encuentros internacionales de Pensamiento crítico, cuya VI edición se desarrolló en el 2019.

La obra de este pensador complejo y profundo, teólogo de la liberación, economista, filósofo, comprometido siempre con la reflexión radical, y con las luchas y las resistencias de los pueblos de la región es ampliamente conocida, sin embargo no muchas veces es colocada en la formación docente en nuestras academias. Por eso muchos de sus estudiosos hacemos los esfuerzos por incorporarlo a la formación académica universitaria. Sin embargo en los procesos de formación política de las organizaciones sociales populares si encontramos el estudio de este pensador.

En este año de pandemia y agudización de la crisis general social del mundo, Franz ha actuado en civismo mundial, al lanzar una convocatoria por una condonación de la deuda pública externa de América Latina, la cual hemos firmado muchos y muchas¹³.

En octubre del 2020 se desarrolló un seminario internacional virtual¹⁴ con su participación, para celebrar los 50 años de su libro *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. El coloquio contó con la participación de varios/as y en particular del más activo y profundo estudioso de su obra, el filósofo Enrique Dussel¹⁵.

En Cuba la obra de Franz Hinkelammert es conocida entre economistas, filósofos y teólogos. En el año 2003 le fue conferido por la Universidad de La Habana el título Doctor Honoris Causa. Amigos de los primeros años de Franz en América Latina, como José Bell Lara¹⁶, Editor de la revista *Pensamiento crítico*¹⁷ en los años 60, Aurelio Alonso¹⁸ del equipo editorial de misma Revista, el reverendo Raúl Suárez¹⁹, presidente honorario de la asociación Centro Memorial Martin Luther Jr.²⁰, entre otros, han estudiado y divulgado la obra de Franz H. El proyecto cultural cubano Videoteca Contracorriente (VC)²¹ del pensamiento crítico de la región, atesora una extensa entrevista realizada a Franz en Cuba por el Dr. Henry Mora. Hace ya tres años en el marco del 14 taller internacional sobre Paradigmas emancipatorios²² se creó la Catedra de Pensamiento crítico Franz Hinkelammert del Instituto de Filosofía²³. Franz ha sido un permanente participante en estos talleres, espacio al que él le gusta e interesa participar siempre.

¹³ Franz J. Hinkelammert, Alfredo Stein Heinemann y Augusto Serrano López. Manifiesto. 5 de mayo de 2020. <https://www.pensamientocritico.info/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/espanol/454-manifiesto.html>

¹⁴ 50 Aniversario de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. <https://fb.watch/6U6xE7JcSf/>

¹⁵ Enrique Dussel (1934, Argentina). Fundador de la filosofía de la Liberación. Uno de los más importante pensadores críticos de la región nustramericana

¹⁶ José Bell Lara (1939, Cuba). Filósofo. Profesor de la FLACSO Cuba. Miembro del consejo de dirección de la revista cubana *Pensamiento Crítico*. 1967-1971, 53 números.

¹⁷ Revista cubana *Pensamiento Crítico*. Revista mensual publicada en La Habana entre 1967 y 1971. Publicados 53 números en 49 volúmenes. Desde el n.º 1 (febrero 1967) al n.º 53 (junio 1971) expreso la necesidad de publicar información sobre el desarrollo del pensamiento político y social del tiempo presente y de la Cuba revolucionaria.

¹⁸ Aurelio Alonso (1939, Cuba). Filósofo, estudioso de temas sobre religión en Cuba. Actual Vicedirector de la Revista Casas de las Américas. Fundador de la revista cubana *Pensamiento Crítico*. 1967-1971, 53 números. Premio Nacional de ciencias sociales y Humanísticas, 2013

¹⁹ Raúl Suárez Ramos (1935, Cuba). Pastor bautista, y director fundador del Centro Memorial Martin Luther King. Ha sido diputado a al Asamblea Nacional del Poder Popular y Presidente del Consejo ecumenico de Cuba.

²⁰ Centro Memorial Martin Luther King (CMLK Jr.) Asociación macroecuménica fundada el 25 de abril de 1987 como iniciativa de la Iglesia Bautista Ebenezer de Marianao (IBEM) y la labor de los pastores Raúl Suárez Ramos y Clara Rodés. Asociación de inspiración cristiana que acompaña solidaria y proféticamente al pueblo cubano y a sus Iglesias a partir de la reflexión y formación socioteológicas, la educación popular, la comunicación, el servicio integral a la comunidad y la promoción de la solidaridad internacional.

²¹ Videoteca Contracorriente (VC). Proyecto cultural cubano creado en 2003, es una memoria filmica y propuesta comunicativa del pensamiento revolucionario, realizada por el Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográficos. Recoge entrevistas filmadas a relevantes personalidades intelectuales de la izquierda mundial, sobre temas artísticos, sociales y políticos para reflejar visiones diferentes y alternativas a la hegemonía de los grandes medios capitalistas.

²² Talleres internacionales sobre Paradigmas emancipatorios. Se realizan desde 1995, cada dos años, convocados por el grupo América Latina, filosofía social y Axiología (GALFISA), del Instituto de Filosofía, Cuba. Es un espacio de diálogo de saberes y experiencias entre personas interesadas en desafiar las estructuras de dominación y violencia (patriarcado, imperialismo, capitalismo, racismo) para avanzar hacia una emancipación social-humana integral. La edición XIV del taller se realizará en octubre de 2021 <http://paradigmascuba.mayfirst.org/>

²³ La Cátedra Pensamiento Social Crítico Franz Hinkelammert, del Instituto de Filosofía fue creada en el marco del XII Taller internacional sobre Paradigmas emancipatorios (2015), para poner en común la reflexión crítica colectiva sobre el proceso de producción de conocimientos emancipadores, con una propuesta ética, política y epistemológica que acompaña a las luchas en América Latina y el Caribe y asume una perspectiva crítica de opción antipatriarcal, descolonial, anticapitalista, ecuménica y solidaria

Seguir sus ideas nos ha iluminado en el sentido más irreverente de la ilustración y nos ha dado herramientas para transformar el oficio y la misión de ser intelectual comprometido con la dignidad del ser humano y con un proceso concreto en sus luces y sombras: La Revolución cubana.

Encontramos con el pensamiento de Franz desde un paradigma crítico marxista fue el primer desafío a enfrentar. Franz es un severo conductor de la lectura marxista y al mismo tiempo muy apegado a sus sentidos y por eso es indispensable para seguir sus reflexiones conocer a profundidad a Marx.

Con Franz pasa algo similar que con Marx, casi siempre queda enmarcado por sus comentaristas en un formato cerrado de pensamiento económico pero es más que ello. La obra de Franz es muy coherente, y sus ideas se van desarrollando como una espiral donde siempre parece regresar a la misma idea fundante o idea fuerza de su reflexión.

Para Franz es iluso presentarlo como un teórico de algo en particular, el reíría sobre eso. Franz es un inconveniente en el mundo de las clasificaciones academicistas. Pero sin dudas es un pensador de una honda capacidad reflexiva, no hay enunciados apodícticos en sus propuestas, todas parten de una premisa que siempre despliega en argumentación y demostración. Sus obras todas, son siempre una propuesta crítica, siguiendo la línea kantiana de la autoreflexividad de la razón, donde el análisis trascendental, pero no metafísico es justamente necesario.

SOBRE LA UTOPIA Y SU CRÍTICA

Una de las obras más leídas, estudiadas y de gran impacto es sin dudas *Crítica de la razón utópica*²⁴. En el año 2002 se publicó una edición ampliada y revisada por Franz y en su prefacio él explica el origen y trayectoria de este texto raigal. Este texto fue escrito como documento preparatorio para un Encuentro de científicos sociales y teólogos en 1983²⁵, que tenía como tema de convocatoria El discernimiento de las utopías, realizado en Costa Rica en el DEI²⁶ institución fundada por el Hugo Assman²⁷ y Pablo Richard²⁸. En el repositorio virtual de la obra de Franz en la UCA, se encuentra una extensa entrevista realizada a Franz sobre el libro y de vital referencia para entender el proceso creativo de su autor.

Es en este obra esencial de Franz, donde dos problemáticas se interrelacionan, el tema de la utopía y las de las alternativas, desde la posición de crítica, que como señala Juan José Bautista²⁹, es para Franz *conditio humana*, son las contradicciones, el modo de ser del ser humano, es la tensión entre la presencia y la trascendencia³⁰.

²⁴ Hinkelammert Franz. *Crítica de la razón utópica* fue publicada por primera vez en 1983 por la editorial DEI, San José, Costa Rica. En 2002 tuvo una revisión por el autor y edición ampliada por la Editorial Desclee de Brouwer, S.A., Bilbao.

²⁵ II Encuentro de Científicos Sociales y Teólogos sobre el tema "El Discernimiento de las utopías", Costa Rica, 11-16 de julio de 1983. Alajuela, Costa Rica. Las ponencias de este encuentro fueron publicadas en un libro titulado: *La esperanza en el presente de América Latina*, con la coedición de Raúl Rivera Pagan y Raúl Vidales, publicado por la editorial DEI en 1983 en su colección economía-teología.

²⁶ DEI. Departamento ecuménico de investigación. Asociación fundada en 1977, por Hugo Assman, Pablo Richard y Franz Hinkelammert, teólogos de la liberación para la investigación y formación con visión ecuménica, interreligiosa y latinoamericana, desde la perspectiva del pensamiento social crítico, las teologías de la liberación, las espiritualidades liberadoras y la educación popular para una acción transformadora y en diálogo con movimientos sociales y organizaciones basadas en la fe de la región

²⁷ Hugo Assman (1933-2008, Brasil) Fundador de la Teología de la Liberación y desarrolló la reflexión teológica sobre la relación entre teología y economía, vinculando las ciencias sociales, la comunicación y la pedagogía.

²⁸ Pablo Richard (1939, Chile) teólogo de la liberación, militó en las filas de Cristianos por el socialismo en Chile, estudioso profundo de la Biblia desde la perspectiva de la lectura popular y de los pobres, es formador de agentes de pastoral en América latina. Profesor de la universidad Bíblica de Costa Rica.

²⁹ "Para Hinkelammert el problema de la crítica no será tanto si es ella o no posible, sino, por qué la crítica es *conditio humana*, porque sucede que las contradicciones son lo propio de lo humano, son su modo de ser..." en: Bautista, José (2007) *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano*. Introducción al pensamiento de Franz J. Hinkelammert. Editado por Grupo Grito del sujeto. Círculo de estudios Epistemológicos Latinoamericanos. La Paz, Bolivia, p. 96

³⁰ La comprensión de la relación entre presencia y trascendencia que aquí solo anunciamos tiene como fundamento el punto de vista dialéctico materialista al considerar que la complejidad dialéctica de las producciones espirituales está marcada por la no sustantividad propia de éstas y por su condicionamiento a las relaciones reales que establecen los hombres en el proceso de producción y reproducción real de su vida. La visión de la dialéctica, relacional entre éstas y sus condicionantes, no significa reducirlas mecánicamente a lo estrictamente real, sino que implica, en lo esencial, un proceder crítico hacia las formas enajenadas en las que ellas mismas aparecen y un

La primera premisa que Franz enfrenta es la de asumir la utopía sin apellidar, es decir de manera abstracta, y positiva. Por eso, para Franz todos los que de una forma u otra han afirmado positivamente a la utopía, es decir, que han recuperado su valor como imprescindible para el movimiento de la sociedad, la han ubicado como tributaria al sentido de cambio social, la han definido acentuando en su contenido los factores subjetivos que intervienen en los procesos, es decir la han ubicado en relación con el sujeto. El discernimiento de las utopías, que Franz propone, permite entonces articular su sentido histórico concreto al enfoque crítico de la conformación de la subjetividad no en abstracto, sino vinculado al análisis de la totalidad. Entonces el proceder crítico es una reivindicación de la utopía desde un enfoque más complejo, que cuestiona las condiciones de posibilidad de la utopía en el despliegue mismo de la totalidad³¹. El análisis acerca de esta problemática de la utopía marca pautas metodológicas y epistemológicas en el análisis dentro del pensamiento latinoamericano.

Siguiendo la línea esbozada por Marx en la crítica al socialismo utópico, Hinkelammert incorpora al análisis los límites de esta racionalidad y por consiguiente no su devaluación epistémica sino su reconceptualización compleja.

Como momento común a toda producción ideológica, a todo intento de construcción de una teoría social y en los marcos de las ciencias empíricas, el contenido de la utopía está en dependencia de la representación que de sí misma adquiere el ideal social, en tanto mediación absoluta de las acciones humanas, en la política y en el pensamiento de las propias ciencias empíricas. Hinkelammert partiendo de Marx señala que la búsqueda de un ideal por el cual habría que conformar el futuro y en correspondencia con el cual se debe actuar, no hay que rastrearlo en el hombre-naturaleza, que no sueña inútilmente, ni crea ideas impotentemente, siempre que el ideal buscado expresa algo real, sensible y terrenal. Este ideal, en el contexto de la modernidad pasó de ser un ídolo (lo que Marx revelara en la crítica al fetichismo como idolatría del mercado), a renunciar en nombre de la crítica a esa misma idolatría a todo ideal en correspondencia con el cual puede actuarse. En las condiciones del capitalismo, la división social del trabajo tiende a hacerse fija y permanente y con ello, se universaliza la alienación y se recorta el ideal social y de hombre planteado anteriormente a su forma fetichizada última, de la cual como una jaula de acero es imposible salir, diluyéndose dentro de ella misma toda capacidad de alternativa y salidas del estado de cosas imperantes.

Así es como todo el pensamiento liberal permanentemente se expresa desde una filosofía moral, como parte de una ciencia empírica que solo puede postular el fin de toda utopía social, festejando la contingencia de las condiciones presentes. Este tipo de ideal social que ha sido consagrado en las condiciones del orden globalizado neoliberal, Franz Hinkelammert lo llama utopía conservadora y así la define: *“La utopía conservadora es simplemente el futuro definitivo contenido en el mundo creado, cuya conservación vale la pena. El pretendido realismo de este conservadurismo se siente “fin de la historia” y por ende el depósito de todo futuro humano con todas sus afirmaciones imaginables”* (Hinkelammert, 2002, p. 299).

Oponiéndose al antiutopismo de Popper en la crítica de éste a todo historicismo, el cual identifica con el maniqueísmo de la identificación absoluta de la utopía como ideal imposible, en tanto ideal que intenta realizarse, se cuestiona los límites de la razón utópica. El problema de la utopía, para Hinkelammert, es el problema de los alcances de la racionalidad utópica en las condiciones del proceso de la racionalización capitalista de las relaciones sociales, en las que queda enmarcado el presupuesto de la sociedad como

allanamiento previo de las representaciones retrospectivas, metafísicas, absolutas y reiterativas de la propia práctica de las relaciones reales. Es una concepción crítica de las ideologías y de los ideales anclados en la lucha de clases, y por el carácter histórico universal del interés específico y accionar de estas. El carácter situado de la acción histórica de la clase tiene un carácter contradictorio y no es un proceso deliberadamente consciente intencional de las propias clases y grupos sociales. La contradicción se expresa por el doble carácter de su participación en el acontecimiento que es la historia, en tanto al estar mediada por la trascendencia ideológica enarbolando límites ideales que restringen un hacer imaginario a través del cual condicionan su participación real.

³¹ Los aspectos relacionados con la idea de totalidad concreta como la comprensión de la realidad en un todo estructurado y sometido a un cambio y auto creación permanente es la base para entender los alcances y las limitaciones que dentro de esta perspectiva dialéctica de la realidad tiene la valoración de las condiciones de posibilidad de la racionalidad utópica. Para el filósofo marxista checo Karel Kosik en esta visión dialéctica, la conciencia humana es de dos formas: conciencia teórica predicativa y ante predicativa, es decir intuitiva. La unidad de ambas formas, es la base de la praxis objetiva. La negación o subestimación de la segunda forma conducen al racionalismo, al positivismo y al cientificismo, que con su unilateralidad dan lugar necesariamente al irracionalismo como su necesario complemento. Ver. Kosik, Karel: *Dialéctica de lo concreto*. México, Grijalbo, 1967.

producción de la vida humana. La paradoja que la crítica antiutópica incorpora es la identificación de la utopía como imposibilidad absoluta, en los términos de “mejor sociedad” o como “sociedad perfecta”, de la que tira el presente hacia el futuro, como política real. Desde esta crítica abstracta a la utopía, la visión de la historia de la sociedad no puede resultar más que una reconstrucción contrafáctica de fracasos y desastres provocada por las utopías. Esta paradoja expresa la unilateralización de la idealización por el pensamiento burgués de una teoría sobre la sociedad.

El mito del fin de la historia y la única alternativa posible expresan lo que para Hinkelammert es el resultado de la ilusión trascendental, que está presente en el pensamiento de Popper al negar todo historicismo, el reducir todo el acontecer histórico a la inmediatez de la realidad presente, y proclamar el antiutopismo. La crítica al antiutopismo es para Hinkelammert no la aceptación acrítica e ingenua de la necesidad o legitimidad de la razón utópica, sino el señalamiento para el pensamiento social crítico de las condiciones históricas concretas de posibilidad de la razón utópica. Una evaluación descontextualizada de la utopía como ideal imposible, supone un observador a-histórico que retrospectivamente las evalúa como promesas o como terror, y que valora su consecución fáctica como meta empírica que inexorablemente será alcanzada. Seguidamente Hinkelammert advierte, que una crítica a la razón utópica no puede ser anti-utópica y para evitar caer en la trampa de la única alternativa, es necesario prometer crear un mundo cuya conservación sea imposible.

La consecución de la idea de una única alternativa que en el discurso neoliberal actual se ha convertido en el chantaje de la única alternativa, se analiza por Hinkelammert como resultado del seguimiento acrítico del dualismo que enmascara todo proceder teórico que analiza la realidad desde una representación abstracta del sentido de realidad sólo como un proceso de posibilidad o imposibilidad de realización de un principio formal de organización social³². Para Hinkelammert la imposibilidad de la realidad no se puede identificar a la tendencia insostenible de lo que se hace en la realidad, sino que la imposibilidad está en la representación que se haga sobre la realidad, por tanto para acceder a la posibilidad de la realidad, sólo es a través de la imposibilidad concebida. Esto hace afirmar a Hinkelammert que: *“sin utopía no hay conocimiento de la realidad. Lo imposible es el punto de orientación, una especie de brújula de la praxis y del conocimiento de lo imposible. Con eso, el problema de lo utópico hace parte del proceso de la praxis y del conocimiento, por los cuales intentamos realizar lo posible. Pero al caer en la ilusión de poder realizar lo posible se vuelve su contrario”* (Hinkelammert, 2002, p. 380).

La relación con la utopía en la propuesta de Hinkelammert es crítica, y lo lleva a demostrar que el antiutopismo es contrariamente a lo que quiere negar, una reafirmación de una relación acrítica hacia la racionalidad utópica, lo que redundaría definitivamente en la pérdida del análisis del sentido histórico de la realidad como totalidad. La conclusión de Hinkelammert acerca de la reivindicación de la utopía por el pensamiento social crítico está sustentada en la consecución de un realismo político que en el proceso de diferenciación de la imposibilidad trascendental de los fines y objetivos finales, empuja a alternativas, transformando el mundo de forma práctica, que implica tener consecuencia de esos fines. Desde la perspectiva crítica de Hinkelammert, el discernimiento de las utopías es un elemento fundamental del pensamiento social crítico para convertirse en instrumento teórico eficaz de la revolución. Al mismo tiempo, la crítica a la utopía no antiutópica es un componente esencial para enfrentar constructivamente las alternativas antihegemónicas como conciencia del cambio revolucionario.

La distancia que el ideal utópico como ideal imposible, tiene con relación a la realidad es para el pensamiento social crítico un punto de partida para cuestionar hasta qué punto desde este ideal es posible pensar la realidad. La crítica antiutópica a la utopía, es aquella en la que la representación de las condiciones reales de vida de la sociedad, ha llegado hasta el punto de desconocer en esa realidad misma, las condiciones de universalización que despliega y renunciar definitivamente a su principal resultado: el

³² Franz Hinkelammert distingue las variantes de racionalidad utópicas dentro del pensamiento de las ciencias políticas, que reproducen este dualismo. El conservadurismo del pensamiento liberal burgués, el anarquismo, y la teoría del socialismo del pensamiento ortodoxo soviético desarrollado en el ex socialismo soviético. Estas son las tres variantes en el pensamiento de las ciencias políticas que desembocan en el antiutopismo como maneras del desconocimiento de las condiciones de posibilidad de la razón utópica y su vínculo con la razón práctica. Ver: Hinkelammert, 2002.

desarrollo multilateral de las relaciones sociales como enriquecimiento de las potencialidades creadoras del ser humano. Es por eso que para este antiutopismo “quien destruye una utopía la realiza”. Por tanto, el resultado es una promesa constantemente amenazada, a la que hay que hacer realidad en la consecuencia de la tendencia destructora. Los movimientos sociales que se enfrentan a esta tendencia son catalogados como utópicos, proyectando en ellos la culpabilización de la inconsecuencia de la consecución del objetivo final de la mercantilización total de todas las relaciones sociales.

La reivindicación de la utopía que hace Hinkelammert desde la crítica a la razón utópica es la necesaria relación crítica permanente que el pensamiento social debe asumir hacia sus propios presupuestos; es por eso que la crítica dialéctica a la utopía no se hace en nombre de un realismo formal de realización fáctica de un orden concebido inexorablemente. El realismo es sustituido por la práctica crítica de un “*constante rehacerse de la sociedad frente a sus problemas más candentes en cada momento. El joven Marx encontró una expresión feliz para esta relación de la crítica con la sociedad que él pretendía cambiar: la producción de las relaciones de producción mismas*” (Hinkelammert, 2002, p. 300).

El sentido de lo utópico, siguiendo a Hinkelammert apunta más a lo esencialmente negativo y lo proporciona el punto de vista de la perspectiva del sujeto. Esta perspectiva nos permite establecer teóricamente una nueva relación de la realidad con la utopía. Es necesario, recomienda Franz Hinkelammert, partir “*del hecho de que los productos del trabajo humano son valores de uso cuya disponibilidad decida sobre la vida y la muerte... Hace falta encontrar un punto de vista a partir del cual este mundo sea considerado un mundo de la disposición sobre los valores de uso en el marco del conjunto de las mediaciones institucionales*” (Hinkelammert, 1996, p. 185).

Desde esta altura reflexiva que nos propone el profesor Hinkelammert reaparece la perspectiva del hombre hacedor, no por demiurgo sino por rebelde e insurgente, que promueve la resistencia, la lucha en nombre de las condiciones de supervivencia, promoviendo las alternativas creadoras de lo “que tendrá que” ocurrir en la sociedad. La vía de realización de todo será eminentemente práctica, articuladora y compleja.

El punto de partida que indica Hinkelammert es un criterio material universal: la reproducción de la vida. En este contexto, el principio no es un valor, derecho legal, automatismo tecnológico, sino la premisa fundamental de toda historia humana, que es la que plantea la necesidad vital de la existencia humana, que Marx indicara:

La primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen en condiciones de poder vivir... El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma (Marx. C. 1982, p. 27).

Hoy cuando es negada de forma total la vida, cuando el sistema excluye intencionalmente (según el criterio de la eliminación de las distorsiones del mercado) al sujeto, este tiene que reclamar su derecho a la vida, constituyéndose esto por negatividad, en un horizonte de sentido histórico universal, en tanto la exclusión presupone al mercado mundial y éste a su vez condiciona la existencia humana en un plano histórico-mundial, el sujeto se erige en sujeto universal. Cuando el pensamiento único plantea el fin de la historia y del último hombre, no representa más que la proclama solipsista y apocalíptica de un universalismo falso, un totalitarismo que no puede advertir su propia transitoriedad y su existencia histórica particular. Desde esta totalidad abstracta, la historia ha llegado a su fin y con ella, el cautiverio de la función movilizadora y reguladora de la utopía. Pensar la utopía es considerar que existen las alternativas, y que éstas tienen un contenido antihegemónico, de recuperación de las condiciones de vida y de la naturaleza. Hinkelammert plantea:

No se puede vivir en una sociedad sin alternativas, a no ser que se acepte como un heroísmo la catástrofe que se anuncia. Por ello, se extiende de nuevo una cultura del suicidio colectivo. Aquí también hay un problema del pensamiento de Marx. Este creía que la toma de conciencia con referencia a la tendencia a la destrucción llevaría de modo inevitable a la conversión, y a la búsqueda y aceptación de las alternativas necesarias. Pero es evidente que ese no es el caso. La humanidad

puede aceptar y celebrar su suicidio colectivo. Existe en la actualidad una tendencia clara de este tipo. De allí que Nietzsche vuelva a ser de nuevo nuestro clásico. En Marx se puede leer lo que hemos perdido. En Nietzsche, adonde vamos. A la utopía de la cual se afirma que porque quiere el cielo en la tierra produce el infierno, nuestra sociedad sin alternativas opone la mística del suicidio colectivo. A la posibilidad del infierno en la tierra, opone su seguridad. Para no ser sorprendidos con los ojos cerrados por la utopía, se marcha al infierno con los ojos abiertos. Nuestra sociedad lo toma en serio, no admite ninguna alternativa. El resultado no es siempre un simple heroísmo, sino muchas veces también un pesimismo postmoderno que goza el suicidio colectivo.³³

Las alternativas posibles que contiene el realismo político, por el que aboga Hinkelammert, aparecen en el espacio potencial de negación de las alternativas que se presentan como sociedades para las que no hay alternativas. El socialismo estaliniano y el capitalismo del mercado total, son extremos entre los que se abre un espacio de alternativas potenciales, con carácter altamente vulnerable, de contenido discutible, pero que sólo tienen por principio de racionalidad el ser compatibles con las condiciones de sobrevivencia de la humanidad y la naturaleza. Renunciar a las alternativas, y con ella a las utopías que las acompañan, desemboca en la aceptación de un modo de racionalización formal que desconoce su contraparte dialéctica la subjetivación, lo que sería renunciar a la racionalización y optar por la irracionalidad del mundo. En las condiciones del neoliberalismo como racionalidad fragmentaria extrema, las alternativas son el ejercicio de la resistencia en nombre de las condiciones de sobrevivencia humana. Hinkelammert advierte que:

No obstante, esta fuerza que ejerce la resistencia sólo puede tener éxito en el caso de que intente ganar la opinión de tantos seres humanos como sea posible. Por eso no debe ser una resistencia ciega. Tiene que ganar a los seres humanos para que reconozcan la lógica del suicidio colectivo, se resistan a ella y deriven sus consecuencias necesarias. Únicamente de esta forma las alternativas podrán imponerse. Si, en cambio, la humanidad se emborracha con el heroísmo del suicidio colectivo, ella tiene el poder para realizarla y nadie lo podrá impedir. El querer vivir es una tarea, y no el resultado de una reacción instintiva. Esta última es solo el punto de partida. (Hinkelammert, 2002, p. 306)

El problema del discernimiento de las utopías pasa por el sentido que tiene para el sujeto histórico, desde su cotidianidad, como práctica múltiple de resistencia a la dominación y la explotación. En el debate se refiere a la utopía concreta, como posibilidad real sólo discernible en el tiempo, a diferencia del sentido moderno burgués de la utopía o ucronía, por lo que siempre está ubicado en el pasado o en un futuro de un pasado no sido. Ver el significado de la utopía en la historia de los pueblos es verlo en su sentido concreto al ubicarlo en el sentido del tiempo contingente, del acontecer del ahora, del devenir del movimiento, en el análisis de la perspectiva del sentido y la intención del sujeto del cambio revolucionario. Por consiguiente hacerse la pregunta por el discernimiento de la utopía sigue siendo una constante del pensamiento teórico y crítico. La perspectiva del sujeto, el sentido y la intención abren nuevas variables para ese discernimiento.

Las condiciones materiales para una sociedad libre (entendiendo por esto una evaluación del marxismo desde la contradicción fuerzas productivas, relaciones de producción), están dadas, pero lo que aún no está liberado y que cada vez más se somete es la conciencia, hay que invertir la conciencia de la dominación a una conciencia de redención. Parece ser una sencilla fórmula que exime al materialismo de un coqueteo con el idealismo; sin embargo, no queda mostrada la complejidad que en sí encierra el problema formulado de esta misma manera. En el supuesto que la conciencia emancipadora es sólo ideología y que ésta en su condición responde por tanto a una noción de ciencia positivista e instrumental que entiende sólo de certezas,

³³ Esta idea clave sobre el paroxismo capitalista y lógica totalitaria globalizadora neoliberal como celebración de suicidio colectivo es recreada por Franz en toda su obra crítica. La encontramos textualmente, como se ha citado aquí, en un artículo titulado *¿CAPITALISMO SIN ALTERNATIVAS? sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella*; en Revista Pasos. No 37, p.16. Además en el libro. El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización. Lom Ediciones, 2001, página 43 y en la edición corregida y ampliada de Crítica a la razón utópica de 2002, en la referencia número 36, en la página 290, epígrafe 7: La mística de la muerte y el heroísmo del suicidio colectivo, del capítulo VI. Del cautiverio de la utopía por las utopías conservadoras y el espacio para las alternativas. Todo esto es lo que él define como la ideología del heroísmo del suicidio colectivo.

verdades y leyes; se simplifica el contenido real de la relación que en la sociedad moderna se construye entre ciencia y utopía. En tal caso la bipolaridad expuesta en tal planteamiento de la problemática hace difícil entrever que la ambivalencia de la sociedad moderna léase también la contradicción de ella, es un acusado avieso a todos los espacios, elementos y fenómenos que la propia sociedad crea. La mirada hacia la subjetividad está puesta en el sentido de la reflexión, en el cuestionamiento por el sujeto de la finalidad de los resultados de sus acciones prácticas concretas en los procesos de lucha y resistencia. En consecuencia, vivir cotidianamente las alternativas de lucha y resistencia antihegemónicas es significar, intencionar la acción de transformación radical de la sociedad desde una actitud práctica histórica y objetiva.

Franz Hinkelammert se apega a la lógica dialéctica del pensamiento de Carlos Marx, con el que recrea en un dialogo polémico explícito y en otras subyacente en el discurso. Para Franz la raíz del pensamiento crítico está en Marx en su método de la crítica marxista a la economía política, el fetichismo de la mercancía, la crítica de la religión. El dominio de estos instrumentos analíticos críticos le permite a Franz mostrar la dialéctica compleja del sistema contemporáneo de dominación múltiple del capital y la reproducción de sus mitos.

EL SOCIALISMO Y LA CRÍTICA MARXISTA

Franz llega al Sur, a Chile a finales de los años 60 de siglo pasado para dar clases en la Universidad Católica, formando en educación sindical y política. Franz venía de filiación política de la democracia cristiana, y como el mismo refiere, el proceso de la unidad popular, el vínculo con la forja de un pensamiento crítico revolucionario en Chile, lo radicaliza en todos los sentidos. Trabajó esos años vinculado a la formación política en la Universidad Católica investigando en su Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN)³⁴. Este año se conmemoran 50 años de la publicación en Cuadernos de la Realidad Nacional³⁵ de uno de los más importantes y fundantes trabajos de Franz, que como apunta el intelectual Aurelio Alonso se insertó esta obra, en el foro de reflexión para el debate desprejuiciado sobre el proyecto socialista.

Unas cuatro semanas después del golpe militar Franz abandona Chile, pero con la firme convicción de regresar a ese Sur global del que hoy hablamos en este coloquio. Y regresa a Centroamérica donde funda con colegas de la teología de la liberación Hugo Assman y Pablo Richard el Departamento ecuménico de investigaciones, desde donde brotarán en el dialogo profundo reflexivo con investigadores y estudiantes, obras tan claves como: Democracia y totalitarismo. Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión; El mapa del Emperador, Sacrificios humanos y sociedad occidental., Crítica de la razón utópica, El sujeto y la ley, Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad.³⁶

La producción teórica de Franz es profusa y por la que ha recibido justos reconocimientos, como ser el primer intelectual de la región en otorgársele el Premio Libertador al Pensamiento Crítico, que concede el Ministerio del Poder Popular para la Cultura, de Venezuela, creado por el Presidente Hugo Chávez Frías, en su primera edición, en 2005³⁷.

³⁴ CEREN (Centro de Estudios de la Realidad Nacional), órgano interdisciplinario de investigación y enseñanza creado en 1967. Desde noviembre de 1970 bajo la dirección, Manuel Antonio Garretón Merino se realizaron cursos semestrales, investigaciones y seminarios internacionales siendo un referente de la formación, reflexión y debate intelectual crítico y comprometido en Chile. El centro fue intervenido y cerrado por la dictadura militar.

³⁵ Cuadernos de la Realidad Nacional fue una publicación del Centro de estudios de la realidad nacional (CEREN) de la Universidad católica de Chile desde el 1969 hasta el 1973 cuando fue intervenida la Universidad por la dictadura militar. En sus páginas se dio un debate político intelectual sobre el proceso político y social de la "vía chilena" al socialismo. Para conocer sobre esta publicación ver en: Lira Josefina. Vocación de intelectual a través del estudio de los Cuadernos de la Realidad Nacional. In: América: Cahiers du CRICCAL, n°9-10, 1992. Le discours culturel dans les revues latino-américaines, 1940-1970. pp. 325-336.

³⁶ Hinkelammert, Franz Democracia y totalitarismo. 1990. (Editorial DEI, San José, Costa Rica); Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión. 1995 (Editorial DEI, San José, Costa Rica); El mapa del Emperador. 1996. (Editorial DEI, San José, Costa Rica). Sacrificios humanos y sociedad occidental. 1998 (Editorial DEI, San José, Costa Rica), Crítica de la razón utópica 2002. (Editorial Desclée de Brouwer, S.A., Bilbao), El sujeto y la ley 2006 (Editorial El perro y la rana, Caracas, Venezuela), Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. 2007. (Editorial Arlequín, San José, Costa Rica).

³⁷ En la entrega del premio realizada en Sala Ríos Reyna del Complejo Cultural Teresa Carreño de Caracas de manos del presidente Hugo Rafael Chávez Frías, por su obra "El Sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido", seleccionada de entre 136 obras de 16 países, Franz

Desde Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia escrito en el año 1969, pasando por el Grito del sujeto y hasta uno de sus últimos libros Hacia una crítica a la razón mítica. El laberinto de la modernidad, Franz nos convida a una mirada raigal, de ir a la raíz del programa crítico del pensamiento, de encontrar las condiciones de posibilidad histórica, social de una interpretación transformadora de la realidad.

Existe una manera de colocar a Franz cercano a Walter Benjamín en cuanto a aquella tesis de la colaboración de la teología y el materialismo histórico, pero sin embargo, es mucho más a nuestro entender. El trabajo de Franz no es con una trascendencia, sino con la totalidad, su visión más compleja de los problemas, la dialéctica irresistible de estos y la urgencia de invertir de manera crítica permanente, todos los discursos que de sí misma haga la realidad. Es por eso que para Franz hay premisas históricas, sociales de las que partir y ellas las encuentra en Marx. Cuando plantea la superioridad del ser humano para el ser humano, no hace un centrismo antropológico, sino coloca la radicalidad del discurso de la vida, en la humanización del hacer del ser humano. Los instrumentos analíticos que despliega permanentemente, en todos sus estudios de la deuda, de los mitos, de la globalización neoliberal, del capitalismo depredador, de la crítica a la modernidad capitalista racista, colonial, patriarcal, de la crítica al socialismo real, a la razón utópica tienen un punto de anclaje visible: la crítica al fetichismo y a la economía política buceada a grandes profundidades en la obra de Carlos Marx.

Para Franz es indispensable hacer valer un marxismo del ejercicio de la crítica, de la disolución real y práctica, el cambio de circunstancias y hacer explícito la marcha de los acontecimientos, desde un punto de vista: el de la humanización que desemboca en la emancipación. Él lo plantea todo el tiempo como la argumentación, fundamentación del humanismo de la praxis, es el criterio de discernimiento de los mitos, las ideologías y la religión.

La crítica al socialismo real también es asumida dentro del marco analítico dialéctico y brinda uno de los más integrales análisis de los límites y condiciones de posibilidad del proyecto socialista devenido en el siglo XX. Referiremos algunos momentos de esta crítica.

Franz parte de la crítica al fetichismo de Marx, la retoma, recrea y coloca en su complejidad en relación a las problemáticas reales no resultas: relación socialismo y mercado, la ley del valor en el socialismo, planificación y burocracia entre otros. Y evadiendo todo científicismo, recupera el valor de ciencia del aporte marxista.

Para Franz la novedad de Marx es la integración de la crítica a la religión a un pensamiento de la praxis, basado en una antropología pensada desde un mundo secular. Por eso Franz recurre a este momento analítico en Marx y muestra que el ateísmo en las experiencias socialistas no modificó ni condujo a una ampliación del socialismo, por cuanto la idea de la disolución de los “dioses celestes” no era posible en tanto persistieron los “dioses terrestres” con la prevalencia en el socialismo del fetichismo de la mercancía. Y afirma “*Por eso, para Marx no se trata de abolir la religión. La religión morirá*” (Hinkelammert, 2021, p. 138).

En este entrecruzamiento de las críticas marxistas ve Franz las problemáticas del socialismo. Si las experiencias socialistas no pudieron abolir de inmediato las relaciones mercantiles y tampoco postergar su desaparición a futuro, entonces sigue vigente el fetichismo de la mercancía en otras formas en el socialismo y necesariamente la continuidad de su crítica.

Franz nos lleva de la mano al interior del núcleo central del análisis crítico de Marx y sus derivaciones para una colocación raizal de la praxis, esquivando toda especulación metafísica y enfrentando toda asunción contemplativa de las propuestas de Marx. Franz afirma “*la imposibilidad de la abolición de las mismas relaciones mercantiles ha sido y es una experiencia dolorosa de la historia de los diversos socialismos (...) Por eso ahora hay que desarrollar una forma de praxis, que en cada momento parta de la convicción de que se pueden cambiar las relaciones mercantiles, pero no abolirlas*” (Hinkelammert, 2021, p. 151).

expreso: “Siempre me he sentido bienvenido aquí de parte de casi todos. Sin embargo, este premio que se me otorga hoy lo siento como algo que todavía no existe en sentido formal, pero sí en su sentido real. Lo siento a la vez como el otorgamiento de la nacionalidad latinoamericana por razones de honor. Por eso me conmueve de forma especial” en: https://www.academia.edu/31702378/_Discurso_Franz_Hinkelammert_Primer_Edici%C3%B3n
<https://www.aporrea.org/dh/n78654.html>

Y continúa

Como consecuencia de ello, la imaginación del comunismo, que Marx desarrolla en 1844 en sus manuscritos económico-filosóficos, se transforma aquí en una imaginación trascendental. No pierde vigencia, sino que se transforma en un horizonte que se puede hacer presente, pero no realizar. Define valores fundamentales que siempre y en cada momento pueden aproximarse al interior de las instituciones como el mercado y el Estado. Llega a ser el núcleo trascendente de la inmanencia. Este concepto también se puede llamar el núcleo celeste de lo terrestre. (Hinkelammert, 2021, p. 152)

En este caso Franz coloca una reflexión central: el comunismo como ilusión de posibilidad ilimitada se transformó de una ilusión trascendental en un concepto trascendental que sigue vigente hoy, en tanto el pensamiento crítico marxista hace una crítica de su propia razón utópica. No es el caso de la estrategia de globalización neoliberal impuesta a la humanidad como una ilusión de posibilidad ilimitada. Es lo descrito por Franz como *“el dogma de la religión neoliberal del mercado que lo ha devorado todo”* (Hinkelammert, 2021, p. 153).

La concepción que despliega Franz sobre el socialismo en toda su obra desde los primeros trabajos publicados en Chile en Cuadernos de la Realidad Nacional, se mueve en una reflexión conceptual crítica en diálogo con la crítica a la economía política de Marx y la mira hacia el socialismo como acontecimiento histórico y como proceso social en las sociedades socialista esteuropeas.

Para Franz el socialismo es la condición de posibilidad para salir de la irracionalidad creciente del capitalismo y el enrumbar de lo social por los causas de la racionalidad, que de manera consciente lucha contra toda forma de enajenación y fetichismo de las relaciones humanas. En consecuencia el socialismo no puede pensarse, ni asumirse en acciones, como un espacio trascendental no institucional, en tanto esto es una imposibilidad, o en su caso un concepto límite abstracto, conducente al inmovilismo o el conservadurismo. Si así se asume deja de ser entonces una condición de posibilidad de la racionalidad humanizada. En tanto toda experiencia socialista es necesariamente un proceso social que debe ir más allá de los límites propios del fetichismo mercantil en el desarrollo humano social, Franz coloca la pregunta de dónde ponemos el mercado, qué hacemos con él, cuál es su destino o desarrollo. Y estas preguntas no son simples cuestiones de operatividad, ni mecanismos puramente económicos, ni una postura simple de contemplación de la vida económica; sino es raigalmente un problema central conceptual y práctico de la inmanencia del socialismo y nuevamente no un proyecto trascendental, abstracto.

En este momento histórico Franz ve el socialismo como un resultado moderno y por consiguiente no puede no tener mercado, pero el requisito de que sea socialismo y no una variante otra de capitalismo, es la intervención sistemática de los mercados, desde el criterio de la reproducción de la vida y no de la lógica misma del mercado, es decir la lógica costo beneficio, medio-fin. Esto es posible cuando la lógica a seguir es la planificación del conjunto de la economía pero no una planificación total de ella.

En estas ideas ha estado trabajando Franz en los últimos tiempos y en compañía de su colaborador más cercano el Dr. Henry Mora³⁸. Para ellos *“esta idea es fundamental: mercados «subordinados» a los objetivos del proyecto socialista”* (Mora, 2019). Existe otro límite de las relaciones mercantiles en el socialismo, y este son las desigualdades sociales. La pregunta está en, cómo ellas no implican una profundización de las diferencias de clases y de la lucha de clases. Siguiendo esta línea de análisis, Franz se tropieza con el tema de la burocracia y por consiguiente con la declaración del control de esta por la soberanía popular.

El tema de la planificación es central para el socialismo y la relación dialéctica entre planificación e intervención del mercado significa, en el marco analítico de una Economía para la vida que han expuesto Franz y Henry; tres formas de intervención sistemática sobre el mercado: socialización, feminización y

³⁸ Hinkelammert, F. Mora.H. (2013) *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. La Habana. Cuarta edición corregida y aumnetada. Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo. La primera edición es del 2006, por la Editorial DEI, San Jose, Costa Rica. En Cuba se publicó en el año 2014, por la Editorial del Instituto de Filosofía y el Insituto cubano del Libro.

ecologización. Promover estas tres formas conduce a limitar los efectos deshumanizadores del mercado total (Hinkelammert et al., 2019).

Por consiguiente la acumulación socialista para generar bienestar y producción, es una estrategia de reversión del desarrollo desigual generado por el capitalismo. Sin dudas estas ideas describen un círculo polémico de discernimiento conceptual e histórico social. El socialismo es colocado por Franz dentro del proyecto moderno iniciado hace alrededor de 500 años, como constitución de lo social a partir del cálculo propio de utilidad.

Por ello los autores concluyen que en el socialismo

(...) la apertura hacia el mercado debe tener absoluta claridad de que los mercados, en efecto, por su naturaleza intrínseca, por su inercia, generan constantes desequilibrios intensos sobre las relaciones humanas y sobre las relaciones sociales. En tal sentido, la crítica al mercado es un prerequisite para poder hacer una liberación de las relaciones mercantiles y que logre minimizar el peligro del surgimiento de nuevas estructuras socioeconómicas y clases sociales. Hay que hacer una crítica al mercado desde una posición emancipadora, si no corremos el riesgo altísimo de que los mercados liberados terminen reconstruyendo el capitalismo (Mora, 2019).

Siguiendo esta línea analítica sobre el socialismo, para Franz este es un campo de puja y disputa permanente que orienta la estrategia capitalista. Hay una relación de acontecimientos a partir de la década del 70, coincidentes en develar una guerra de posiciones del capitalismo mundial. Eso indica a la muda de formas de presentarse el estado y la democracia en relación a la intocable y absoluta institucionalidad del mercado. Franz expone la estrategia de aniquilamiento de derechos humanos y democracia del capitalismo neoliberal como respuesta de sobrevida del capital, ante el empuje de un nuevo concepto de socialismo y una nueva idea de cultura, así como también de la igualdad humana, de un socialismo interventor permanente del mercado. Las consecuencias tremendas del reajuste de la estrategia capitalista tuvieron su respuesta en las dictaduras militares, el Plan Cóndor y la mercantilización cada vez mayor de la democracia por las empresas del capital. El retorno a una política socialista de bienestar social y cultural, de intervención sistemática de los mercados, es para Franz una urgencia, y es un nuevo territorio de guerra, en tanto hoy es perseguida esta estrategia por el anticomunismo revivido (Hinkelammert, 1993, p.13).

Es un guerra de clases desde arriba, y considera Franz es necesario "*disolver o al menos debilitar este centro ideológico de la actual lucha de clases desde arriba*". Y entre otras acciones es necesario desarrollar de manera sistemática la teoría del fetichismo de Marx. Esto significa "*situarse en el marco de la espiritualidad de este humanismo de la praxis, para que las posibles alternativas puedan realizarse efectivamente. Hace falta hacerlo presente en toda nuestra cultura*" (Hinkelammert, 2020).

Los análisis sobre el socialismo fueron inicialmente expuestos según refiere Franz en discusiones en Chile, sobre el posible socialismo en los que participaron movimientos cristianos que después integraron la Unidad Popular. El contexto de estos análisis, es para Franz, un proceso de cambio de una concepción de socialismo consumado y de realización plena, a una concepción de socialismo como un movimiento de revolución y acción permanente por subvertir todas las inversiones de lo humano social y una lucha contra toda pretensión fundamentalista de un mundo otro post –mortem. El socialismo es soberanía popular e igualdad humana, en la opción por los pobres y despreciados.

Así ya en el año 1971 afirmaba

La demostración del carácter fetichista de las relaciones mercantiles demuestra que la revolución en nombre del hombre concreto y en contra del hombre abstracto, tiene en la revolución socialista solo un comienzo, que no es a la vez su fin. Es una revolución necesaria, permanente y sin fecha determinada de éxito. Es una revolución sin victoria definitiva. (Hinkelammert, 2021, p.49)

Descifrando este pensar complejo y críptico por momentos develamos las tareas del pensar crítico en la disputa por el sentir, ser y pensar de los seres humanos no abstractos sino en su condición de posibilidad social e histórica. Franz Hinkelammert todo el tiempo está advirtiendo sin ser apodíctico, sobre los alcances

y límites de un pensamiento crítico en función y al servicio de un humanismo concreto, para superar siempre las tendencias de un humanismo ambiguo.

CONCLUSIONES

La idea recurrente en Franz desde la postura epistémica de la crítica radical a todo lo existente en el principio marxista de echar por tierra todas aquellas relaciones que hagan del ser humano un ser despreciable, desechable, es vital en la actualidad para poder hacer un ejercicio comprometido con la transformación revolucionaria de nuestras sociedades.

Franz Hinkelammert reitera sin tautologías el tema del programa crítico de Marx, y confiesa "Nuestro análisis no puede hacer más que hacer ver los elementos por observar y cambiar, pero hoy un proyecto de cambio no puede ser sino el resultado de profundos movimientos sociales y políticos. Estoy convencido que no hay manera de parar esta tendencia al aniquilamiento sino por la recuperación de la racionalidad del "yo soy si tú eres"... Crea una espiritualidad, sin la cual la propia lucha no encuentra tierra bajo los pies"³⁹ (Hinkelammert, 2021, p. 279, 288).

En una entrevista conversación, inédita⁴⁰ preguntábamos a Franz sobre los desafíos epistemológicos a enfrentar para la formación política del movimiento social popular y el lugar en ellos del pensamiento crítico. El con su agudeza nos indicaba la nulidad de aseveraciones absolutas sobre esto, desde un escritor, desde una posición de observador externo, pero apuntaba en lo importante de esta problemática para un debate, donde la idea central es "la irracionalidad de lo racionalizado" y la urgencia de enfrentar una llamada "ética del mercado", y revelar la conditio humana de "yo soy si tú eres"⁴¹. Estas ideas en las que ha trabajado Franz en sus últimos libros de la Crítica a la Razón mítica, Hacia una economía para la vida y otros textos; develan la coherencia y continuidad de una reflexión dialéctica, consecuente con el humanismo radical y profundamente marxista nustramericana.

BIBLIOGRAFÍA

HINKELAMMERT, F. (1990). *Democracia y totalitarismo*. Editorial DEI, San José, Costa Rica.

HINKELAMMERT, F. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Biblioteca de Ciencias Sociales. Ediciones Nueva Universidad. Universidad católica de Chile.

HINKELAMMERT, F. (1993). "Capitalismo y socialismo: la posibilidad de alternativas," en: *Pasos No. 48* Edición: Segunda Época. Pág. 13 <http://www.deicr.org/pasos-no-48-segunda-epoca-ano-1993>, Consulta 12 de febrero de 2021.

HINKELAMMERT, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. Editorial DEI, San José, Costa Rica

HINKELAMMERT, F. (1996). *El mapa del Emperador*. Editorial DEI, San José, Costa Rica.

³⁹ Hinkelammert. F. (2021) La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO. La cita es del primer capítulo del libro citado, originalmente publicado en: Revista Cuadernos de la Realidad Nacional, Universidad Católica de Santiago de Chile, septiembre, 1971. Libro digital, PDF Archivo Digital: descarga y online ISBN 978-987-722-822-9

⁴⁰ Entrevista inédita realizada por la autora a Franz Hinkelammert en su despacho del DEI, en el año 2009

⁴¹ Estas ideas fuerza, conceptos fundantes del pensamiento crítico de Franz Hinkelammert han sido desarrollados en sus libros Hinkelammert, F (2007) *Hacia una crítica de la razón mítica*. El laberinto de la modernidad. Editorial Arlequin, San José, Costa Rica, Hinkelammert, F, Mora, H. (2014) *Hacia una economía para la vida*, Editorial filosofía.cu e Instituto Cubano de Libro; y más reciente en el libro Hinkelammert, F (2021) *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: Volver a Marx trascendiéndolo* (Buenos Aires: CLACSO).

- HINKELAMMERT, F. (1998). *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. Editorial DEI, San José, Costa Rica
- HINKELAMMERT, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Editorial Desclée de Brouwer, S.A., Bilbao.
- HINKELAMMERT, F. (2006). *El sujeto y la ley*. Editorial El perro y la rana, Caracas, Venezuela.
- HINKELAMMERT, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Editorial Arlequín, San José, Costa Rica.
- HINKELAMMERT, F. (2021.) *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: Volver a Marx trascendiéndolo* (Buenos Aires: CLACSO, febrero de 2021).
- HINKELAMMERT, F. et al. (2019). *Socialismo con mercados: subordinar el mercado a un proyecto social de reproducción ampliada de la vida*. <<https://acortar.link/RGOQb9>>
- HINKELAMMERT, F. (1991). *¿CAPITALISMO SIN ALTERNATIVAS? sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella*. En Revista Pasos. No 37, p.16.
- HINKELAMMERT, F. (2001). *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Lom Edición,
- HINKELAMMERT, F. (2020). El momento histórico del libro: Ideologías de desarrollo y dialéctica de la historia. Conferencia del 23 de octubre 2020. UNA de Heredia, Costa Rica.
- MARX, C. (1982). *Ideología Alemana*. Editorial Pueblo y Educación. La Habana.
- MORA, H. (2019). «Socialismo con mercados»: subordinar el mercado a un proyecto social de reproducción ampliada de la vida” Entrevista realizada el 1/06/ 2019, por Dayron Roque y Wilder Pérez en el Blog cubano La Tiza. <<https://acortar.link/khUkue>> Acceso 21 de febrero de 2021

BIODATA

Yohanka LEÓN DEL RIO: Doctora en Filosofía (2006). Profesora titular de la Universidad de La Habana (2012). Investigadora titular (2014) del grupo América Latina, filosofía social y axiología del Instituto de Filosofía y organizadora de los Talleres internacionales sobre Paradigmas emancipatorios en América Latina y el Caribe. Coordinadora de la Cátedra Franz Hinkelammert del Instituto de Filosofía. Miembro del Consejo Científico de la Revista Cubana de Ciencias Sociales y de los Comités académicos de los doctorados en Pensamiento filosófico de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de la Habana y en Filosofía y pensamiento emancipatorio del Instituto de Filosofía. Miembro de Honor del Tribunal Nacional de Filosofía.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.

User: uto97

Pass: ut27pr972022

Clic logo





ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6375999
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



La imaginación trascendental de otros mundos posibles

The transcendental imagination of other possible worlds

Carlos MOLINA VELÁSQUEZ

camolina@uca.edu.sv

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6375999>

RESUMEN

En este artículo, se recurre a la crítica de la razón utópica de Franz Hinkelammert, particularmente a su noción de "imaginaciones trascendentales", para mostrar los desafíos teóricos que hay que considerar a la hora de pensar en otros mundos posibles, un problema fundamental para toda praxis de emancipación. Estos desafíos no solo se refieren, al recurso, a la fantasía o al carácter de imposibilidad de los proyectos alternativos, sino también a los límites del lenguaje, la preeminencia de la realidad sobre la "empiría" y la adopción de una particular noción de "universalidad concreta".

Palabras clave: Imaginaciones trascendentales; mundos posibles; lenguaje y realidad; universalidad concreta; vida humana.

ABSTRACT

In this paper, Franz Hinkelammert's critique of utopian reason is used, particularly his notion of "transcendental imaginations", to show the theoretical challenges that must be considered when thinking about other possible worlds, a fundamental problem for all praxis of emancipation. These challenges not only refer to the use of fantasy or the impossibility of alternative projects, but also to the limits of language, the preeminence of reality over "empiricism" and the adoption of a particular notion of "concrete universality".

Keywords: Transcendental imaginations; possible worlds; language and reality; concrete universality; human life.

Recibido: 15-08-2021 • Aceptado: 08-12-2021



INTRODUCCIÓN: IMAGINACIONES Y CONCEPTOS TRASCENDENTALES

Cuando hablamos de otros mundos posibles y sociedades alternativas nos pasa como cuando hablamos de *aquello que nos constituye*: a nuestro lenguaje le resulta difícil expresar lo que queremos decir. Según Franz Hinkelammert, esto se debe a que queremos pensar *lo trascendental* desde nuestra realidad de *sujetos vivientes*, sin reducirlo a fórmulas u “objetivaciones”¹. Para encarar dicho reto, podemos recurrir a *las imaginaciones trascendentales* como una manera de pensar lo trascendental *al interior de la vida humana*. El origen de esto se encuentra en la crítica de Hinkelammert a la “razón utópica”, componente esencial de todo modo de conocimiento y todo lenguaje que busca comprender la realidad. El primer paso consiste en sacar a la luz los *conceptos trascendentales*, sin los cuales es imposible la elaboración de teorías y explicaciones de la realidad:

A partir de una reflexión centrada en la condición humana, Hinkelammert presenta una de las tesis axiales de su filosofía: los dispositivos abstractos, como el lenguaje, la ciencia y las instituciones, nos permiten pensar y actuar en términos de universalidad; esto es, abarcar una generalidad de situaciones muy por encima del número directamente observable, que, en cualquier caso concreto, corresponde a la experiencia directa. Por ello, puede decirse que, tanto la búsqueda del conocimiento como el desarrollo de formas institucionalizadas de sociabilidad siempre involucran una aspiración a la realidad entendida como totalidad desconocida y trascendente a la experiencia.

Dicha totalidad es un concepto trascendental que cumple una función de orientación del conocimiento y la acción, pero que es un constructo. Ciertamente, remite a un mundo transparente de interdependencia general de todas las cosas, no experimentable. Sin embargo, lo más interesante de esta construcción tiene que ver con el sujeto que la produce, más que con aquello referido en su concepto. Como tal, es expresión del deseo humano de trocar la opacidad y finitud de la vida por la transparencia y la infinitud. Un deseo imposible, que en el fondo busca eludir la muerte como traza imborrable de la condición humana” (Fernández Nadal: 2007, pp. 200-201).

Estos conceptos trascendentales presentes en las ciencias empíricas —que no son admitidos en las mismas por sus “funcionarios”, sino que son desterrados a la metafísica o a la teología—, muestran la centralidad de la aspiración a superar la condición humana de finitud. Para Hinkelammert, dichos conceptos son inseparables de la formulación de proyectos sociales como aproximaciones hacia metas infinitas. Es importante notar la relación entre estas aproximaciones y los razonamientos que presentan lo no factible como algo posible de lograr: mercados perfectamente competitivos, sociedades perfectamente planificadas, una sociedad libre de instituciones, un mundo en el que quepan todos los mundos, etc. Pero lo más grave reside en la negación de la presencia de estos conceptos trascendentales, con lo que los exponentes de esta ideología “cientificista” cierran la puerta a toda reflexión sobre la realidad —*específicamente*, la realidad social— que incluya *explícitamente* la discusión sobre la factibilidad de *nuevos mundos posibles*, a partir de la formulación de mundos *imposibles pero concebibles* (Hinkelammert: 2002, pp. 58-74). Usualmente, se menoscaba este papel que juega lo utópico en la formulación de proyectos y el desarrollo de las ciencias sociales, aduciendo con frecuencia que nos arrastraría a un pensamiento desconectado de la realidad empírica o, incluso, a teorías con rasgos “anticientíficos”. Ya algunos han mostrado que esto entraña, más bien, una visión reduccionista y equivocada del sentido de las reflexiones trascendentales². Por su parte,

¹ Este artículo es una reelaboración de los apartados finales del capítulo IV de mi tesis doctoral (sin publicar). Ver Molina Velásquez: 2006, pp. 251-267.

² Con respecto a la existencia de argumentos trascendentales *enfrentados* a sendos argumentos “empíricos”, Luis Eduardo Hoyos propone una interesante crítica de la identificación entre “desconexión metodológica” y “desconexión real”, la cual provendría, asimismo, de una identificación apriorística entre consideraciones filosóficas *no-empíricas* y *anti-empiristas*: “Si la reflexión trascendental es un expediente meramente metodológico que nos brinda el acceso a un fundamento normativo de validez, no por ello puede creerse que él nos permite ganar algo de relevancia ontológica; a saber: una esfera de la realidad que no es ni mundana, ni empírico-psicológica, ni física (...) Husserl sí cree haber obtenido una esfera especial de la realidad, caracterizada con el nombre de ‘yo puro’ o ‘conciencia pura’. Esto es problemático (...) Con ello se estaría haciendo de una desconexión metodológica una desconexión real, lo cual no parece de ninguna manera plausible (...) [Además,] se estaría sugiriendo una suerte de ‘distinción real’ entre el ámbito de los eventos empírico-psicológicos del yo y el ámbito trascendental de la conciencia, relacionado con la constitución del sentido y de la objetividad (...) [Esto es un] punto de vista... dualista (...)”

Hinkelammert piensa que las ciencias sociales no pueden reducirse a “lo empírico”; por el contrario, su criterio de verdad aparece cuando traspasan el límite de lo empírico y fragmentario, abriéndose a una trascendentalidad que reside en el interior de la vida humana. Este criterio de verdad no surge de una oposición del tipo “empírico/anti-empírico”, sino, más bien, de una oposición de índole *subjetiva*: *vida o muerte*. El criterio de verdad es un *criterio práctico*.

IMAGINAR MUNDOS POSIBLES

Si bien el criterio de verdad de una praxis de las alternativas es la vida humana, dicha praxis no puede explicarse solo a partir de él. Las imaginaciones trascendentales no son únicamente un asunto de cómo hablar del sujeto en términos subjetivos, sino de cómo hablar de los *mundos posibles*, entendiendo que esta posibilidad de *concebir* nuevos mundos es asimismo condición de posibilidad de su realización. Si las imaginaciones trascendentales son *modos de pensar la utopía* como trascendentalidad al interior de la vida humana, es prioritario “repensar” la relación entre las utopías, las imaginaciones y “fantasías”, y la acción humana, como hace Thomas Luckmann, quien reflexiona sobre el lugar de lo utópico *dentro* de los proyectos sociales:

Los proyectos son... *utopías prácticas*. Son utopías porque son algo irreal, esto es, representan lo futuro en un presente-como-si; son prácticas, porque anticipan el futuro más irreal en un presente que adviene como posibilidad real (...)

La fantasía proyectiva no es una fantasía pura, no se contenta consigo misma, con su realizarse como fantasía (...) La fantasía proyectiva debe llevar consigo la posibilidad de la realización, en el futuro hacia el cual ha sido proyectada.

Pero hay que notar algo: aun cuando en esta circunstancia se trata de los límites de lo posible y de lo realizable, no estamos pensando con ello en los límites objetivamente establecidos, objetivamente dados y definitivamente extraídos. Pensamos, más bien, en aquellos límites de los que el respectivo agente es respectivamente consciente. Que su consciencia no pueda estar sin referencia a los límites ‘objetivos’ es otro hecho aclarador (...)

Cada sector de la realidad tiene sus propias posibilidades y sus propias limitaciones de realizabilidad de proyectos. En nuestros sueños no todo tiene perspectiva de éxito, porque podemos fantasear siempre lo que nos venga en gana. En cambio, el sector de la realidad cotidiana se caracteriza por el hecho de que para todos es posible y realizable, aunque dentro de un complejo sistema de limitaciones.

En general, en la vida diaria aceptamos que ayer fue realizable, y que también hoy es posible y realizable, y que —*ceteris paribus*— también mañana lo será (...) Este principio fundamental de nuestra fantasía proyectiva —denominada por Husserl *idealización del ‘siempre-puedo-volver-a’* (...) del mundo de la vida— encierra, sin embargo, ciertas limitaciones. Presupone otra idealización del mundo de la vida —denominada por Husserl *‘y así sucesivamente’* (...)—: las cosas son como hasta ahora han sido e incluso los futuros cambios sucederán más o menos como los actuales. No obstante, si debemos limitar este presupuesto en un caso dado, también podemos presuponer que

Pero... el ‘dualismo husserliano’ provoca una visión disparatada de la filosofía trascendental y de la relación en que se encuentra el modo de filosofar trascendental con el naturalismo, pues sugiere que la dilucidación filosófica de los fundamentos normativos de validez, sentido y objetividad se enfrenta a la explicación empírica. Sin embargo, de la creencia en que dicha dilucidación filosófica deba ser *no-empírica* (ya que el fundamento de objetividad de la experiencia, sacado a la luz por la reflexión trascendental, no ha de ser él mismo empírico si ha de tener validez universal), no se sigue que tenga que ser una explicación *anti-empírica*, o competidora de la explicación científico-natural (...) La una, resultado de la reflexión trascendental, esclarece las condiciones de validez y de sentido que se hallan en una consciencia aparentemente no ligada a componente empírico alguno. La otra perspectiva, a su turno, da a conocer por medio de la explicación científico-natural las condiciones fisiológicas de la experiencia objetiva” (Hoyos: 2003, pp. 75-76).

podemos realizar actos del tipo '*siempre-puedo-volver-a*' que descansan en la idealización del '*y así sucesivamente*'.

Ahora bien, aun cuando el curso de las cosas en el mundo no cambia de manera inesperada, sí cambia la base del propio '*siempre-puedo-volver-a*'. Todos los hombres saben que existe una diferencia en la capacidad de actuar que corresponde al curso del mundo, diferencia determinada por la edad (...). El saber sobre la *periodicidad* de la capacidad de actuar se halla, en todas las sociedades, en el bagaje cognoscitivo (...)

No sólo valoramos —a veces malvaloramos— a otros hombres por su capacidad de actuar atendiendo a ideas y prejuicios preconcebidos. También emitimos juicios sobre su propia capacidad de actuar con mayor o menor justicia y mayor o menor falsedad. Sea como fuere les juzgamos —y la fantasía proyectiva del hombre agente descansa sobre este sistema de valorar las posibilidades.

Cuando el agente supone que él también puede realizar lo que precisamente ahora se imagina como un fin posible, entonces la idea no es solo una fantasía pura, sino un proyecto (...). Pero en determinados casos, todos nos equivocamos (...). Nos imaginamos cosas que van más allá de nuestras fuerzas o nos desalentamos ante objetivos inalcanzables. Pero a ello se añade aún otra circunstancia esencial. También las utopías prácticas, fundamentalmente los proyectos realizables, no siempre conducen al éxito (...). La no realización de fantasías irrealizables es algo cierto; en cambio, la realización de proyectos nunca puede predecirse con seguridad" (Luckmann: 1996, pp. 61-63).

Para Luckmann, hablar de "utopías prácticas" significa señalar que dentro de los mismos proyectos humanos, en su imaginación, ya se encuentra presente una paradoja, aunque no necesariamente una contradicción: lo que se imagina es irreal (utópico), pero también es posible (práctico). Claro, no se trata de que exista un sujeto omnisciente que conoce "empíricamente" la totalidad de los límites de la acción humana o que sea totalmente consciente de "todo lo que hay que saber acerca de ellos". La consciencia de los límites también es limitada. Pero, aun así, esa consciencia se encuentra referida a la *objetividad de esas limitaciones*, la cual se presenta como "condición humana". Posibilidades y limitaciones no son excluyentes, sino que forman parte del complejo sistema de relaciones entre los seres humanos entre sí, y entre estos y el mundo natural.

La cuestión medular es que "la fantasía proyectiva del hombre agente descansa sobre este sistema de valorar las posibilidades". Por eso es que los proyectos solo tienen lugar dentro de la oposición entre lo irreal y lo realizable, y entre lo imposible y lo posible. Pero esta valoración no es resultado, nada más, de la información de que disponemos, sino de que *la estructura formal mediante la cual realizamos nuestras proyecciones contiene ineludiblemente las consideraciones acerca de las posibilidades de las acciones a realizar*. Sabemos que nos movemos dentro de sistemas de posibilidades y limitaciones, ya que podemos constatar que "la no realización de fantasías irrealizables es algo cierto", mientras que "la realización de proyectos nunca puede predecirse con seguridad". Pero lo inverso *no puede ser cierto*: no puede predecirse con seguridad la *no realizabilidad* de los proyectos. Una oposición *a priori* a los "proyectos utópicos" solo tendría sentido si pudiéramos considerarlos meras "fantasías irrealizables". Ahora bien, también hay que insistir en que el problema de dichos proyectos reside en su *no factibilidad*, no en que sean una clase de fantasía: en su formulación aparecen los rasgos que los ubican más allá de la condición humana. Sin embargo, una imaginación de la *mejor sociedad posible* no es *a priori* un contrasentido, ya que no se trataría de una fantasía pura sino de una "fantasía proyectiva", la cual lleva consigo la posibilidad de la realización *a partir de la consciencia de una plenitud imposible que se constituye como límite de lo posible*. Hinkelammert lo expresa de esta manera:

Cualquier imaginación de la 'mejor sociedad posible' tiene que partir de la 'mejor sociedad concebible'. Luego, la mejor sociedad posible aparece siempre como una anticipación de esta otra mejor sociedad concebible. Por eso, el contenido de lo posible es siempre algo imposible que da sentido y dirección a lo posible. Es decir, todo posible existe en referencia a una plenitud imposible (Hinkelammert: 2002, p. 381).

Según Hinkelammert, podemos encontrar un ejemplo de esto en las mismas revoluciones: estas surgen para resolver problemas que ya estaban presentes en el "régimen anterior", no surgen de "puras abstracciones". Las revoluciones *oponen* proyectos sociales utópicos, para que los problemas del régimen anterior no se repitan. Solo en tanto "proyectos" son "abstracciones", pues se basan en una sociedad no existente todavía (Hinkelammert: 1981, p. 265ss). Donde Hinkelammert escribe "abstracciones", Luckmann pone "algo irreal", pero las condiciones sociales que constituyen la "necesidad" de ese proyecto no son irreales, sino problemas concretos que *exigen* la realización del proyecto. Ahora bien, *el cambio posible no sería tal si no es referido a esa plenitud imposible*, la cual no es imposible porque asuma el carácter de imaginación o fantasía, sino porque contradice la condición humana. La diferencia entre la imaginación de la plenitud imposible y la fantasía pura no es de grado, como si esta fuera "menos factible" que la primera; más bien, la imaginación de la plenitud *responde* a la *necesidad* de vivir de los seres humanos, mientras que la fantasía pura no. Se trata de una *diferencia práctica* que nos muestra también por qué, si bien la utopía tiene una dimensión trascendental *en tanto* se trata de una *anticipación de la infinitud* —la plenitud imposible—, dicha trascendentalidad no tendría ningún sentido sin una referencia directa y constante a la vida humana: las utopías se conciben *para* la vida humana y sus necesidades concretas. Hinkelammert piensa que, frente al antiutopismo de neoliberales, posthumanistas y fascistas del nuevo siglo, es preciso recuperar las utopías *como* imaginaciones trascendentales, no desde la negación de la humanidad, sino desde la afirmación de una *totalidad* recuperada en el interior de la vida de los seres humanos:

Justamente, el punto de vista de la totalidad (ni totalizante ni totalitario), nota distintiva del pensamiento crítico, significa la superación de la *ilusión trascendental* (el conocimiento perfecto que implicaría poder "mirar" la realidad desde la exterioridad). Se trata en realidad de una *trascendentalidad interior* que tiene presencia en el *sujeto negado* que vive la *totalidad* como *ausencia* (Acosta: 2000, p. 6, nota 11)".

LO INABARCABLE INELUDIBLE

Para Hinkelammert, las imaginaciones trascendentales son constructos de ideas que *apuntan* hacia una superación de los límites de la factibilidad, *pero sin negar que tal límite señala una imposibilidad*, es decir, mediante una clara consciencia de los conceptos trascendentales correspondientes. Por el contrario, a las construcciones que pretenden la superación *en la historia* de tales límites las llama *ilusiones trascendentales*. La clave está en *cuál es el carácter del reconocimiento de los límites para la acción humana*. Si se reconoce que el límite es un *"inabarcable ineludible"* para los seres humanos, se trata de la imaginación trascendental. Si, en cambio, este "límite" es formulado como *meta alcanzable en algún momento en el futuro*, nos encontramos ante la ilusión trascendental.

Con el objeto de aclarar un poco más esta diferencia, Hinkelammert recurre a la formulación del *Reino de la Libertad* en la tradición marxista. Originalmente, Marx no propondría el Reino de la Libertad como una "liberación de la necesidad" en términos realizables, sino como *anticipación*, la cual siempre apunta a una meta *inalcanzable históricamente*. El Reino de la Libertad sería, entonces, imaginación trascendental, a diferencia de como lo concebía Engels, para quien dicho Reino equivaldría a la sociedad socialista, un proyecto realizable en la historia. Hasta dónde Marx siguió siendo coherente con esto a lo largo de su obra es algo que puede discutirse, pero el mismo Hinkelammert cree que Marx abandonaría posteriormente esta claridad original en aras de la ilusión de la superación de las relaciones mercantiles en términos absolutos (Hinkelammert: 1981, pp. 56-65).

Ahora bien, lo "inabarcable ineludible" se nos muestra con claridad al obligarnos a pensar en un *lenguaje* que trascienda las objetivaciones propias de las expresiones que utilizamos para referirnos a las cosas "desde la exterioridad", ya que *pretendemos* dar cuenta del *reconocimiento entre sujetos* que "se tratan como sujetos sin más" (Hinkelammert: 2002, p. 343):

Mientras los conceptos trascendentales parten de objetivaciones de las relaciones sociales entre los sujetos y los llevan al límite de conceptos de perfección institucional, la imaginación trascendental parte del reconocimiento entre sujetos efectivamente experimentados, trascendentalizándolo también en una situación de perfección (Hinkelammert: 2002, p. 343).

No obstante, hay que reconocer un problema muy real: también las imaginaciones trascendentales *tienden* a proyectarse como metas históricamente alcanzables, ya que la esperanza en un mundo nuevo no puede dejar de “intentar romper” los límites de lo posible, *a la vez* que “urge” por dar fruto en la vida que *ya se posee*. La urgencia por *alcanzar* la “vida plena para todos” es, con frecuencia, la razón por la que lo imaginado puede intentar conseguirse a cualquier costo, precisamente, a costa del olvido de los límites que se originan en la misma condición humana:

La imaginación trascendental se hace consistente si explícitamente imagina una tierra sin muerte y este hecho atestigua su carácter trascendental (...)

Las utopías estáticas adquieren su carácter ambivalente —ser interpretables como promesas o como terror— según el ángulo desde el cual se las mira. Este carácter lo adquieren por ser utopías referentes a institucionalizaciones. Sin embargo, los conceptos trascendentales de la institucionalización no son utopías estáticas, sino que asumen el dinamismo de la vida humana, viendo como estática únicamente la especificidad institucional de la cual parten. Pero eso es suficiente para provocar la misma ambigüedad de promesa y terror (...)

También con la imaginación trascendental se combina lo terrorífico, en cuanto la relación con ella es vista y tomada como acción directa. Lo potencialmente terrorífico no está en el interior de tal imaginación, sino en la aproximación hacia ella (...) [La] destructividad y, por tanto, lo terrorífico potencial de la imaginación trascendental... se esconde detrás de un escudo mítico, que podríamos llamar la *mitificación trascendental*. Es el mito según el cual la imaginación trascendental es factible y una posible meta empírica, a la cual el hombre se acerca prescindiendo, en mayor o menor grado, de la institucionalización de las relaciones entre los sujetos (Hinkelammert: 2002, pp. 347-348)³.

Pero si es posible que incluso las imaginaciones trascendentales se conviertan en ilusiones mortales⁴, esto no se debe a que se habrían “entendido mal” los proyectos, sino al problema de *cómo concebimos* una utopía como trascendentalidad al interior de la vida humana:

Podríamos preguntar, entonces, cómo podemos hablar del sujeto que trasciende todas las objetivaciones, si al intentar hablar de él lo estamos transformando por el lenguaje que empleamos en un sujeto como objeto. Obviamente, en términos definitivos, este límite es infranqueable. Es la pregunta por el sujeto trascendente, que se comunica sin lenguaje materializado y por tanto objetivado y sin instituciones. De tal sujeto no puede haber concepto, ni tampoco es posible describir alguna institucionalidad correspondiente, aún de la forma más arbitraria. Sin embargo, se trata del sujeto, que en realidad trasciende a todas las objetivaciones del sujeto en términos de lenguaje o instituciones. Y como hace falta hablar de él, el lenguaje no puede ser sino de apelación.

El sujeto, que trasciende todas sus objetivaciones, lo podemos encontrar exclusivamente en la vivencia subjetiva entre sujetos. El lenguaje más bien apelativo o hasta mítico objetiviza tales vivencias y por lo tanto no puede sino vislumbrar indirectamente aquel estado de cosas en el cual el sujeto es sujeto para el otro, sin transformarse nunca en su objeto. De lo que hablamos, por tanto, es también de una trascendentalidad, que es la contrapartida a partir de lo real de lo que son los conceptos trascendentales a partir de la teoría de lo real.

³ Cursivas nuestras.

⁴ Sobre el riesgo de las ilusiones trascendentales y el “sacrificialismo” en algunas formulaciones del Reino de la Libertad o del Reino de Dios de las izquierdas latinoamericanas y la teología de la liberación, véanse las oportunas observaciones de Jung Mo Sung, en Sung: 2001, p. 274ss.

Hay dos situaciones en las que se suele ver este sujeto que se enfrenta al otro como sujeto sin objetivarlo. La *primera* es descrita en la famosa parábola del Samaritano en el Evangelio de San Lucas (10, 25-37) (...)

La *segunda* situación es complementaria. Se trata de la fiesta como identificación entre sujetos en la alegría. También la encontramos en una parábola descrita por Lucas (14, 15-24) (...)

En ambas situaciones el núcleo del comportamiento es el reconocimiento entre sujetos. Como no excluye a nadie y se dirige al sujeto como sujeto, se destruyen las objetivaciones del caso, se disuelven las normas y se comparte según gusto o necesidad lo que hay. Todo se hace fluido una vez ocurrido el reconocimiento.

Si ambas situaciones se piensan hasta el límite, tenemos la imaginación de la felicidad humana en su plenitud. Los primeros cristianos ya llevaron a cabo esta imaginación al límite en términos de una Nueva Tierra. La Nueva Tierra es 'esta tierra sin la muerte' (...)

En su radicalidad esta imaginación es trascendental y, por lo tanto, imposible. Pero parte de la realidad (Hinkelammert: 2002, pp. 341-343).

El "mito" aparece acá como una *opción*, pero no en tanto relato falso o engañoso, sino como *mythos*, es decir, *trama*. Es una narración que expresa la tensión de nuestras vidas con lo imposible, un relato que *nos habla* desde experiencias comunes, *suponiendo* vivencias compartidas: lenguaje que "no puede ser sino de apelación". Esta anticipación de una condición trascendental *que orienta nuestras acciones* no es históricamente alcanzable, pues está más allá de la condición humana, pero *es real* en tanto surge de esas vivencias. "El sujeto que trasciende todas las objetivaciones" transforma nuestra manera de entender lo posible y lo imposible: toda proyección del futuro y todo proyecto de una nueva sociedad debe adoptar al *sujeto viviente* como *critério* de verdad, como clave de discernimiento. No obstante, "hablar de este sujeto" seguirá siendo problemático y exigirá una revisión de nuestras ideas sobre los límites del lenguaje y la naturaleza de las instituciones:

En el lenguaje, el sujeto se transforma en objeto por la razón de no poder hablar sino en términos universales. En el conjunto institucional, el sujeto es transformado en objeto porque las instituciones se dirigen fatalmente a categorías sociales, aunque tales categorías se compongan de un solo individuo. El sujeto es reducido a ser representante de una categoría, para que él sea tratable en los términos reducidos en los que las instituciones pueden funcionar (...)

Siendo el sujeto un sujeto y no un objeto, su tratamiento como objeto es de por sí inadecuado, porque no puede jamás corresponder al ser subjetivo del sujeto, que es una plenitud inalcanzable. Por eso, toda teoría es una mala teoría y toda institución una mala institución.

Este hecho ya lo afirmamos, aunque indirectamente, cuando constatamos que el lenguaje y las instituciones son productos no-intencionales del sujeto. Si son productos, el sujeto se tiene que encontrar fuera de ellos, a pesar de que como productos no-intencionales es inevitable que el sujeto los produzca. Al entrar en relación con otros sujetos, aparecen tales productos no-intencionales, y el mismo sujeto solamente existe porque entra en relaciones con otros sujetos.

El sujeto, por tanto, trasciende a todas sus objetivaciones, aunque no puede existir sin ellas. El sujeto trasciende también, por tanto, a todas las formas de sujeto que aparecen al tratar el sujeto como objeto. El sujeto cognoscente, el actuante, el práctico, el sujeto vivo y el sujeto de la praxis, son todos sujetos tratados como objetos. El sujeto como sujeto trasciende a todos ellos. Existe como tales sujetos objetivados, pero no coincide con ellos, siendo la objetivación del sujeto un producto no-intencional del propio sujeto, al cual nunca pueden corresponder íntegramente las objetivaciones del sujeto⁵ (...)

⁵ Lechner, Norbert, *El consenso como estrategia y como utopía*, Documento de Trabajo, Número 189, Septiembre, 1983, FLACSO, Santiago, Chile. Nota del autor.

Por la utilización de conceptos universales, ningún lenguaje puede interpretar el sujeto en su integridad. Sin embargo, la teoría del lenguaje elabora conceptos trascendentales que son capaces de efectuar eso. El lenguaje perfecto o el lenguaje unívoco de la lingüística hace exactamente eso. Es idealmente un lenguaje suficientemente capaz para evitar todo malentendido. Pero tal lenguaje tendría que ser tal que fuera capaz de describir en términos objetivados la subjetividad íntegra del sujeto. La objetivación es tan perfecta que refleja íntegramente el sujeto cuya objetivación es. En la teoría de las instituciones aparecen conceptos trascendentales análogos, en la forma en la cual Parsons habla de institucionalidad perfecta (...)

Tanto en el plano de un concepto trascendental del lenguaje unívoco como de una institucionalidad perfecta y, por tanto, transparente, aparecen supuestos que sirven como muletas de la construcción: los supuestos del conocimiento perfecto y de la velocidad infinita de reacción de los factores de producción. Como lo segundo es condición de lo primero, los dos supuestos los podemos tratar como uno solo: el supuesto del conocimiento perfecto. Sólo este supuesto permite concebir trascendentalmente una coincidencia entre la objetivación del sujeto y el sujeto mismo.

Sin embargo, [podemos ver] la contradicción dialéctica que contienen tales conceptos trascendentales. Si la objetivación del sujeto es tan perfecta que coincide con toda la complejidad del sujeto, tales objetivaciones ya no tienen ninguna razón de existencia. Idealmente, en el concepto trascendental de las objetivaciones, estas mismas objetivaciones son abolidas. Si existen en la realidad, este hecho se debe únicamente a que el sujeto visto como objeto es una reducción del sujeto en su integridad. Podemos añadir que existen porque el conocimiento es limitado y no completo (...) Esta contradicción dialéctica de tales conceptos trascendentales atestiguan, en los términos teóricos de las ciencias empíricas, que el sujeto trasciende todas sus objetivaciones.

Ahora este sujeto es siempre un sujeto en sociedad. Para que el sujeto sea tratado como objeto, tiene que haber alguien que lo trate así. Solamente en sociedad el sujeto puede ser tratado como objeto. El sujeto humano en cuestión es un sujeto social, y si no fuera así, el problema no existiría (Hinkelammert: 2002, pp. 338-341).

Al ser el lenguaje un sistema de *signos*, el sujeto es inevitablemente reducido a “caracteres objetivables”, *finitos*, ya que gracias a ellos puede ser “de-finido”, es decir, “de-limitado”, aunque siempre provisionalmente. Esto es algo que también podemos encontrar en la acción institucional, que no se dirige a los sujetos *en su subjetividad*, sino a categorías y objetivaciones. Dirigiéndose a ellas puede tener lugar la racionalidad instrumental, para la que los seres humanos son *medios*, objetos *intercambiables* y *cuantificables*. Por eso, el principal problema con las instituciones —como con el lenguaje— no es que sean más o menos perfectibles, sino que *siempre* “hablarán” del sujeto de manera incompleta, nunca como la *plenitud inabarcable que es*. El sujeto es esta plenitud inabarcable porque siempre *trasciende* a las instituciones y a toda acción humana, que siempre son “su producto”, aunque sean *productos no intencionales*. Tanto las categorías lingüísticas como las instituciones aparecen debido a que las relaciones entre los sujetos no son transparentes o perfectas.

Por su parte, esa *inabarcabilidad* del sujeto que trasciende a todas sus objetivaciones —el sujeto que conoce y habla sobre las cosas, que actúa sobre ellas, que trabaja y produce, que transforma incluso sus relaciones sociales, etc.— obliga a que el lenguaje y las instituciones *se trasciendan a sí mismos*, mediante la formulación de conceptos trascendentales, lenguajes perfectos o instituciones e institucionalidades (Estado, mercado) de total transparencia, con los que se pretende “abarcarse lo inabarcable”. El resultado es que si semejantes constructos fueran factibles dejarían de tener sentido. Los “lenguajes unívocos” y las instituciones perfectas objetivarían *totalmente* al sujeto, pero de esa manera se volverían innecesarios, *imposibles*. Por ejemplo, el mercado perfectamente equilibrado (competencia perfecta) mostraría al sujeto humano *en la objetivación* de un “mercado transparente”, pero, dado que dicho sujeto sería *su objetivación*, dejaría de estar justificada la institucionalidad del mercado, *pues la condición de perfección ya habría sido alcanzada*. No sólo es que las instituciones, institucionalidades y el mismo lenguaje existen por la razón de que tal plenitud *no ha sido realizada*, sino que dicha plenitud supone algo —conocimiento perfecto y velocidad

infinita— que está más allá de la condición humana. Pero este reconocimiento de la condición humana no implica, de ninguna manera, que no podamos determinar las condiciones de posibilidad —los “principios de factibilidad”— de la acción social. Al contrario, la consciencia sobre la importancia de esta *no puede ser* una renuncia ni a la racionalidad ni a los conceptos trascendentales:

Quando decimos que no puede haber un mundo en el que los sujetos tengan conocimiento perfecto, no describimos un límite ciego. Podemos decir de manera consistente lo que no puede haber. Lo imposible es algo consistente (lógicamente posible), aunque es imposible. Si esta imposibilidad es categórica, se trata de un límite de la *conditio humana*.

En la justificación de juicios sobre la realidad aparecen estas imposibilidades categóricas. Ellas revelan una realidad que trasciende nuestras formalizaciones (no sólo teóricas, sino también institucionales. Las instituciones son aquellas cosas que se pueden hacer por palabras. No todas las cosas se pueden hacer por palabras). El primer paso del trascender es la construcción del sujeto trascendental (el ‘ojo de Dios’). Pero no trasciende a las formalizaciones, sino que hace imágenes perfectas de un mundo formalizado en términos perfectos. Para estas formalizaciones vale lo que Gödel dice acerca de las formalizaciones matemáticas. No obstante la realidad rebasa y trasciende también a estas formalizaciones del sujeto trascendental. La razón puede formular eso, pero no lo puede formalizar. Tiene que trascender sus formalizaciones para poder captar la realidad como lo que trasciende, es decir, su carácter de trascendencia. Eso permite una conclusión en el sentido de que la razón es capaz de trascenderse a sí misma. Si no lo pudiera, no podría formular el enunciado: la realidad trasciende a todas las formalizaciones de la razón. Eso no expresa una entidad fuera de la razón, sino la razón misma. Por tanto, la razón habla, para usar palabras de Kant: es una razón discursiva, no una razón intuitiva. Sin embargo: la ausencia de la razón intuitiva está presente en la razón discursiva. Por eso, la razón se puede trascender al interpretar el hecho de que la realidad trasciende las formalizaciones (discursivas) de la razón. La trascendencia de la realidad es reflexionada por la tesis de la trascendencia de la razón. El ser humano es una relación que se relaciona consigo mismo (Kierkegaard). Es como en el caso del hospital: éste es la presencia de la ausencia de la salud, inclusive de la vida eterna (Hinkelammert: 1996, pp. 52-53).

Los límites de la condición humana no son algo “extraño” a las formalizaciones y al discurrir racional, sino que constituyen su misma base, ya que están supuestos en la formulación de “conceptos trascendentales”, los cuales funcionan a su vez como principios constitutivos de la acción social. Volviendo al ejemplo de la competencia perfecta, la condición humana está contenida con claridad en unos juicios que *prescriben* la necesidad de “entes” con conocimiento perfecto y velocidad infinita, para el caso, una “mano invisible”. Estos conceptos trascendentales *prescriben, a su vez*, sobre la acción institucional del mercado, la cual se orienta según la pretensión de “alcanzar” la perfección contenida en ellos. En general, los límites de factibilidad no aparecen sino implícitos en la formulación de un “sujeto trascendental”, el cual es asimismo una formalización. No es que, de esta manera, se trascienden las objetivaciones, sino que lo subjetivo es objetivado “totalmente”. Eso es lo que se busca, aunque sea contradictorio con el hecho de que los “aparatos de objetivación” —de formalización— *sigan estando presentes* mientras, para justificar su existencia, se basan en la pretensión de una realización de metas que se identifican con condiciones de perfección.

REALIDAD Y EMPIRÍA

Ahora bien, para que el ejercicio de formalización de la realidad humana pueda ser consistente con sus mismos presupuestos lógicos *debe poder trascenderse a sí mismo*. Aun si se pudiera trazar el esquema de la totalidad de la realidad, tal construcción de la razón supondría que *ha sido realizada*, por lo que ya apunta hacia fuera de esa formalización, pero no hacia fuera de la misma razón, en el sentido de que pudiera “existir algo” que estaría, *a priori*, fuera de ella. Más bien, según Hinkelammert, lo que se descubre acá es que *el lenguaje se vuelve enigmático*. La razón *puede hablar* de aquello que *no puede formalizar*, es decir, descubre una *ausencia* —en tanto *no formalizable*— que se encuentra *presente* —en tanto se puede *formular*—. “Es

una razón discursiva, no una razón intuitiva. Sin embargo: la ausencia de la razón intuitiva está presente en la razón discursiva". Eso que se hace presente como ausencia es la subjetividad viviente, que es trascendental pero no como una formalización apriorística, sino como aquello que se encontraba ya en un inicio, pero que se descubre *a posteriori*, al encontrarse la razón con los límites de imposibilidad, incluso aquellos con los que se topa al intentar hablar de la realidad mediante formalizaciones. Otros pensadores lo han expresado de manera similar:

El pensamiento científico moderno sitúa al hombre en un universo desprovisto de la presencia de lo sobrenatural y la tecnología moderna le da una comodidad limitada de aumentar su control sobre el universo; es limitada porque no puede cambiar las circunstancias radicales de la finitud humana y de la mortalidad... Quizá sea cierto que la razón del retorno periódico de las aspiraciones del hombre a la trascendencia sea que *la realidad incluye de hecho la trascendencia y que la realidad al final se reafirma sobre la secularidad*⁶.

Sin que tengamos que estar de acuerdo con todo lo que se afirma en la cita —como la identificación entre lo que el autor llama "la trascendencia" y "lo sobrenatural", o la otra entre "pensamiento científico moderno" y "secularidad"—, resulta interesante este carácter paradójico de los modos humanos de formular el problema de la trascendencia al interior de la realidad y de las mismas ciencias, lo cual no es ausencia de realismo, pero sí una formulación que no suele encontrar muchos adeptos entre los partidarios de la ideología científicista dominante.

Para formular la cuestión con claridad es importante desarrollar un poco más el sentido de "lo trascendental". Si bien esto implica situar a las reflexiones trascendentales como *condiciones de posibilidad de la razón*, no estamos obligados a entenderlas como un "*a priori* de la razón" que podemos deducir *sin* apelar a la experiencia. Más bien, Hinkelammert considera que la relación entre la finitud humana y las proyecciones utópicas imprime un giro peculiar al problema de lo trascendental, siendo éste un *a priori* que *se descubre a posteriori*:

Al iniciar nuestra discusión de la metodología de Popper, insistimos en el hecho de que a partir de las ciencias empíricas aparecen dos tipos de mundos imposibles, uno de los cuales es rechazable *a priori*. Se trata, por un lado, de los mundos imposibles por ser lógicamente contradictorios, los que se rechazan *a priori* y, por tanto deductivamente, por su imposibilidad. Por consiguiente, la crítica de esta imposibilidad es exclusivamente negativa y no contiene ninguna superación. Por el otro lado, se trata de los mundos imposibles a partir del descubrimiento de los respectivos principios de imposibilidad humana, y de los cuales dijimos que siendo imposibles no son lógicamente contradictorios. Su imposibilidad es inductiva y, en consecuencia, lógicamente *a posteriori*, aunque subyace *a priori* a toda actividad tecnológica humana.

A este conjunto de mundos imposibles lo llamamos conjunto de mundos imaginariamente posibles (...). La crítica de estos mundos no puede ser puramente por negación, porque su imaginación forma parte metodológica de la propia ciencia empírica. Como contrapartida a estos mundos de posibilidad imaginaria encontramos los mundos de la imaginación trascendental que resultan de un proceso de idealización progresiva infinita a partir de la experiencia subjetiva de la relación libre entre sujetos que se reconocen mutuamente.

Nuestro análisis ha mostrado que los mundos de posibilidad imaginaria y los de imaginación trascendental coinciden en el sentido de que los conceptos trascendentales de las ciencias empíricas contienen una contradicción dialéctica, cuya eliminación los transforma en la imaginación trascendental. Luego, la ciencia empírica, mediante sus principios de imposibilidad humana y sus conceptos trascendentales, desemboca, siguiendo exigencias de consistencia, en la imaginación trascendental por intermedio de la posibilidad imaginaria.

⁶ Berger, Peter L., *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*, New York, The Free Press/Macmillan, Inc., 1992, pp. 28-29, cita en Goulet: 1999, p. 192. Las cursivas son nuestras.

Ahora bien, tomando en cuenta [todo lo anterior]... el punto de partida de las ciencias empíricas resulta aparente. El verdadero punto de partida lo constituye la imaginación trascendental, y el acercamiento a la realidad vía posibilidad imaginaria y su transformación en ciencia empírica es la consecuencia. Efectivamente, la realidad es la que está en el origen de la ciencia empírica; no la empiría. Dentro de esta realidad aparece la imaginación trascendental que va penetrando por transformaciones todo lo otro, hasta llegar a una ciencia empírica que transforma la realidad en empiría y que, correspondientemente, la restringe. Así pues, la imaginación trascendental es la trascendentalidad originaria; las otras trascendentalidades se derivan de ella.

Sin embargo, es este hecho de que la imaginación trascendental está implicada en las propias ciencias empíricas y su método, el que recién nos permite afirmar definitivamente que ella no puede ser lógicamente contradictoria. Si lo fuera, las ciencias empíricas tendrían que serlo también; y, a la inversa, si las ciencias empíricas no lo son, la imaginación trascendental tampoco puede serlo.

La importancia de esta reflexión reside en el hecho de que el mundo imaginado por la imaginación trascendental no se puede describir sino en términos universales. Dado que todo lenguaje descansa sobre términos universales y no nos podemos comunicar sin lenguaje, la imaginación trascendental solamente la podemos efectuar en forma apelativa, esto es, una forma de lenguaje que es más propia del lenguaje poético y mítico. Si el mundo así descrito fuera lógicamente contradictorio, sería *a priori* descartable. Por lo tanto, hace falta una reflexión propia para mostrar que no es lógicamente contradictorio, aunque no sea posible describirlo en los términos conceptuales en referencia a los cuales es desarrollada la lógica formal. En el grado en que la ciencia empírica es lógicamente consistente, lo es también la imaginación trascendental. Evitamos así tener que discutir el problema de hasta qué punto el propio concepto de consistencia lógica es un concepto trascendental de la lógica y no algo que efectivamente en alguna teoría empírica esté dado (Hinkelammert: 2002, pp. 355-357).

A Hinkelammert le interesa mostrar que la imaginación trascendental no es de ninguna manera algo ajeno o contrario al proceder de las ciencias empíricas. Pero también recalca que es gracias a ella que tenemos acceso al núcleo fundamental de la trascendentalidad al interior de la vida humana, el *reconocimiento subjetivo entre sujetos*. Esto no es lo propio de las ciencias empíricas, las cuales proceden mediante lenguajes que objetivan la acción humana y el acceso al sujeto en tanto tal se encuentra más allá de la implementación de la lógica instrumental (medio-fin). Por eso es que se hace necesaria una reflexión trascendental, pero como algo que *se origina* por problemas empíricos de las ciencias y de la acción humana. Ahora bien, es justo esa “experiencia subjetiva de la relación libre entre sujetos que se reconocen mutuamente” la que hace posible escapar de la “ilusión trascendental” que consiste en negar la trascendentalidad dentro de la acción humana. Esta es la “contradicción dialéctica” de la que nos habla Hinkelammert, ya que al negar lo trascendental se estaría negando la misma metodología de las ciencias. El *sujeto en su subjetividad* obliga a romper con mecanismos de objetivación conceptual, pero también obliga a reconocer que la imaginación trascendental *que habla “de él”* es precisamente la trascendentalidad fundamental. Los conceptos trascendentales presentes en las ciencias empíricas son más bien consecuencias de ella y no al revés. No es que la imaginación trascendental sea una especie de concepto trascendental “ampliado” o “iluminado”, o un concepto “explicitado”. Para justificarlo mejor, Hinkelammert se ve en la necesidad de *reconstituir* la noción que se tiene de la *realidad* y su relación con la *empiría*, replanteando el acceso a la primera, ya que, si bien este acceso *debe ser universal* —porque todo lenguaje utiliza términos universales—, no obstante, esta universalidad no puede plantearse sólo en términos de objetivación. Para Hinkelammert, es crucial mostrar en qué consiste la articulación entre lo que deberíamos entender por realidad y el problema del *acceso a la misma desde términos universales*, así como la articulación entre dicho acceso y *su base fundamentalmente ética*:

Es el hecho de que el sujeto se halla enfrentado a la encrucijada de la vida y la muerte, lo que constituye esta realidad del mundo que se enfrenta al lenguaje y al mercado. No obstante, se trata de una subjetividad de validez objetiva, forzosa. El actor, por fuerza, tiene que entenderse como sujeto para poder vivir. Por eso los juicios de hecho, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte, son a la vez los juicios constituyentes de la realidad objetiva. Para ellos la realidad no es externa. Según el resultado de la acción guiada por estos juicios, la realidad existe o no (...) La objetividad de la realidad no antecede a la vida humana, sino que es tanto su producto como su presupuesto (...)

(...) Una imaginación del mundo a partir de... [los juicios de hecho del tipo de la racionalidad medio-fin] no puede dar cuenta de la objetividad de las cosas. Al no poder fundar esta objetividad subjetivamente, es inevitable que vacile entre el cuestionamiento de la objetividad del mundo de las cosas (desde Bentham a Baudrillard) y la postulación dogmática de su existencia objetiva con argumentos que se basan en un simple círculo vicioso (Putnam) (...) La objetividad es subjetiva, pero el carácter subjetivo del actor es un hecho objetivo. La negación del sujeto, por tanto, contradice a los hechos, a la vez que hace imposible dar cuenta de la objetividad de la realidad (...)

Cristina Lafont, quien critica la tesis 'de la preeminencia del significado sobre la referencia' de la filosofía hermenéutica alemana y su interpretación resultante del 'giro lingüístico', afirma la postulación dogmática de la objetividad de las cosas en la línea del pensamiento de Putnam⁷. Sin embargo, cuando se refiere al problema, por la 'vuelta de lo reprimido', ocurre la argumentación siguiente:

'...es una hipótesis difícilmente plausible la de suponer que el lenguaje decide *a priori* sobre lo que puede aparecer en el mundo previamente y con entera independencia de lo que ocurra de hecho en éste (o, al menos, es difícil de explicar que con un mecanismo de adaptación semejante la especie no haya sucumbido hace tiempo)⁸.

Si este argumento de Lafont es cierto, entonces la argumentación de Putnam es falsa. Pero en tal caso es falso el resultado del propio análisis de Lafont. Lo que ella usa, sin dar cuenta de ello, es una afirmación cuyo criterio de verdad es de vida y muerte. Este criterio funda el hecho de la existencia de la especie y del mundo objetivo, y es un criterio subjetivo. Él es incompatible con la postulación dogmática de la objetividad de la realidad de Putnam, a la cual Lafont adhiere.

La falla de la filosofía hermenéutica alemana no reside en la preeminencia del significado sobre la referencia. Reside en su incapacidad de visualizar al sujeto, cuyo criterio de verdad es de vida y muerte. Lo sustituye por la tradición (Gadamer) o por el 'mundo de la vida' (Habermas) (...)

El sujeto tiene un horizonte objetivo que es de vida y muerte. Lo tiene objetivamente como sujeto. Además, es sujeto por tenerlo. Este horizonte le permite estar libre frente a los condicionantes de la tradición y el 'mundo de la vida'.

Sin este espacio de libertad, que trasciende todas las tradiciones y los 'mundos de la vida', no habría siquiera tradiciones. Hay tradiciones porque las podemos trascender. Lo que no podemos trascender, no constituye una tradición. El latido del corazón se repite por todas las generaciones. Pero al no poder trascenderlo, no constituye tradición (...)

La postulación dogmática de la objetividad de la realidad no escapa a esta paradoja. Si la realidad fuera objetiva y no dependiera del criterio de la verdad de vida y muerte, no podríamos explicar el hecho de que la especie sobreviva todavía (...) Sólo podemos sobrevivir si reconocemos el carácter subjetivo de la objetividad de la realidad (...)

El reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como sujetos naturales y necesitados, no es apenas el reconocimiento de 'la vida'. Un reconocimiento de la vida presupone ya la constitución de la realidad objetiva por el reconocimiento entre sujetos. Este implica la vida natural, así como la vida humana como ser natural. También la realidad objetiva de la naturaleza se

⁷ Putnam, Hilary: *El lenguaje y la filosofía*. Cuadernos de crítica, UNAM, México, 1984. Nota del autor.

⁸ Lafont, Cristina: *La razón como lenguaje*. Madrid, Visor, 1993, p. 223. Nota del autor. Las cursivas son nuestras.

constituye por el reconocimiento entre sujetos. Que no es el reconocimiento de la ‘especie humana’ como objeto de la sobrevivencia. La especie humana como objeto es una abstracción que precisamente aplasta el reconocimiento entre sujetos. De lo que se trata es del reconocimiento del otro en una relación mutua de seres naturales y necesitados. Este reconocimiento no puede excluir a nadie. En este sentido es universal, sin constituir ningún universalismo abstracto. Es el criterio universal sobre todos los universalismos abstractos posibles (como, por ejemplo, el universalismo abstracto del mercado totalizado). Como tal, es un criterio concreto de validez universal. No obstante, este carácter universal concreto lo especifica más. El reconocimiento mutuo entre sujetos desemboca en una opción por algunos sujetos, es decir, en la opción por aquellos cuya vida se halla amenazada de modo más directo. El criterio de verdad sobre la vida y la muerte implicado en el reconocimiento mutuo entre sujetos naturales y necesitados, llega a ser un criterio de verdad en cuyo centro se encuentra la víctima. Se trata de un ser para la vida, no para la muerte. El criterio de verdad es la víctima (Hinkelammert: 1995, pp. 304-307).

“Entenderse como sujeto” es algo inseparable de que el sujeto *es viviente* y que esta condición es la que *sostiene* la objetividad de la realidad. Los juicios *de vida o muerte* no son, en este sentido, juicios de valor, sino juicios de hecho: *deciden sobre la objetividad de la realidad, que es, en un sentido trascendental, una realidad subjetiva*. La realidad objetiva es producto y presupuesto de la vida de los seres humanos. Es producto, porque los juicios de hecho —del tipo de la racionalidad medio-fin— *aparecen desde* consideraciones de vida o muerte. Es presupuesto, porque el poder vivir o el no poder hacerlo *supone* al sujeto *en relación* con condiciones que posibilitan su vida. La irónica referencia al “retorno de lo reprimido” muestra que cuando el lenguaje pretende dar cuenta de la objetividad de la realidad, “reprimiendo” *la subjetividad de eso objetivo*, ésta “retorna” para librar al juicio de caer en una *inconsistencia*: al hablar en contra de la inclusión de lo subjetivo dentro de la objetividad de la realidad, *se hace necesario* reforzar la argumentación mediante la inclusión de criterios de vida o muerte. Si se niega *explícitamente* esto, como hace Cristina Lafont, se cae en un argumento inconsistente, ya que si tiene razón en lo primero —la postulación dogmática de la objetividad de la realidad (Putnam)—, entonces no *puede* ser cierto lo segundo —la necesidad de juicios sobre vida o muerte como criterio de verdad—.

UNIVERSALIDAD CONCRETA, VIDA HUMANA

Para Hinkelammert, la *vida humana* no es algo que podamos trascender, sino que es la *condición de posibilidad* de la trascendencia que sí es posible en lo que se refiere a las diversas *formas de vida*. Éstas no son, en efecto, universales, pero sí lo es la vida humana. Que la vida humana no sea algo que podamos trascender es asimismo algo necesario para trascender las diversas tradiciones, formas culturales, lingüísticas, etc. Pero esta *universalidad concreta* no es sin más algo “incondicionado”, ya que está supeditada a la *obligación de sobrevivir* que tenemos *como subjetividad*. Puede que en tanto sujeto individual no me sienta obligado a reproducir mi vida, pero en tanto *sujeto necesitado* —trascendental— la obligación de vivir es una condición ineludible: la realidad *prescribe* la obligación de vivir *como criterio que brinda consistencia formal* a los juicios que se realizan desde el punto de vista de la subjetividad. No es una “universalidad abstracta”, sino que aparece claramente dentro de las vivencias, en donde se muestra *como ausencia*.

Es preciso detallar más esto. En primer lugar, siendo una universalidad que no es el resultado de la mera formulación de categorías lógicas o “empíricas”, sino que parte del “reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente”, no puede haber un criterio apriorístico que determine ese “universo”, pero sí hay un criterio de universalidad que parte de la “razón práctica”, un *criterio de no exclusión*: “Este reconocimiento *no puede* excluir a nadie” (Hinkelammert: 1995, p. 307)⁹. Perfectamente podríamos complementar este juicio cambiando el “no puede” por un “no debe”, con lo que se trataría claramente de un juicio *prescriptivo*. Pero

⁹ Las cursivas son nuestras.

no es un juicio de valor, sino de hecho. Tampoco es un juicio subjetivo —en el sentido de *relativo a un "sujeto" o "individuo"*—, sino *objetivo*. Y esta objetividad es justo la que determina el carácter de *prescripción universal* que posee ese juicio. No porque la vida humana sea convertida en un objeto, sino porque el juicio subjetivo sobre la realidad es un juicio de hecho: es *necesario* que los sujetos se reconozcan como tales para que pueda constituirse la realidad objetiva.

Pero, por otra parte, la universalidad de la que habla Hinkelammert no es una "experiencia" propiamente dicha. Parte de ella, pero *como ausencia*. El reconocimiento entre sujetos es, *fundamentalmente*, un reconocimiento como sujetos *necesitados*, por lo que el sujeto "aparece donde se encuentra ausente". Este es un juicio sobre la realidad. La *universalidad* —el sujeto viviente— aparece donde se encuentra "negada", por ello se muestra en el *reconocimiento de la víctima* (Duchrow y Hinkelammert: 2003, p. 183ss)¹⁰. Ahora bien, esta negatividad *compete* a la condición en la que se "satisfacer" las necesidades, pero no significa, propiamente hablando, "carencia de necesidades". Lo que se encuentra "ausente" no son las necesidades, sino la posibilidad de satisfacerlas:

La imaginación trascendental no apunta hacia la desaparición del hambre, porque entonces apuntaría igualmente a la imposibilidad de la satisfacción del hambre y, por lo tanto, de la fiesta. *Donde no hay hambre, tampoco hace falta comer, y el ritmo de la vida real desaparece (...)*

En realidad, lo malo de la pobreza no es el hambre. El hambre es algo bueno. Lo malo es la imposibilidad de satisfacer el hambre (Hinkelammert: 2002, pp. 343-344).

El "vacío" que busca llenar la acción solidaria que imagina otros mundos posibles y sociedades alternativas, esto es, la imposibilidad de satisfacer las necesidades, no debería confundirse con la condición humana, aunque no pueda comprenderse sin recurrir a ella. Condición humana es ser sujeto necesitado y ninguna imaginación trascendental emancipadora debería pretender anularla, porque sería equivalente a "construir la muerte". No hay vida humana sin la condición de ser necesitado. El objetivo, más bien, consistirá en la transformación de las condiciones *que hacen que sea imposible* para los seres humanos satisfacer sus necesidades. Las condiciones de exclusión, desigualdad, pobreza, etc. no son una negación de las necesidades de las personas, sino la negación de su condición de sujetos *que puedan satisfacerlas*.

Por otro lado, la acción solidaria debe constituirse a partir de la relación entre las imaginaciones trascendentales y la reivindicación *del deber y el derecho de vivir*, y no puede fundarse *en sí misma* nada más, ya que esta relación entre el deber y el derecho de vivir no es una simple yuxtaposición, sino una "estructura", un *sistema constitutivo* que permite fundamentar las acciones humanas. Una acción solidaria se fundaría en sí misma si el derecho de vivir no tuviera como correlato el deber de vivir, el cual está implícito en una concepción de la subjetividad que postula que "el asesinato es un suicidio" (Hinkelammert: 1995, p. 200): la subjetividad es *unidad corporal de la humanidad*. Por lo tanto, la acción solidaria que imagina mundos nuevos para la vida de todos tiene su base en el reconocimiento de que *todos somos* esa subjetividad que se encuentra amenazada. En cierto modo, esto implica *un tipo muy particular de fe*:

La recuperación del derecho de vivir por parte del hombre real implica una recuperación correspondiente en la fe. Marx destruyó el dios de los filósofos, pero no llegó a encontrar a un Dios bíblico. Sin embargo, la crítica del dios de los filósofos es condición necesaria para una recuperación de la fe en función de la vida humana.

La afirmación de la vida contiene esta doble afirmación: el deber vivir de cada uno y el consiguiente derecho de vivir de cada uno. Siendo la vida una vida real y material que no es sustituible por ninguna 'vida verdadera o espiritual', esto implica un juicio sobre la propiedad: un sistema de propiedad es

¹⁰ Puede ser interesante relacionar estas ideas con las reflexiones de Ignacio Ellacuría sobre el *mal común*, "el mal que afecta a las mayorías", como clave para pensar el bien común. Ver Ellacuría: 2001.

legítimo exclusivamente en el grado en el cual es compatible con la vida real y material de todos. Debe ser por tanto compatible con la exigencia de cada uno de poder asegurar su vida por su propio trabajo. En tanto que la propiedad privada no es compatible con esta exigencia, es ilegítima (Hinkelammert: 1981, pp. 306-307).

Lo que se recupera en esta fe es *el realismo* que había sido sustituido por el objetivismo de las ciencias empíricas, las cuales hacen abstracción de la subjetividad concreta. Para Hinkelammert, el “Dios bíblico” es el *Dios de la vida*, que puede ser recuperado como “categoría de la razón práctica”¹¹. Esta permite discernir entre las prácticas que generan víctimas y las que no: por eso es criterio para enjuiciar acciones y derechos “formalizados”. Hay una afirmación de la vida concreta que se formula como *derecho de vivir*, pero *porque*, desde el punto de vista del sujeto, *vivir es un deber*. Si nuestro punto de partida fuera el actor individual, no atentar contra la vida no sería *necesariamente* un deber. Pero, en tanto sujeto viviente, la vida *es condición de posibilidad* que está presupuesta en la estructura formal de nuestra acción y que se nos hace presente mediante la reflexión trascendental; por consiguiente, es un deber no atentar contra ella. Ahora bien, esta argumentación es, asimismo, criterio de discernimiento de las instituciones e institucionalidades —como la propiedad privada, en la cita precedente—. Pero una imaginación de la sociedad futura que tenga como criterio la subjetividad trascendental no puede buscar *simplemente* un cambio, sustitución o desaparición de estructuras sociales —sin excluir que dicho cambio sea válido e incluso necesario—. Para el caso, veamos la idea que tiene Hinkelammert acerca del pensamiento emancipador que podemos encontrar en la teología de la liberación:

[Para] una teología de la vida —base de cualquier teología de la liberación—... su objeto principal no son las estructuras sociales. Puede decir poco sobre ellas. Se dirige más bien hacia el sujeto, para llegar a formar un sujeto para la vida y no para la muerte. Un sujeto capaz de vivir y de discernir estructuras sociales en función de la vida; y un sujeto capaz de defender sus derechos de vivir. Se trata efectivamente de la conversión de los corazones. Conversión de los corazones hacia la vida y el rechazo a la conversión de los corazones hacia la muerte. La conversión hacia un sujeto que libera su cuerpo; y que sabe que tal liberación no se puede lograr si no está al alcance de todos. Porque si no hay tal posibilidad, el sujeto de nuevo tiene que convertirse en un sujeto dispuesto a dar muerte; y, por tanto, a orientar su propia vida hacia la muerte.

Una teología tal es tan clasista como lo es el deber/derecho de vivir. El deber/derecho de vivir rige para todos, y por tanto no se ejerce y no se puede ejercer en función de ninguna clase social en específico. El deber/derecho de vivir es universal. Sin embargo, en el grado en que el grupo de los propietarios excluye el deber/derecho de vivir de los otros, el deber/derecho universal se dirige en contra de su situación de propietarios. Se transforma —a pesar de ser universal— en bandera de lucha de un grupo en contra de otro. Para realizar el deber/derecho universal, el grupo que lo sustenta debe imponerse para asegurar un sistema de propiedad compatible. Por tanto se trata de una lucha de clases que debe asumir un sujeto que se orienta hacia la vida. Es una lucha legítima y es la única lucha legítima que hay (Hinkelammert: 1981, pp. 307-308).

Hay una tensión entre la reivindicación del “deber/derecho de vivir”, que es una reivindicación universal —y que, como hemos visto, *sólo puede ser universal*—, y las acciones sociales que se generan a partir de este reconocimiento, es decir, la *praxis de liberación*. Después de todo, y dado que el problema del deber/derecho de vivir se refiere a la vida material, que se “resuelve” dentro de la división social del trabajo y la constitución de una estructura de clases —diversos modos de vérselas con el problema de la propiedad de los medios de producción, etc.—, entonces, la praxis de liberación se realiza como *acción colectiva*, que enfrenta a grupos con intereses contrapuestos, es decir, intereses de clase. Ahora bien, el reto para esta

¹¹ Las reflexiones de Hinkelammert sobre el “humanismo de la praxis” y la “teología profana” que tienen una de sus raíces fundamentales en el pensamiento de Marx, así como la cercanía de las posiciones de éste con las de San Pablo, atraviesan toda su obra. Un trabajo reciente sobre la cuestión es “La primacía del ser humano en el conflicto con la idolatría: crítica de la religión, la teología profana y la praxis humanista”, en Hinkelammert: 2018, pp. 25-54.

praxis *orientada hacia la vida* es cómo incorporar en su agenda la consciencia de que no puede limitarse a la transformación de las estructuras sociales, ya que su lucha adquiere su pleno sentido solo en tanto se hace por la vida de todos, más allá de la solidaridad de grupo o clase. Esta es la *conversión*: no un ejercicio religioso confesional, sino la teoría y práctica de quien tiene claro que la liberación sólo puede ser legítima si es de todos.

CONCLUSIONES: UN MUNDO EN EL QUE QUEPAN MUCHOS MUNDOS

La construcción de una sociedad en la cual “quepan todos” *prescribe* que se excluyan modos de *ordenamiento* de la misma que puedan generar la exclusión y muerte de individuos y grupos humanos. Por ello, una sociedad en la que quepan *todos* no equivale a un mundo que contiene *todos los mundos posibles*, sino uno en el que quepan *muchos mundos*, lo cual quiere decir que, *necesariamente*, se deben excluir aquellas tradiciones, formas de vida, modelos económicos y estructuras sociales que generan exclusión y muerte. Esto no es una contradicción con lo que antes se ha llamado “criterio de no exclusión”, ya que no estamos pensando en la exclusión de individuos o grupos humanos, sino de “mundos”: formas de ordenamiento social que vuelven imposible la vida de todos.

Por otra parte, es esencial recalcar que el hecho de que la lucha de liberación sea “legítima” no puede hacernos perder de vista que el objetivo fundamental del pensamiento emancipador es el de *una sociedad que se orienta hacia la vida*. Por eso no basta con apelar a la solidaridad entre grupos, incluso si tienen reivindicaciones legítimas y aunque dicha solidaridad sea parte de los valores que deberán desarrollar. De lo que se trata es de basar nuestras luchas en el reconocimiento de *la universalidad que nos vincula a todos* — el sujeto viviente, unidad corporal de la humanidad— y *la indispensabilidad de las imaginaciones trascendentales*.

Finalmente, dado que cualquier fantasía proyectiva o utopía práctica corre el peligro de transformarse en una idealización o mitificación trascendental —con toda la “destructividad” y “terror” que eso conlleva—, la consciencia del papel de los conceptos trascendentales es algo esencial en cualquier praxis de liberación que busque crear las condiciones para otros mundos posibles y sociedades alternativas. Si esto no se toma en cuenta, y con independencia de lo buenas que puedan ser las motivaciones o intenciones que la impulsan, cualquier imaginación trascendental correrá el riesgo de convertirse en ilusión mortal.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Y. (2000). Sujeto, democracia y ciudadanía, Pasos, N.º 90, Julio-Agosto, San José, DEI, pp. 1-10.
- DUCHROW, U. y HINKELAMMERT, F.J. (2003). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, San José, DEI.
- ELLACURÍA, I. (2001). El mal común y los derechos humanos, en *Escritos filosóficos*, volumen III, San Salvador, UCA Editores, pp. 447-450.
- FERNÁNDEZ NADAL, E. (2007). La búsqueda de alternativas a la democracia capitalista. Franz Hinkelammert y la crítica a la racionalidad formal, en Hoyos Vásquez, G. (comp.), *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*. Buenos Aires, CLACSO, pp. 199-216.
- GOULET, D. (1999). *Ética del desarrollo: guía teórica y práctica*. Madrid, IEPALA.
- HINKELAMMERT, F. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, DEI.

HINKELAMMERT, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, México, Ediciones Akal.

HINKELAMMERT, F.J. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI.

HINKELAMMERT, F.J. (1996). *El mapa del emperador*. San José, DEI.

HINKELAMMERT, F.J. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao, Desclée de Brouwer.

HOYOS, L.E. (2003). Trascendental, en González Valenzuela, J. y Trías, E. (Ed.), *Cuestiones metafísicas*. Madrid, Editorial Trotta, pp. 65-96.

LUCKMANN, TH. (1996). *Teoría de la acción social*. Barcelona, Paidós.

MOLINA VELÁSQUEZ, C. (2006). *Sujeto viviente y ética del bien común. El pensamiento ético de Franz J. Hinkelammert* [Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía Iberoamericana, inédita]. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador.

SUNG, J.M. (2001). Sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real. Un diálogo con el pensamiento de Franz Hinkelammert, en Duque, J. y Gutiérrez, G. (eds.), *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus setenta años*. San José, DEI, pp. 263-278

BIODATA

Carlos MOLINA VELÁSQUEZ: (San Salvador, 1969), es Doctor en Filosofía Iberoamericana por la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA). Desde 1996 trabaja como catedrático en el Departamento de Filosofía de esa institución, dedicándose a la investigación y enseñanza en las áreas de ética, pensamiento crítico y cultura contemporánea. De 2008 a 2014 y desde febrero de 2020, dirige el programa semanal "La hora de Sofía", producido por el Departamento de Filosofía y la radio YSUCA. También desde 2015, coordina la Colección Digital y Archivo Documental Franz Hinkelammert, un proyecto del Departamento de Filosofía y la Biblioteca "P. Florentino Idoate S.J." de la UCA. Forma parte del Consejo Editorial de la Revista Académica *Realidad de Ciencias Sociales y Humanidades* (UCA), es miembro del equipo de investigación internacional "Grupo de Pensamiento Crítico" y de la Red Bioética UNESCO. Es autor de los libros *Ética profesional y organizacional* (2012, 2016) y *Cuerpo, ley y sacrificialidad. La antropología crítica de Franz Hinkelammert* (2017). Editó los volúmenes II (1999) y III (2001) de los *Escritos Filosóficos* de Ignacio Ellacuría (San Salvador, UCA Editores). Además, ha publicado artículos en revistas académicas y columnas de opinión en revistas, periódicos y otros medios de comunicación.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6376719
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Tiempo y democracia: el humanismo de la praxis y los imaginarios utópicos en el tiempo presente

Time and democracy: the humanism of praxis and utopic imaginaries in the current time

Carlos ASSELBORN

casselborn@yahoo.com.ar

Universidad Católica de Córdoba, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6376719>

RESUMEN

El texto recupera aportes teóricos que: a) reflexionan sobre los modos de administración del tiempo en sociedades dependientes y desiguales y b) revisan el marco categorial de las memorias pasadas y las utopías o discursos utópicos que han movilizad o praxis emancipatorias. Nuestro interés se asienta en i) la necesidad de ampliar las herramientas teóricas para pensar los modos de producir, administrar y/o robar el tiempo en las subjetividades políticas; ii) señalar cómo ciertas relaciones entre tiempo y subjetividad pueden producir y/o profundizar procesos de democratización; o clausurarlos y despotenciarlos. Asumimos para ello la crítica de la razón utópica y el humanismo de la praxis desarrollado por Franz Hinkelammert.

Palabras clave: Democracia; Subjetividad política, Memoria de los derrotados, Plusvalía ideológica, Razón utópica.

ABSTRACT

The text recovers theoretical contributions that: a) reflect on the modes of time management in dependent and unequal societies and b) review the categorical framework of past memories and utopias or utopian discourses that have mobilized emancipatory praxis. Our interest is based on i) the need to expand the theoretical tools to think about ways of producing, managing and / or stealing time in political subjectivities; ii) point out how certain relationships between time and subjectivity can produce and / or deepen democratization processes; or shut them down and depower them. For this we assume the critique of utopian reason and the humanism of praxis developed by Franz Hinkelammert.

Keywords: Democracy; Political subjectivity; Memory of the defeated; Ideological surplus value, Utopian Reason.

Recibido: 13-08-2021 • Aceptado: 16-11-2021



PREGUNTAS EN TIEMPOS DE DUELO

"¿Qué extraña manera es ésta de hacer historia, de enseñar democracia, golpeando a los que son diferentes para continuar gozando, en nombre de la democracia, de la libertad de golpear? (Freire: 1992, p. 38)

A la memoria de Paulo Freire, en el centenario de su natalicio (1921-2021)

¿Qué hace el capitalismo, en su actual versión neoliberal, con el tiempo?, ¿qué hace con el pasado, con el presente y con el futuro?, ¿es posible trastocar democráticamente el tiempo administrado, gestionado y controlado por las nuevas formas de sujeción de la subjetividad, impuestas por una sensibilidad neoliberal y neoconservadora?

Si el tiempo no-libre es tiempo gastado para la producción, ¿qué es el tiempo libre?, ¿tiempo para consumir?, ¿tiempo para producir y reproducir ideología, símbolos, mitos legitimadores de la dominación, sentimientos de impotencia, arrebatos de fuga deprimentes en espera de la restitución del "tiempo productivo"? En las actuales formas de convivencia social, ¿es posible construir un tiempo libre creador y crítico de las formas dominantes y opresivas del tiempo?

¿Qué hace el capitalismo con el tiempo libre?, ¿hay "tiempo libre" en las actuales sociedades de mercado? Asimismo, ¿qué hacen los "sujetos políticos críticos" con el tiempo libre?, ¿qué hacen los sectores populares con el tiempo libre?, ¿hay posibilidades de producir, sostener y/o restituir, en el actual tiempo presente, horizontes utópicos emancipatorios?, ¿o dichos horizontes han sido ya anulados y destituidos por retóricas y utopías reaccionarias y antidemocráticas?

Las preguntas se corresponden con algunos de los objetivos del proyecto de investigación del cual formamos parte. En él se estudian las relaciones entre sujetos, subjetividad política y democracia en América Latina.¹ Una de sus hipótesis es que no hay posibilidad de irrupción de trazas de una democracia emancipatoria sin disputar la sensibilidad individual y colectiva, lugar donde se alojan las pasiones, las emociones, los deseos. La sola conciencia crítica no alcanza. Sostener y ampliar la democracia supone abrir espacios y tiempos para interpelar sistemáticamente a la misma democracia y a los mercados cuando se invierten en automatismos formales. Exige también abrir espacios y tiempos para otras formas de convivencia, otras formas de gozar, otras formas colectivas de producción de placer, en las que se incluye el tiempo libre. De lo contrario, las praxis emancipatorias, y el mismo humanismo de la praxis que subyace en ellas, estarán condenados sucumbir ante las seducciones opresivas del actual capitalismo y sus diversas formas de dominación.

Las posiciones y estrategias políticas críticas al capitalismo han tenido una larga historia, penosa por cierto, de lucha incansable contra ese modo de producción que goza con la plusvalía económica de la masa trabajadora y consumidora. Robo sádico que se recrea con la destrucción de ciertos seres humanos y con la destrucción de la naturaleza. Sin embargo, aquellas barricadas contra el capital parece que dejaron abierta la posibilidad que éste jugara perversamente con los afectos, los deseos, las pasiones, los gustos, las emociones placenteras cuyo lugar común de expresión – aunque no el único- sigue siendo el tiempo dedicado al ocio, al descanso reparador y a la imaginación creadora de otros tiempos y otras formas de habitar territorios. Se trata del tiempo "libre" para la reproducción de lo que Ludovico Silva llamará "plusvalía ideológica" (1970). Hacer nada ¿es hacer nada? En el régimen capitalista neoliberal parece que no. Hacer nada es producir algo; y al parecer, producir un valor de cambio cuasi imperceptible que puede lubricar subjetividades colonizadas.

Estas preguntas, tal vez no las mejores -como siempre advertimos- nos llevaron a revisitar reflexiones de intelectuales que pensaron categorías para analizar y problematizar, por un lado, la relación entre experiencias sociales cotidianas del tiempo y su relación con la formalidad democrática en tanto mecanismo

¹ Democracias y sujetos políticos. Perspectivas teóricas desde el pensamiento crítico latinoamericano, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Católica de Córdoba. Director: Dr. Oscar Pacheco, Co-Director: Dr. Carlos Asselborn.

de legitimación del totalitarismo de mercado. Por otro, las posibilidades reales de democratización. Según nuestra lectura, dichos estudios tienen en común haber asumido las complejas relaciones entre tiempo y política y las dificultades de las praxis políticas emancipatorias para mantenerse con cierta eficacia en el tiempo. Las memorias de sujetos derrotados, la plusvalía ideológica del tiempo libre en sociedades capitalistas periféricas y las imaginaciones utópicas y sus críticas, son algunas de las referencias que esbozaremos en nuestro escrito. Un recorrido rápido por estos compromisos teóricos tendrá como objetivo ampliar y ahondar en la tarea de repensar las energías sociales concretas para trastocar el tiempo impuesto por el capitalismo contemporáneo, disfrazado de cambio permanente, vertiginosidad ineludible e interpelación reaccionaria. En lenguaje benjaminiano, se trata de pensar posibilidades colectivas para poner freno a la metafísica del progreso inexorable que deja tras de sí millones de muertos, carnes humanas rotas y desahuciadas; y territorios diezmados por las lógicas clasistas, patriarcales y racistas. El horizonte epocal no ayuda para estos amagues optimistas con pertrechos voluntaristas. Los mesías profanos (individuales o colectivos) parecen debilitados, fatigados² o demonizados por medios de comunicación y cierto sentido común. Sin embargo, tal vez, alguna sensibilidad social en estado de pavor, tenga un resto de energía disponible para desear y hacer otros mundos posibles. Vaya este texto como expresión de aquel deseo, cuya eficacia histórica quedará para nosotros como apuesta político-existencial.

Por lo pronto, sólo nos resta afirmar lo siguiente: Sin interpelar aquellos formatos donde se producen subjetividades colonizadas, será imposible pensar y llevar a cabo praxis políticas eficaces que puedan intervenir sistemáticamente la sacralización de los mercados, el corsé formalista de la democracia liberal y la naturalización de las jerarquías sociales. Respecto a lo anterior, tres aclaraciones: a) referirnos a los procesos de colonización de la subjetividad no implica ubicarnos fuera de éstos como si estuviéramos en una burbuja inmune a los mismos; b) dichos procesos hoy se radicalizan con la irrupción de diversas interpelaciones, ya no emancipatorias sino reaccionarias; que se hacen cuerpo en vastos sectores de las sociedades latinoamericanas y mundiales. Esto obliga a revisar nuestra actitud crítica hacia las democracias formales, burguesas y coloniales; c) romper con una subjetividad colonizada exige también, aunque no sólo, producir tiempos colectivos para la emancipación. Y no sólo reproducir tiempos para las fugas estéticas y farmacológicas con las que seduce el actual sistema de relaciones de producción de mercancías y subjetividades.

Nuestra lectura intenta asumir creativamente las reflexiones de Franz Hinkelammert en torno a la crítica de las utopías, las ilusiones trascendentales, el principio de factibilidad y la recuperación del humanismo de la praxis y su historia. Otros estudios y pensadores serán "utilizados" para dar cuenta del problema e intentar ofrecer respuestas provisionales a las preguntas planteadas. Es decir, desde el marco categorial hinkelammertiano, dialogaremos con otras corrientes teóricas que las asumimos como aportes críticos para pensar posibilidades de producción de otros tiempos para otras democracias.

En el primer apartado proponemos dos claves para comprender la intensificación del asedio a la democracia y a los sujetos y procesos de democratización. La primera señala el modo de construcción del orden en la historia de los pueblos latinoamericanos. La segunda describe algunos rasgos de los discursos reaccionarios. Sostenemos que ambas claves están presentes en los conflictos que atraviesan nuestras sociedades desiguales, dependientes y periféricas.

Los apartados siguientes indagan la relación entre tiempo y emancipación/democratización a partir de los debates y disputas en torno al pasado, el presente y el futuro. Debates y disputas que expresan también, la persistencia del humanismo de la praxis y sus utopías emancipatorias.

² La metáfora surgió luego de ver el documental del político y cineasta chileno Marco Enríquez-Ominami. "Chile, los héroes están fatigados" (2002). Su padre, Miguel Enríquez, uno de los líderes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria muere en un enfrentamiento con la DINA chilena en 1974. Disponible en <https://youtu.be/M-zwvicoGE>

TIEMPOS DE REBELDÍA CONSERVADORA: DOS CLAVES PARA SU COMPRESIÓN

Parte de la academia crítica, tanto latinoamericana como de otras partes del occidente, viene analizando el impacto de las nuevas formas de interpelación colectivas que se suceden en la actualidad. Muchas de ellas, articuladas, organizadas y fortalecidas por un tipo de retórica anclada en argumentos supremacistas, clasistas, patriarcales. En fin, antidemocráticos y reaccionarios (Stefanoni: 2021; Brown: 2020). Las demandas al Estado, a las democracias formales y sus políticos crecen por derecha. Y se reproducen en consonancia con discursos de odio (clasistas, racistas, patriarcalistas, homofóbicos...) y rechazo militante a movimientos de excluidos sociales, movimientos de mujeres y LGBTQ+, movimientos indígenas e indianistas y migrantes de países empobrecidos.

Podemos intentar comprender esta rebeldía conservadora, reaccionaria y antidemocrática indagando, por un lado, sus sedimentos históricos en el proceso de construcción del orden en América latina. Por otro, analizando algunas de las tesis que subyacen en sus retóricas. Sin embargo, esta reacción conservadora expresa una indignación, una disconformidad que no siempre es atribuible al sentimiento de pérdida de ciertos privilegios. Porque la reacción conservadora no parece ser privativa de una clase social, sino que impregna de modo complejo las diversas subjetividades sociales. Es reacción ante las amenazas igualitaristas; pero también indignación ante la reproducción de desigualdades materiales. Y las derechas antidemocráticas y reaccionarias logran cada vez más hegemonizar esta indignación, recurriendo en muchos casos, a una inversión y bastardeo de las categorías y discursos provenientes de las tradiciones emancipatorias.

I. La persistencia del orden oligárquico en las democracias latinoamericanas

Desde la sociología histórica o “sociología de la historia lenta”, Waldo Ansaldi propone una explicación de la construcción del orden en las sociedades latinoamericanas, caracterizadas como complejas y de tiempos mixtos. Desde esta perspectiva, define a la democracia como “una forma política de la dominación de clase” (Ansaldi: 2003, p. 110) y se pregunta: “¿por qué clases dominantes que levantan la democracia como principio de legitimidad de la construcción de su poder institucionalizado, terminan generando regímenes escasamente democráticos, cuando no francamente dictatoriales?” (Ibidem).

Su respuesta apela a la descripción de tres matrices societales que produjeron, organizaron y sedimentaron un tipo de orden a partir del desarrollo de un determinado modo de producción y tipo de trabajo. La plantación con trabajo esclavo; la hacienda con trabajo semiservil y la estancia con trabajo asalariado son matrices que se asentaron en diversos territorios y tiempos del continente. Además, según la región, se mixturaron adquiriendo una considerable complejidad en sus formas políticas y en el modo de condicionar las nuevas democracias. Se trata de unidades de producción que generaron una cultura política donde prevalecen y sedimentan ciertas características comunes. Entre ellas: “concepción jerárquica del orden, paternalismo, clientelismo, modo de ser aristocrático (donde pesan el linaje, la tradición y el ocio), redes de familia.” (ibid., p.112). Para Ansaldi, la propiedad latifundista será la condición de posibilidad de sistemas políticos duraderos orientados a la dominación oligárquica. Su “forma paradigmática” será el clientelismo político que aún persiste en las democracias liberales, e incluso en las nacional-populares.

Salvo excepciones, en América Latina, la construcción del orden político luego de los procesos independentistas, invocó la democracia liberal pero sólo como instauración de un régimen que permitiera a las clases dominantes controlar un Estado afín a sus intereses materiales de clase (ibid., p.113). Antes que una democracia de ciudadanas y ciudadanos lo que hubo fue un Estado fuerte. Invocando los estudios de Hélgio Trinidad, Ansaldi habla de una construcción de los Estados latinoamericanos bajo lógicas liberales pero con praxis autoritarias (ibid., p.114). A este proceso lo llama revolución pasiva o modernización conservadora. Proceso en el cual se expandirán en el tiempo culturas políticas poco democráticas:

En todo caso, las revoluciones pasivas que protagonizan las clases dominantes latinoamericanas tienen componentes que van más allá de lo estrictamente políticoestatal, resuelto en el modo de dominación oligárquica, y definen imaginarios sociales y símbolos, como también comportamientos colectivos, sintetizables en la expresión modo de ser oligárquico, donde la frivolidad es una nota distintiva, como lo son la posesión y el uso de los valores fundamentales: el apellido, el ocio, el dinero, la raza (ibídem).

Historizar las formas de construcción del orden sociopolítico permite comprender, en parte por cierto, los nichos reaccionarios, conservadores y autoritarios presentes en la vida social y en las instituciones que la estructuran. En la defensa de los privilegios de clase, raza y género persiste esta larga historia de la imposición de un Estado como creador y reproductor de una cultura política poco democrática:

Siendo una forma de organización y ejercicio de la dominación y no una clase, oligarquía define un tipo de régimen o de Estado, el oligárquico, al cual no se opone el régimen o Estado burgués o capitalista, sino el democrático; dicho de otro modo, la forma contradictoria de la oligarquía como dominación política es la democracia (ibídem).

El positivismo será la expresión intelectual de este proyecto oligárquico que buscará vinculaciones entre “sociedad y orden político”, insistiendo en la “distancia patológica entre la realidad social y el orden político y sus objetivaciones” (ibídem). Sospechamos que estas trazas históricas de ese positivismo aparecen hoy en los formatos de la interpelación reaccionaria:

Ese positivismo latinoamericano construye una cultura societal y una cultura política con improntas fuertes, destinadas a perdurar más allá de los tiempos de la dominación oligárquica y de la *Kulturkampf*. Hoy se las aprecia con toda nitidez en las precarias democracias: exaltación del presidencialismo, clientelismo, racismo, exclusión, desprecio por el diferente, animadversión por la política (cada vez más alejada de la mayoría de los ciudadanos y cada vez más convertida en expresión *massmediática*) (ibíd., p.115).

II. Las retóricas reaccionarias

La indignación de derecha recurre a diversos clivajes discursivos para constituirse como lengua común. Ni que hablar de cómo los medios de comunicación concentrados muestran y mediatizan la realidad a partir de dicha lengua. El debate en torno a la pandemia del COVID-19 y sus efectos sanitarios, económicos y las reacciones ante las decisiones políticas de ciertos Estados progresistas son lugares privilegiados donde se pronuncian múltiples retóricas reaccionarias: violación de las libertades individuales, infectadura, el fantasma del comunismo inoculado con vacunas rusas y chinas son sólo algunas expresiones de las mismas. La pandemia ha vuelto a reactivar en el plexo social la paradoja entre la exigencia de más presencia del Estado y más libertad de mercado. Sin embargo, la respuesta crítica a éstas retóricas no puede provenir desde una supuesta superioridad moral progresista o de izquierda. Es necesario analizarlas con mayor detenimiento porque poseen la eficacia política de alcanzar las profundidades de la subjetividad social. En esas profundidades habitan las posibilidades de democratizar la vida cotidiana como también su occlusión.

El economista alemán Albert Hirschman, con varios estudios realizados en América Latina y participación efectiva en gobiernos colombianos, escribe en 1991 un estudio, reeditado en el año 2021, en torno a tres tesis que conforman una determinada retórica reaccionaria. Retórica que no es privativa de intereses conservadores. También aparecen, con cambios por supuesto, en los ámbitos progresistas.

A los fines de nuestro estudio, que se detiene más en el problema del debilitamiento de los imaginarios utópicos y la violenta irrupción de reacciones de derecha, su aporte puede ofrecernos categorías para repensar respuestas a esta afrenta a los movimientos populares y sus imaginarios emancipatorios. Asimismo es una herramienta teórica para comprender la argamasa discursiva del rechazo visceral a las políticas estatales de ampliación de derechos colectivos.

Su estudio lleva por título *La retórica reaccionaria: perversidad, futilidad, riesgo*. Describe tres tesis utilizadas por ideologías reaccionarias. Para ello historiza el surgimiento de dichas tesis, vinculadas a tres procesos históricos instituyentes de gran significación para Europa y su influencia en otras latitudes, como por ejemplo, América Latina. El primero de ellos se inicia con la irrupción de la Revolución Francesa y la posterior afirmación de los derechos individuales y civiles, en particular, libertad individual e igualdad ante la ley. El segundo proceso tiene que ver con la aparición de la democracia y el derecho al sufragio universal. Por último, y más cercano en el tiempo, la aparición del Estado de Bienestar, consolidado al calor de la posguerra (Hirschman: 2021, pp. 29-33).

Tales procesos históricos, complejos, contradictorios y mixtos serán puestos en cuestión por sectores de la sociedad civil denominados por Hirschman, como “reaccionarios” o “intransigentes” que construirán tres tipos de retóricas o tesis para frenarlos. Aclara que el término “reaccionario” procede de la mecánica newtoniana que se incorpora más tarde como categoría analítica y descriptiva en las ciencias sociales. Entiende que para su mejor comprensión debemos ubicarnos en la Revolución Francesa y las críticas a los excesos de ésta por parte de los jacobinos. Prueba de ello es el escrito de Benjamin Constant titulado *Tratado de las reacciones políticas* escrito en 1797. Allí se afirma que la reacción contra tales excesos puede dar lugar a excesos mayores. Asimismo, no puede entenderse el término “reacción” o “reaccionario” sin dar cuenta de la fuerte apuesta en el progreso por parte del movimiento de la Ilustración.

a. La tesis de la perversidad

De estructura argumentativa simple, Hirschman señala que esta tesis no sólo “afirma que un movimiento o una política caerá lejos de su objetivo u ocasionará costes inesperados o negativos” sino que “como resultado de la tentativa de empujar a la sociedad en una determinada dirección, la sociedad se moverá, ciertamente, en la dirección opuesta” (Ibíd., p. 37). Así que la perversidad progresista radicaría en que los esfuerzos por alcanzar o ampliar la libertad producirán esclavitud; la búsqueda o ampliación de democracia producirá una oligarquía o, pero aun, una tiranía y; por último, los programas de bienestar social (en nuestros contextos, los famosos “planes sociales”) crearán más pobreza. “Siempre sale el tiro por la culata” (Ibíd., p. 38).

Para certificar la tesis se recurre a una suerte de hermenéutica de la mitología griega que señala lo siguiente:

(...) el hombre emprende una acción y tiene éxito al principio, pero el éxito lleva a la arrogancia y, en su debido momento, al retroceso, la derrota y el desastre. Es la famosa secuencia *hibris-nemesis*. Los dioses castigan la arrogancia y la soberbia ambición porque son envidiosos o son guardianes vigilantes del orden existente y sus misterios sagrados” (Ibíd., p.61).

Por una especie de Providencia impersonal, secular o religiosa, todo cambio lleva implícito una consecuencia opuesta. Por lo tanto, es mejor dejar todo como está. La ingenuidad de los sujetos del cambio los llevaría a la arrogancia. Entra aquí también aquella caracterización de los sujetos de la transformación como gente con buenas intenciones, pero equivocados.

b. La tesis de la futilidad

Según la RAE, “futilidad” hace referencia a: 1. f. Poca o ninguna importancia de algo; 2. f. Cosa inútil o de poca importancia.

Se trata de un argumento menos pasional, más frío, pero más sofisticado que el anterior. Dice así:

(...) como resultado de la tentativa de empujar a la sociedad a una determinada dirección, la sociedad se moverá, ciertamente, pero en la dirección contraria”. De modo que todo intento de cambio siempre será fallido, será solo una fachada, un cambio sólo cosmético mientras las estructuras sociales quedarán intactas (Ibíd., p. 67).

La tesis parece más débil que la anterior, pero su fortaleza reside en despotenciar a los sujetos del cambio. Al afirmar que todo cambio es irrelevante o superficial, desmoraliza a los sujetos de la transformación. No queda más que adecuarse a dichas leyes y dejar todo como está. Esta tesis “pertenece enteramente al ámbito conservador” (Ibíd., p.101), no sólo desmoraliza sino que cuestiona la buena fe de sujetos cuyas prácticas están orientadas a la justicia social. Las políticas de justicia social serían “sólo humo”, o en palabras más cercanas, no serían más que un relato para esconder enriquecimientos ilícitos, negociados e intereses egoístas.

La tesis viene a certificar la idea de leyes sociales inmanentes que estructuran la sociedad y que por ser tales, no pueden ser alteradas por las acciones humanas. Las acciones humanas tendientes a alterar estas leyes son no sólo impotentes sino también una farsa. Para nuestro caso podemos ejemplificar con las tesis de la inmutabilidad de las leyes del mercado. No se pueden alterar los designios de las leyes científicas. Los sujetos del cambio se convierten entonces en estafadores y “sucios hipócritas” (Ibíd., p. 99)

c. La tesis del riesgo

Se trata de una forma más moderada que la liga al sentido común. De allí su eficacia. Reside en el hecho de afirmar “que el cambio propuesto, aunque quizá deseable en sí mismo, implica costes o consecuencias inaceptables de un modo u otro” (Ibíd., p. 103.) El cambio o transformación no sería malo en sí mismo, pero sí riesgoso, peligroso, imprudente o indeseable. El “remedio puede ser más peligroso que la enfermedad”. Así, por ejemplo, la democracia y la democratización pueden convertirse en amenazas a la libertad y a la misma democracia. O la amenaza que supone el Estado de bienestar a la libertad y la república (por ejemplo los discursos en torno al “populismo” o a las políticas en torno a la pandemia); al crecimiento económico, o, agregamos, la posibilidad de estar conectados “con el mundo”.

Dicho la anterior, ofrecemos una síntesis esquemática de las tres tesis estudiadas por Hirschman:

| TESIS | Perversidad | Futilidad | Riesgo |
|------------------------------|---|---|--|
| Argumento central | Toda transformación social tendiente a ampliar derechos y democratizar la sociedad provocará efectos contrarios | Toda tentativa de transformación social será en vano, fracasará en “causar efecto”. Todo cambio social no se producirá porque no se puede ir contra las leyes inmanentes de la sociedad | El cambio es bueno, pero es riesgoso porque implica costos muy altos (económicos, sociales, institucionales) y pone en peligro logros valiosos previos. O también: no es el tiempo apropiado para el cambio. |
| Concepción del sujeto | Sujeto arrogante y perverso | Sujeto impotente, estafador e hipócrita | Sujeto inoportuno |
| Modo de legitimación | Providencia divina o secular de carácter vengativo: el cambio lleva al degeneramiento social | Científica o pseudo-científica. Por ejemplo: la inmutabilidad de “las leyes del mercado” | Metafísica histórica: “Esto matará aquello”. Un nuevo avance pone en riesgo un avance anterior |
| Mitología | Tensión híbris-némesis | Cientificista: imposibilidad de cambiar las leyes | Historia de Edipo, padre y rey que intenta oponerse a los designios divinos y fracasa |

Tanto los sedimentos del orden oligárquico en las democracias latinoamericanas, como las tesis que sostienen las retóricas reaccionarias sustentan subjetividades aisladas de los deseos de igualdad, justicia social, democratización. Incluso alejadas del horizonte liberal de la tolerancia.

El punto que acabamos de desarrollar describe mínimamente un potencial locus desde el cual repensar la relación entre tiempo y democracia y las posibilidades de restituir un humanismo de la praxis orientado por una crítica de la razón utópica. Es el intento de pensar con realismo político. Pensar las posibilidades colectivas de un buen vivir sin esquivar las intensidades reaccionarias presentes en nuestra vida cotidiana.

EL PASADO Y SUS MEMORIAS DERROTADAS

“La experiencia de la derrota contiene un potencial epistemológico que trasciende su causa” (Koselleck, en Traverso: 2018, p. 63)

Hemos dicho ya que los procesos históricos de democratización exigen disputar el sentido del tiempo. Su eficacia radica también en producir otros tiempos; o al menos poner un freno al tiempo clausurado en tanto progreso infinito. Una de las condiciones de posibilidad para producir otros tiempos es visitar el pasado como restitución de imaginarios utópicos emancipatorios. No se trata de una vuelta al pasado como construcción de un origen inimputable, hacedor de una supuesta interioridad previa a la carnadura histórica. Ése es el recurso de ciertas retóricas reaccionarias que imaginan un yo vacío de verdad histórica. Un yo higiénico que se piensa como distinto a la conflictiva experiencia humana de la convivencia social. Es un yo trascendental sin corporalidad concreta, al decir de Hinkelammert. Una filosofía de la historia convertida en moral y estética de los vencedores.

La historia del yo y del nosotros está poblada de difuntos y de las acciones de los vivos sobre los muertos. Se trata de una disputa, abierta o encubierta, por el sentido de esas muertes. Depende quien gane, ese trabajo sobre los muertos puede adquirir la cifra de la *resignación*, del *olvido* y sus políticas o de las *memorias*. Memorias que pueden estar ancladas en los sufrimientos de las víctimas y/o en el recuerdo de las luchas libradas contra actos, instituciones o sistemas de dominación y expoliación de lo humano, incluida la naturaleza. No abundan aquí las banderas de la victoria. ¿Qué quedará de todo ello en las memorias colectivas de las sociedades contemporáneas?, ¿qué se hace en la vida cotidiana contemporánea, especialmente la urbana-periférica de las clases medias y las clases excluidas, con el pasado?, ¿cómo traccionan el deseo de subjetividades individuales y colectivas esos trabajos sobre el pasado?

Los imaginarios utópicos, operantes en los sujetos y las praxis emancipatorias, han recurrido al *pasado* porque allí han sido enterradas las víctimas de las históricas desigualdades institucionalizadas. Acuden allí para desenterrarlas no ya sólo como víctimas, sino como sujetos derrotados. La pregunta por el pasado es despertadora de utopías humanizadoras cuando las víctimas recuperan el peso de la derrota. No se trata de un derrotismo pesimista. Al contrario, es rescatar la actualidad de proyectos (derrotados) hacedores de otras relaciones sociales. Significa también pensar seriamente, en palabras de Enzo Traverso, “la transición de la utopía a la memoria” (2018, p. 18) que se inmiscuye en las energías colectivas críticas.³

La memoria de las víctimas, tan presentes en los discursos progresistas y de izquierda, puede ser funcional al olvido de los proyectos de emancipación que esos sujetos intentaron concretar en medio de las contradicciones de la historia. El pasado y sus víctimas, cuando se moralizan, quedan reducidos a una serie de vicios o virtudes individuales que invisibilizan el sustrato colectivo de los proyectos de emancipación. La condición moral de los individuos es ahora la vara que mide la legitimidad de tal o cual proyecto de sociedad. De allí que sea una política perversa el denostar todo proceso de emancipación recurriendo a las inmoralidades, reales o construidas, de los actores concretos protagonistas de dichos procesos. Y cuando recurre al pasado, esta política moralizadora, lo hace en tanto memoria de las víctimas a las que se les robó sus compromisos en proyectos históricos de liberación:

³ Destacamos las reflexiones de Elizabeth Jelin en torno a los estudios sobre la memoria y los modos de pensar el presente e imaginar el futuro: “Hablar de memorias significa hablar del presente. En verdad, la memoria no es el pasado, sino la manera en que los sujetos construyen un sentido del pasado, un pasado que cobra sentido en su enlace con el presente en el acto de recordar/olvidar; también en función de un futuro deseado” (2020, p. 606).

A diferencia del humanitarismo hoy dominante, que sacraliza la memoria de las *víctimas* y en su mayor parte pasa por alto o rechaza sus compromisos, la melancolía de izquierda siempre se concentró en los *vencidos*. Percibe las tragedias y las batallas perdidas del pasado como un peso y una deuda, que también son una promesa de redención (Ibíd., p. 20).⁴

Traverso se refiere al impacto de las revoluciones de terciopelo y los procesos de transformación ocurridos en la Europa luego de la caída de los socialismos reales, agobiados con el pasado. O la llamada primavera árabe del año 2011 que no supo cómo sustituir las dictaduras depuestas con otras formas de ordenamiento social: “Esos levantamientos y movimientos de masas cargaron con las derrotas de las revoluciones del siglo XX, cuyo peso abrumador paraliza la imaginación utópica” (Ibíd., p. 29). Situación que también tuvo su peculiar impacto en las luchas feministas luego de la caída del muro de Berlín y su reacomodamiento frente a la democracia liberal y las sociedades de mercado. De modo que el siglo XXI inaugura un corrimiento de las expectativas sociales. Se pasa del “principio esperanza” (Bloch) al “principio de responsabilidad” (Jonas):

El “principio esperanza” inspiró las batallas del siglo pasado, de Petrogrado en 1917 a Managua en 1979, pasando por Barcelona en 1936 y París y Praga en 1968. Recorrió también sus más terribles momentos y alentó movimientos en la Europa nazi. El “principio de responsabilidad” apareció cuando el futuro se ensombreció, cuando descubrimos que las revoluciones habían engendrado monstruos totalitarios, cuando la ecología nos hizo conscientes de los peligros que amenazan al planeta y comenzamos a pensar en el tipo de mundo que daremos a las futuras generaciones... La expectativa ha desaparecido; la experiencia, por su parte, ha adoptado la forma de un campo en ruinas (Ibíd., pp. 32-33).

Retomando las reflexiones de Koselleck, Traverso reafirma que el presente le da su significado al pasado. Preguntamos entonces, ¿qué pasará en nuestro presente que se carga de memoria hasta el punto de imposibilitar un lugar para el futuro y las utopías emancipatorias?, ¿para qué sirve el pasado?, ¿a quién le sirve el pasado?, ¿quiénes se benefician con esta inflación de la memoria?, ¿de qué modos se entrelazan en la vida cotidiana los espacios de experiencia y los horizontes de expectativa? (Koselleck: 1993, pp. 338-342).

Desde las prácticas y actores políticos orientados por el humanismo de la praxis, el pasado no puede quedar reducido a un mero recordatorio de las y los protagonistas de las luchas emancipatorias en tanto víctimas. Los proyectos de emancipación, las luchas por ampliar y profundizar la democracia logran movilizar los horizontes de expectativas cuando vinculan esas víctimas con “sus luchas, sus victorias y sus derrotas” (Traverso: 2018, p. 39). Los movimientos anticoloniales, antifascistas, tercermundistas, liberacionistas de los años 60 y 70 del siglo pasado, -espacios y tiempos donde se expresaba epocalmente el humanismo de la praxis- suelen ser denunciados como utopistas ingenuos. Pero es claro que no cabía en ellos el sentimiento de impotencia política representado en el culto a la memoria: “La memoria se ponía en juego para combatir a los verdugos del presente, no para conmemorar a las víctimas del pasado” (Ibíd., p. 43). Esto fue un fenómeno que se tornó experiencia significativa en los procesos de redemocratización en el Cono Sur latinoamericano. La memoria de las víctimas de las dictaduras de Seguridad Nacional tendió, por una suerte de culpabilización, a borrar u olvidar las luchas y proyectos de liberación. E incorporó la defensa de los derechos humanos como la nueva ética de las democracias, pero marginando de su horizonte las demandas por transformaciones radicales. La tesis de Norbert Lechner (2014: pp. 126-127) puede ser ilustrativa al respecto. Traverso lee este proceso como una experiencia mundial:

(...) durante la década de 1980 se produjo un gran cambio. La ola revolucionaria tuvo su epílogo en Managua en julio de 1979, en correspondencia con el traumático descubrimiento de los campos de la muerte camboyanos. En Europa, el Holocausto se convirtió en el núcleo de la memoria colectiva. El antifascismo quedó marginado de los recuerdos públicos y las víctimas comenzaron a ocupar el

⁴ Las cursivas son del original.

escenario de un nuevo paisaje conmemorativo. El legado del pasado dejó de interpretarse como una serie de experiencias de lucha y pasó a ser un fuerte sentido del deber en defensa de los derechos humanos. De improvviso, las tres décadas de la Guerra Fría desaparecían de la memoria colectiva (Traverso: 2018, p. 44).

Cuando en el pasado sólo hay víctimas por recordar se sacralizan los valores de las democracias liberales: tolerancia, pluralismo, derechos del hombre. Y su defensa adquiere "la forma de una liturgia secular de recordación" (Ibíd., p. 47). En Europa ocurrió algo similar con la memoria del Holocausto y el olvido de la República Democrática Alemana; o con la memoria de la Guerra Civil Española que convirtió el conflicto entre democracia y fascismo en un recuerdo de "una secuencia de crímenes de lesa humanidad" (Ibíd., p. 49). El pasado se contrae como imperativo ético formal y abona la despolitización en el presente. O politiza sospechosamente el presente con una memoria que despotencia las luchas y procesos de democratización realmente existentes.

Por ello Traverso se refiere a la "melancolía de izquierda" como aquel sentimiento que sostiene un imaginario utópico en tiempos de parálisis revolucionaria:

La melancolía de izquierda no significa el abandono de la idea de socialismo o de esperanza de un futuro mejor; significa repensar el socialismo en un tiempo en que su memoria está perdida, oculta y olvidada y necesita ser redimida. Esa melancolía no implica lamentar una utopía perdida, sino más bien repensar un proyecto revolucionario en una era no revolucionaria (Ibíd., p. 55).

Esa melancolía, entendida como forma política de relación con el tiempo, estará presente como cristalización de una cultura de la derrota, más no derrotista. Se trata de una cultura de la derrota que es consciente del presente comprendido como campo arrasado, vacío de demandas revolucionarias. O si las hay, estas demandas se apagan con interpelaciones de derecha. La cultura de la derrota habla de vencidos más que de víctimas. Las derrotas y sus recuerdos, más allá de su peso traumático, pueden fortalecer y legitimar horizontes emancipatorios. El problema es cuando la derrota es sufrida sin haber llevado adelante batalla alguna. Se trata de derrotas que debilitan la subjetividad política porque le roban productividad utópica:

La derrota sufrida por la izquierda en 1989, sin embargo, fue diferente: no se produjo tras una batalla y no generó orgullo alguno; puso fin a un siglo y resumió en sí misma una secuencia acumulativa de reveses que, repentinamente reunidos y condensados en un viraje histórico simbólico, se manifestaron abrumadores e intolerables (Ibíd., p. 57).

Podríamos agregar que algo análogo ocurre cuando una supuesta victoria es gozada sin haber llevado a cabo batalla alguna. El caso de la restitución del orden democrático en Argentina es ejemplar para ilustrar esta cuestión puesta de relieve por León Rozichtner. El régimen de la dictadura militar-burguesa no fue vencido, cayó por sus terribles errores políticos. La gracia de la vuelta democrática es la continuidad del terror que alcanza los pliegues de la subjetividad social. Se vuelve cultura política sedimentada en la imposibilidad de gozar sin culpa (2003). Esta hipótesis podría ser explicativa para abordar una de las tantas causas que han dado continuidad, en nuestro país, a sensibilidades profundamente reaccionarias y autoritarias; movilizadas por el deseo de desigualdad. Allí hay un pasado emplazado en las carnes y conciencias cuya disputa no alcanza sólo con obtener una hegemonía en el discurso social. Ese pasado puede ser removido en tanto y en cuanto haya también avances institucionales y jurídicos que posibiliten democratizar la renta y la concentración del capital. Democratizar significa aquí, entre otros desafíos, lo planteado por Hinkelammert: la posibilidad de intervenir sistemáticamente los mercados.

EL PRESENTE Y SU TIEMPO LIBRE PARA LA PLUSVALÍA IDEOLÓGICA

Siempre es complejo pensar el presente. Mucho más en la situación pandémica en la que nos encontramos. Como ya dijimos, nuestra intención es preguntar sobre las relaciones entre tiempo y democracia: señalar que para sostener procesos de democratización hace falta también repensar los modos de vinculación con el tiempo. Con el pasado, con el presente y con el futuro. Reiteramos, se trata de *modos políticos de relación con el tiempo*. Porque dichos procesos no se concretizan sólo en “espacios” sino que son posibles porque hay una lucha contra el tiempo administrado por los diversos sistemas de dominación. Los dueños de los medios de producción y de los espacios de enunciación y legitimación de la dominación también parecen ser los dueños del tiempo.

Nos encontramos en un presente pesado, lugar de la atención productiva y del malestar corporal-subjetivo. Un presente donde se hace difícil hacer y tener “experiencia” de él. Un presente donde se producen mercancías, consumidores y deseos colonizados. Y se producen también tiempos orientados a ocultar o debilitar otros tiempos. Tiempos reales para la emancipación colectiva. La eficacia del humanismo de la praxis necesita tiempo, no sólo entendido como proceso histórico de liberación, sino tiempo real material para juntarse, pensar, imaginar, proyectar y hacer otros mundos y otros tiempos. Es decir, capacidad para crear tiempos para gozar por fuera de los formatos neoliberales. Un tiempo donde el acto de gozar no esté asentado en el sufrimiento y explotación de otros seres humanos y en la explotación de la naturaleza.

Las posibilidades reales de producir otros tiempos presentes exigen revisar las lógicas de funcionamiento que obliteran el tiempo, reduciendo la reproducción de la vida corporal concreta al modelo actual de producción y consumo de mercancías. No se trata de una crítica moral al supuesto consumismo del *homo economicus*. Se trata más bien de una *determinada relación* con la producción y el consumo de mercancías como instancia insuperable para la conservación y reproducción de la vida social. Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez han pensado estas cuestiones con lucidez teórica y crítica (2013).

Mucho se ha escrito sobre el tiempo libre y cómo el capitalismo neoliberal lo produce y gestiona. Invierte el tiempo libre como condición de posibilidad para sostener, por un lado, el tiempo de la producción de mercancías. Por otro, la reproducción de relaciones sociales que homogenizan y jerarquizan vidas humanas. Marx lo señaló en algunos de sus textos. Los anarquistas incluso llegaron a deducir el tiempo de trabajo mínimo para sostener dignamente la vida social con el fin de asegurar un tiempo libre creativo y humanizador o, al menos, reducir la jornada laboral. Ejemplo de ello es el cálculo matemático que Kropotkin realiza en una de las notas de *La conquista del pan* (2005). En algunos países de América Latina los militantes anarquistas de fines del siglo XIX y principios del XX oponían sus modos de producción de tiempo libre “iluminista” al tiempo libre de los sectores populares más bajos, ligado a la fiesta, al carnaval o al gozo plebeyo (Porrini, 2013). Porque algo importante se ponía en juego en el tiempo libre: la disputa política por un tipo de subjetividad afín a un proyecto de sociedad:

No es difícil, entonces, pensar que todos aquellos sectores con algún proyecto determinado de sociedad, alternativo o no, pensarán y mirarán el tiempo libre de los sectores populares con criterios normativos. Reformistas, liberales, católicos sociales, funcionarios estatales, médicos higienistas o socialistas intentaban desde perspectivas diferentes operar de diversas formas sobre el tiempo libre y determinaban qué era lo deseable o indeseable. Los anarquistas también (Suriano: 2004, p. 146)

Varios movimientos contraculturales de los 60 y 70 del siglo pasado llegaron a “perturbar” el orden existente con sus formas de instaurar un tiempo libre alternativo. Otros movimientos políticos, como el peronismo en Argentina, llevaron a cabo una *gestión estatal del tiempo libre* para las masas trabajadoras al instaurar las vacaciones pagas, el aguinaldo, la construcción de colonias de vacaciones para las y los trabajadores y el turismo popular.⁵

⁵ La investigación de Elisa Pastoriza (2011) es un importante aporte para comprender los intentos de democratización del tiempo libre en nuestro país, Argentina.

Qué queda de todo ello, es un tema que nos excede. Nuestra intención es sostener la pregunta por los modos en cómo se coloniza el tiempo libre. Cómo el tiempo libre se debilita como tiempo para producir prácticas colectivas emancipatorias; prácticas democratizadoras de lo común. O cómo el tiempo libre es esencial para la producción de subjetividades conformistas, abúlicas o incluso, autoritarias. Sabemos de la complejidad del problema y sus dificultades epistemológicas para su tratamiento. Son esenciales aquí los estudios de la Escuela de Frankfurt. Pero nuestro aporte pretende ser sólo indicativo del problema y, además, rescatar una porción de lo que se ha pensado desde América Latina al respecto. De allí que sólo haremos mención al concepto de “plusvalía ideológica” acuñado por el escritor y filósofo venezolano Ludovico Silva (Luis José Silva Michelena). Así se llama uno de sus estudios publicado en 1970. El escrito es expresión epocal de las investigaciones en torno a los medios de comunicación y su poder de manipulación. Al leer esta obra vienen a nuestra memoria los trabajos de Michèle Matherlat, Armand Matherlat y Mabel Piccini con sus trabajos publicados en Chile, especialmente *Los medios de comunicación de masas. La ideología de la prensa liberal en Chile* (1970). En su momento, Franz Hinkelammert supo afirmar que esta obra:

(...) llega en un momento en el cual se hace más y más evidente, que el propio plano de las luchas sociales se estanca, si no se amplían estas luchas hacia el plano propiamente ideológico y de la formación de la conciencia social. Es cada vez más claro que las luchas económicas y sociales no llegan a proyectos ampliamente compartidos de cambio social, si no alcanzan a ser luchas ideológicas con proyectos de cambio de las mismas herramientas de formación de la conciencia social masiva (Hinkelammert: 1970, p. 172).

Además de sus críticas a la obra, señala que las futuras investigaciones en la materia, más allá de los estudios puntuales, deben aportar a una “crítica de la razón manipulativa” (Ibíd., p. 175). Mirado desde el presente, esa crítica deberá asumir que la formación de una nueva conciencia social, capaz de acompañar los proyectos de emancipación-democratización, exige revisar los modos de manipulación de la sensibilidad (deseos, pasiones, sentimientos) y proponer alternativas concretas al respecto.

La crítica de Ludovico Silva es expresión clara de las corrientes de pensamiento crítico latinoamericano de los años 60 y 70 del siglo pasado. Se trata de teorías ancladas en la crítica a la conciencia alienada. Ha tenido y sigue teniendo su correlato en otras disciplinas como la filosofía y la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido de Paulo Freire y la sociología de la dependencia; sólo por nombrar algunas. Método dialéctico, ideología y conciencia alienada son herramientas y categorías con las cuales se sostenía tanto la voluntad de crítica como el deseo de transformación. El aporte de Silva estriba en indicar que la explotación inmaterial es condición de posibilidad para la continuidad de la explotación material. Es decir, la explotación material está asentada en la explotación de las energías psíquicas. Su crítica se fundamenta en un modo de entender el concepto de ideología acuñado por Marx:

(...) el modo capitalista de producción logra engendrar en nuestro psiquismo, por debajo de la conciencia; fetiches que actúan en nosotros al modo de capataces interiores, y que son los mediadores de la más gigantesca explotación: la explotación de la conciencia, o mejor, la explotación de la energía psíquica (Silva: 1970, p. 20).

Hay aquí una lectura latinoamericana de la teoría crítica frankfurtiana. Silva relee a Marx, también a Adorno, Marcuse, Lowenthal; incluso a Baran, Lefebvre y Enzensberger. Su trabajo no es una exégesis de textos sino el intento de pensar un problema –el de la plusvalía ideológica en sociedades dependientes- utilizando las categorías de estas tradiciones teóricas. El problema no está sólo en una conciencia recortada o alienada. La plusvalía ideológica indica los efectos de la industria de la conciencia en el capitalismo de su época. Esa industria logra su cometido recurriendo al robo de las energías espirituales de los seres humanos. Hoy podríamos llamarla robo de subjetividades, de deseos, de emociones y de afectos:

La plusvalía ideológica viene así dada por el grado de adhesión inconsciente de cada hombre al capitalismo. Este grado de adhesión es realmente un excedente de su trabajo espiritual; es una porción de su trabajo espiritual que deja de pertenecerle y que pasa a engrosar el capital ideológico

del capitalismo, cuya finalidad no es otra que preservar las relaciones de producción materiales que originan el capital material. La plusvalía ideológica, originariamente producida y determinada dialécticamente por la plusvalía material, se convierte así no sólo en su expresión ideal, sino además en su guardiana y protectora desde el interior mismo de cada hombre (Ibíd., p. 244).

Se podrá objetar que estos análisis fueron ya superados por nuevas categorías y epistemologías. Nuestra intención no es hacer arqueología sino recuperar aprestos teóricos que contribuyan a pensar los problemas del presente.⁶ Y mitigar las tentaciones académicas de pensar la realidad desde cero. ¿No persiste en nuestro presente algo de esta plusvalía ideológica, de la cual no estamos exentos?, ¿o las y los sujetos del humanismo de la praxis son almas inmunizadas ante las múltiples seducciones del capital? Detenernos en las formas contemporáneas del tiempo libre no significa señalar cómo debe vivirse ese tiempo libre. No hay aquí una presunción moral de cómo debería ser el verdadero tiempo libre no alienado o tiempo libre no represivo. Creemos sí que la crítica con horizonte emancipatorio debe incorporar la pregunta por las formas del tiempo libre funcionales a la colonización de los gustos y deseos. Valga esta cita para ilustrar la intencionalidad teórica y política de nuestro planteo:

En los Grundrisse aparece una madura teoría donde se concibe al tiempo libre como el “tiempo para el desarrollo pleno del individuo” (*Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Marx-Engels-Lenin Institut, Moskau, 1939, p. 599). Este tiempo libre no es el mero y simple “no-trabajo”, no se lo puede caracterizar sólo negativamente: es el tiempo cualitativo del desarrollo del hombre. No es un tiempo que aparece tan sólo con la reducción de la jornada de trabajo. En la sociedad contemporánea —sobre todo en comparación con la época de Marx— la jornada de trabajo se ha reducido, pero no puede decirse verdaderamente que haya aparecido el tiempo libre de que hablaba Marx, el tiempo del “desarrollo pleno del individuo”. Ha aparecido un falso tiempo libre. Por eso comenta muy justamente Alfred Schmidt en su obra sobre el concepto de naturaleza en Marx, que no se puede llegar al tiempo libre con “simplemente eliminar (262) el trabajo y sustituirlo con aquello que hoy se llama “ocupación del tiempo libre», ocupación en la cual los hombres pasan su tiempo sin sentido y permanecen en realidad sujetos a los ritmos del trabajo y a su ideología” (A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.m., 1962, Cap. IV). Es decir, el “tiempo libre” de las relaciones actuales de trabajo no es un verdadero tiempo libre, porque en realidad no es un tiempo para el desarrollo pleno del individuo. ¿Por qué? Aquí aparece nuestro tema. Ello ocurre así porque el “tiempo libre” de la sociedad capitalista —incluso y mayormente la contemporánea— es un simple “no-trabajo”, un escaparse durante el resto del día a la alienación del trabajo. Pero lo más importante: es un “tiempo libre” en el que trabajamos para la preservación del sistema, es el tiempo de producción de la plusvalía ideológica. La energía psíquica permanece concentrada en los múltiples mensajes que el sistema distribuye; permanecemos atados a la ideología capitalista, y se trata de un tiempo de nuestra jornada que no es indiferente a la producción capitalista, sino al contrario: es utilizado como el tiempo óptimo para el condicionamiento ideológico. Es el tiempo de la radio, la televisión, los diarios, el cine, las revistas y, si tan sólo se va de paseo, el tiempo de los anuncios luminosos, las tiendas, las mercancías: *Homo homini mercator*. Este condicionamiento, que asedia al hombre medio de esta sociedad hasta en sus sueños, mutila por completo todo impulso hacia el libre desarrollo de la personalidad, un desarrollo no atado a la rueda de molino del consumo, que no es sino una de las formas en que aparece la explotación. El tiempo libre de la sociedad capitalista-imperialista no es un tiempo libre: es el tiempo de producción de la plusvalía ideológica (Ibíd., p. 261).⁷

⁶ Podríamos citar también el conocido estudio de Juan José Sebrelli, hoy intelectual orgánico de la derecha argentina: *Mar del Plata, el ocio represivo* (1970).

⁷ Las cursivas son del original. Schmidt cita *Trabajo asalariado y capital* (1847) de Marx: “El tiempo es el espacio del desarrollo humano. Un hombre que no tiene a disposición ningún tiempo libre, cuyo tiempo vital, dejando de lado las interrupciones meramente físicas para el sueño, las comidas, etc., es usurpado a través de su trabajo para el capitalista, es menos que una bestia de carga”. Según el autor, “El problema de la libertad humana se reduce para Marx al del tiempo libre” (1977, p. 164).

EL FUTURO Y LA CRÍTICA DE LAS UTOPIÁS

El capitalismo es autodestructivo. La situación más probable es la pesimista. El capitalismo ha derrotado a la izquierda y en el curso de este siglo posiblemente va a destruirlo todo. Los capitalistas jamás van a aceptar cambiar de dirección. Eso sí que no. La única esperanza para mí está en que los movimientos democráticos sean capaces de pararlo (Hinkelammert: 2021)

El futuro puede ser una pregunta que poco a poco está quedando sin voces que lo expresen y sin imaginaciones que lo activen. Al menos en sensibilidades occidentalizadas, decadentes y blancas. El futuro parece otear sólo como consumación de la tecnología. O, tal vez, en el mejor de los casos hoy esté imaginado, milenariamente, por las luchas de los pueblos indios o de las mujeres pobres organizadas a partir de sus batallas cotidianas y sus demandas históricas. Nuestro límite humano hace que esas experiencias sean intransferibles. A los que hemos sido formateados por otras experiencias (blancas, patriarcales, clasemedieras y occidentales), por más deconstrucción activa y consciente, siempre quedará un resto, tal vez, irredento. Sólo nos queda empatizar con los vencidos, aunque esa empatía siempre será aproximativa. El peligro está en que esa empatía sea expresión de una compasión en tanto efecto emocional despolitizador. De todos modos, es claro que el futuro es problemático no sólo para algunos, sino para la mayoría de la gente común y de los sujetos colectivos de las múltiples emancipaciones. “La situación más probable es la pesimista” dice Hinkelammert.

La plusvalía ideológica que campea en el presente no es omnisciente ni omnipotente. Como dice Jorge Alemán, el crimen no es perfecto (2019). El presente se resiste a ser sólo presente. Es también tiempo batallado, no sólo espacio arrasado. Su dureza y aridez golpea los deseos colectivos del buen vivir. Esos deseos penetran en la historia como ausencia presente, grito del sujeto, imaginación utópica operante en la historia de los pueblos.

Franz Hinkelammert ha reflexionado de forma ininterrumpida sobre una teoría del sujeto y las posibilidades de transformación al desarrollar una crítica de la razón utópica. Crítica que se completa con la crítica a la razón mítica. Mito y utopía entendidos como imaginaciones sociales donde se expresan las tensiones entre el sujeto que interpela y la ley que se totaliza/fetichiza. A los mitos fundantes y a las utopías se los puede interpretar como éticas políticas críticas o éticas políticas funcionales. La crisis de los imaginarios utópicos que produjo la modernidad tiene, entre sus causas, haberlos comprendido como ilusiones trascendentales. Ilusiones trascendentales tal como las entendió Kant: ilusiones que comprenden las imposibilidades como posibles de alcanzar en la experiencia empírica-histórica. A diferencia de Kant, para Hinkelammert el problema no es privativo de una subjetividad individual. Se trata de un problema de racionalidad social, incluso de un problema civilizatorio de occidente. Es cierto que en Kant, el problema de un individuo racional y libre que tropieza con ciertos límites expresa al menos dos cuestiones: i) su filosofía es de orientación profundamente práctica, incluso su *Crítica de la razón pura*; porque los límites que piensa son puestos de relieve a partir de la necesidad de alcanzar la totalidad, la comunidad humana, la *universitas* y la *universalitas* (comunidad y universalidad); ii) la filosofía de Kant es expresión de las dificultades de la burguesía alemana por alcanzar la hegemonía de la maquinaria estatal y los valores espirituales afines a ésta (la cosa en sí). Es decir, la filosofía kantiana muestra la particular situación de esa burguesía, impotente para articular modernización con modernidad. Pero además, esa misma filosofía es una crítica a ciertos valores burgueses cuando plantea que el ser humano concreto depende de algo exterior, de algo dado, de lo sensible; y por ello está limitado para alcanzar lo absoluto. Kant es un analizador de los límites; su filosofía podría ser considerada una filosofía política del límite, tironeado por el deseo de absoluto/utopía. Para Goldmann, a quien seguimos en esta interpretación, Kant esboza una crítica seria a la sociedad burguesa individualista de su época. Otra cosa será luego la reducción de su filosofía a pura gnoseología o epistemología.

En una época en que la burguesía inglesa había conquistado el poder económico y político casi un siglo y medio antes, y creado un Estado democrático; en una época en que en Francia la crítica intelectual y social obtenía grandes triunfos y en que la burguesía estaba a punto de destronar al absolutismo, el desarrollo económico de Alemania presentaba enorme atraso, lo que había determinado el nacimiento de un organismo social y político por completo anormal. Pero ese carácter patológico del cuerpo social permitió justamente a los elementos progresivos de la burguesía alemana alcanzar un conocimiento filosófico mucho más claro y profundo que el del resto de Europa (1974, p. 105).

La conciencia de los límites reales, concretos e históricos son expresión de querer alcanzar aquello absoluto en tanto la utopía deseada.⁸ Claro que en Kant este conocimiento de los límites parece quedar atrapado en el plano de la conciencia individual y sus categorías a priori. Cuando la realidad exterior se vuelve inasequible, problemática y conflictiva, la tentación del pensamiento es girar hacia la introspección. En la filosofía occidental, algo semejante ocurrió con Sócrates luego de la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso y con Agustín de Hipona en medio de la hecatombe del imperio romano de occidente. Al enfatizar ese giro, las causas de las crisis sociopolíticas o de las derrotas de proyectos de sociedad suelen explicarse recurriendo a justificaciones moralizadoras. De allí que Sócrates, con su filosofía de la virtud y la mayéutica, llevará a cabo una reconstrucción moral de la “ciudadanía”; proyecto que culminará con la filosofía para la muerte de Platón. Y Agustín convertirá al cristianismo en religión contra el cuerpo. Los imaginarios utópicos se des-historizan y descorporizan. En Kant, algo de ello aparece cuando analiza los límites de la razón, pero su pensamiento no abandona el desafío de alcanzar ese absoluto deseado en las tramas de la historia.

Hinkelammert relea la crítica kantiana a las ilusiones trascendentales y la ubica en el plano histórico-social de la modernidad (2020, p. 131). Se trata de la crítica de la ilusión trascendental del “mundo utópico”:

Lo utópico es la coincidencia de lo éticamente bueno y lo que satisface más nuestras imaginaciones de felicidad. Que la felicidad se agregue a la moralidad, de allí la crítica de la ilusión trascendental se dirige a la crítica a la pretensión de poder lograr esta armonía. Eso es la comprensión kantiana de la ilusión trascendental... Esta ilusión trascendental es la ilusión de poder realizar empíricamente por la acción humana lo que los conceptos trascendentales hacen presente. Esta ilusión es frecuente. Ha aparecido sobre todo en las grandes ideologías sociales de la modernidad (ibid., p. 138).

La crítica a las ideologías se desarrolla en el pensamiento de Hinkelammert como crítica de la razón utópica en tanto ilusión trascendental y, además, como crítica de la religión en tanto fetichismo de toda ley o institución que sustituya el ser humano como ser supremo. La crítica a la ilusión trascendental, que en alguna medida llega a suplantar a la crítica de las ideologías, se concretiza como crítica de la modernidad y de sus ilusiones trascendentales que han provocado trágicas e inhumanas consecuencias (Ibid., p. 139).

Podríamos afirmar, siguiendo a Hinkelammert, que no hay futuro vivible sin una crítica a los modos de imaginar el futuro y sin una crítica de las utopías. Implica repensar las mediaciones institucionales para transformar el mundo y sostener esas utopías. La deslegitimación de los imaginarios utópicos emancipatorios es llevada a cabo por una racionalidad que imagina escenarios utópicos alcanzables en términos empíricos. Por lo tanto, el deseo de emancipación, que sostiene a los imaginarios utópicos, se coloniza o, en el peor de

⁸ Goldmann remarca los elementos que se encuentran expresados en el plano filosófico dentro del sistema kantiano: “a. Puesto que cualquier combate serio por la realización de la democracia era increíblemente remoto, se podía conservar el espíritu crítico y no caer en ese optimismo exagerado que la lucha engendra por fuerza. Al racionalismo optimista de los franceses se podía oponer, en Alemania, una visión clara de las insuficiencias reales del orden social burgués e individualista que estaba en vías de nacer en Europa. b. Pero como por otra parte la realidad en que se vivía era por demás miserable, era imposible seguir el ejemplo de los empiristas ingleses, satisfechos con la suya. Incondicionalmente se debía esperar un futuro mejor, tender hacia él, y ello con tanta mayor fuerza cuanto que se lo concebía más bello, más perfecto que el orden existente en Inglaterra o en vías de advenir en Francia. *Los sueños y las esperanzas son siempre extremos mientras no deba lucharse por su realización.* c. Sin embargo, el problema más difícil y aun en apariencia insoluble era este: ¿cómo pasar de la miseria presente al ideal soñado? (En términos filosóficos: el problema de la unidad entre la teoría y la acción)” (Ibid., pp. 105-106). Las cursivas son nuestras.

los casos, se lo anula como voluntarismo que, al verse fracasado en sus fines, produce subjetividades resignadas y conformistas. Hace falta, por cierto, una crítica a los modos de imaginar el futuro y sus utopías y una crítica al carácter sacral de las instituciones. Y esto, más allá de la tan cacareada crisis de las instituciones. Por el contrario, en el presente hay instituciones que se presentan inmunes a la crítica. Una de ellas es el mercado. De allí la necesidad de sostener las utopías, mas no como ilusiones trascendentales que omiten incorporar en sus presupuestos el límite humano:

(...) esta autorrealización no puede ser definitiva. Las esclavitudes constantemente vuelven y tienen que ser enfrentadas de nuevo. Marx todavía buscaba la solución definitiva de una nueva sociedad que ya no tiene tendencias hacia nuevas esclavitudes. Por eso se imaginaba el socialismo como una sociedad sin mercados y dinero, y sin un Estado represor. Lo consideraba posible. Sin embargo, la experiencia de los socialismos del siglo XX es que no son factibles en este sentido. Constantemente hay que recuperar lo que anteriormente se ha logrado y vuelto a perder. Ningún logro tampoco es definitivo. Hoy son las propias ciencias empíricas las que se presentan para lograr soluciones definitivas (Ibíd., p. 146).

Y más adelante aclara:

El ser humano no puede vivir sin las instituciones. Pero precisamente estas mismas instituciones amenazan siempre la posibilidad de la propia vida humana. Y eso vale muy especialmente para el mercado y para el dinero (ibíd., p. 159).

(...) esto presupone que ahora tenemos que interpretar todas las instituciones universales —y especialmente las instituciones universales como el mercado— a partir de la mencionada realidad doble de las instituciones. Por un lado son imprescindibles, pero por otro lado siempre se hacen presentes como amenaza para la vida humana, si no son siempre *intervenidas conscientemente bajo el punto de vista de la vida humana*. La totalización de estas instituciones, como el mercado (y también como el Estado), destruye la vida humana hoy en el mismo sentido en el cual el intento de su abolición los amenazaría (ibíd., p. 160).⁹

Ese “punto de vista de la vida humana” tiene que ver con su concepción de sujeto en tanto ausencia presente. Es el criterio que anima al humanismo de la praxis. Su concreción en términos históricos es siempre incompleta o, más aun, aparece con mayor fuerza en cuanto esas concreciones lo niegan. La imaginación utópica no puede ser realizada por ninguna norma o institución o por el cumplimiento irrestricto de alguna ley. Más que normas más justas o nuevas y mejores instituciones, se trata de un criterio de juicio para la “praxis política”. Hinkelammert también lo llama “referencia ética” en tanto ausencia que está presente en todas las culturas (2021: p. 259 y p. 265).¹⁰ El futuro es posible en tanto tiempo no administrado que aparece como utopía crítica. Éste es uno de los principales aportes de Hinkelammert que incorporamos al tema que nos ocupa. Su concepción de la utopía como lo imposible que mueve lo posible y su crítica a las ilusiones trascendentales desde un criterio ético-político son dos referencias inestimables para señalar las amenazas de la fetichización de la racionalidad instrumental. El fetichismo de la racionalidad instrumental mata la imaginación utópica y, por lo mismo, aplasta todo intento de crítica:

⁹ Las cursivas son nuestras.

¹⁰ “Porque la ausencia está presente hasta en el caso de que uno no lo sabe. Habíamos ya analizado esta ausencia presente como la imaginación de una vida humana humanizada, “como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”, una esperanza de una sociedad más allá de explotación, dominación, guerra y apocalipsis, muchas veces hasta soñado como una vuelta a tiempos anteriores. Como ya mencionamos, esta ausencia tiene muchas formas de imaginación. Aparece como “lo comunista”, como humanismo Ubuntu en la tradición africana bantú, como obra de la Pachamama en la cultura de los Andes en América del Sur, como tao de Lao-Tse en el taoísmo chino, como budista y el cielo islámico, pero también como reino de Dios en las tradiciones cristianas o como reino mesiánico en las tradiciones judías. Inclusive los “cotos de caza” eternos de los indios de América del Norte son partes de estas imaginaciones posibles” (2021, p. 265).

No se puede realizar completamente esta imaginación, si bien está presente todo el tiempo y llama a hacerse más humano. Por eso puede dar a la vida un sentido que sigue operando a pesar de que en última instancia no puede ser ni meta ni realización definitiva. En cada momento puede hacerse presente y servir para la humanización del ser humano y orientar la acción. En este sentido, la imaginación de la humanización se transforma en un criterio de la acción. Resulta el núcleo interno trascendente de nuestra realidad, que es la autoconciencia humana (ibíd., p. 267).

CONCLUSIONES: TIEMPO Y DEMOCRATIZACIÓN

Hemos intentado acercarnos a la relación entre tiempo y democracia apropiándonos de aportes teóricos de diversos pensadores. Apropiación que, como dijimos, no tuvo su énfasis en un análisis exegético de dichas teorías. Más bien, esas teorías fueron herramientas categoriales que permitieron acercarnos tímidamente al problema que nos ocupa: ¿qué hace la democracia con el tiempo y qué hace el tiempo con los procesos de democratización?

En primer lugar, partimos de la situación actual que atraviesan las democracias formales. Por un lado, asediadas por la metafísica neoliberal del mercado y que carga tras de sí, para el caso latinoamericano, con el peso de la larga historia del orden oligárquico; sedimentado en las culturas políticas existentes. Por otro, interpeladas por el descontento ante las fallas del neoliberalismo que, en vez de demandar más democracia, recurre a la represión y demonización de las tradiciones emancipatorias. La interpelación a las democracias formales se lleva a cabo con gramáticas reaccionarias, neoconservadoras y fascistas. En América latina este fenómeno va en aumento. En Europa se profundiza cada vez más con la consolidación de partidos políticos institucionalizados que ven como atroz amenaza todo intento de ampliación de la democracia.

De allí nuestra pregunta por el tiempo y sus modos de comprensión y administración. Como también la pregunta por los modos de disputar el tiempo en tanto dimensión ineludible para sostener los diversos y plurales procesos de emancipación y democratización presentes en diversas geopolíticas. Democratización puede ser hoy uno de los nombres de la emancipación. El término no indica sólo democratizar los tres poderes del Estado sino también democratizar el mercado en tanto productor de mercancías y concentrador de la riqueza; y como productor de jerarquías y subjetividades individuales y colectivas traspasadas por el deseo de desigualdad. Para democratizar todo esto hace falta tiempo. Tiempo para gestionar políticas estatales democratizadoras. Tiempo para imaginar y producir praxis colectivas críticas, muchas de ellas llevadas a cabo hoy por diversos movimientos sociales. Hace falta tiempo para movilizar o despertar los raquíticos imaginarios utópicos de la gente común.¹¹ En las democracias de mercado siempre falta tiempo. El tiempo es oro y no puede gastárselo en "cualquier cosa". En esas democracias de mercado el tiempo, como el dinero, es cuerpo acumulado por medio del sacrificio corporal. Pero también es cuerpo liberado, en tanto y en cuanto esa liberación se despliegue dentro de esa matriz o, en el peor de los casos, esa liberación sea celebración y gozo sin horizonte colectivo emancipatorio. Sin embargo, en medio de estas democracias de mercado y de una subjetividad social rota puede estar como ausente, el "ser humano como ser supremo para el ser humano". Ausencia presente que expresa la conciencia de que el dolor individual es parte de un histórico dolor colectivo. Y la liberación, no absoluta por cierto, de ese dolor colectivo puede acaecer en tiempos y espacios donde persiste el humanismo de la praxis, esto es: "...el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable" (Hinkelammert: 2018, p. 41). Suena a acto de fe, pero podríamos señalar acontecimientos históricos donde logró afianzarse el humanismo de la praxis.

¹¹ Siguiendo a Hinkelammert, Yamandú Acosta afirma: "Se trata pues de "volver a construir la dignidad humana, negada desde su propia raíz" y esa reconstrucción solamente es posible en cuanto se hagan posibles las alternativas a la sociedad que se construye sobre el asesinato fundante de la igualdad, que es el asesinato de la dignidad humana. Para construir la alternativa, la humanidad mayoritariamente debe cobrar conciencia de que es necesaria, por lo tanto "no se puede tratar de una alternativa clasista. Se trata de una alternativa para toda la humanidad" respecto de la cual los criterios básicos pueden anticiparse por la ausencia de los mismos en el orden de la sociedad burguesa vigente..." (2020, p. 250).

Para nuestra interpretación, este imperativo categórico de núcleo ético, supone una praxis política concreta de apropiación crítica del tiempo. Más allá de las críticas que puedan hacerse a la concepción lineal del tiempo y sus correspondientes filosofías de la historia; o la importancia de las reflexiones en torno a las categorías filosóficas de historicidad y temporalidad, sospechamos que tanto las prácticas como los procesos de emancipación suponen también, aunque no sólo, un trabajo sobre el tiempo:

i) Un trabajo sobre el *pasado* orientado a rescatar la memoria de los vencidos, de los derrotados, y no sucumbir ante la seducción de la historia de los vencedores que moraliza los proyectos políticos de emancipación y comprime a los sujetos de esos proyectos a víctimas. Como dice Traverso comentando a Benjamin: “La transformación del presente acarrea una posible “redención” de lo que ha sucedido. En otras palabras, para rescatar el pasado tenemos que hacer renacer las esperanzas de los vencidos, dar nueva vida a las esperanzas incumplidas de la generación que nos ha precedido” (2018, p. 380).

ii) Un trabajo incansable sobre el *presente*; poniendo en crisis no sólo los tiempos del trabajo alienado sino también los modos de gestionar el tiempo libre y el ocio alienante. Estudiar, describir y batallar contra las prácticas sociales que reproducen la plusvalía ideológica y el robo de la sensibilidad individual y colectiva. Esto es, señalar, describir e ilustrar los modos en cómo acontece la colonización de los deseos y gustos y la producción en serie de sentimientos de impotencia. El intelectual y activista Franco Berardi afirma en una entrevista:

La euforia agresiva producida por la ideología neoliberal no volverá, creo. Solo puede regresar la tristeza agresiva, la rabia depresiva que se manifiesta como histeria de la libertad individualista. La fuerza de la derecha hoy se funda sobre esta tristeza: el fascismo como reacción histérica a la depresión.

Creo que hoy la derecha puede fundar su comunicación sobre una verdad profunda que la izquierda no sabe interpretar: la impotencia, la agresividad que nace de la impotencia. La derecha habla directamente del sufrimiento de los hombres blancos envejecidos, y de los hombres blancos que son jóvenes pero que están deprimidos y furiosos por su impotencia política, psíquica y sexual. No habla de manera sincera, naturalmente. Habla a los impotentes exaltando la potencia infinita de la raza, de la violencia, del trabajo, de la competencia. La izquierda sigue repitiendo palabras cada vez más vacías sobre la democracia. La democracia está muerta, es un ritual ineficaz cooptado por automatismos técnicos y financieros (2021).

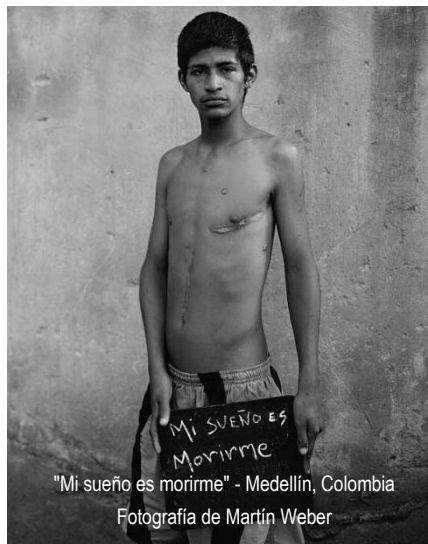
La plusvalía ideológica de la que hablaba Ludovico Silva hoy puede traducirse como trabajo excedente sobre la sensibilidad. Se trata de encontrar tiempos y espacios donde la tristeza y la rabia agresiva se transformen en tristeza y rabia creativas; en sentimientos afines a la recuperación colectiva del cuerpo que somos.

iii) Suponen también un trabajo sobre el futuro. Sobre los modos de imaginar otros mundos posibles a partir de un realismo político opuesto a la *realpolitik*. *Realpolitik* construida sobre las teorías de la gobernanza y el giro hacia la filosofía del líder/liderazgo. Trabajar colectivamente el futuro significa comprender el realismo político que define lo posible “por medio de la imaginación de lo imposible. Sujetando lo imposible al criterio de factibilidad, resulta lo posible” (Hinkelammert: 2002, p. 380). Un realismo político que no reprima la crítica de las utopías que operan como fundamento de los proyectos políticos de emancipación/democratización. Imaginar, desear y pensar un futuro viable con dignidad implica no identificar sin más, lo imposible con lo posible: “*se concibe lo imposible para conocer, a través de la praxis y del análisis de la factibilidad, lo posible. Sin embargo, la persecución y realización de este posible es constantemente desvirtuada por la ilusión de perseguir o realizar aquel imposible, de cuya conceptualización se ha partido*” (Ibid., p. 385).

No sabemos qué es lo que nos deparará la post-pandemia. Nos resistimos a responder recurriendo a los discursos de la incertidumbre, en muchos casos funcionales al neoliberalismo imperante. Aunque somos conscientes también de la tentación y el peligro del voluntarismo y el utopismo que pueden amenazar a los movimientos sociales y a las y los que luchan por alcanzar las emancipaciones y democratizaciones faltantes.

El presente no está clausurado si el humanismo de la praxis, presente en diversos proyectos y movimientos críticos, es capaz de producir sueños de vida colectiva digna, a partir de experiencias concretas de emancipación. Porque los sueños no son sólo sueños:

¿Habrá pues, a pesar de todo, algún tiempo para otro tiempo?, ¿habrá tiempo para otros sueños que no sean los sueños de la dominación y el sin sentido?, ¿podrán los vencidos de la historia y las y los oprimidos de los pueblos soñar sueños que activen los deseos de igualdad, de vida digna, de felicidad colectiva?



BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Y. (2020). "Crisis del socialismo y crisis del capitalismo. Dos pasos de una misma crisis en dos Pasos" en *Intelectuales, democracia y derechas / Alfredo Falero...* [et al.]; coordinación general de Lorena Soler; Charles Quevedo; Alfredo Falero, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, El Colectivo, CLACSO.

ALEMÁN, J. (2019). *Capitalismo. Crimen perfecto o emancipación*, NED, Barcelona.

ANSALDI, W. (2003). "La democracia en América Latina, más cerca de la precariedad que de la fortaleza" en *RHA*, Vol. 1, Núm. 1 (2003), 109-125. Asociación de Historia Actual, Cádiz, España.

BERARDI, F. (2021). "Hay una crisis de la mente crítica", entrevista publicada en *Página 12*, el 17 de mayo de 2021: <https://www.pagina12.com.ar/341983-hay-una-crisis-de-la-mente-critica> (consultado el 17.05.2021).

BROWN, W. (2020). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*, Tinta Limón, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

FREIRE, P. (1996). *Política y educación*, Siglo XXI editores, México.

GOLDMANN, L. (1974) *Introducción a la filosofía de Kant*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

HINKELAMMERT, F. (1970). Reseña de "Los medios de comunicación de masas (La ideología de la prensa liberal en Chile)", Armand Mattelart, Mabel Piccini, Michèle Mattelart. *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N° 3, Marzo de 1970, Chile, CEREN.

HINKELAMMERT, F. (2018). *Totalitarismo del mercado*. El mercado capitalista como ser supremo, España, Akal.

HINKELAMMERT, F. (2020). *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad: crítica de la razón mítica en la historia occidental*, San José, Costa Rica, Editorial Arlekin.

HINKELAMMERT, F. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: Volver a Marx trascendiéndolo*, Buenos Aires, CLACSO.

HINKELAMMERT, F. (2021). "Hinkelammert: «El capitalismo ha derrotado a la izquierda y este siglo posiblemente va a destruirlo todo» en periódico digital *Plaza Pública*, Universidad Rafael Landívar, Guatemala: <https://www.plazapublica.com.gt/content/hinkelammert-el-capitalismo-ha-derrotado-la-izquierda-y-este-siglo-posiblemente-va> (consultado el 06.05.2021).

HINKELAMMERT F. MORA JIMÉNEZ H. (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Cuarta edición corregida y aumentada, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo; Editorial Universidad Nacional de Costa Rica (EUNA).

HIRSCHMAN, O. (2021). *La retórica reaccionaria. Perversidad, futilidad y riesgo*. Capital Intelectual, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

JELIN, E. (2020). *Las tramas del tiempo: Familia, género, memorias, derechos y movimientos sociales* / Elizabeth Jelin; compilado por Ludmila Da Silva Catela; Marcela Cerrutti; Sebastián Pereyra, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

LECHNER, N. (2014). *Obras III. Democracia y utopía: la tensión permanente*; Edición de Ilán Semo, Franciso Baldés Ugalde, Paulina Gutiérrez, México, FCE-FLACSO.

KOSELLECK, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.

MATTELART, A., PICCINI, M., MATTELART, M. (1970). *Los medios de comunicación de masas. La ideología de la prensa liberal en Chile*, Cuadernos de la Realidad Nacional, N° 3, marzo de 1970, Santiago de Chile, CEREN.

PASTORIZA, E. (2011). *La conquista de las vacaciones: breve historia del turismo en la Argentina*, Edhasa, Buenos Aires.

PORRINI, R. (2013). "Anarquistas en Montevideo: ideas y prácticas en torno al "tiempo libre" de los trabajadores (1920-1950)". *Revista Historia: Debates E Tendencias*, 13(2), pp. 357-371. <https://doi.org/10.5335/hdtv.13n.2.3279>

ROZITCHNER, L. (2003). *El terror y la gracia*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires.

SCHMIDT, A. (1977, 2ª edición). *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI editores, España.

SEBRELI, J. (1970). *Mar del Plata, el ocio represivo*, Editorial Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.

SILVA, L. (1979). *La plusvalía ideológica*, Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas.

STEFANONI, P. (2021). *¿La rebeldía se volvió de derecha? Cómo el antiprogresismo y la anticorrección política están construyendo un nuevo sentido común (y por qué la izquierda debería tomarlos en serio)*, Siglo XXI editores, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

SURIANO, J. (2004). *Anarquistas: cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*, 1a ed. 2a reimpresión, Manantial, Buenos Aires.

TRAVERSO, E. (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*, FCE, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

WEBER, M. (2018). *Mapa de sueños latinoamericanos*, Ediciones Larivière, Buenos Aires. Para más información sobre el fotógrafo consultar: <https://parquedelamemoria.org.ar/mapa-de-suenos-latinoamericanos/>

BIODATA

Carlos Javier ASSELBORN: Licenciado en Filosofía por la Universidad católica de Córdoba (UCC) y Doctor en estudios Sociales de América Latina (DESAL-UNC). Docente e investigador en la Universidad Católica de Córdoba. Co-Director del proyecto *Democracias y sujetos políticos. Perspectivas teóricas desde el pensamiento crítico latinoamericano*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Católica de Córdoba, 2019-2021. Integrante, junto a los doctores Gustavo Cruz y Óscar Pacheco, de la Cooperativa Filosófica "Pensamiento del Sur". Sus líneas de investigación recuperan la larga tradición del pensamiento crítico latinoamericano (especialmente las ciencias sociales y la filosofía política) y se focalizan en el problema de la colonización de las sensibilidades sociales y las posibilidades de emancipación en las actuales democracias latinoamericanas.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6377071
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Crítica a la racionalidad moderna en la obra de Franz Hinkelammert

Critique of modern rationality in the work of Franz Hinkelammert

Dante RAMAGLIA

<https://orcid.org/0000-0001-5739-6331>

ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar

Universidad Nacional de Cuyo / INCIHUSA-CONICET, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6377071>

RESUMEN

La obra de Franz Hinkelammert tiene como tema central la crítica a la modernidad. En este sentido, se retoman los distintos registros en que se despliega esta crítica. Una tesis fundamental denuncia las formas de explotación y de destrucción a que ha llevado la crisis civilizatoria asociada con el desarrollo del capitalismo. De allí que se revisen las formas de racionalidad a que ha dado lugar la cultura moderna, junto con las determinaciones que experimenta la subjetividad a partir de este período histórico. Igualmente se muestran las alternativas superadoras que son propuestas en las elaboraciones teóricas del autor.

Palabras clave: Franz Hinkelammert; modernidad; crítica; racionalidad; sujeto.

ABSTRACT

The central theme of Franz Hinkelammert's work is the critique of modernity. In this sense, the different registers in which this criticism unfolds are reviewed. A fundamental thesis denounces the forms of exploitation and destruction to which the civilizational crisis associated with the development of capitalism has led. Hence, the forms of rationality to which modern culture has given rise are reviewed, together with the determinations that subjectivity experiences from this historical period. Likewise, the surpassing alternatives that are proposed in the author's theoretical elaborations are shown.

Keywords: Franz Hinkelammert; modernity; criticism; rationality; subject.

Recibido: 14-08-2021 • Aceptado: 17-11-2021



INTRODUCCIÓN

La obra de Franz Hinkelammert resulta sumamente prolífica en sus desarrollos conceptuales, los cuales representan un aporte valioso para considerar problemas urgentes de nuestro tiempo. Sus elaboraciones teóricas reconocen en la revisión de las consecuencias negativas que reviste el capitalismo en su fase global un motivo de alerta de lo que puede considerarse la crisis civilizatoria en que ha desembocado la humanidad en el momento actual, que afecta no solo respecto a las condiciones en que se reproducen las desigualdades socioeconómicas en forma creciente, sino también en relación con la destrucción acelerada de la naturaleza, lo cual afecta a la misma supervivencia humana. Dicha crisis se remite a sus orígenes en las modalidades de nuevas relaciones sociales que se implementaron a partir del período moderno, así como se examina la justificación teórica que se ofrece de las mismas, en que se destaca su asociación con la formación y desarrollo del sistema capitalista, que ha ido colonizando distintos ámbitos de la experiencia y aun incide en la conformación de las mismas subjetividades¹.

En tal sentido, puede ubicarse como uno de los ejes centrales de la reflexión de Hinkelammert al señalamiento de una crítica radical de la modernidad, que constituye así un tema principal al que entiende este autor que debe dedicarse prioritariamente el pensamiento crítico, tal como lo dice en su último libro:

De esta manera hemos pasado de la crítica de la ideología a la crítica de la ilusión trascendental, y la crítica de la ilusión trascendental sustituye en gran parte la crítica de la ideología. De hecho, la crítica de la ilusión trascendental ahora se transforma en términos generales en la crítica de la modernidad en todas sus formas. No se trata de un rechazo de la modernidad. Se trata de superar las ilusiones trascendentales que hasta ahora la han dominado y que han producido consecuencias catastróficas de una importancia trascendental (Hinkelammert: 2020, p. 139).

Desde esta perspectiva, es posible indicar que en el despliegue de sus tesis en torno a la crisis de la modernidad capitalista se considera que la misma tiene sus efectos evidentes en la crisis contemporánea, tal como se ha señalado en las transformaciones de las relaciones humanas y de los medios de producción, involucrando esto último una modificación del medio ambiente que trae aparejada una catástrofe ecológica. De este modo, va a afirmar: "Hoy nos queda la tarea de reconstruir un mundo entero, devastado por la modernidad occidental" (Hinkelammert: 2003: p. 461). Pero también le interesa ubicar algunas de sus causas en las formas de racionalidad que sustentan esos cambios profundos en la trayectoria que sigue la modernidad hasta derivar en la globalización actual.

Una de ellas se relaciona con la racionalidad instrumental, ya denunciada por los representantes de la Escuela de Frankfurt, que a su vez es tematizada críticamente de modo particular en el autor considerado. Esta última forma de racionalidad, en especial respecto de su variante economicista que resulta destacada en sus análisis, básicamente implica una acción racional basada en el cálculo de utilidades, en la relación medio/fin y en criterios de eficiencia y competencia según una lógica de mercado que se impone como totalización de lo social. Frente al hecho que se contempla en definitiva como una tendencia a la irracionalidad –por las consecuencias devastadoras que se evidencian en las relaciones de explotación social y de degradación del medio ambiente–, la propuesta desarrollada consiste en mostrar estos efectos que se desconocen si se absolutiza como la única forma de racionalidad posible desde los parámetros del neoliberalismo. Por ello Hinkelammert contraponen otros modos de racionalidad que pueden orientar las interacciones humanas y en relación con la naturaleza, como son la razón reproductiva y la razón convivencial.

Entre las distintas proposiciones acerca de la racionalidad moderna que despliega en su obra, otra vía principal se refiere a las implicaciones que tiene la apelación a conceptos trascendentales en distintos campos de las teorías científicas, especialmente en las que se vinculan con el pensamiento social. De allí también la crítica se dirige a la recaída en una ilusión trascendental, tal como se menciona en la cita precedente. Esta figura se aplica en particular a las derivaciones de una forma errónea de entender la utopía, al procurar la

¹ Para una caracterización de la crisis que deriva de la modernidad capitalista puede consultarse: Gandarilla Salgado (2014, pp. 23-59).

realización de modelos que suponen una determinada perfección. Igualmente está presente esta ilusión en el marco de una racionalidad mítica, que entiende el autor que sigue operando en el ámbito del conocimiento científico y las representaciones del pensamiento contemporáneo, lo cual no se descarta como un modo irracional, sino como una aspiración legítima del saber humano hacia formas de trascendencia que deben ser sometidas a la crítica.

Como se verá en el desarrollo del presente trabajo, son múltiples las líneas teóricas en que efectúa Hinkelammert una crítica de la modernidad capitalista, acerca de lo cual hacemos una aproximación a sus trazos fundamentales. Cabe aclarar que se distancia de modo radical de los cuestionamientos que surgen dentro del discurso posmoderno, que resultaron funcionales al desarrollo de la globalización por sus mismas implicaciones de una falta de criticidad en relación con este fenómeno y su justificación desde las doctrinas neoliberales. En este sentido, se rechaza el nihilismo al que conducen algunas posturas de la filosofía contemporánea, que resultan denunciadas en las postulaciones de este autor. En consecuencia, lo que se procura es encontrar alternativas superadoras ante las graves secuelas dejadas por el despliegue histórico de la modernidad, pero que no suponen su recusación total, ya que se recuperan las tendencias a la emancipación humana presentes en ciertos discursos y prácticas a que da lugar la experiencia del mundo moderno.

La figura metafórica que usa para referirse a la modernidad es la de un laberinto en el que estamos y debemos encontrar el hilo de Ariadna para salir y entrar del mismo; hilo que afirma que se encuentra cifrado en la frase: “Dios se hizo humano”, a partir de lo cual entiende que: “Las grandes emancipaciones de la modernidad –la del individuo, la de los esclavos, la de la mujer y la de la clase obrera– nacen del hecho de que Dios se hizo hombre, ser humano” (Hinkelammert: 2007, p. 5). Tal como lo aclara, este hecho fundamental para la historia occidental no tiene solo un sentido religioso, sino que es principalmente un hecho antropológico, a partir del cual se proyecta un proceso de humanización.

HACIA UNA GENEALOGÍA DE LA MODERNIDAD

La revisión de la modernidad que emprende Hinkelammert supone tener en cuenta sus antecedentes y consecuencias en el curso histórico que sigue esta desde sus inicios hasta nuestros días. Como es sabido, hay diferentes interpretaciones acerca de los orígenes de la modernidad –sobre lo cual no se pronuncia efectivamente el autor–, aunque considera el proceso histórico que tiene lugar con la conquista y colonización de América como un acontecimiento fundamental, en que se produce lo que identifica como el exterminio de pueblos y culturas diferentes, al desplegarse la expansión colonial que emprende el mundo occidental. Igualmente el factor principal que señala es la reconfiguración de las sociedades bajo el sistema capitalista, que encuentra efectivamente un impulso principal con la Revolución Industrial. Asimismo, se tratan de reconstruir los fundamentos ideológicos que contribuyen a la consolidación del capitalismo, a partir de las concepciones ofrecidas por algunos de sus promotores intelectuales.

Uno de los autores que analiza es John Locke, de quien afirma que produjo una “inversión de los derechos humanos” (cf. Hinkelammert: 2003, pp 77-119). En particular, sostiene que los argumentos desarrollados por este pensador, especialmente en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* de 1690, constituyen la justificación de la política imperial de Inglaterra y luego de los Estados Unidos de Norteamérica. Publicado inmediatamente después de la Revolución inglesa de 1688, que consagró derechos humanos básicos que garantizaban la igualdad ante la ley –tales como el *Hábeas corpus* y el *Bill of rights*–, la intención de Locke era ofrecer una teoría política acorde al proceso de colonización que emprendía entonces el imperio inglés, que buscaba concentrar el monopolio del comercio de esclavos entre África y América. Ante la imposibilidad de justificar la expansión colonial por el derecho divino de los reyes, debido a los derechos humanos de tipo liberal que garantizaban la vida del ser humano y su propiedad, se presentó un problema de legitimidad ante el mismo poder que la burguesía quería ejercer sobre esos nuevos territorios, que fueron arrebatados a las poblaciones indígenas y en que prevalecía el trabajo esclavo.

La estrategia argumentativa que puede reconocerse en Locke va a sostener la superioridad de las sociedades en que se ha alcanzado el estado civil frente a las que permanecen en el estado natural, así como las prerrogativas que tienen las primeras ante las segundas para asegurar la ley natural que se basa en el respeto de la integridad física del ser humano y sus propiedades. Por este motivo, ante quienes se consideran culpables de transgredir esa ley se impulsa la posibilidad de su aniquilación en defensa del género humano y de exigirles reparación económica mediante el apoderamiento de sus posesiones, lo cual autoriza también a hacerles la guerra y someterlos a la esclavitud. De este modo, se desarrolla un razonamiento que Hinkelammert afirma que atraviesa toda la historia de la modernidad hasta llegar al presente, mediante lo cual se producen las violaciones de los derechos humanos en nombre de los mismos. La inversión realizada por Locke consiste en remplazar el sujeto concreto de los derechos humanos por uno abstracto que es el individuo propietario: "De esta forma, el derecho humano como dignificación de la persona humana como sujeto concreto de necesidades es sustituido por la dignificación de la propiedad. Pero no de cualquier propiedad, sino de la propiedad como sistema de competencia y eficiencia" (Hinkelammert: 2003, p. 108).

Otro autor que se considera fundamental en la consolidación del orden capitalista moderno es Thomas Hobbes, quien en su libro *Leviatán* (1651) sienta las bases de un poder estatal eclesiástico y civil. Para Hinkelammert se muestra en este pensador inglés la tensión entre el Estado y el mercado dentro del sistema social capitalista en formación. De este modo entiende que se trata de una teología profana, en que ese Dios Leviatán tiene como sangre al dinero, según lo afirma Hobbes; con lo cual se alude a la metáfora de que la sangre en la tradición judía es el lugar de la vida y no se debe comer. Es un Dios mortal, pero siempre es resucitado por el Dios eterno superior que le otorga nueva vida, y da siempre la mejor solución posible. En cuanto representa esa teología del dinero, esta estructura fundamental se interpreta que sigue vigente en el presente, en toda religión o sistema político que se transforma en garante de la propiedad privada y del capitalismo (Hinkelammert: 2020, pp. 12-13).

En el caso de David Hume, en particular en su *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739-1740), se ubica en su método una derivación de la ética del mercado, en que la propiedad es inevitable por una deficiencia de la condición humana. De ello se deduce la necesidad del sistema capitalista y su institucionalización, que lo lleva a afirmar una ética absoluta. Como expresa Hinkelammert en su crítica a esta posición:

Hume anuncia un método de derivación de la ética. Con este método llega a un determinado resultado, que él llama "justicia", que en su esencia es la ética de mercado. La crítica a Hume tiene que enfocar el argumento en dos niveles. En el primer nivel preguntará si el método vale efectivamente o qué desarrollos de este método hacen falta. El segundo pregunta, si efectivamente, aplicando en forma correspondiente el método, resulta la ética del mercado como *la* ética por encima de todas (Hinkelammert: 2003, p. 165).

Además de presentar una detallada exposición de las argumentaciones desarrolladas por Hume, en que se señala la reducción de la razón a la relación causa-efecto y medio-fin, observa Hinkelammert la apelación a una reflexión trascendental, que está a la base de la falacia de la postulación de una sociedad de mercado con instituciones perfectas y en armonía. Esta institucionalización garantiza la propiedad y todas las relaciones sociales, incluidas las relaciones mercantiles y el mismo Estado como forma de dominación política. No obstante, Hume no discute los criterios específicos de los tipos de institucionalización, que suponen no solo la forma de la propiedad privada en el sistema capitalista como el único mundo posible y las normas que se derivan de este modelo con una universalidad de vigencia absoluta. Pero a esta falacia se le opone otra, que surge de la misma modernidad, mediante la cual se imagina una sociedad socialista más allá de las instituciones, que se consideran prescindibles. De allí que sostenga Hinkelammert que se trata de mediar entre estos dos polos, el de la institucionalización de las relaciones sociales y el otro que es la última instancia representada en la necesaria supervivencia del ser humano:

Aquí aparece la ética de la vida humana como ética material, que contesta a las tendencias de las instituciones a su absolutización. Es ética de liberación. Se trata de un conflicto que hay que mediar constantemente y cuya mediación necesaria constituye el criterio de discernimiento de las instituciones (Hinkelammert: 2003, p. 212).

Antes de desarrollar los postulados de la ética material basada en la vida humana propuesta por Hinkelammert, que se asemeja a la ética de la liberación formulada por Enrique Dussel², cabe mencionar otras posiciones surgidas del pensamiento moderno, ya sea las que justifican la sociedad mercantil capitalista o las tendencias intelectuales que difieren de esta última.

Entre los pensadores principales que se reconocen en la tradición liberal se encuentra Adam Smith, quien describe la sociedad burguesa a partir de lo que es calificado como un “mito utópico”, esto es, el mito del mercado. El mercado se presenta como la gran síntesis, en que la búsqueda del interés propio de cada uno coincide con el interés común. De este modo, se quita toda responsabilidad moral a la acción humana, ya que el resultado de los actos privados redundará directa o indirectamente en el provecho de todos. La ética es así sustituida por una técnica, que solo debe asegurar la imposición del mercado, donde la realización de los valores de la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos garantizan el bienestar general. De acuerdo a una concepción basada en el egoísmo, que se afirma a partir de la instauración de la competencia entre sujetos sociales, se considera que esta orientación individualista conduce de modo indirecto a asegurar la armonía social.

No obstante, añade Hinkelammert que esta teoría armónica del mercado se acompaña de una visión sacrificial, ya que Smith especula no solo sobre la regulación del mercado respecto a las mercancías, sino también respecto a “la producción de la especie humana”, es decir, contempla la reducción de la posibilidad de vida de las “clases inferiores” debido a la escasez de alimentos. En consecuencia: “El individualismo desemboca en un colectivismo cínico sin límites” (Hinkelammert: 2003, p. 238). Igualmente se destaca el hecho de que Adam Smith se transforma en un pensador clásico del liberalismo, retomado en sus postulados por teorías económicas actuales; incluso se remarca el caso de Friedrich Hayek en sus tesis sobre la necesidad de sacrificar vidas humanas en función de un interés general, lo cual se sostiene en el “cálculo de vidas”, según los parámetros ofrecidos por la propiedad y el contrato. En definitiva, de estos criterios de eficiencia del mercado concebido como un sistema autorregulado se desprende un automatismo que tiene efectos destructivos que se evidencian en el “capitalismo salvaje” de nuestros días, en cuanto se ha desligado al sistema económico de toda obligación moral.

En contraposición a las teorías que fundamentaron el sistema capitalista dentro de la tradición anglosajona del liberalismo, Hinkelammert va a remarcar la existencia de una tradición diferente y crítica del mismo, al afirmar un sentido emancipatorio. Entre esas variantes históricas del pensamiento moderno menciona la obra de Jean-Jaques Rousseau y sus doctrinas políticas que sostienen el carácter igualitario de los seres humanos a partir de su condición de ciudadanos, lo que da lugar igualmente a una ampliación de los derechos humanos. Esta tradición emancipatoria encuentra un desarrollo fundamental en las tesis de Karl Marx a partir de su denuncia del capitalismo, al que se dedican muchas de las reflexiones ofrecidas por el autor que comentamos y en el que encuentra un sustento el mismo pensamiento crítico que defiende (cf. Hinkelammert: 2008). A diferencia de la objeción a la vigencia de los metarrelatos fundadores de la modernidad que se encuentran en Rousseau y Marx, según la posición posmoderna de Jean-François Lyotard, va a sostener Hinkelammert que precisamente las ideas de ellos se enfrentan a la justificación de la modernidad instaurada bajo el capitalismo y van a inspirar a distintos movimientos sociales de carácter emancipatorio:

² Esta alusión a la similitud con la ética de la liberación planteada por Dussel es explicitada por el mismo Hinkelammert, y puede constatarse principalmente en el desarrollo teórico de sus principios como ética material referida a la vida humana que se presenta en la siguiente obra: Dussel (1998).

Se trata de los grandes movimientos de emancipación de los esclavos, que llevaron a la abolición de la esclavitud en el siglo XIX, la emancipación judía de finales del siglo XVIII, el movimiento de emancipación de los obreros, la emancipación de la mujer, el movimiento pacifista, las emancipaciones de las culturas del mundo colonializado y de las culturas indígenas, y la independencia de los países colonializados (Hinkelammert: 2003, pp. 116-117).

Asimismo, identifica antecedentes históricos más remotos en la tradición cristiana no sacrificial que da lugar a la idea acerca de la emancipación humana, diferente a la versión imperial del catolicismo que se impone como religión dominante en la historia occidental. Esta tradición emancipatoria se remite al mesianismo judío, en que la rebelión por la igualdad se distancia del pensamiento de la antigüedad grecorromana y se manifiesta en algunos mitos bíblicos que recuperan una dimensión festiva de la existencia. La idea de igualdad de todos los seres humanos se reconoce así formulada en Pablo de Tarso, donde en su Carta a los Gálatas dice que a partir de la unificación en Jesús el Mesías "(...) ya no hay judío, ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer (...), con lo que se trata de reivindicar la liberación de los pobres y los despreciados" (Hinkelammert: 2020, pp. 19-21). Este postulado de Pablo de Tarso acerca de la igualdad humana se puede concretar recién a partir de la modernidad, y en especial desde la Revolución francesa, ya que antes no están los sujetos que lo realicen y solo es un mito que está enunciando un concepto trascendental.

Bajo la noción de que "Dios se hizo ser humano", en un sentido antropológico, afirma Hinkelammert que se desarrolla posteriormente un humanismo de la praxis, que es una versión secularizada de la misma noción de la prioridad de lo humano. Este se expresa claramente en la siguiente cita de una frase Marx de 1844: "*La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable*" (Hinkelammert: 2007, p. 184).

Y más adelante agrega Hinkelammert que se trata para el pensamiento crítico de la recuperación fundamental de esta orientación emancipadora, que se lleva a cabo mediante un proceso de humanización:

Aparece una trascendencia, que es humana y que aparece a partir de la crítica de la deshumanización de lo humano. El mundo está atravesado por lo inhumano, por deshumanizaciones. Desde el ser humano como ser supremo para el ser humano se constituye aquí el humanismo, que en seguida se vincula con la emancipación, siendo la emancipación el proceso de humanización (Hinkelammert: 2007, p. 184).

Como es posible observar, las nociones modernas de emancipación o de humanismo reciben un sentido diferente desde el punto de vista de su rehabilitación desde una teoría crítica radical, que se afirma produciendo una negación de las consecuencias opresivas y alienantes que se derivan de la misma tendencia que sigue la modernidad bajo la impronta hegemónica del capitalismo. Esta afirmación se produce igualmente en tendencias intelectuales procedentes de la misma modernidad, enfrentando a las posiciones que sustentan un *humanismo abstracto*, que ha conducido frecuentemente a justificar las atrocidades que se presenten a lo largo de la historia, diferenciado respecto de un *humanismo concreto*, en que puede reconocerse que contiene un potencial emancipatorio posible de ser recuperado.

FIGURAS DE LA SUBJETIVIDAD

Otra noción que procede de la modernidad es la de "sujeto", que resulta central para el replanteo crítico que realiza Hinkelammert. No solo se trata de hacer un recorrido histórico que reconstruya las significaciones adoptadas por este concepto, sino que su reivindicación es significativa en las tesis desarrolladas por el autor en torno a la trascendencia que posee el mismo, en especial cuando contrapone el sujeto a la ley, es decir, a lo instituido desde los poderes vigentes en un determinado sistema social. En este sentido, lo que expresa este conflicto es la necesidad de remarcar la primacía del sujeto, que se transforma en una fuerza instituyente

al efectuar un acto de rebelión contra los factores que lo oprimen desde ese mundo de objetivaciones; conflicto que entiende Hinkelammert que atraviesa toda la historia humana³.

Igualmente aclara en sus distinciones sobre este tema que la comprensión del ser humano como sujeto es una determinación histórica que se presenta con la modernidad. De este modo, en la historia de la filosofía se ubica en Descartes la indicación de la cualidad singular que tiene el sujeto pensante, que se autoidentifica como *res cogitans* frente a la *res extensa*, siendo esto último vinculado al conjunto de los objetos, incluida la misma corporeidad de sí y de los otros, así como de la naturaleza en cuanto es algo externo. El sujeto así definido en la relación sujeto/objeto se presenta como trascendental respecto del ámbito objetivo, hasta el punto de que todo el mundo externo puede aparecer como objetivación del sujeto pensante, tal como se verifica en el idealismo. Esta concepción acerca del sujeto tiene una larga trayectoria en el pensamiento occidental, en cuyo transcurso cambia constantemente su significación y culmina en la disolución del sujeto que promueve la reflexión contemporánea (Hinkelammert: 2003, p. 485 y ss.).

Lo mismo se destaca el hecho de que la contracara de este sujeto pensante, es el individuo poseedor, que se dirige a ese mundo de objetos para apropiárselos y dominarlos. Es en definitiva un sujeto actuante identificado con el individuo propietario que realiza un cálculo de sus intereses, por lo que se comporta frente al mundo de los objetos y de lo corporal mediante la mentalidad que prevalece en la sociedad de mercado. También se lo denomina como un sujeto calculador, que actúa en función de sus intereses materiales, del consumo y de la acumulación de sus ingresos en un sistema capitalista, donde todo se transforma en mercancía, incluido el ser humano y la relación con su cuerpo y alma que se convierten en capital suyo. Cuando la persona humana se comprende desde este punto de vista se convierte en *homo economicus*: “La acción racional en esta perspectiva es hoy la dominante del sistema social en que vivimos. Eficiencia y competencia como los criterios máximos del actual sistema surgen en esta perspectiva de la acción racional” Y a continuación agrega: “Visto desde el punto de vista de la acción racional, todo el sistema se transforma en un gran engranaje de funcionamiento. Todo es insumo para un producto, y el producto tiene que crecer con tasas máximas” (Hinkelammert: 2003, p. 489). Todos los ámbitos de la interacción social –incluidas la educación, la salud y la cultura– se orientan por estos criterios; en consecuencia, la ética se concibe como funcional.

Esta teoría de la acción racional que prevalece a partir de la modernidad no alcanza a dar cuenta de los efectos que tiene sobre los conjuntos sociales y naturales, donde acontece esta acción que responde a la lógica del mercado y se guía por el cálculo medio-fin. Mientras más se orienta por esta racionalidad instrumental más se manifiesta que el orden social avanza tendencialmente a la propia destrucción, en cuanto atenta contra la vida del ser humano y la naturaleza. La tendencia autodestructiva del sistema capitalista ya fue advertida por Marx, de quien se menciona la siguiente cita tomada de *El capital*: “Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre” (Hinkelammert: 2003, p. 491). En tal sentido, lo que se muestra en nuestros días es la amenaza dirigida a la supervivencia de la humanidad, no se trata solo de una crisis más que se resuelve al interior de la reproducción del mismo sistema.

Como respuesta a esta situación, Hinkelammert habla del retorno del sujeto, que ha sido reprimido y aplastado por la inercia de las tendencias sistémicas del capitalismo, en que se absolutiza y prioriza al mercado. Frente a esto el ser humano es llamado a convertirse en sujeto y a trascender ese sistema que lo oprime; y esto no representa una instancia individual, sino que la intersubjetividad es una condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Igualmente es el resultado de un proceso que revela *a posteriori*, no se trata de ningún sujeto trascendental *a priori*, sino de lo que califica como un sujeto viviente y corporal que emerge en los procesos sociales, tal como lo afirma en sus propias palabras:

³ Una aproximación a esta temática en Hinkelammert, junto con las propuestas de Arturo Roig en relación con una teoría crítica del sujeto, la he desarrollado en: Ramaglia (2005). Para considerar las tesis principales de este último autor véase: Roig (1981, 2002). En particular, el planteo ético de Roig reviste similitudes con Hinkelammert, en cuanto se presenta el ámbito de la *eticidad*, esto es el de las objetivaciones de normas, leyes e instituciones, diferenciado de la *moralidad*, en que se expresan las distintas formas subjetivas de emergencia social ante las estructuras de poder consolidadas.

Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal la ausencia solicita. Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es, a la vez, una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia (Hinkelammert: 2003, p. 496).

Desde esta perspectiva sostiene que el ser humano como sujeto es el criterio de todos los valores que aparecen históricamente, incluyendo su afirmación como parte de los conjuntos de la humanidad y la naturaleza. El juicio del que parte es que no se puede tener una vida realizada sin que el otro la alcance a tener; o, en términos del respeto universal de los derechos humanos, significa una afirmación básica de la vida en común que se refleja en la frase: "Yo soy, si tú eres", enunciada por Desmond Tutu, sacerdote y pacifista de origen sudafricano (cf. Hinkelammert: 2010).

FORMAS DE RACIONALIDAD: INSTRUMENTAL, REPRODUCTIVA Y CONVIVENCIAL

Como es posible observar en lo expuesto anteriormente, la crítica se dirige a la conformación de un modo de racionalidad que aparece históricamente, y no lo es de toda forma de racionalidad, tal como lo denunciaría el discurso posmoderno u otras variantes que recaen en este reduccionismo. En particular, es la racionalidad instrumental la que es sometida a discusión, retomando un señalamiento de la Escuela de Frankfurt, si bien en Hinkelammert resultan ubicados otros motivos que se enfatizan de esa modalidad del pensamiento hegemónico en nuestros días.

En principio la teoría de la acción racional, que se postula desde Max Weber, pasando por las orientaciones sociológicas funcionalistas, hasta desembocar en las doctrinas económicas neoliberales, defienden este tipo de racionalidad instrumental. En la concepción de la acción racional desarrollada por Weber en las primeras décadas del siglo XX, en que subyace el concepto de la teoría económica neoclásica formulada con anticipación, se sostiene que las ciencias empíricas se fundamentan en juicios sobre la racionalidad medio-fin, en lo que llama "juicios con arreglo a fines", que poseen así una neutralidad axiológica. En base a unos fines dados, se puede constatar la racionalidad "formal" de los medios; a diferencia de la elección de los fines, que escapa a la racionalidad de las ciencias. En cuanto a los fines se trata de una racionalidad "material", en relación con "valores", que dependen de un decisionismo vinculado con preferencias subjetivas. En consecuencia, afirma: "De esta forma, la teoría de la acción racional, que reduce la racionalidad de la acción a la relación medio-fin, es totalizada hacia el campo epistemológico y de la metodología de las ciencias. En este sentido es una racionalidad instrumental" (Hinkelammert: 2003, p. 36). Las ciencias empíricas se ocupan de la realidad que solo existe como falsificación o verificación de los juicios referidos a hechos particulares.

Esta idea acerca del significado de la acción racional se refleja en las doctrinas económicas neoclásicas, que se prolongan en el neoliberalismo contemporáneo, al vincular linealmente medios y fines; esto es, bajo un criterio de racionalidad formal que juzga sobre la racionalidad de los medios, en lo posible que impliquen menos costos, para lograr determinados fines específicos que surgen del cálculo de utilidades. En última instancia, en esta referencia a los medios en cuanto insumos y a los fines como productos se trata de que los mismos sean cuantificables para ser medidos en precios y dar cuenta de la eficiencia que representan, la cual a su vez es medida en la rentabilidad del proceso de producción. Estas relaciones medio-fin, cuantificadas en la relación entre los costos de producción y los precios de los productos, coexisten de formas variadas en los mercados, que se encuentran así en competencia entre ellos. En este sentido, dice Hinkelammert:

Si toda la sociedad se organiza por el criterio de la eficiencia que se impone en la lucha de los mercados, la competitividad y la eficiencia se transforman en los valores supremos que deciden sobre la validez de los demás valores. Lo que se llama racionalidad de la acción se resume, pues, en la competitividad y la eficiencia (Hinkelammert: 2003, p. 35).

Pero el problema radica en lo que el autor califica como “la irracionalidad de lo racionalizado”. En cuanto la definición conceptual resultante de la acción racional se deshace de cualquier tipo de juicios éticos, se desconocen los efectos que genera la racionalidad instrumental que prevalece. Estos efectos, que pueden ser no intencionales, son bastante visibles en el mundo contemporáneo, donde la totalización de las relaciones mercantiles que promueven los valores de la eficiencia y la competitividad han dado por resultado un mayor empobrecimiento y desempleo estructural que producen una alarmante exclusión social a nivel mundial, así como la sobreexplotación de los recursos naturales provoca una degradación creciente del medio ambiente. En definitiva, se encuentra un profundo sinsentido de esta acción guiada por la racionalidad formal que se remite a la relación medio-fin, la cual no puede ser corregida desde los mismos parámetros que suponen este modelo teórico, ya que no tiene en cuenta las condiciones de posibilidad de la vida humana.

Esta última dimensión se revela únicamente desde lo que Hinkelammert denomina como *racionalidad reproductiva*. Este tipo de racionalidad se basa en la posibilidad de percibir al sujeto, situado más allá de las relaciones medio-fin, al ser la condición de posibilidad de los fines, en cuanto determina esos fines y se refiere al conjunto de sus fines posibles. Por lo tanto, tiene la capacidad de rechazar los fines que atentan contra su posibilidad de existir como sujeto. Este es un sujeto natural, con distintas necesidades para satisfacer y con una existencia corporal que lo liga a la naturaleza. De allí que proyecta fines para realizarlos con medios adecuados, integrados en una racionalidad reproductiva dentro de un circuito natural de vida:

La inserción en este circuito natural es la condición de posibilidad del sujeto. Como el sujeto antecede a sus fines, el circuito natural antecede al sujeto. No obstante, lo antecede como condición de posibilidad, no por la determinación de los fines. El sujeto determina sus fines, pero sujeto al circuito natural de la vida humana que es condición de posibilidad de su propia vida como sujeto (Hinkelammert: 2003, p. 46).

De acuerdo a esta forma de fundamentar la racionalidad reproductiva resulta evidente que la misma es un criterio que orienta la racionalidad medio-fin para permitir la inserción en el circuito natural de la vida humana. Los fines específicos se subordinan a la condición de la posibilidad de vida del sujeto como ser natural y necesitado. Las necesidades son materiales y espirituales, pero es imprescindible la satisfacción de necesidades que tienen que ver con la corporeidad y la mantención de la propia vida. En última instancia, constituye también este sujeto de la racionalidad reproductiva un tema del que deben ocuparse las ciencias empíricas, lo cual supone una ruptura de la teoría de la acción racional tal como se presenta en las líneas fundantes de la teoría económica clásica y actual, que deben ser sometidas a crítica. El criterio de verdad de la racionalidad instrumental se refiere a los juicios de falsación/verificación en función de relaciones medio-fin; en cambio, el criterio de verdad de la racionalidad reproductiva se relaciona con los juicios de vida o muerte. De este modo, se revela que no se puede entrar en una contradicción performativa desde la racionalidad instrumental, por lo que se muestra que debe estar subordinada a la racionalidad reproductiva.

Otra forma de racionalidad que supera la racionalidad instrumental es la que designa Hinkelammert como racionalidad convivencial. Cuando se refiere a esta última en sus reflexiones recientes recurre a un ejemplo, inspirado en una afirmación de Lao Tsé en el *Tao te King*, que se expresa del siguiente modo:

Recuerdo una antigua sabiduría china, que quiero resumir de la manera siguiente: ¿qué es una casa segura? Se cree que la casa segura es la casa que tiene buenas cerraduras y trancas. Pero nunca es lo suficientemente segura. Para hacerla definitivamente segura, hay que construir la casa sin puertas ni ventanas. Pero entonces, deja de ser casa. Entonces, ¿no hay casa segura? Sí, hay casa segura. La casa segura es una casa cuyos habitantes viven en paz con sus vecinos. Entonces es segura la casa, aunque no tenga ni cerraduras ni trancas (Hinkelammert: 2020, p. 134).

La primera afirmación sobre lo que es una casa segura termina en una paradoja, es decir, una casa sin puertas y ventanas que deja así de ser un hogar. Este tipo de reflexión llevada al límite se entiende que representa la racionalidad instrumental, que en su búsqueda de una perfección culmina en la misma destrucción de la finalidad perseguida. La otra manera de entender lo que es una casa segura, a partir de la

vida en armonía con los demás, se refiere a la racionalidad convivencial, que es una respuesta igualmente a la irracionalidad de la razón instrumental.

Esta racionalidad convivencial implica una determinada ética, que tiene como criterio a la justicia comunitaria que se presenta en la idea de Marx: “cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades”, y se refleja también en la frase ya citada: “Yo soy, si tú eres”. La relación que supone la ética de la convivencia responde a la prioridad que posee para Hinkelammert el reconocimiento entre los sujetos, en particular, de un reconocimiento del otro sin exclusiones, que se comprende como un criterio de validez universal. El punto de vista que prioriza al sujeto viviente se contempla desde el punto de vista de la interrelación con los otros; no es así un sujeto como instancia individual lo que se recupera, sino la misma subjetividad en su condición social y en relación con la convivencia que se establece con los demás, como único espacio donde se alcanza una auténtica realización. En esta interacción lo que se produce es el reconocimiento del ser humano como sujeto⁴.

ENTRE LA UTOPIA Y EL MITO: TRASCENDENCIA E INMANENCIA

Entre las formas de racionalidad que se presentan como constitutivas de la modernidad Hinkelammert va a referirse también a la presencia de lo utópico y, aun cuando se supone que se encuentra superada por el conocimiento científico, se constata la persistencia de la razón mítica. En estas dos variantes se ubica igualmente la apelación a una reflexión trascendental que se trata de rehabilitar en su validez, indicando asimismo las desviaciones a que ha dado lugar. En este sentido, van a desarrollarse respectivamente las críticas a estas modalidades de pensamiento a partir de la perspectiva de la trascendentalidad, lo cual posee su referencia en la función crítica de la razón desarrollada por Immanuel Kant, aunque veremos que difiere en las mismas argumentaciones desplegadas en cada caso⁵.

En un texto fundamental de la obra del autor se evalúa la primera racionalidad mencionada, este es: *Crítica a la razón utópica*, publicado originalmente en 1984. El punto de partida está dado en la indagación de la política como arte de lo posible, pero esta requiere tener en cuenta la imposibilidad, sobre lo cual entiende que es necesario efectuar una conceptualización a partir de lo cual se muestra lo que es posible:

No será posible una política realista a no ser que ella sea concebida con la conciencia de que sociedades concebidas en su perfección, no son sino conceptos trascendentales a la luz de los cuales se puede actuar, pero hacia los cuales no se puede progresar (...).

Por consiguiente, la ilusión de poder realizar sociedades perfectas es una ilusión trascendental que distorsiona el realismo político. Tal ilusión trascendental se supera únicamente por una crítica que revele el carácter trascendental de los conceptos de perfección, pero sin pretender renunciar a ellos (Hinkelammert: 2000, p. 25).

En consecuencia, la crítica a la razón utópica no implica rechazar lo utópico, sino aproximarse a su reflexión desde el punto de vista de lo que significa su trascendencia. Este análisis lo emprende Hinkelammert con respecto a los marcos categoriales de los pensamientos sociales que tienen una decidida influencia en el campo de la política y orientan la acción colectiva. Sin tener la oportunidad de desarrollar en este escrito una exposición de los señalamientos planteados en cada uno de ellos –referidos principalmente a los pensamientos conservador, neoliberal, anarquista y soviético–, cabe destacar que se los ubica como correspondientes a ideas que son representativas de la modernidad, con lo que se expresa el alcance de la revisión crítica que se pretende efectuar de estos marcos categoriales a partir de los cuales se capta la realidad social. Como ejemplo, puede mencionarse la crítica al pensamiento neoliberal cuando señala

⁴ El tema del reconocimiento intersubjetivo aparece en varios pasajes de la obra de Hinkelammert, sobre lo cual podría contrastarse su formulación respecto de otras propuestas contemporáneas, como la teoría crítica del reconocimiento del frankfurtiano Axel Honneth. Una delimitación de lo que entiende el autor acerca de esta problemática se encuentra en: Hinkelammert (1998, pp. 271-286).

⁵ Un estudio pormenorizado de la presencia de las doctrinas de Kant en la obra de Hinkelammert, comparándolas igualmente con su inclusión en las tesis de Arturo Roig, se plantea en: Acosta (2006).

Hinkelammert (2000, p. 57) que este se basa en la afirmación de la tendencia empírica a conceptos límites que implican un grado de perfección, como es el concepto de “competencia perfecta” en la sociedad de mercado, lo cual supone una confusión entre conceptos empíricos y trascendentales, al pretender que estos últimos posean una realización efectiva que se produce bajo un cierto automatismo.

La otra crítica, que ocupa un lugar central en las últimas reflexiones del autor, es la relativa a la racionalidad mítica. En especial, se muestra la supervivencia de mitos que se continúan reproduciendo en la cultura moderna, lo cual involucra también modos de relacionarse con el mundo que recorren la historia de la humanidad y se encuentran operando en nuestro tiempo. En este sentido, se reconoce que existe un espacio mítico en que se desarrolla el pensamiento, que tiene que ver con la relación consigo mismo, con los otros y con la naturaleza, en que el ser humano se enfrenta con la muerte y a partir de esto afirma la vida. Se trata entonces de un tipo particular de racionalidad a la que se apelado para enfrentar esta experiencia crucial de la condición humana: “Los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo, es decir, frente a los juicios vida/muerte. No son categorías de la racionalidad instrumental, cuyo centro es el principio de causalidad y de los juicios medio/fin” (Hinkelammert: 2007, p. 40).

De este modo, se parte de la idea de que la modernidad piensa en mitos como cualquier sociedad anterior, al producir nuevos mitos y transformar muchos mitos que vienen del pasado. En el mundo moderno el espacio mítico se expresa en la filosofía, la teología, arte y la poesía, pero no deja de estar presente igualmente en la acción instrumental y las ciencias empíricas. Uno de los razonamientos míticos que resulta destacado se relaciona con la noción de progreso:

El gran mito, que sustenta la modernidad hasta hoy –aunque ya se esté quebrando– es el mito del progreso. Surge con la modernidad y le da su alma: su alma mítica. El progreso es infinito, no hay sueños humanos cuya realización no prometa. Es el conjunto de ciencias empíricas, laboratorio, tecnología y mercado.

En su proceso de desarrollo produce la nueva magia del mundo, analizada la primera vez en la teoría del fetichismo de Marx. La mercancía recibe un alma mágica. Es ofrecida como la presencia de la perfección, que el progreso promete (Hinkelammert: 2007, p. 42).

La crítica a esta forma de racionalidad no se puede sustentar desde las mismas ciencias empíricas que avalan este progreso y de las cuales es inseparable, sino que supone tener en cuenta el criterio de vida/muerte. Desde esta perspectiva se revela que el progreso está provocando la destrucción de la vida humana, como dice Hinkelammert recordando la frase de Goya: “El sueño de la razón produce monstruos”. Y esto se refuerza porque el procedimiento implicado en las ciencias empíricas, ya sean naturales o sociales, así como la acción racional basada en el cálculo medio-fin, hacen abstracción de la muerte. Como se ha explicitado anteriormente, esto significa un modo de proceder que se encuentra relacionado con la razón instrumental, que no deja de recurrir en su fundamentación a un razonamiento mítico.

La apelación a conceptos trascendentales que remiten a una perfección supuestamente alcanzable demuestra, además, una forma de entender la función de los mismos en las teorías científicas. Hinkelammert efectúa una crítica de esta operación que implica el recurso a argumentos míticos en nuevos contextos de justificación, tal como se postula en las siguientes nociones: “observador perfecto” (Laplace, Max Planck, Wittgenstein), “mecanismos de funcionamiento perfecto” (en la física), “competencia perfecta en mercados perfectos” (en las teorías económicas neoclásica y neoliberal), “planificación perfecta” (en el socialismo), entre otros ejemplos que se ofrecen (Hinkelammert: 2020, pp. 56-87).

En todos estos casos entiende que se presentan conceptos de perfección que terminan considerándose como realizables, de lo que se desprende que tienen su lado utópico, pero no son simples invenciones como las utopías del Renacimiento, ya que se deducen de la realidad hasta desembocar en una idea de perfección, aunque nunca sean factibles. Igualmente tienen un sentido, ya que representan orientaciones para el conocimiento y la acción humana, por lo que se los comprende como conceptos trascendentales. La cuestión radica en no tomarlos como ideas que deban concretarse en la realidad, ya que representan ideas reguladoras, si no se convierten en lo que denomina como ilusión trascendental: “Se nota, entonces, que el

problema de la ilusión transcendental es un problema de toda la modernidad en todas sus expresiones específicas. Es el problema de la utopía cuando se refiere a imposibilidades, suponiéndolas posibles” (Hinkelammert: 2020, p. 131).

Otro mito central que remarca Hinkelammert por su significación es el que se concentra en la expresión ya citada acerca de que “Dios se hizo ser humano”, lo cual indica que la modernidad tiene sus antecedentes en la religión cristiana cuando irrumpe dentro de la cultura grecorromana. Este mito aparece con la figura de Jesús, para dar lugar a una transformación de todo el mundo mítico, siendo el fundamento desde el que se hace una proyección de los mitos posteriores hasta la actualidad, y aun se presenta en la relectura que se realiza respecto de mitos anteriores. En el cristianismo reconoce que hay dos versiones: una que lo interpreta a partir de la rebelión de Jesús ante la ley, es decir, bajo la noción introducida por el autor de la “rebelión del sujeto” que entraña un mito de liberación; y otra que conlleva la “diosificación de la autoridad”, tal como se produce a partir de su incorporación desde el cristianismo imperial (Hinkelammert: 2007, p. 53 y ss.).

Este mismo hecho de la humanización de lo divino está representado en el mito de Prometeo, especialmente en su resignificación a partir de la modernidad, para la cual se presenta como el mito que funda el proceso de secularización. Como es sabido, en la tradición griega Prometeo es un dios-titán que roba el fuego a los dioses del Olimpo y se lo entrega a los hombres, dando así origen al desarrollo de la civilización. A partir del Renacimiento se cambia este relato cuando se representa a Prometeo como un hombre rebelde que se enfrenta a los dioses, es decir, de este modo se transforma en un símbolo de la emancipación humana. Para Hinkelammert esta versión emancipatoria encuentra un punto culminante en Marx cuando hace decir al personaje Prometeo: “*En una palabra, odio con todas mis fuerzas 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) como la divinidad suprema*” (Hinkelammert: 2007, p. 8).

En esta cita se recupera la tesis acerca de que se introduce un discernimiento acerca de los dioses como falsos y verdaderos, ya que son falsos los que no reconocen al ser humano como divinidad suprema y verdaderos los que sí lo hacen. Asimismo, la versión de Marx se refiere por primera vez a los “dioses en la tierra” a los que se enfrenta en su rebelión Prometeo, que corresponden al mercado, al capital y al Estado como dioses falsos, en la medida que estos se divinizan y se fetichizan. Este mismo discernimiento de los dioses, afirma Hinkelammert, está a la base de los planteos realizados por la teología de la liberación.

Por otra parte, las condiciones fundamentales para la constitución del pensamiento crítico están dadas en la perspectiva de la emancipación humana. Esto significa, en los términos que lo propone Hinkelammert, un proceso de humanización de las mismas relaciones humanas y de la relación con la naturaleza entera: “Emancipación es humanización, humanización desemboca en emancipación” (Hinkelammert: 2007, p. 182). Lo que interesa principalmente al pensamiento crítico son los componentes conceptuales que lo constituyen a partir de la humanización del ser humano en vistas a su emancipación. Como se ha señalado anteriormente, este es un programa intelectual que hunde sus raíces en la modernidad, una vez que se ha realizado la crítica de las contradicciones y desviaciones en que ha derivado este proyecto, del cual se rescata igualmente su aspiración a un proceso emancipatorio de la humanidad. En consecuencia, se afirma que el pensamiento crítico actual procede de los movimientos sociales y tendencias teóricas que se producen a partir del período moderno y se proyectan en el presente.

Como marco categorial del pensamiento crítico Hinkelammert va a plantear tres aspectos a considerar: la ética de la emancipación, la justicia como orientación del proceso de emancipación y la relación de sujeto y bien común. En cuanto a la ética de la emancipación, se refiere a la noción acerca del ser humano como ser supremo para el ser humano, retomada a partir de la formulación de Marx, como ya se ha referido precedentemente. Se trata de una ética de la vida, que propicia igualmente la justicia frente a las injusticias vigentes, lo cual no se limita por tanto solo a la justicia distributiva, sino a toda vida humana. Esta justicia expresa a la vez el bien común, que no es el interés general del que habla el liberalismo económico como ideología del poder absoluto del mercado y del capital. En tal sentido, apunta a un bien común que surge desde la perspectiva del sujeto, pero no es entendido este como deducido de una naturaleza humana. De este modo va a sostener: “Se trata de un conflicto entre ventajas y poder calculados y una vida mejor de

todos. Es auténticamente un conflicto ético en lo social y lo político. Es este conflicto el lugar, en el cual el ser humano se hace sujeto y se trasciende como individuo” (Hinkelammert: 2007, p. 190).

Este conflicto también se refleja en la contraposición dialéctica entre el sujeto y los sistemas institucionales o la ley, como afirma reiteradamente. Las instituciones son necesarias para el desarrollo de la misma sociedad, pero se transforman en un yugo para los sujetos cuando se desentienden de la finalidad última que está basada en la reproducción de la vida. Como dice Hinkelammert:

Todo sistema institucional es un espejo, en el cual se refleja todo el mundo y no podemos ver el mundo sino como mundo reflejado en este espejo de la institucionalidad. Lo que no se ve en el espejo, es la ausencia de otro mundo, que siempre está presente en ausencia. Y siempre es válido que si no se logra hacer presente los vestigios del otro mundo en el interior del mundo que conocemos a través del espejo, este mundo deja de ser sostenible. Hay una trascendencia en el interior de la inmanencia, cuyo reconocimiento práctico es condición de la sostenibilidad de la inmanencia (Hinkelammert: 2007, p. 150).

Básicamente esa trascendencia está dada en el ser humano en cuanto sujeto, para el cual fueron creadas las mismas instituciones, leyes y objetivaciones. Pero en cuanto estas se transforman en represivas mediante su instrumentación por poderes establecidos, el sujeto se revela como una fuerza emergente que puede modificarlas. El punto de vista de la subjetividad, del ser humano en cuanto sujeto vivo, corporal y necesitado, constituye el criterio de discernimiento en relación con el sistema social, a partir de lo cual puede hacerse la crítica del orden hegemónico en un momento determinado. La posibilidad de comprender a la vida humana como criterio último de racionalidad, junto con la afirmación de una ética que reconozca la dignidad de todos los que participan de una vida en común, representan componentes centrales del humanismo concreto de la praxis que defiende Hinkelammert desde su profunda y comprometida tarea intelectual.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Y. (2006). Vigencia de la filosofía de Kant en dos expresiones actuales de la inteligencia filosófica en América Latina: Arturo Andrés Roig y Franz J. Hinkelammert. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, año 7, n° 8, pp. 55-78.

CIRIZA, A. (2001). Franz Joseph Hinkelammert (1931). En: JALIF DE BERTRANOU, C. A. (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Mendoza: EDIUNC, 117-132.

DUSSEL, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

FERNÁNDEZ NADAL, E. (2009). Humanismo, sujeto, modernidad. Sobre la crítica de la razón mítica de Franz Hinkelammert. *Realidad*, n° 121, julio-septiembre, pp. 511-534. Disponible en: http://biblioteca.clacso.edu.ar/EI_Salvador/dcefys-uca/20110428102205/4humanismo121.pdf

GANDARILLA SALGADO, J. G. (2014). *Modernidad, crisis y crítica*. Buenos Aires: Ediciones Palinodia / La Cebra.

HINKELAMMERT, F. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. (2ª edición). San José, Costa Rica: DEI.

HINKELAMMERT, F. (2000). *Crítica a la razón utópica*. (3ª edición). San José, Costa Rica: DEI.

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

HINKELAMMERT, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin.

HINKELAMMERT, F. (2008). Sobre la reconstitución del pensamiento crítico. *Polis. Revista Latinoamericana*, n° 21, pp. 1-24. Disponible en: <http://polis.revues.org/2979>

HINKELAMMERT, F. (2010). *Yo soy, si tú eres. El sujeto de los derechos humanos*. México: Centro de Estudios Euménicos.

HINKELAMMERT, F. (2020). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental. Ensayo*. San José, Costa Rica: Editorial Arlekin.

RAMAGLIA, D. (2005). Alcances de la crítica de la modernidad y la recuperación del sujeto en la filosofía latinoamericana actual. En: DE LA FUENTE, J. y ACOSTA, Y. (coords.), *Sociedad civil, democracia e integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur* (pp. 327-337). Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez

ROIG, A. A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

ROIG, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza: EDIUNC.

BIODATA

Dante RAMAGLIA: Licenciado y Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Desarrolla actividades docentes de grado y posgrado en la misma universidad. Actualmente es Secretario de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras y Director del Instituto de Filosofía Argentina y Americana. Se desempeña como Investigador Independiente del CONICET en el Grupo de Investigación en Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, perteneciente al Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA-CCT Mendoza).

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6377161
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9535



Las armas ideológicas de la vida en la obra de Franz Hinkelammert

The ideological weapons of life in the work of Franz Hinkelammert

Federico FRONTÁN NÚÑEZ

federicofrontan@gmail.com

Centro Regional del Este, Uruguay

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6377161>

RESUMEN

Vivimos en el Capitaloceno, donde las consecuencias de un modo de socialización amenazan el futuro de la vida humana, y todas las vidas. Este trabajo busca analizar la crítica de Franz Hinkelammert a la globalización de la cultura neoliberal, desde la perspectiva del sujeto corporal que produce instituciones que le permiten vivir a él y a la naturaleza. Interesa relacionar el concepto de utopía que usa el autor, con las esferas de la economía y la reflexión teológica.

Palabras clave: Ideología, mercado, sujeto, teología, utopía.

ABSTRACT

We live in the Capitalocene, where the consequences of a mode of socialization threatens the future of human life, and all lives. This work seeks to analyze Franz Hinkelammert's critique of the globalization of neoliberal culture, from the perspective of the bodily subject that produces institutions that allow him and nature to live. It is interesting to relate the concept of utopia used by the author, with the spheres of economics and theological reflection.

Keywords: Ideology, market, subject, theology, utopia.

Recibido: 30-08-2021 • Aceptado: 21-11-2021



INTRODUCCIÓN

El historiador Tocqueville a principios del siglo XX hizo una observación sobre la relación entre política y religiosidad, en *Democracia en América* (2007) concibe la religiosidad como suelo fértil para la democracia. Esta perspectiva –en lo declarativo– es compartida por la corriente de religiosos y laicos que adhieren a *Teología latinoamericana de la liberación* (TL) y al movimiento social ampliado que Löwy llama Cristianismo Liberacionista (CL), donde participan grupos no católicos, que comparten la ética de la fraternidad y un proyecto político anticapitalista. Este trabajo parte de la premisa de que no se puede comprender América Latina sin considerar la influencia de la religión en todos los niveles de su organización política y cultural. En el centro de los intereses de la obra de Franz Hinkelammert está la interpretación del análisis económico y teológico desde el antropocentrismo entendido como el corpóreo reconocimiento mutuo de sujetos inscrito en el circuito de la naturaleza.

Vivimos en el antropoceno (Crutzen y Stoermer, 2000), que es el nombre que se le da a la influencia humana sobre los ecosistemas. Es tan devastadora que se la compara a una nueva era geológica. Este estadio de la humanidad se piensa en relación al colapso al que nos aproximamos. Hinkelammert piensa la situación actual teniendo en cuenta la crisis del medioambiente, la exclusión social y la interacción social. Como la responsabilidad de la crisis no es atribuible a la especie de modo genérico, sino a agentes bien diferenciados, es apropiado hablar de *capitaloceno*. Esta construcción debe ser comprendida en sus determinaciones económicas y teológicas para poder enfrentarlo.

La obra de Franz Hinkelammert se inscribe en este proyecto político y religioso, por eso podemos decir su obra es militante. El interés de su trabajo (que es también el de la Teología latinoamericana de la liberación) está centrado en la potencialidad para hacer de la experiencia de la fe de los creyentes, un factor importante en la transformación de sus condiciones de vida. Asume que la realidad no se reduce a lo que existe, sino que es un campo de posibilidades. Dios ya no es *el que es*, y ahora es imprescindible preguntarse por el sentido de la vida y el lugar de Dios en la vida humana. Para Hinkelammert lo importante es recuperar la realidad perdida por el fundamentalismo religioso y el totalitarismo del mercado. Para recuperarla, nos hace falta reconocer que todo se inicia en el ser humano concebido como sujeto vivo y necesitado.

De Hinkelammert podemos decir que es un maestro de la realidad. Que la reflexiona y dice que tenemos que recuperarla. El capitaloceno se justifica ideológicamente olvidando la realidad. Sus consecuencias sociales y a nivel de la naturaleza deben ser expulsados del pensamiento teórico para que el sistema no sea cuestionado y que lo que se expulsa en la tierra, se expulsa también en el cielo de esa ideología. Entonces lo importante es transformar el sistema, es decir que la vida y el bien común sean los criterios decisivos para todo, y no la maximización del lucro de la propiedad privada en el mercado autorregulado, ni la voluntad de un Dios colérico que vive de sangre humana. Teniendo en cuenta que los temas de investigación de Hinkelammert son economía y teología, este trabajo comienza con un apartado dedicado al desarrollo del concepto de utopía y su crítica necesaria para pensar los horizontes del sujeto vivo y su inserción en el circuito de la naturaleza. El segundo apartado, *Lo indispensable es inútil*, propone un breve análisis de la irracionalidad de lo racionalizado por el sistema vigente en relación a la economía. Y por último *¿Por qué sumar teología al análisis de lo latinoamericano?*, allí se discute la posibilidad de producir teología como lugar de pensamiento crítico, reconociendo un lugar específico al creyente religioso en el trabajo de transformar la realidad de la región que se caracteriza por expresar violencias estructurales. Se problematiza el uso político de la religiosidad, ya sea para empoderar y producir un “*saber de liberación*” o para someter. Se parte de la función colonizadora que cumplió la iglesia Católica, y desde la posición crítica de la TL (que nace y se produce dentro de esa iglesia pero que piensa contra el sistema) nos planteamos las preguntas que orientan la reflexión.

En la segunda mitad del siglo XX y lo que va del nuevo milenio podemos identificar tres rasgos –que causarían perplejidad en pensadores de la Ilustración– Primero, el resurgimiento a escala planetaria de la religión con capacidad de incidir en la esfera pública y privada. Segundo, el fundamentalismo que azotó al siglo XX y parecía entrar en una fase de repliegue, irrumpe otra vez y con especial énfasis en América Latina. Y la tercera característica, que a veces pasa inadvertida, se relaciona con un cambio profundo en los modos de concebir la religiosidad. El incremento del pluralismo cultural y religioso en Latinoamérica muestra un

cambio profundo en las formas de socialización. Las nuevas formas de experimentar y pensar la religiosidad –que conviven con los viejos modos– enfatizan la preocupación por vivir una vida con sentido en este mundo. ¿Cuál es ese sentido? Es una pregunta que busca respuestas en la obra de Hinkelammert.

OTRA UTOPIA ES POSIBLE

*No hay tiempo que perder
Levántate alegría*

Vicente Huidobro

De la teoría política, filosofía y tradiciones políticas, desde hace algunos siglos, heredamos una concepción ingenua de utopía que funciona como mediación entre los sujetos y la realidad social. En el siglo XX se da una crisis de ese tipo de utopías y lo que intenta superarla es el pensamiento antiutópico de la tradición neoliberal. Aparece la utopía de la sociedad sin utopías, que por su extrema agresividad nos está amenazando.

El pensamiento utópico refiere a un horizonte irrealizable que da sentido a los proyectos históricos. Es un pensamiento que acompaña a la humanidad desde siempre y sus usos prácticos se expresan, ya sea en utopismos ingenuos (existe una puerta o escalera que lleva al cielo y lo único que hay que hacer es encontrarla), o bajo la utopía de la abolición de este pensamiento. Hinkelammert se aparta de estos polos y propone en *Crítica a la razón utópica* (1990) una “relación racional con el mundo utópico”, cuyo objetivo es revelar los marcos categoriales del pensamiento social contemporáneo. Intenta una crítica trascendental, que en última instancia consiste en la transformación de los contenidos utópicos del pensamiento político en conceptos trascendentales.

El proyecto del autor es desarrollar un método para discernir las utopías. “La crítica a la razón utópica no es el rechazo de lo utópico sino su conceptualización trascendental” (Hinkelammert: 1990, p.29). La reflexión de la política como arte de lo posible, implica concebir la sociedad en tanto *proyecto de una sociedad por hacer*. A partir de asumir esa disposición, surge la pregunta: ¿Cuál es la mejor sociedad posible? Como no tenemos un criterio para evaluar “lo mejor posible”, toda respuesta debe partir de la “mejor sociedad concebible”. Por tanto, la mejor sociedad posible será una aproximación a la mejor concebible, aunque nunca coincidirán. Lo posible resulta del sometimiento de lo imposible al criterio de factibilidad.

Todo posible existe en relación a una plenitud imposible. El capitalismo y el socialismo, se relacionan con sus respectivas plenitudes perfectamente imposibles. Este “no es posible” no es algo dado, sino algo por descubrir. Hinkelammert muestra la importancia de discutir sobre sociedades imposibles donde aparece el sujeto en la historia luchando contra instituciones que lo niegan. Las utopías sin crítica de sus contenidos, en el sentido que propone Hinkelammert, son utopías estáticas, como por ejemplo la de Tomás Moro, que piensan en hacer coincidir el proyecto utópico con un proyecto histórico particular donde la libertad del sujeto esta siempre negada y se realizan institucionalizaciones totalizantes. La perfección de esa utopía es tal que todo está a priori ordenado.

Si tener en cuenta la tensión entre lo mejor posible y lo mejor concebible, la política se reduce a la aplicación de una técnica donde las instituciones democráticas se vacían. Este es el proyecto del neoliberalismo, que tiene en Popper su pensador orgánico y a un perseguidor de utopistas. Dice Popper: “La idea de una planificación social utópica es un fuego fatuo de grandes dimensiones, que nos atrae al pantano. La hybris que nos mueve a intentar realizar el cielo en la tierra, nos seduce a transformar la tierra en un infierno: un infierno, como solo lo pueden realizar unos hombres contra otros” (Hinkelammert: 1990, p.66).

Entre la perspectiva antiutópica y las utopías estáticas, es urgente pensar el tiempo presente con un concepto de utopía que integra al sujeto y su libertad. El marco de referencia es la vida real como criterio de organización de la sociedad. Es lo que permite discernir entre proyectos liberadores y los que no lo son. “Habiendo llegado a esta perspectiva de institucionalización de la satisfacción de las necesidades, aparece

el sujeto vivo como el sujeto de la praxis. Asegurar la vida por la transformación de todo el sistema institucional en función de la posibilidad de vivir de cada uno, es el objetivo de la praxis" (Hinkelammert: 1990, p.253).

El sujeto entra en relaciones con otros sujetos a través de las instituciones que lo objetivan. Potencialmente, el sujeto no se agota en los roles que le asigna la institucionalización, pero no puede existir sin ellas. "El sujeto, que trasciende a todas sus objetivaciones, lo podemos encontrar, exclusivamente en la vivencia subjetiva entre sujetos (...) el sujeto es sujeto para el otro, sin transformarse nunca en su objeto." (Hinkelammert: 1990, p.256)

Esta *imaginación trascendental*, por ser trascendental es imposible. El autor parte de la realidad y llega a imposibles que orientan en la reflexión radical de la libertad. El sujeto al compartir con otros y reconocerse, desafía los límites de la institucionalización (que es inevitable) y la transforma. Hay dos situaciones paradigmáticas en las que se puede ver la presencia de sujetos interactuando sin objetivarse. La primera es descrita en la parábola del buen Samaritano en el Evangelio de San Lucas (reconocimiento e identificación en la desgracia por la que se produce comunidad). La segunda situación se trata de la fiesta como identificación de sujetos en la alegría. Hinkelammert refiere también a una parábola de Lucas. Las emancipaciones humanas deben encontrar su correlato objetivo en las instituciones que la sostienen. Se trata del control consciente de todo el proceso de institucionalización, con la capacidad de intervención en caso de que aparezcan vínculos de dominación.

Podemos sustentar ahora la tesis de que toda dinámica de la historia humana nace de la satisfacción de las necesidades, pensada en referencia a la imaginación trascendental de su plena satisfacción. Pero la satisfacción de las necesidades es solo una expresión para la relación e reconocimiento entre sujetos que comparten lo que haya. De los sujetos que se reconocen mutuamente y llevan este reconocimiento hasta el nivel de la imaginación trascendental, surge la dinámica de la historia. En cambio, del hecho de que esta relación entre los sujetos no puede prescindir de la mediatización institucional, surge la dominación (Hinkelammert: 1990, p.265).

Esta dialéctica que relaciona por un lado a la utopía y la imaginación trascendental, y por otro al proyecto histórico y las satisfacciones empíricas que posibilitan la vida, es una de las más importantes contribuciones teóricas de Hinkelammert. La historia es la historia de las posibilidades como de las imposibilidades humanas. No es posible una política realista sin que sea concebida con la luz que sale de la perfección que implica la plenitud. Para la TL, al momento de hacer la opción por los pobres y denunciar la lógica política que los produce, lo contrario de pobre no es rico, sino la plenitud, que no es cuantitativa, sino que es resultado de una apertura a la otredad que se expresa en que todos compartan de un modo tal, que hay suficiente para todos.

Esta crítica de la razón utópica es aplicable también a la reflexión económica, como a la teológica que Hinkelammert y la TL llaman "el juicio constituyente del espacio teológico".

LO INDISPENSABLE ES INÚTIL

Ya va a venir el día, ponte el cuerpo.

Cesar Vallejo

El poeta Francis Picabia dijo: "lo indispensable es inútil" y Hinkelammert escribió un ensayo con ese título. Ahí denuncia la fraseología de los valores eternos que encubre la irracionalidad del sistema. Se habla de los valores perdidos y se hacen sermones con eso, pero no se explicitan los valores que efectivamente se cumplen y producen desigualdad: la competitividad, la eficiencia y el cálculo de la utilidad propia, que son los valores de la ética del mercado. Frente a esta lógica de funcionamiento, lo indispensable: convivencia, paz, cuidado de la naturaleza, es inútil y la organización política que los promueva, pueden ser perseguidos por la ley. Esta es la fatalidad del tiempo presente. Dice Enzo Traverso (2019) que el neoliberalismo consiguió una hegemonía tan generalizada, que el mercado y la competencia colonizaron nuestra imaginación y formaron un *habitus* antropológico como valores para la vida social.

La libertad, desde la filosofía del neoliberalismo, se encuentra en contradicción con las condiciones concretas de la vida. Hinkelammert cita en casi todas sus publicaciones a Hayek y su “cálculo de vidas”:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención 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 (Hinkelammert: 1990, p 88).

Es la dialéctica maldita que justifica el sacrificio de vidas individuales hoy, para que mañana puedan vivir muchos más. Es un sacrificio de vidas que se presenta como un sacrificio inevitable, en pos de la vida futura de una comunidad fantasmagórica. Esta racionalidad lleva a la destrucción de todo. Por eso la reivindicación de la vida hoy es un humanismo.

Dialéctica maldita que sacrifica el presente por algún mas allá, que en el caso del neoliberalismo es el eterno mañana. El neoliberalismo es el eterno mañana. El pensamiento neoliberal no admite ningún presente, sino que sacrifica cualquier presente por su mañana respectivo. Las condiciones reales de la vida se pierden por una quimera (Hinkelammert: 1990, 89).

Es la irracionalidad de lo racionalizado (frase que salta del texto en casi toda la obra de Hinkelammert por su potencial crítico) El proceso de racionalización que se desarrolla en el capitalismo, está produciendo resultados irracionales en la reproducción de la vida. Unamuno dijo que el hombre es un fin, no un medio; y planteó su conocida pregunta: “¿Qué es ese ídolo, llámese Humanidad o como se llamare, a que se han de sacrificar todos y cada uno de los hombres? (...) ¿Y quién recibe el fruto de ese sacrificio?” (Unamuno: 1993, 17) Hinkelammert desarrolla el tópico y dice que la vida no es un fin, sino un proyecto: el proyecto de conservarse como sujeto que puede tener fines. Vivir es un proyecto del sujeto vivo que tiene condiciones materiales de posibilidad, y que fracasa si no lo logra. Para vivir hay que poder vivir, lo que implica negar la racionalidad medio-fin, si en su consecuencia elimina al sujeto que ejecuta esa acción.

La racionalidad instrumental abstrae el sujeto actuante que da sentido. Cuando se impone esa racionalidad, el oprimido tiene una naturaleza inaveriguable porque se subvierte la relación del sujeto viviente con las instituciones subsidiarias de la vida de todos. La teoría que no tiene la dignidad humana como imposible que orienta, necesita también un correlato en el cielo de esa teoría. Los ídolos terrestres o celestiales cumplen la misma función. El pasaje bíblico de San Marcos 9,14-24 dice: ¡Creo, Señor, ayuda a mi incredulidad! Esta caída en la fe y la incredulidad que la complementa, parece ser un llamado a la vigilia de la razón crítica, también en asuntos del cielo. No se puede tener fe en que todo siga igual.

Un terrateniente mexicano comentó durante la revolución en su país: “No creo en Dios, pero sí en el cura”. Este ingenioso aprovechamiento político de la religión se puede encontrar en autores clásicos como Platón, que no creía en los dioses del Olimpo, pero adujo que la estabilidad de toda sociedad depende de ciertas creencias teológicas, como puede ser la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. En esta argumentación, Platón (en el libro 10 de *Leyes*) hizo de la incredulidad un delito que debía ser penalizado. Frente a la tentación de invocar a Dios para justificar asuntos humanos, comenta Harvey Cox:

Filósofos y teólogos solían sentirse divididos entre dos convicciones. Por una parte, creían que sus sociedades necesitaban la religión para mantener el orden, pero, por otra, no podían consentir honestamente esas proposiciones míticas. Su incomoda solución fue por lo general defender –al menos en público– un conjunto de creencias para la gente común, pero reservarse para sí el derecho a tener dudas privadas. Sabían que esas creencias públicas eran “mentiras piadosas”, pero las pensaban necesarias para manejar a las inquietas masas.” (Cox, 2009: 238)

La teología de la cristiandad latino-germana metropolitana (y colonialista), llevó al extremo el uso del discurso teológico como herramienta política para desadueñar de todo a civilizaciones enteras. Para lograr esta empresa, no basta con espadas, cañones y arcabuces. Se necesita un discurso teológico-filosófico colonizador, con una concepción de sujeto no igualitario, que es introyectado por los dominados para que

asuman su vida como sujetos “no valiosos”. Los otros (no próximos/prójimos) discriminados en temas de género, etnia, religión, procedencia barrial o geográfica, clase social, opción sexual, etc., en tanto humanidad sufriente pasivas, necesitan producir, apropiarse e identificarse con un programa de filosofía política liberador que implique las conocidas palabras de Marx: “Una revolución social se sitúa en el punto de vista del todo porque (...) entraña una protesta del hombre contra la *vida deshumanizada*, porque arranca del punto de vista del individuo real.” (Marx en Dussel, 2002: 501). A este programa se le debe sumar la liberación de Dios de su versión fundamentalista. El Maestro Eckart decía que había que liberar a Dios de Dios.

A Hinkelammert no le interesa el objeto de conocimiento de la teología (Dios), sino el *sujeto* que conoce en su realidad humana e histórica a Dios. Desde ahí se leen los textos religiosos (Dussel los define como narrativas racionales en base a símbolos) efectuando una interpretación antropológica y filosófica. Tomar un texto religioso, interpretarlo teológicamente para uso de una comunidad de creyentes es un recurso que se critica porque es el modo que usan las comunidades dogmáticas. La interpretación filosófica abre la posibilidad de dirigirse a una comunidad política como destinataria.

En general (...) todas las interpretaciones de los textos –exceptuando los originados en países periféricos, como veremos– tienden a no articular el proceso hermenéutico con la realidad económica política concreta y actual del sistema globalizado y excluyente, lo que deja ver interpretaciones de diversos grados de “idealismo”, indiferente ante la terrible situación presente del globo” (Dussel, 2015: 108)

La teología con hermenéutica política que se dirige a una comunidad política, es una práctica que tiene un *a priori antropológico* como condición de todo lo demás. El *a priori antropológico* (Raig, 2009: 11) es actividad de un sujeto empírico necesitado, que habita la cotidianidad, y sus prácticas filosóficas y teológicas representan un “saber de vida” antes que un “saber científico”. El saber de vida implica que la vida humana no es algo dado, sino un trabajo, algo por hacerse por parte de quienes van viviendo de un modo inevitablemente social y en relación con la naturaleza.

El sujeto que actúa en la historia como un nosotros, dentro de una conflictiva marcha de grupos sociales, opera desde distintos horizontes de comprensión. Estos horizontes están ampliados o imposibilitados, entre otras cosas por el paisaje de creencias teológicas, que en algunos grupos se expresa como un poder irruptivo en la historia que los hace participar de un proceso de humanización al cual debemos sumarnos. Uno de los temas que enfrenta a la postura de Hinkelammert y la TL con la tradición que estableció la ortodoxia vaticana, se da en la concepción del *cuerpo necesitado* versus *cuerpo abstracto*. Más que la divinización de lo humano, la TL y CL, leen la intervención de Dios en la tierra a partir de su humanización. Dios se hizo hombre, es un hecho antropológico que va a dar el marco categorial para comprender la potencia liberadora de asumir ese hecho. Hinkelammert habla de *criterio de factibilidad humana*:

La utopía del comunismo, tal como fue desarrollada en la Unión Soviética; la utopía de la sociedad nietzscheana sin esperanzas, desarrollada por el nazismo; y la utopía neoliberal del mercado total. Todas ellas prometen un mundo mejor más allá de toda *factibilidad humana* y, por ende, más allá de la *conditio* humana y de la contingencia del mundo (Dussel, 2002: 558).

Para que la utopía como idea reguladora de cambios sociales significativos funcione, es necesario mediarla por proyectos y programas concretos de acción. Se trata de pensar el “sujeto” de la praxis de liberación, que no puede ser el alma descorporizada de Descartes cuya función es conocer y no está limitada por la muerte. La TL reivindica el sujeto corporal necesitado. Monseñor Romero mártir salvadoreño gustaba de citar a Irineo de Lyon (autor del siglo II d.C) que decía: ¡*Gloria Dei, vivens homo!* (la gloria de Dios es la vida del ser humano). Romero la reformuló como “Gloria Dei, vivens Pauper” (la gloria de Dios es que el pobre viva) “Y a la inversa, bramó contra los ídolos, divinidades falsas pero muy reales que producen muerte y exigen víctimas para subsistir” (Sobriño, 1990: 26).

La tensión dentro del catolicismo (todas las religiones tienen esta disputa) en torno a la prioridad de lo teológico o lo antropológico es un debate actual. Según la opción que se tome en esta disputa, que no es solo teológica, se derivan consecuencias políticas. El contrapunto de Irineo de Lyon e indirectamente de Romero, fue 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 esa vida y de esta gloria (Encíclica *Dominum et vivificantem*, en Hinkelammert, 2007: 32)

En Irineo de Lyon y Romero la vida humana es la gloria de Dios. Juan Pablo II invierte eso y condiciona la vida humana como gloria de Dios, en tanto viva una vida divina. Con esta mistificación de invocar una no determinada vida divina, se evita ver la vida real y sus determinaciones ético-materiales que la hacen más que divina, digna.

La apertura al diálogo entre religión y ciencia, fue uno de los puntos que se explicitan en el Concilio Vaticano II, por el que la institución católica deja atrás (parcialmente) el imaginario del Mundo Antiguo y su concepción de la Verdad, para entrar en el imaginario moderno donde los conceptos como Verdad y Justicia, ya no pueden ser metafísicamente enunciados. Este posicionamiento analítico tuvo una enorme influencia en la manera de asumir el Evangelio. El documento de Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe: *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (1984) muestra la pervivencia de posturas preconciiliares dentro del vaticano: "La libertad no es libertad de hacer cualquier cosa, sino que es libertad para el Bien en el cual solamente reside la Felicidad (...) Por consiguiente, el hombre se hace libre cuando llega al conocimiento de lo verdadero y esto (...) guía su voluntad" (En Gallardo 2009: 32).

En este imaginario católico (preconciiliar por su conservadurismo dogmático) que actúa inercialmente en la cotidianidad de mucha gente todavía en el siglo XXI, la "Verdad" se encuentra en la naturaleza de las cosas y el ser humano tiene capacidad para reconocerla directamente sin mediación de ideología que enmarque la interpretación. La libertad consiste aquí en una sujeción a naturalezas eternas. En relación con estos imaginarios, encontramos que la experiencia humana puede entenderse al menos desde dos posicionamientos básicos: el primero otorga al ser humano una naturaleza o esencia. Esa esencia preexiste al sujeto, es universal y determina el sentido de todo emprendimiento social y humano. El segundo posicionamiento, por el contrario, el ser humano no tiene naturaleza o esencia y la humanidad existe como proceso en la historia, por lo que el sentido de lo humano no está previamente determinado. Las civilizaciones, comunidades e individuos hacen la historia con sus acciones. Es decir que la humanidad puede prescindir de las *ideas* que existen fuera del ámbito de lo humano, animándose a aceptar la angustia existencial de autoproducirse. El ser humano se presenta como un ser de aprendizaje cuyo periplo por la historia es aprender a aprender, para encontrar en los signos de los tiempos los mensajes de Dios que no puede comunicar en "divino". Cada cultura es responsable, en su nivel, de *producir humanidad*.

La revelación –a pesar de la asimetría de los que intentan comunicarse donde una de las partes es Dios– no consiste en un depósito de informaciones verdaderas que los humanos deben aprender y repetir como una ortodoxia, sino en una pedagogía donde "la diferencia transmitida comienza a significar cuando el receptor percibe lo que aquella debe afectar o cambiar en su propia existencia" (Segundo 1990: 446). La revelación se comunica humanamente orientando a los seres humanos que buscan saber.

Segundo explica el plan de Dios –que quiso que un ser tan extraño como el ser humano existiese– en la siguiente hipótesis:

Dios quiso hacer un mundo donde tuviera en los hombres interlocutores libres, capaces de decisión, o sea cooperadores creativos en un proyecto común a ambos: Dios y los hombres (...) Cada ser humano está estructurado para inventar su propio camino en un universo creado a medias y puesto en las manos humanas (...) sujeto, en principio, a lo que el hombre decida hacer con él y de él. (Segundo, 1993:122)

Esquemáticamente podemos resumir las reflexiones anteriores, diciendo que Dios ha dotado a todos los seres humanos de la capacidad/libertad de ser creadores de *humanidad*, mediante prácticas políticas que se materializan en espacios de *autoconstitución de sujetos*. La ortopraxis es una acción que libera, y por sus consecuencias, humaniza (producción de humanidad libre y creadora como emprendimiento colectivo)

El Dios que aparece en el discurso de Vaticano II (Segundo dirá en sus reflexiones autocríticas que la TL no aprovechó plenamente el potencial hermenéutico crítico de sus documentos) y en la teología de la liberación, ya no es un Dios Padre que *es el que es*, acabado, eterno, perfecto, cuyo sentido para el humano es adorarlo –este modo de concebir a Dios es parte del Catecismo de la iglesia católica– Ahora Dios es, como su creación la especie humana, un proceso. Deja de ser lo es, sino quien va siendo. Y para ir siendo Dios necesita de su creación que es quienes van a hacer la historia desde su libertad. La TL intenta:

Sentir e imaginar a Dios y su palabra desde este imaginario moderno en el que el sentido del ser humano está dado por la acción humana misma, aunque ello invalide a Dios. Para esta sensibilidad, el ser humano, humanidad y Dios, son procesos en *diálogo*, no entes o naturalezas acabadas. En su proceso Dios se hace humano en Jesús de Nazaret (Gallardo, 2009: 157).

El formato dialógico se toma como marco para pensar la relación con Dios. Empodera al hombre al reconocer que la fe no llega después que Dios ha revelado algo, sino que es parte activa e indispensable de la misma revelación. Juan Luis Segundo la llamó *fe antropológica* y Hinkelammert la usa como herramienta hermenéutica. Refiere a una base de creencias socioculturales que supone a la persona humana como un haz de relaciones (prójimos), que a través de una trama de vínculos políticos pueden cambiar sus condiciones de múltiples pobreza, en condiciones de plenitud, autonomía y creatividad (liberación). La TL dirá que sin *fe antropológica* y autoestima humana no existe revelación divina ni puede haber fe religiosa.

Si no se asume el posicionamiento (identidad) de quien lo lee, el Evangelio puede matar. De hecho, se ha leído durante siglos sin que los pobres hayan experimentado cambio alguno en su situación. Leer el Evangelio sin considerar el problema de la interpretación, tiene un efecto político material que se sigue de una ideología homicida. El discernimiento de los dioses está en el origen de las teologías críticas (que no consideran la alternativa teísmo/ateísmo como un problema, sino idolatría/fe), que no oponen creyente a no creyente. Les interesa evaluar las consecuencias políticas de la fe del que asume que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. La vida humana es el criterio para discernir al Dios de la vida, de los ídolos.

Al fin del libro *Liberación de la teología* encontramos una interesante reflexión sobre el *a priori antropológico* que usamos para situar nuestro lugar filosófico en este trabajo: “Las pistas abiertas, sean o no seguidas, tienen un largo e imprevisible futuro. Lo único que, desde ya, puede decirse de ellas, es que parten de la carne y de la sangre de hombres concretos que sufren, trabajan y piensan para construir el Reino de Dios con los materiales humanos de este continente oprimido y maravilloso” (Segundo, 1975:267)

Cuando Marx dice en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), que el hombre no es un ser abstracto producido fuera del mundo, sino que es resultado de su relación con el mundo, y que la crítica de la religión se transforma en crítica de la política, está construyendo un puente conceptual y metodológico que es imprescindible para comprender nuestra realidad social latinoamericana. La ley, sin ser encauzada por un proyecto de amor de las personas humanas, subvierte la convivencia. Sin el criterio que da el amor al prójimo, la ley se emancipa de su rol de mediación que posibilita la convivencia y, por su imperio se pueden cometer crímenes en cumplimiento de la ley. Ese parece ser el “signo de los tiempos” que urge comprender en nuestras democracias latinoamericanas del siglo XXI. Los Estados de derecho, liberales o de tendencia socialista, están basados en lo que Pablo llama la ley del pecado. Pablo distingue entre *el* pecado y los pecados. Los pecados violan la ley, mientras que *el* pecado se comete cumpliendo la ley. Es a partir de esta crítica paulina de la ley que Marx va a desarrollar su teoría crítica de la ley del valor como ley de los mercados.

Frente a esta situación, constatamos que el siglo XXI produjo un nuevo tipo de desilusión. Al desencantamiento del mundo se suma el fracaso de lo que se propuso como alternativa. Ni el comunismo ni el cristianismo son puntos de intersección entre un espacio de experiencia y un horizonte de expectativa.

Ahora se trata de que la autocrítica libere lo que el historiador Koselleck conceptualizó como el *potencial epistemológico de los vencidos en la interpretación del pasado*. Marcuse en *Eros y civilización* (2010) advierte que la función de la memoria era “preservar las promesas y potencialidades que el individuo maduro y civilizado traiciona e incluso ilegaliza”. No madurar en la aceptación del totalitarismo del mercado – que considera a los derechos humanos como una tranca en su funcionamiento– es síntoma de vitalidad política responsable.

Al inicio del ensayo mencionamos a Tocqueville y a la TL coincidiendo en la importancia de la religión para la democracia. El primero es conservador y piensa desde la legalidad del sistema, los segundos lo hacen desde una espiritualidad que viene desde afuera el sistema y lo interpela. En el discurso coinciden, en la práctica política se tienen que enfrentar. Los relatos se evalúan por lo que producen socialmente.

¿POR QUE SUMAR TEOLOGIA AL ANALISIS DE LO LATINOAMERICANO?

*Explicar con palabras de este mundo
que partió de mí un barco llevándome.*

Alejandra Pizarnik

El filósofo danés Kierkegaard dijo una vez que tan pronto como crecemos lo suficiente para comprender nuestro entorno, nos vemos en un barco que ya se ha echado al mar. El momento y la coyuntura efectiva en que se toma conciencia, depende siempre de una tradición cultural particular. Son estas tradiciones las que median ideológicamente proveyendo de “sentido” a nuestras navegaciones. Aportan teorías, mitos y metáforas con que respondemos. A partir de circunstancias que no dominamos (lugar de nacimiento, género, raza, clase social), comienza el acercamiento a la realidad social a partir de posicionamientos teóricos y metodológicos, donde es importante tener el mayor grado posible de reflexividad sobre el “lugar” desde donde enunciamos el discurso (*el locus enuntiationis*)

“Localización” indica la acción hermenéutica por la que el observador se ‘sitúa’ (comprometidamente) en algún lugar socio-histórico como sujeto de enunciación de un discurso, y por ello es el lugar “desde donde” se hacen las preguntas problemáticas (de las que se tiene autoconciencia crítica o no) que constituyen los supuestos de una *episteme* epocal (...). Enunciamos inevitablemente el discurso ‘desde algún lugar’ (Dussel, 2007: 15).

El “barco ya botado” de la cultura latinoamericana en la que nos encontramos y desde la que pensamos la realidad latinoamericana, tiene tres puntos relevantes para este trabajo. Primero, la afirmación del sujeto, entendida como exigencia fundante de carácter antropológico; segundo, la comprensión de la historicidad de todo hombre (el ser humano es un animal enredado en tramas vinculares e institucionales inevitables); y tercero la actitud existencial que exige la afirmación de nosotros mismos como valiosos. Estos tres niveles de análisis se implican entre sí y pueden articularse dentro del marco teórico que tiene como horizonte la transformación. Arturo Roig lo llamó genéricamente “*saber de liberación*” (Roig, 2009: 17), en Hinkelammert aparece como “*buen vivir*” entendido como proyecto que subordina a todas las instituciones. Es la ética del sujeto que renuncia al suicidio y asume la vida como proyecto a realizar.

América Latina contiene una gran parte de su población empobrecida, diversa, discriminada, desagregada y religiosa. Vive una situación de violencia institucional estructural que se diferencia de los años sesenta del siglo XX, porque hoy la violencia se ejerce desde regímenes legitimados democráticamente. Hablar de violencia estructural es referir a un modo de relación social, cuyo análisis y propuestas de superación deben ser las tareas propias de los grupos religiosos, movimientos sociales y partidos políticos con mirada crítica, en los muchos modos de expresión: intrafamiliar, económica, racista, clerical¹, militar, generacional o violencia cultural.

¹ “La clericalización convierte al clero en el único intermediario entre Dios y el pueblo cristiano, que se queda sin voz ni capacidad de

Hélder Câmara, figura relevante de la TL, en su obra *La espiral de la violencia* (1970) distinguió tres tipos de violencia: *la violencia institucional*, es decir la que ejerce el sistema injusto bajo la legalidad vigente; *la violencia revolucionaria*, que responde a la primera y siempre se va a presentar como actividad delictiva o fuera de la ley; y *la violencia represiva*, cuya racionalidad se justifica en reestablecer el “orden”. El problema para Câmara está en considerar como violencia a la segunda y normalizar o justificar la primera. El autor refiere a la violencia en las siguientes palabras:

América Latina se encuentra en muchas partes en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada. Cuando por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad (Câmara en Paganelli, 2015: 75)

Cualquier modo en que se presente la violencia estructural, siempre se asocia a impedimentos constantes que se hacen sobre las personas para que sean *sujetos*, vulnerando la autoestima y autonomía. Dussel en *Ética de la liberación* (2002), inspirándose en Walter Benjamin, deja de usar la categoría “metafórica” y “económica” de pobre, sustituyéndola por “víctima”. Este término es más amplio y exacto, porque refiere a relaciones que enfrentan a víctimas y victimarios, en el contexto de la legalidad vigente que debe ser criticada. Dice Dussel:

El criterio crítico cuenta como punto de partida necesario. No se trata de un “juicio de valor”, “de gusto”, “subjetivo”. Se trata de un “juicio empírico de hecho”:

¡Ha aquí un pobre, una víctima!²

(...) Detectar empíricamente una víctima es constatar “negatividades”: pobreza, hambre, traumatismo, dolor, patologías, y muchas otras dimensiones de la “negatividad” (...) Si las instituciones son la repetición de actos exitosos para evitar el dolor y postergar la muerte (...), la víctima es su contradicción absoluta. (Dussel, 2002: 369-370)

Las instituciones que producen víctimas, olvidaron su lugar subsidiario del sujeto que las determina, y se emancipan subvirtiendo el orden. Cuando Dios, el mercado o la planificación, ocupan el lugar del sujeto y legitiman relaciones de dominación, se hace imprescindible el discernimiento de las utopías que las sostiene. La institucionalización de las religiosidades populares por estructuras clericales en Latinoamérica es un proceso que Hinkelammert reflexiona en toda su obra: “El discernimiento de los dioses esta en los orígenes de la propia teología de la liberación. Una teología que nunca discutió la alternativa ateísmo/teísmo como un problema, sino siempre idolatría/fe” (Hinkelammert: 2007, p. 25)

El Evangelio que llegó a nuestra tierra con los conquistadores, era un evangelio que justificaba, legitimaba y colaboraba con el imperialismo, colonialismo y superioridad europea. Aunque ese evangelio violento produjo en Europa una reacción de denuncia contracultural, que tuvo entre sus protagonistas a pensadores como Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga, Francisco de Vitoria o Domingo de Soto (todos vinculados a la Escuela de Salamanca), estas voces fueron marginales y minoritarias. Recién en el siglo XX se va a considerar la religiosidad como uno de los campos a descolonizar.³

El colonialismo –en sus distintos modos de incidencia, político, económico, teoría del conocimiento, modos de producción, religiones y teologías– no es un período histórico superado. Es una semilla viva que aún da sus frutos. Para comprender los ciclos de esa semilla es necesario observar como germina en la historia. En nuestro caso, la religiosidad hegemónica (cristiano-católica) ha sido en la historia de América Latina agente fundamental del colonialismo. En los círculos de pensadores y sujetos transformados o influenciados por la TL, cuando se habla de la teología como disciplina espiritualizada, se dice que “*la teología*

decisión, y desemboca en clericalismo, que consiste en la apropiación del poder en la vida política y social por parte del clero”. (Tamayo, 2017: 39)

² Es el *Ecce homo* de Lévinas, en la exposición de la corporalidad sensible y vulnerable.

³ Ver “La crítica de la teología como crítica política”, en *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad* (Dussel, 2015)

pasa por la historia como por brasas huyendo". Poner en diálogo la teología con la realidad es la tarea de Hinkelammert, la TL y del CL. Hay un conocido dicho africano, que en América Latina ha repetido Eduardo Galeano que dice: "Cuando llegaron los misioneros, ellos tenían la biblia y nosotros teníamos la tierra. Ahora ellos tienen la tierra y nosotros tenemos la biblia". En ese trueque, el colonizado pierde claramente, pero la pérdida es mayor cuando el Evangelio se lee sin asumir el problema de la interpretación que supone un discernimiento previo. El Evangelio necesita la pre-actitud del lector, que no está explicitada en el texto, y es el lugar epistémico que permite leer que la voluntad de Dios pasa por que el lector se produzca como sujeto. Sin el discernimiento de la letra, el Evangelio puede matar.

El cielo estéril –para el desarrollo de la vida e instituciones que la posibilitan– se vuelve fértil cuando su análisis se hace a partir de una hermenéutica que vincule las creencias con actos que se relacionan con estilos de vida comunitarios, y que se expresan materialmente en producción de la vida de sujetos que resisten social y culturalmente las relaciones de dominación. El siglo XX es el momento donde se lleva la revolución al cielo y se cambia a las entidades incorpóreas que lo habitaban, por sujetos humanos que hacen "teología relevante" para la vida humana. Esta sincronización de los tiempos del cielo y la tierra, se hace desde Europa y desde una institución jerárquica. La tarea de la TL es ir más lejos que Vaticano II y en algunos casos enfrentarse a él. Comienzan años y décadas de albañileo y derrumbamientos en el esfuerzo por activar el potencial que tiene la fe para cambiar la realidad material. "¿Cómo entender la sociedad que produce tantos pobres y que estrategia vamos a usar para salir de la pobreza, no en dirección a la riqueza, sino en dirección a la fraternidad, a la participación, a la justicia? (...) uniendo fe y realidad (...) surgió en los años sesenta, la teología de la liberación" (Boff, 2007: 63)

Frente a la pregunta: ¿tienen los creyentes religiosos un campo de lucha especial y específico, desde donde sumen a la causa social revolucionaria? En la obra de Hinkelammert se encuentran reflexiones y argumentos que dirían que sí, aunque la discusión en la interna de las distintas líneas y vertientes de la TL ha sido intensa en este punto y no hay acuerdos definitivos.

La producción teológica tiene su especificidad que involucra a los creyentes: la denuncia y el combate contra los ídolos, estén donde estén. Que existe un modo de ser religioso y de tener fe que no implica idolatría. Los ídolos pueden constituirse en la vida cultural cotidiana, en la economía, en el ámbito familiar, en las organizaciones políticas, las iglesias, la justicia, el Estado o cualquier otra institución. Un movimiento social de creyentes religiosos que se defina por las preocupaciones centrales a la TL, se caracteriza por su *antiidolatría*. Y como movimiento religioso-social debe autoexigirse comprensión analítica y sobretodo incidencia práctica. Franz Hinkelammert es un autor que ha desarrollado intensamente este modo de ser cristiano.

Hay dentro de la teología de la liberación latinoamericana una paradoja que tiene que ser reflexionada. Sus miembros tienen un compromiso político con el cambio social que implica la desaparición de la iglesia a la que pertenecen por creadora y sostenedora de una realidad injusta. Algunos autores de la TL no pueden criticar sus determinaciones institucionales o lo hacen débilmente. Dom *Hélder Câmara*, por ejemplo, dijo "quien tiene a Jesucristo no necesita a Marx"⁴. Esta frase puede leerse en clave de "tener la última palabra"; Hinkelammert por el contrario no busca detener el análisis por identificarse con un autor o figura carismática.

La propuesta de Hinkelammert y la TL es "liberar" a la teología de su función opresora que se presenta como discurso disciplinar sobre Dios, sus atributos y sus relaciones con la Creación, para centrarse en una práctica política que pueda testimoniar la experiencia humana del Dios de la Vida en la historia del mundo. Desde la materialidad que se objetiva en la vida/muerte de los creyentes, es que tenemos una sensibilidad que se expresa en prácticas políticas institucionales donde puede surgir un discurso "teológico liberador" que aspire a separar o emancipar la experiencia de fe, de las teologías clericales tradicionales. De modo que la actividad teológica liberadora, asumiendo su responsabilidad en la historia, permita:

⁴ Frase citada por el diario *El País*, Montevideo, 6 agosto de 1976.

Una transformación política subjetivo-objetiva que incida eficazmente en la búsqueda y realización humana, o sea, socio-cultural, del plan de Dios. En términos directos, 'lo' teológico implica aquí una compleja práctica social de liberación (que puede considerarse 'laica' y 'pastoral') que produce y supone un testimonio político en el seno del cual puede gestarse, decirse y comunicarse un discurso teológico. (Gallardo, 2009: 21)

La vida humana es el marco categorial dentro del cual se forma la imagen de Dios. Entre los pueblos latinoamericanos, los sectores sociales más desfavorecidos son mayoritariamente religiosos y conciben su religiosidad como adscripción a una iglesia o comunidad de fieles. Es decir que su religiosidad se entiende como clericalidad, sin advertir que su clericalidad es parte responsable de su empobrecimiento, discriminación social y alienación religiosa. Lo dijimos antes: las iglesias institucionales forman parte del sistema de dominación. Sin embargo, los sectores populares creen sinceramente que ser religioso pasa por esas iglesias que actúan como elemento de cohesión de la realidad subjetiva-objetiva del subcontinente.

Tenemos aquí una situación compleja. No se pueden pensar cambios sociales con estas iglesias, porque históricamente han adversado todo cambio social revolucionario en Latinoamérica, pero tampoco pueden hacerse sin ella, porque la iglesia es también su pueblo. Esta paradoja es reflexionada por la TL y específicamente por Hinkelammert y Juan Luis Segundo. "En breve: la gente, en especial los sectores populares, debe construir y hacer suya, en la lucha social y política, una manera distinta de experimentar y comunicar su fe religiosa y de ser comunidad, o sea, iglesia y, también sociedad. Este es exactamente el planteamiento sugerido o propuesto por las expresiones más avanzadas de la teología latinoamericana de la liberación." (Gallardo, 2009: 25)

La opción por los pobres una premisa epistemológica para interpretar la Palabra de Dios, y como en todo acto interpretativo implica un riesgo. Dicha asunción, compromete ideológicamente con un programa político que luche por la transformación de la sociedad que produce pobres.

Si olvidamos nuestra responsabilidad de crear un mundo que ha sido puesto (parcialmente) en nuestras manos "artesanales" y preferimos llevar una cuenta de nuestros méritos ante Dios, por más que cumplamos todos los preceptos de todos los decálogos, estaremos pecando. Porque no se nos ha creado para eso. (Segundo, 1993:466)

Antes de la fe religiosa, tenemos una fe antropológica que se operacionaliza políticamente. Dios es creador de todo, pero no hace la historia. Esta última responde a la libertad humana. Nicolás Berdiaeff dijo – algo que hizo suyo la TL en su vertiente más preocupada por su metodología y la sospecha filosófica– que el problema de Dios no consiste tanto en establecer su existencia, sino en "justificarlo", es decir en juzgarlo ante el tribunal de los valores que uno tiene. Para Hinkelammert, el Dios de la vida es el que acepta ser transformado en colaborador y cómplice del proyecto del sujeto humano.

CONCLUSIONES

La obra de Hinkelammert reemplaza el pensador radical por la necesidad radical, de cuya satisfacción depende el sujeto que puede pensar. Como parece que toda sociedad burguesa moderna se lanza a destruir cualquier intento de buscar alternativas, y en esa batalla de las ideas, sus ideólogos se despojan de la cabeza para ajustarse mejor el casco; podemos decir que nuestro autor piensa con la vida para amplificarla. Su objetivo es reivindicar el sujeto real; su tarea es restablecer la primacía de lo finito, de lo concreto, de lo real. Para después dar respuesta a las condiciones culturales necesarias para la reproducción de la vida. No cree en ningún Dios trascendente, sino que considera que Dios es respuesta humana a asuntos humanos y uno de esos asuntos es producir dioses que inciden en la vida. En reflexiones no críticas, cuanto más pone el ser humano en Dios, menos le queda para el sujeto. Lo mismo ocurre con el trabajo, cuanto más vida se deja en el trabajo, menos vida disfruta el trabajador. La alienación que se produce en esferas de la economía y teología tienen el mismo origen: el olvido de la realidad del sujeto humano como centro de toda preocupación.

La imaginación trascendental, o en sentido más amplio, la imaginación social, es el lugar donde se piensan las emancipaciones/humanizaciones para su realización en la historia. La vida y su reproducción digna, en el circuito de la naturaleza, necesita de las armas ideológicas de la vida – que son las armas que hay que tomar-. No se puede pensar la vida desnuda, sino a partir de las mediaciones institucionales que la promueven o imposibilitan.

Lucrecio relata en *De Rerum Natura* una tragedia natural vista por un espectador: “Es grato, al tiempo que los vientos en mar abierto revuelven las aguas, contemplar desde tierra el esfuerzo de otro, no porque haya gusto y alegría en que alguien sufra, sino porque es grato ver de qué males uno se libra” (en Traverso: 2019, p.60). Hinkelammert avisa que la tragedia a la que nos acercamos, nos convierte a todos en naufragos y no habrá espectadores.

BIBLIOGRAFIA

- BOFF, L. (2007). *Carácter espiritual y social de la teología de la liberación*. En Leonardo Boff, (Forcano, Comp.) Nueva Utopía, Madrid: Nueva Utopía.
- CRUTZEN, P. y STOEMER, E. (2000). *The Anthropocene*, Global Change Newsletter, 41,17.
- COX, H. (2009). *El futuro de la fe*, México: Océano.
- DUSSEL, E. (2002). *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- DUSSEL, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- DUSSEL, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DUSSEL, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal,
- GALLARDO, H. (2003). *Habitar la tierra*. México: Centro Estudios Ecueménicos
- GALLARDO, H. (2009). *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. San José C.R: UNA
- GIBBELLINI, R. (1998). *La teología del siglo XX*, Santander: Sal Terrae.
- GUMUCIO, C. (2013). *¿América Latina ya no es católica? El incremento del pluralismo cultural y religioso*, En Jambias-Wolf., Ed *América Latina: interrogantes y perspectivas*. York, York University Bookstore.
- HINKELAMMERT, F. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*, San José: DEI.
- HINKELAMMERT, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José: DEI.
- HINKELAMMERT, F. (1996) *EL mapa del emperador*, San José: DEI.
- HINKELAMMERT, F. (1998). *EL grito del sujeto*, San José: DEI.
- HINKELAMMERT, F. y DUCHROW, U. (2003). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, San José: Arlekin.
- HINKELAMMERT, F. (2007) *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad.*, San José: Arlekin.

- HINKELAMMERT, F. (2010). "Yo vivo si tú vives": *El sujeto de los derechos humanos*, La Paz: Palabra comprometida ediciones.
- HINKELAMMERT, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Arlekin
- HINKELAMMERT, F. (2012). *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*. San José: Arlekin.
- LÖWY, M. (1999). *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina*. México: Siglo Veintiuno
- MARCUSE, H. (2010). *Eros y Civilización*. Barcelona: Ariel
- PAGANELLI, P. (2015) *Profetas del reino. Literatura y Teología de la liberación en Brasil*. Buenos Aires: Imago Mundi
- ROIG, A. A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una ventana.
- ROIG, A. A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una ventana.
- SEGUNDO, J. L. (1993). *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Bilbao: Sal Terrae.
- SOBRINO, J. (1990) *Monseñor Oscar A. Romero. Un obispo con su pueblo*. Santander: Sal Terrae.
- TAMAYO, J. J. (2017). *Teologías del sur. El giro descolonizador*. Madrid: Trotta.
- TOCQUEVILLE, A. (2007). *Democracia en América*. Madrid: Akal.
- TRAVERSO, E. (2019). *Melancolía de izquierda. Después de las utopías*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- UNAMUNO, M. (1993). *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Planeta.

BIODATA

Federico FRONTÁN NÚÑEZ: Doctorando en Historia de América, Universidad de Salamanca, España. Máster Universitario en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Salamanca, España. Licenciado en Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay. Licenciado en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad de la República, Uruguay. Diploma en Lengua y Cultura China, Huazhong Normal University, Wuhan, China. Profesor Centro Regional del Este e Instituto Formación Docente, Maldonado. Áreas de investigación: Teología de la liberación, Filosofía política, América latina, China. Correo electrónico: federicofrontan@gmail.com

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6377325
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Notas para una lectura de la propuesta teórica de Franz Hinkelammert desde una clave ontológica

Notes for a reading of Franz Hinkelammert's theoretical proposal from an ontological approach

Manuel CUERVO SOLA

<https://orcid.org/0000-0002-1372-1726>

manuelcuervosola@gmail.com

Universidad Nacional de Cuyo Mendoza, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6377325>

RESUMEN

Este trabajo invita a un ejercicio de reflexión ontológica sobre la propuesta teórica de Franz Hinkelammert. Para ello, se exponen algunas implicaciones conceptuales de su idea de sujeto y se intenta mostrar cómo, a partir de ella, se organizan la ética, la epistemología y la política en su obra. Aunque Hinkelammert no aborda explícitamente una ontología en sus escritos, la revisión de su corpus teórico basada en un conjunto de preguntas vinculadas a la reflexión del nivel ontológico permite sugerir esta dimensión o aspecto de su pensamiento.

Palabras clave: ontología, sujeto, impulso vital, mediaciones institucionales.

ABSTRACT

This paper invites an exercise of ontological reflection on Franz Hinkelammert's theoretical proposal. For this aim, it exposes some conceptual implications of his idea of subject and tries to show how, from it, ethics, epistemology and politics are organized in his work. Although Hinkelammert does not explicitly address an ontology in his writings, the review of his theoretical corpus based on a set of questions linked to the reflection of the ontological level allows us to suggest this dimension or aspect of his thought.

Keywords: ontology, subject, vital impulse, institutional mediations.

Recibido: 18-08-2021 • Aceptado: 11-12-2021



INTRODUCCIÓN

El punto nodal de la propuesta teórico-política de Franz Hinkelammert estriba en su singular concepción de sujeto. El hecho de concebir la vida humana como infinitud atravesada de finitud constituye la clave que explica la profundidad analítica, la versatilidad epistémica y la potencialidad crítica del planteo teórico hinkelammertiano. El anhelo de infinitud que singulariza la vida humana constituye el concepto sobre el cual pivotea toda su arquitectura teórica.

En este artículo nos proponemos realizar un ejercicio de reflexión ontológica sobre la propuesta teórica de Franz Hinkelammert a fin de exponer algunas implicaciones conceptuales de su idea de sujeto y mostrar cómo, a partir de la misma, se organizan la ética, la epistemológica y la política en su pensamiento.

Una primera advertencia metodológica es necesario realizar aquí: Hinkelammert no trabaja de manera explícita una ontología en sus escritos. Como ha señalado con precisión Estela Fernández Nadal (2009; 2012) su pensamiento se inscribe en la tradición de discurso de la (primera) Escuela de Frankfurt y en los debates de la teología y filosofía de la liberación latinoamericanas, que ya desde sus primeras formulaciones realizó fuertes críticas a las pretensiones fundacionales de la reflexión ontológica (Cfr. Dussel: 1969; 1973; 1974; 1976).

Sin embargo, consideramos que es posible trabajar sobre su propuesta teórica en esta clave si tenemos la precaución metodológica de evitar el camino de traducción de los conceptos hinkelammertianos al lenguaje de la ontología y, por el contrario, trabajamos sobre su corpus teórico a partir de una adecuada formulación de las preguntas que supone la reflexión propia del nivel ontológico.

Esperamos que los resultados de este ejercicio nos permitan explicitar los supuestos ontológicos hinkelammertianos y exponer así una dimensión o aspecto de su pensamiento que no ha sido suficientemente trabajado.

Para ese cometido este artículo se organiza en tres partes. En una primera parte haremos un breve repaso por los principales conceptos teórico-políticos de Hinkelammert, tomando como punto de partida su concepto de sujeto. Luego, en la segunda parte consagrada al ejercicio de reflexión ontológica que proponemos, formularemos un conjunto de preguntas propicias para trabajar en ese nivel de análisis y rastreamos las posibles respuestas que pueden encontrarse en el enfoque teórico que estamos estudiando. Por último, en un tercer momento, trabajaremos sobre las potencialidades que este ejercicio de reflexión ontológica puede albergar a la hora de precisar una interpretación sobre la ética, la epistemológica y la política hinkelammertianas.

PRIMERA PARTE. CONCEPTOS TEÓRICO POLÍTICOS HINKELAMMERTIANOS. EMPECEMOS POR EL PRINCIPIO: EL SUJETO COMO INFINITUD ATRAVESADA DE FINITUD

El ser humano es un ser vivo que vive enfrentando la posibilidad de su muerte. Toda nuestra vida es —según Hinkelammert— “una vida amenazada por la muerte, que insiste en su vida superando la muerte y que al fin sucumbe a la muerte” (2007, p.69). Toda vida se construye entonces como afirmación frente a la muerte. La vida humana es una vida corporal, finita, precaria, constantemente asediada por la posibilidad cierta de morir, que debe procurar satisfacer necesidades para afirmarse, producirse y reproducirse como tal. De esta manera, el ser humano es, antes que nada, un cuerpo vivo necesitado: el punto de partida entonces es la certidumbre de una radical vulnerabilidad e inestabilidad de la vida frente a la presencia acechante de la muerte.

La concepción antropológica que Hinkelammert propone no se limita a afirmar sencillamente la evidente corporalidad necesitada del sujeto humano, su condición finita. Dado que en la propia finitud de la vida humana hay implicado algo más, esta presencia ineludible de la muerte en la vida humana no conlleva para Hinkelammert un significado lúgubre o melancólico. Si sólo fuéramos eso, precaria corporalidad finita, chispazo de vida condenado a morir, no podríamos tener conciencia de ello. Necesitamos que esté presente de alguna manera en la vida humana algo que se encuentre más allá de la finitud para tener conciencia de

ella, para poder vivirmos como seres finitos. Para que el ser humano asimile su condición finita, límite infranqueable de la propia existencia, es necesario que la infinitud esté de algún modo también presente. No es entendible la finitud sin la aprehensión de su complemento, la infinitud. Si no estuviera presente la infinitud en el ser humano no podríamos tener conciencia de nuestra condición finita.

En este sentido Hinkelammert afirma:

Decir solamente que el ser humano es finito, es falso. Es infinito atravesado por la finitud. La finitud significa, que la infinitud como totalidad está presente por su ausencia. Podemos decir que somos finitos por el hecho de que concluimos esta finitud de nuestra experiencia. Pero si fuéramos solamente finitos y nada más, no podríamos saber que somos finitos. Al poder saberlo, somos infinitos atravesados por la finitud: por la ausencia presente de la infinitud (Hinkelammert: 2007, pp. 121-122).

El ser humano entonces es infinitud atravesada por la finitud; y por ello, la existencia humana se despliega en Hinkelammert en una “irresoluble tensión entre la finitud inherente a nuestra condición natural y corporal, por una parte, y el incontenible anhelo (...) a la infinitud, por otra” (Fernández Nadal: 2006, p.102).

Ahora bien ¿qué es la infinitud? Infinitud para Hinkelammert no es otra cosa que aspiración de la vida de afirmarse. Infinitud es anhelo humano de expulsar la presencia amenazante de la muerte que constantemente acecha a la existencia y nos recuerda nuestra condición finita. Ese el anhelo de expulsar la muerte, de abstraer la situación de finitud de la condición humana para afirmar la vida es, en definitiva, la esperanza de vivir.

Como decíamos entonces la vida humana consiste en el desenvolvimiento de una tensión irresoluble entre finitud y aspiración de infinitud. Es justamente por el mantenimiento de esta tensión que es posible que la vida humana se afirme. La condición finita de lo humano nos enfrenta constantemente a la perentoria exigencia de obtener satisfactores materiales y simbólicos para nuestras necesidades de tal manera de conseguir reproducir la vida.

Sin embargo, para obtener esos satisfactores, dice Hinkelammert, el ser humano precisa hacer abstracción de su condición finita y construir mediaciones que le permiten alejar el asedio constante de la muerte. No es factible reproducir la vida humana sin la presencia de estas mediaciones o dispositivos institucionales que establecen un cierto orden. Sin estas abstracciones resultaría imposible desplegar interacciones con el mundo y con los demás seres humanos que supongan orden y continuidad del tiempo (y de nosotros mismos en él; y del mundo también). El sencillo acto de acordar encontrarnos con un amigo el día de mañana en el café de la esquina implica ya, de alguna manera, abstracción de la muerte. Toda nuestra vida cotidiana descansa en este tipo de abstracciones.

Sólo haciendo abstracción de su condición finita —sostiene Hinkelammert— el ser humano puede desplegar acciones instrumentales que le permitan acceder a los medios necesarios para permanecer con vida (alimentos, abrigo, vivienda, etc.).

Veamos esta cuestión con un ejemplo. Para desarrollar la agricultura fue necesario que el ser humano postergara sus deseos de consumir la totalidad de las semillas y, planificando la satisfacción de las necesidades futuras, guardara parte de ellas con el objeto de plantarlas y, mediante las labores culturales de cultivo, obtener una nueva cosecha al año siguiente. Esta sencilla operación implica hacer abstracción de la condición finita propia de la vida humana: abstraer, en el ejemplo dado, la posibilidad cierta de morir que acechaba a esos primeros agricultores en el transcurso de los meses de invierno. Las mediaciones institucionales vinculadas a la práctica de la agricultura se construyeron haciendo abstracción de la condición finita de estos primeros agricultores y en base a ellas se desarrollaron actividades que ofrecieron mejores condiciones para la vida humana (básicamente, en este caso particular, se generó una mayor disponibilidad de alimentos).

Según el razonamiento que expone Hinkelammert sobre este punto, toda la cultura —que incluye, pero no se agota en los modos de organización política y económica, en las normas y en las instituciones que regulan la vida social— puede ser entendida como un conjunto de formas sociales por medio de las cuales

los seres humanos hacen abstracción de su condición finita y logran acceder a las condiciones que ofrece el mundo para desarrollar actividades útiles para la vida.

Haciendo abstracción de la posibilidad cierta que tenemos de morir podemos desarrollar acciones planificadas. Son estas acciones proyectadas en el tiempo —acciones instrumentales, dice Hinkelammert— las que nos permiten obtener los medios necesarios para la satisfacción de las necesidades vitales y afirmar nuestras vidas. La postergación de la realización actual del deseo que imponen las instituciones puede mostrar entonces, según esta perspectiva, un aspecto productivo y afirmativo para la vida. Por ello, las mediaciones institucionales son condición de posibilidad para desarrollar formas de vida social complejas que permiten realizar un espectro mayor de potencialidades humanas.

Estas mediaciones que construye la vida humana a partir de la abstracción de su condición finita son claves en la interacción de los seres humanos con el mundo circundante. Sólo a través de ellas podemos acceder a las condiciones de posibilidad de vivir que ofrece el mundo.

El mundo, según este autor, no nos corresponde espontáneamente. Esta evidencia surge del hecho de que la vida no se despliega naturalmente en él: para vivir es necesario empeñarse en vivir, desarrollar una serie de acciones para obtener alimentos, abrigo, vivienda, etc.

Sin embargo, que este esfuerzo que realizamos para afirmar nuestra vida tenga resultados positivos (podemos seguir viviendo) prueba también que el mundo, a pesar de no correspondernos espontáneamente, contiene de alguna manera condiciones de posibilidad para nuestra vida.

¿Cuáles son —se pregunta Hinkelammert— las condiciones de posibilidad que el mundo ofrece a nuestra vida? Estas condiciones son que el mundo, además de procurarnos las materias precisas para satisfacer nuestras necesidades, nos brinda las posibilidades de construir relaciones causa-efecto. Son estas relaciones las que nos permiten desarrollar acciones instrumentales para transformar las materias que nos ofrece el mundo en satisfactores de necesidades. Al respecto Hinkelammert nos aclara que no es que el mundo tenga relaciones causa-efecto, sino que solamente contiene la posibilidad de que nosotros las construyamos. Y en esta posibilidad que el mundo nos ofrece de construir relaciones causa-efecto se cifra la posibilidad que tenemos de vivir en él.

En efecto, Hinkelammert afirma que:

Donde podemos construir relaciones causa-efecto podemos vivir. Donde no las podemos construir, podríamos vivir solamente en el caso en el cual el mundo nos corresponda espontáneamente. Si el mundo fuera simplemente arbitrario, no podríamos vivir en él. El hecho de que vivimos atestigua que este mundo tiene regularidad (Hinkelammert: 2007, p.199).

Pero cabe aclarar que esta regularidad del mundo no es un principio metafísico, no es un postulado. Surge de la experiencia misma. Es porque estamos vivos y porque para poder seguir viviendo realizamos acciones instrumentales sustentadas en un conocimiento de causa-efecto (plantar y regar una semilla nos permitirá obtener una planta) que nos percatamos de esta regularidad. Es decir que la relación causa-efecto es a priori (regularidad del mundo) de estas acciones instrumentales, pero es descubierta a posteriori, en la vida, como condición de posibilidad de la acción instrumental y del vivir mismo.

No obstante —señala Hinkelammert— esta regularidad que el mundo nos ofrece no nos indica nunca relaciones específicas de causa-efecto, sino una interdependencia sin límites de estas relaciones. Hay simplemente una multiplicidad sin fin de relaciones indistinguibles y caóticas. Es necesario, por tanto, que el ser humano, por medio de un ejercicio racional construya esas vinculaciones de manera particular. La causalidad entonces es un constructo humano: algo que el ser humano introduce en la experiencia que tiene del mundo.

Pero para establecer esas relaciones de causalidad que nos permiten vivir —nos dice el autor— es necesario hacer abstracción de la condición finita propia de lo humano. El ser humano, en tanto ser finito, asediado constantemente por la posibilidad de encontrar la muerte, no podría sino vivenciar su mundo como un ámbito atiborrado de azares y casualidades. La experiencia que un ser finito tiene del mundo es siempre parcial. No es posible desde esa experiencia finita establecer relaciones de causalidad que fijen una

regularidad más allá de lo experimentable directamente. Justamente cuando se hace abstracción de esa condición finita el ser humano puede construir artificios que permiten fijar regularidades, establecer relaciones específicas de causa-efecto y —por medio de la acción instrumental— acceder a las condiciones de posibilidad de vivir que tiene el mundo.

Esos artificios, cuya figura, como vimos recién, puede expandirse a la cultura en general, implican inadvertidamente presuponer un ser infinito, una instancia o sujeto no sujetado a las limitaciones que el tiempo y el espacio vital imponen. Por ello, para Hinkelammert el espacio de reflexión sobre el que se sustenta toda cultura es siempre un espacio mítico.

Ese trasfondo mítico podemos encontrarlo en todas las construcciones culturales que ha desarrollado el ser humano. No sólo está presente en los dioses de la tradición mítico-religiosa. También está contenido en la tradición filosófico-metafísica como instancias trascendentales (más allá de lo experimentable desde la condición finita del ser humano) que aseguran la correspondencia entre lo que la razón piensa y lo que el mundo es (Dios, Razón, Naturaleza, Historia). Y aún se encuentra presente en la tradición científico-tecnológica de la Modernidad, oculto bajo formas mitológicas "laicas" que han abandonado el lenguaje religioso. La misma tesis de objetividad del mundo, a partir de la cual se desarrolla la ciencia empírica, está montada sobre esta abstracción.

Hinkelammert desarrolla a lo largo de sus obras una rigurosa reflexión que muestra cómo detrás de las ciencias empíricas se encuentran siempre presente este tipo de abstracciones (1977; 1984; 2006; 2007).

En este sentido sostiene que los conceptos centrales de la ciencia: "*son imaginaciones más allá de la conditio humana [tales como] la caída libre, la planicie perfectamente lisa, el movimiento sin fricciones, la competencia perfecta, la planificación perfecta, la institucionalización perfecta, etc.*" (Hinkelammert: 2007, p.74).

Su argumentación concluye que las ciencias empíricas (y entre ellas ocupa en especial lugar la economía neoclásica) constituyen la teología del capitalismo moderno. La modernidad capitalista habría cambiado el mito de la salvación eterna en el cielo por el mito secular del progreso infinito en la Tierra: pero en ambos casos sigue intacta la referencia a un espacio mítico en el que no tienen lugar las limitaciones propias de la condición finita del ser humano (Hinkelammert: 2007).

Según esta singular lectura que hace Hinkelammert de la relación entre vida humana y construcción de mediaciones, cualquier dispositivo institucional, más allá de las diferencias que puedan existir entre las diversas situaciones y culturas, está sujeta a la misma referencia: son construcciones por medio de los cuales el ser humano elude la presencia infranqueable de la muerte de manera tal de conseguir afirmar su vida.

Ahora bien, el papel que cumplen estos dispositivos o mediaciones que construimos es ambiguo en relación a las posibilidades que abren para afirmar la vida. En efecto, no hay que olvidar que las instituciones, en tanto y en cuanto surgen de la abstracción de la finitud humana, son instancias de administración de la muerte. Esas mediaciones, que son condición de posibilidad de la vida, albergan, sin embargo, una solapada amenaza toda vez que administran la muerte.

Volvamos al ejemplo de la agricultura para ver con más detalle este momento de la reflexión hinkelammertiana.

Una de las tareas fundamentales de las mediaciones institucionales es ordenar la vida social, regular el proceso de producción, distribución y consumo de los productos sociales que son satisfactores de las necesidades. Como dijimos recién, por medio de estos dispositivos los seres humanos logran coordinar su vida comunitaria y establecer un orden en las relaciones entre sí y con el mundo circundante. Esta regulación de la vida social siempre impone lugares y funciones a las personas, establece jerarquías, asigna beneficios, exige renuncias, etc. En definitiva, se trata de un conjunto de reglas que limitan la libertad personal de los seres humanos atribuyendo obligaciones que éstos deben respetar.

La operatividad de estas obligaciones descansa en última instancia en alguna forma de coerción. Es decir, para que el orden social que surge de las mediaciones institucionales sea efectivo es necesario que las posibles transgresiones a las reglas que regulan la vida social sean pasibles de algún tipo de sanción. La

eficacia de estas sanciones potenciales descansa justamente en la condición finita de la corporalidad humana: si fuésemos seres incorpóreos e infinitos —afirma Hinkelammert— la amenaza de sanción no tendría ningún efecto en nuestro accionar. El temor al castigo opera sobre nuestra condición finita, por ello para Hinkelammert las instituciones son siempre, en última instancia administración de la muerte; pues en toda amenaza está sugerida la posibilidad de la muerte.

En este sentido el autor afirma que:

La institucionalización impone reglas de comportamiento, que en la modernidad son leyes. Pero como, dada la contingencia del mundo, estas reglas no se cumplen espontáneamente, la institución presupone el ejercicio de poder. Este poder tiene que imponerse, lo que hace, en última instancia, por la amenaza de muerte. Instituciones, reglas de comportamiento y ejercicio de poder hacen una sola unidad. Por tanto, la institución resulta ser administración de la muerte en función del orden. Esta función no cambia, aunque cambie históricamente el orden institucional que se impone. Siempre es última instancia de la imposición del orden y no se puede no imponer un orden: institución es administración de la muerte. No se escoge que lo sea. Lo es, aunque no lo queramos (Hinkelammert: 2007, p.46).

Vemos entonces que si, por un lado, los dispositivos institucionales y mediaciones que el ser humano construye para producir un cierto orden le posibilitan afirmar su vida, por el otro, el orden emergente descansa en la posibilidad de producir la muerte.

Por esta razón, el autor plantea que es necesario ejercitar una crítica constantemente renovada sobre el conjunto de mediaciones institucionales que han sido producidas y reproducidas a lo largo de la historia para ordenar la vida y el mundo circundante.

Concluye entonces que *“No se puede vivir fuera de la caverna de las instituciones, cuya última instancia es la muerte. En este sentido son administración de la muerte, sin la cual no se puede vivir, pero en la lógica de la cual no se puede vivir tampoco”* (Hinkelammert: 2007, p.167).

La tarea de la crítica consiste pues en el esfuerzo permanente por recuperar la vida como fundamento último de la realidad y de cualquiera de las objetivaciones que han sido producidas para afirmarla.

SEGUNDA PARTE. LA PROPUESTA TEÓRICA HINKELAMMERTIANA A LA LUZ DE LAS PREGUNTAS PROPIAS DEL NIVEL ONTOLÓGICO DE REFLEXIÓN

Comencemos con una pregunta: ¿qué quedaría de una formación social en la que se suspendieran de manera momentánea todas las formas de mediación construidas por el ser humano a lo largo de la historia?, ¿qué quedaría de ésta si se produce la virtual disolución de todos los sedimentos institucionales que le dan forma, que la aglutinan y le brindan consistencia? ¿Qué quedaría si todas las instituciones, prácticas, tecnologías y acervos culturales; si el lenguaje mismo y su potencia organizativa de la experiencia humana del mundo; si incluso el trabajo de generaciones y generaciones sedimentado en la disposición espacial de construcciones, calles y ciudades; si todas las porciones de naturaleza domesticadas por siglos de civilización agrícola; qué sucedería si todo eso se esfumara instantáneamente por unos segundos? ¿Qué quedaría en ese resto anterior a cualquier forma social?

Este tipo de preguntas nos invitan a realizar un ejercicio de reflexión ontológica en la medida en que nos enfrentan a la necesidad de establecer qué se puede predicar del ser en tanto que ser antes del trabajo de cualquier forma de objetivación o mediación institucional. Nos conducen a pensar cuál es la naturaleza de “eso” sobre lo que trabajan las mediaciones institucionales: y de allí, a precisar también cómo es que trabajan esas formas sociales para darle consistencia a la realidad; y, paralelamente, determinar cuál es el modo de concebir eso que eventualmente produce su inconsistencia (la aparición de una novedad histórica frente a la repetición temporal del orden vigente o la irrupción de una diferencia no reducible al mandato de lo mismo).

Este tipo de preguntas, y el ejercicio de reflexión ontológica al que nos invitan, resultan primordiales a la hora de estudiar la realidad social ya que las mismas habilitan una instancia de revisión crítica en nuestras investigaciones para evitar la invisibilización de ciertas relaciones de poder que la configuran, ya sea por medio de un “empirismo inmediato” (Bachelard: 2000, p.23) que asuma lo dado, tal y como está dado en la experiencia, como la totalidad de la realidad; ya sea por medio del uso de marcos categoriales que naturalicen parte de los efectos de esas relaciones de poder en el fenómeno estudiado¹.

¿Podemos pensar en esta clase de problemas de orden ontológico a partir de los desarrollos teóricos de Hinkelammert? Y en caso de ser posible ¿qué sentido tendría realizar este ejercicio reflexivo?

En relación a lo primero, decimos que, si bien la reflexión ontológica configura un territorio que no ha sido explícitamente labrado por el propio Hinkelammert, existen, sin embargo, una serie aseveraciones teóricas en sus escritos que nos permiten indagar sobre los supuestos ontológicos que operan en su producción teórica.

Respecto a lo segundo, consideramos que para captar más fielmente el sentido que para Hinkelammert tiene plantear al sujeto como infinitud atravesada de finitud es preciso realizar el ejercicio intelectual de embragar el trabajo de lo instituido (el ejercicio de suspender la vigencia de las formas sociales) y preguntarse cómo debe ser la realidad para que vida humana pueda tener lugar y para que puedan tener lugar, en medio de la consistencia de lo que se presenta con la solidez del orden instituido, una eventual irrupción subjetiva instituyente.

Nos preguntamos entonces: desde el punto de vista teórico hinkelammertiano ¿qué se puede predicar del mundo—tal y como se presenta— antes del trabajo performativo de cualquier mediación o dispositivo institucional? ¿qué es lo que hay (o queda), si pudiésemos embragar por un instante el trabajo de todo lo instituido sobre la realidad?

Se trata de realizar el ejercicio de pensar qué hay según la propuesta teórica hinkelammertiana antes de cualquier objetivación social posible, antes de que el trabajo de las mediaciones institucionales organice las relaciones que establecemos con los otros, con la naturaleza y con nuestra propia vida.

Si hacemos este ejercicio podemos responder que, desde el punto de vista de esta propuesta teórica, antes de cualquier objetivación social nos encontramos con una misma realidad que está constituida o se declina de dos maneras diversas; es decir, un mismo mundo conformado por dos esferas con estatutos ciertamente diferentes: el mundo natural y la vida humana.

Tenemos entonces, por un lado, el mundo natural que según la lectura que venimos realizando sería multiplicidad infinita de relaciones caóticas que, sin embargo, muestran una cierta consistencia. Tal como observamos en párrafos precedentes, según la mirada hinkelammertiana, es factible predicar del mundo natural una cierta regularidad antes del ordenamiento que introducen las mediaciones: por ello, pensada a nivel ontológico la esfera de lo natural constituiría una realidad caótica pero no estrictamente una pura dispersión inconsistente del ser.

Y por el otro lado, la vida humana que, pensada a nivel ontológico, antes del trabajo de cualquier mediación/objetivación, se mostraría como vida sin una forma o modo de ser específico, pura aspiración de infinitud, puras ganas de vivir, puro anhelo de vivir, múltiple e infinito. Y quizás, en este caso sí, se puede predicar una radical inconsistencia que hace posible que esas ganas de vivir alojen un ejercicio posible de la libertad. Ahora bien, tenemos que aclarar en este punto una cuestión: que esas ganas de vivir se nos aparezcan como “mi vida individual”, separada de “otras vidas”, entre las que se establecen tales y cuales relaciones, y separada también del mundo natural, con el que se establecen también ciertas relaciones; todo ello, toda esa distribución de identidades y relaciones, es ya un modo de aparecer, producto del trabajo que hacen sobre la realidad las mediaciones que construye el ser humano (o la vida) para afirmarse. Es decir, el hecho de que experimentemos la vida como un fenómeno individual es el resultado de un proceso de individuación, es el efecto del trabajo de una serie de mediaciones que organizan el fenómeno de la vida

¹ Hemos estudiado en detalle las potencialidades que tiene un ejercicio de reflexión ontológica para las investigaciones que tiene por objeto el estudio las relaciones de poder en Cuervo Sola (2017b).

humana de manera individual. Pero eso es ya un producto de las mediaciones. Antes de ellas no hay individuos, sino más bien puro impulso vital gánico, vida indeterminada. Es decir, las determinaciones que introducen en la realidad las objetivaciones específicas por medio de las cuales se realiza ese impulso vital gánico (múltiple, infinito, inconsistente) son ya un modo de trabajo del poder de lo instituido sobre la vida y el mundo natural.

Quizás sea lícito pensar entonces el problema ontológico en la obra de Hinkelammert según estas coordenadas:

- Lo que hay: ganas de vivir que son pura aspiración, anhelo infinito, impulso; y mundo natural del cual se puede predicar una cierta regularidad que de ninguna manera llega a ser un orden. Insistimos en este punto: vida humana que a nivel ontológico no es, ésta, mi vida individual, sino más bien una pura vida indeterminada o lo que hemos denominado oportunamente en nuestra tesis un puro "impulso vital gánico" (Cuervo Sola: 2016).
- Lo que aparece: un mundo ordenado por el conjunto de mediaciones institucionales que el ser humano (el anhelo de vivir) ha construido para afirmar su vida; ganas de vivir que se objetivan en un sistema de distribución de identidades y relaciones; aquello que Hinkelammert expresa como el teatro-mundo en el cual se asignan roles y funciones. Más en lo que aparece también hay algo más: una ausencia que grita al interior de ese mundo ordenado; índice del exceso infinito que es el sujeto respecto de cualquiera de sus objetivaciones históricas.

Trabajar en clave ontológica entonces nos permite auscultar sobre el sentido preciso que tiene el concepto de infinitud en Hinkelammert. Tal como dijimos, la infinitud subjetiva es anhelo de vivir. Pero según la lectura que venimos planteando sobre el autor, no debemos clausurar el sentido de esas ganas de vivir solamente al deseo de expandir nuestra vida como individuos. La vida no es necesariamente un fenómeno individual. El hecho de vivenciar la vida como mi vida, como esta vida mía que tengo que vivir, es ya producto de formas sociales, de mediaciones construidas para afirmar una vida que, prima facie, tiene un sentido genérico, múltiple, infinito. Ahora bien, como dijimos al principio, el sujeto es siempre infinitud atravesada de finitud. Es decir, la dimensión de corporalidad necesitada que caracteriza la vida humana es central. La reproducción material de la vida, que se logra al disponer de suficientes satisfactores materiales y simbólicos para las necesidades humanas, es el modo de realización efectivo de ese anhelo. Las ganas de vivir son anhelo infinito y múltiple de afirmar la vida concreta y material (finita). Por eso el criterio de racionalidad necesario o indispensable para discernir todas las mediaciones institucionales que construimos es, según Hinkelammert, la reproducción material de la vida. Entonces todas las mediaciones que organizan ese mundo deben pasar por el cedazo de la crítica: evaluar si sirven y en qué medida para reproducir la vida; es decir, para que las ganas de vivir se realicen efectivamente.

Como dijimos anteriormente, este ejercicio de lectura ontológica del enfoque hinkelammertiano nos ha permitido conceptualizar más claramente en qué consiste eso que las mediaciones institucionales organizan; qué es eso sobre lo que las mismas trabajan. El impulso vital gánico es el nombre que le hemos dado a esas energías, esas potencias generativas sobre las que trabajan las mediaciones institucionales, modulándolas, regulándolas para que asuman una cierta forma que les permita realizarse como vida humana.

Desde este punto de vista entonces, todas las mediaciones institucionales (la cultura toda, si se lo piensa en detalle) pueden enfocarse como un tipo de objetivación, de parcial sedimentación de ese impulso vital.

TERCERA PARTE. ALGUNAS PISTAS PARA PENSAR LA ÉTICA, LA EPISTEMOLÓGICA Y LA POLÍTICA HINKELAMMERTIANAS EN CLAVE DEL EJERCICIO DE REFLEXIÓN ONTOLÓGICA

Luego de este ejercicio de lectura en clave ontológica quisiéramos abordar brevemente algunas reflexiones finales acerca de las implicancias que puede tener en el ámbito de la ética, la epistemológica y la política hinkelammertianas.

Comencemos por la ética. Hay un axioma fundamental que sostiene toda la teoría hinkelammertiana y su potencialidad crítica: la prohibición del suicidio. En efecto, nos dice que: *“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”* (Hinkelammert: 2007, p.36).

Veamos con más detalle el sentido de esta afirmación. Para aclarar el asunto Hinkelammert recupera una afirmación de Dostoiévski en la que sostenía que “si no hay Dios, todo es posible”. Según Hinkelammert, esta afirmación es ciertamente falsa ya que han existido innumerables situaciones en las que, habiendo Dios e incluso en nombre de él, se han cometido los crímenes más atroces. Justamente en muchas ocasiones fue en nombre de Dios que no hubo límite para lo posible: hasta lo indecible pudo tener lugar, por ejemplo, en los campos de concentración del nazismo; o, para no ir a una geografía tan lejana, en los campos de detención, tortura y desaparición de personas de la última dictadura cívico militar que asoló la Argentina.

La sentencia contraria, que afirma que “si hay Dios, todo es posible”, tampoco es cierta para Hinkelammert. La fe de Pablo de Tarso en el Dios “que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean” (Hinkelammert: 2010, p.120) no puede abolir definitivamente la muerte. La imagen de ese Dios de la resurrección sirve sólo como instancia crítica de la realidad, como fondo utópico que opera en contraluz para recortar el perfil del orden vigente y descubrir allí los puntos de esa formación social en los que se genera la muerte y el sacrificio de la vida humana.²

La sentencia que permite esclarecer este problema —sostiene Hinkelammert— es la siguiente: “si se acepta el suicidio, todo es posible” (Hinkelammert: 2007, p.61). Por principio, para Hinkelammert la vida humana aspira a la infinitud, a afirmarse indefinidamente, siempre. Por eso el suicidio es rechazado axiomáticamente en su teoría: habiendo o no habiendo Dios, aún podemos discernir el oprobio de los campos de concentración si no aceptamos el suicidio. Por el contrario, si diera lo mismo morir que seguir viviendo las posibilidades para discernir lo ominoso se difuminarían.

Hinkelammert está negándose a aceptar el suicidio —y no sólo entendido como acto individual— porque sin esa tesis de fondo (la vida que quiere más vida), toda su estructura ético-política se derrumba. Si la vida no quiere más vida, no hay criterio para discernir la legitimidad de cualquier mediación institucional, aun aquellas encaminadas explícitamente a producir la muerte (por ejemplo, la que detenta el Estado para ejercer el monopolio del uso legítimo de la fuerza). No es que Hinkelammert suponga o suscriba un principio normativo para juzgar el acto particular del suicidio. Es más bien al revés: en la perspectiva hinkelammertiana, los suicidios que ocurren efectivamente se explicarían por la inversión de las mediaciones que construyó la vida para afirmarse. La condena recae sobre las mediaciones institucionales que terminaron en la destrucción de esa vida particular. Para Hinkelammert, que el culmen de esa secuencia destructiva sea un hecho autogestivo o no, no le agrega nada al asunto. En uno y otro caso, el principio ético hinkelammertiano exige emprender una crítica sobre el conjunto de mediaciones a través de las cuales se realizó esa vida y acabó siendo destruida.

Como vimos anteriormente, en la base del pensamiento de Franz Hinkelammert, antes del trabajo de cualquier mediación institucional, de cualquier forma de objetivación de la infinitud humana, hay algo así como una pura pulsión de vida, una pura esperanza de vivir. Cuando ésta desaparece del mundo, no es porque mande la pulsión de muerte (no hay tal cosa en Hinkelammert), sino porque las mediaciones institucionales

² Realizamos una lectura pormenorizada de esta función que cumplen las imágenes utópicas en un estudio que realizamos oportunamente sobre la lectura que realiza Hinkelammert de las epístolas de Pablo de Tarso. Cfr. Cuervo Sola (2018)

que organizan el mundo están reprimiendo/destruyendo esas ganas de vivir que operan de fondo³. La esperanza de vivir entonces está presente, pero como ausencia, y exige que el mundo y las mediaciones que le brindan consistencia sean transformadas para que ese impulso vital gánico pueda positivamente realizarse. Según la lectura que venimos proponiendo aquí, el rechazo del suicidio, principio fundacional de la arquitectura ética hinkelammertiana tendría raigambre ontológica. Si el suicidio está permitido, si además de las ganas de vivir, de impulso vital gánico, a nivel ontológico encontramos ganas de morir se derrumba la posibilidad de la crítica. El suicidio sería entonces para Hinkelammert, en gesto que quizás tenga reminiscencias rousseauianas, el resultado de la ruina que el conjunto de mediaciones institucionales construidas por el ser humano produjo sobre esas originarias ganas de vivir.

En relación a la epistemológica hinkelammertiana también podemos esbozar algunos apuntes a partir de lo antedicho. La noción moderna de sujeto, deudora en esto de la perspectiva kantiana, plantea que el mundo del cual tenemos noticia es un mundo cohesionado por la propia intervención productiva del sujeto, un mundo cuya consistencia estaría asegurada por los vínculos universales que le prescribe ese sujeto. En la propuesta de Hinkelammert no hay vínculos universales que ligen el aparecer del ser y que según categorías a priori lo estructuren como fenómeno.

Según la interpretación que venimos proponiendo, Hinkelammert ubicaría en el plano ontológico (el del ser en tanto que ser) el infinito cúmulo de relaciones caóticas propias de la realidad natural y las ganas de vivir.

Hay entonces impulso vital, anhelo de vida que para afirmarse como vida —tal como dijimos oportunamente— debe construir mediaciones (parciales, precarias, contingentes) que son las que brindan consistencia al aparecer del ser y posibilitan la producción de los satisfactores necesarios para la vida. Sólo en este particular sentido podría decirse que, en la perspectiva hinkelammertiana, el mundo aparece para un sujeto. Pero este sujeto no sería más, ni menos tampoco, que ese puro impulso vital, múltiple, infinito.

Es decir, la consistencia del mundo descansaría en última instancia en la actividad instituyente del sujeto. Ahora bien, esa actividad instituyente —ese anhelo de vivir— no es a priori un sujeto individual o colectivo, ni *res cogitans*, ni una razón histórica, ni una idea de humanidad. Éstas serían ya formas del aparecer, modos por medio de los cuales esas ganas de vivir se presentan a través de ciertas formas históricas de objetivarse. Pero las ganas de vivir deben pensarse como intensidad múltiple, infinita, sin unidad de medida. No hay un sujeto-uno como supuesto. Es por eso que, por más que para Hinkelammert el mundo que aparece como consistente lo hace para un sujeto, los vínculos que ligan ese aparecer no son universales: puesto que no hay sujeto trascendental, esos vínculos resultan de la construcción, siempre precaria y parcial, del orden o consistencia momentánea que genera la vida con la finalidad de poder afirmarse como tal.

Hemos concluido hasta aquí entonces que los vínculos que ligan aquello que aparece en una situación o circunstancia determinada son el resultado del trabajo mediaciones o dispositivos institucionales que pone el ser humano para poder vivir. Y dijimos también que la vigencia de esos dispositivos institucionales descansa en que son instancias que posibilitan la vida, y al mismo tiempo administran de la muerte. En este segundo aspecto está implicada la coerción que en última instancia asegura su vigencia a nivel social.

En la producción de esa consistencia, toda vez que se ponen en juego las posibilidades de vivir en las mediaciones y su vigencia en el tiempo, está involucrada una dimensión política.

Llegamos al momento de preguntarnos por la cuestión política: ¿cómo es que el trabajo de los sedimentos institucionales logra mantener la cohesión de lo presentado en una situación social si la realidad en el nivel ontológico no es más que una esfera natural que a pesar de sus regularidades se presenta como caótica y un impulso vital, múltiple, infinito, sin una forma específica determinada?, ¿dónde radica la vigencia de lo instituido?, ¿cómo es que trabaja el poder del orden vigente para modular la presentación del exceso que siempre es el sujeto respecto de cualquiera de sus objetivaciones?. Y paralelamente, ¿cuál es el papel

³ Hay aquí una clara ruptura con esa especie de dualismo antropológico que habita buena parte de la filosofía política contemporánea influida por la decisión ética del psicoanálisis de postular la coexistencia de una pulsión de vida y una pulsión de muerte como motores de la dinámica del sujeto. Pero se trata de un tema que solo dejamos mencionado aquí ya que exigiría un desarrollo que excede los objetivos de este ensayo.

específico que cumple el aparato de Estado y el mercado al interior de esta trama institucional compleja que constituye el concepto de estatalidad?

La vigencia de una formación estatal no descansa simplemente en el hecho de que no se produzca un azaroso acontecimiento disruptivo. Tampoco simplemente en el olvido y la naturalización del origen contingente de sus instituciones. Todo eso puede estar presente explicando el hecho de que las instituciones persistan, pero el hecho decisivo es otro: sin suponer el impulso vital a nivel ontológico resulta difícil pensar las razones por las cuales las formaciones estatales mantienen vigencia.⁴

El supuesto del impulso vital en el plano ontológico nos habilita a pensar una explicación plausible respecto a la dinámica de poder sobre la que descansa finalmente la vigencia del orden institucional. Las instituciones, en tanto son instancias que administran nuestra relación con la muerte operan como condición de posibilidad, pero también como amenaza, sobre las posibilidades que tiene el impulso vital para afirmarse. Ahora bien, no debemos pensar que estas mediaciones se encuentran dispersas en diversos sedimentos institucionales inconexos. Siendo una pluralidad de mediaciones, se encuentran sin embargo articuladas por un proceso de totalización que se produce merced al trabajo de dos macroinstituciones que cumplen el rol principal en lo relativo a la administración de la muerte: el Estado (aparato) y el mercado. Por ello es necesario pensar en términos de estatalidad, de articulación de una trama compleja y heterogénea de sedimentos institucionales en la que el aparato de estado y el mercado cumplen un papel fundamental.

La vigencia de una formación estatal se explica, al menos parcialmente, en que ella logra responder y articular con relativo éxito las demandas sociales. Esto explica el consenso, la aceptación voluntaria del orden establecido. No es una mera operación ideológica, no es producción de una falsa conciencia: es que el orden instituido logra canalizar y realizar eficazmente el impulso vital por ciertos andariveles o según determinadas formas sociales en los que el empeño de la vida por afirmarse encuentra alguna facilidad para realizarse. Las dinámicas del poder que trabajan en este caso se pueden resumir bajo las figuras del hacer vivir mercantil (el mercado prescribe un modo de vida —devenir capital humano— como condición de posibilidad para acceder al sustento) y del dejar vivir estatal (el Estado y sus códigos delimitan una región de cierta autonomía regulada para los sujetos).

Sin embargo, este aspecto de la eficacia con la que lo instituido moldea el impulso vital que hemos supuesto a nivel ontológico no es suficiente para explicar la vigencia del orden. De hecho, el poder de hacer vivir y dejar vivir descansa en sus contraccaras negativas. El mercado hace vivir porque amenaza solapadamente con excluir a los sujetos del circuito de producción, circulación y consumo de medios de vida y, de este modo, dejarlos morir. El Estado nos deja vivir, pero esto supone la posibilidad cierta de que nos haga morir por medio del uso de la fuerza pública. Estas instancias específicas de administración de la muerte son el reaseguro coercitivo (y eventualmente coactivo) que sostiene en última instancia la vigencia del orden social.

¿Por qué aceptamos el orden social vigente entonces o en qué dinámica de poder descansa su vigencia? En base a lo dicho hasta aquí podemos esbozar una respuesta y distinguir cuatro niveles en los que opera el trabajo del poder de lo instituido sobre el impulso vital para evitar que pueda dispararse un proceso de irrupción subjetiva que impugne el orden vigente.

En el nivel del hacer vivir mercantil se modula el impulso vital desde el origen. Se trabaja a nivel de la constitución misma del deseo por medio del cual se realiza ese impulso vital múltiple e infinito. En el nivel del dejar vivir estatal el poder opera sobre el consenso que prestamos en función de que las demandas que canalizan ese impulso vital resulten suficientemente articuladas por el orden vigente. En el nivel del dejar morir mercantil el poder opera como la amenaza tácita ejercida sobre el impulso vital o ganas de vivir de desplazar al sujeto de los circuitos productivos e impedir el acceso a los satisfactores necesarios para reproducir la vida (una condena a muerte que se efectúa sin matar fácticamente al condenado: es la institución del ostracismo *aggiornada* a la vida moderna). En el nivel del hacer morir estatal, garantía última de toda la

⁴ Los argumentos que siguen fueron presentados y debatidos en el V Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico 2017 en la Universidad Nacional de Costa Rica y los resultados luego publicados como capítulo en el libro editado por Franz Hinkelammert (2017) *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*. San José de Costa Rica, Arlekin-Luxemburg Stiftung.

arquitectura institucional que organiza una sociedad, el poder trabaja sobre el impulso vital por medio de la amenaza explícita de hacer morir.

Cuando no deseamos conforme al orden instituido, ni prestamos nuestro consenso a su mandato, ni obedecemos la amenaza solapada de exclusión que nos ofrece el mercado, ¿porqué, aun así, persiste la vigencia del orden instituido? Sencillamente porque el Estado (aparato) detenta el monopolio del uso "legítimo" de la fuerza y puede forzarnos a aceptar el orden instituido.

Entonces, en la irrupción instituyente que quiebra (al menos parcialmente) estos cuatro niveles en los que trabaja el poder sedimentado en las instituciones, el sujeto debe enfrentarse con el hacer morir estatal. En última instancia, la radical soberanía del sujeto se enfrenta con el monopolio "legítimo" del uso de la fuerza por parte del Estado. Por eso es central volver siempre al problema de la legitimidad política: porque en ese enfrentamiento colisionan la legitimidad del sujeto que emerge y la pretensión de legitimidad que esgrime lo instituido.

Sin poner como punto de partida las ganas de vivir y reflexionar explícitamente sobre lo que ello supone, no aparece con mucha claridad lo que una formación estatal es (en tanto articulación compleja de instituciones y objetivaciones que organizan y brindan unidad a la vida social) y fundamentalmente, no termina de comprenderse cómo trabaja el poder en el que descansa la vigencia de ese orden institucional (por medio de dispositivos de captura del impulso vital en su génesis, de generación de consensos, de coerción y de efectiva coacción).

Como vimos en este último apartado entonces, realizar una lectura de la propuesta hinkelammertiana en clave ontológica resulta fundamental para definir con mayor precisión la idea de infinitud implicada en su concepción de sujeto; y, a partir de ello, encontrar nuevas herramientas para repensar sus aportes en el plano de la ética, de la epistemológica y de la política.

BIBLIOGRAFÍA

BACHELARD, G. (2000). *La formación del espíritu científico*. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo. Buenos Aires, Siglo XXI.

CUERVO SOLA, M. (2016). "Sujeto, ontología política y Estado: elementos para una teoría política en clave emancipatoria a partir de Alain Badiou, Ernesto Laclau y Franz Hinkelammert" (tesis doctoral no publicada). Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

CUERVO SOLA, M. (2017a). "Entre el hacer vivir y el dejar morir mercantil; el dejar vivir y el hacer morir estatal: hipótesis hinkelammertiana respecto al modo en que trabaja el poder sobre la vida humana en las formaciones estatales contemporáneas". Publicado en Hinkelammert, F. (Ed) (2017) *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*. San José de Costa Rica, Arlekin-Luxemburg Stiftung.

CUERVO SOLA, M. (2017b). "Plasticidad ontológica y construcción del objeto de estudio..." en *RevIISE* Vol. 9, Núm. 9, Año 2017. pp.147-155

CUERVO SOLA, M (2018). Estado, mercado y utopías modernas. Las coordenadas políticas contemporáneas a la luz de la lectura hinkelammertiana de Pablo de Tarso. En *Economía y Sociedad*. Enero-Junio N°38. México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. pp. 71-84.

DUSSEL, E. (1969). *El Humanismo Semita*. Buenos Aires, Eudeba.

DUSSEL, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomos I y II. Buenos Aires, Siglo XXI.

DUSSEL, E. (1974). *El Dualismo en la Antropología de la Cristiandad*. Buenos Aires, Guadalupe.

DUSSEL, E. (1976). *El Humanismo Helénico*. Buenos Aires, Eudeba.

FERNANDEZ NADAL, E. (2009). "Humanismo, Sujeto, Modernidad. Sobre la crítica de la razón mítica de Franz Hinkelammert." *Revista ABRA*, 28(37-38), pp.71-92.

FERNANDEZ NADAL, E. (2012). "Recepción de la Teoría Crítica en América Latina: la constelación benjaminiana de marxismo y teología en Franz Hinkelammert." *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, LIV(158), pp.117-140

HINKELAMMERT, F. (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José de Costa Rica: EDUCA-DEI.

HINKELAMMERT, F. (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José de Costa Rica, DEI.

HINKELAMMERT, F. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Caracas, El Perro y la Rana.

HINKELAMMERT, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José de Costa Rica, Arlekin.

HINKELAMMERT, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley: Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José de Costa Rica, Arlekin.

BIODATA

Manuel CUERVO SOLA: Licenciado en Ciencia Política y Administración Pública y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza-Argentina). Ha sido becario doctoral y posdoctoral de CONICET. Actualmente se desempeña como Co-director de la Licenciatura en Ciencia Política y Administración Pública y como profesor Titular en la cátedra de Teoría Política II y profesor Adjunto en Estado y Economía. Sus líneas actuales de investigación contribuyen a la construcción de una teoría política latinoamericana con especial énfasis en los debates sobre el concepto de estatalidad, la filosofía del sujeto, así como también el estudio de las ideas políticas en la historia argentina y latinoamericana en clave politológica. En el campo de la filosofía política contemporánea ha profundizado en las obras de Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Ernesto Laclau, y Alain Badiou. Ha publicado numerosos artículos en revistas científicas nacionales e internacionales sobre temáticas relacionadas a la teoría y la filosofía política contemporánea.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6377382
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Celebrar la vida en el sentido crítico de Marx: notas fractales en torno a la obra de Franz Hinkelammert

Celebrate life in the critical sense of Marx: fractal notes on the work of Franz Hinkelammert

Ernesto HERRA CASTRO

ernesto.herra.castro@una.cr

Universidad Nacional de Costa Rica, Costa Rica

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6377382>

RESUMEN

Al celebrarse los 90 años del maestro Franz Hinkelammert, el presente trabajo hace un recorrido por su obra, su sentido crítico y fuerte pretensión de universalidad, partiendo de que las propuestas teóricas, ideológicas y/o utópicas del tercer mundo cobran un sentido mayúsculo con miras a la emancipación del ser humano.

Palabras clave: Hinkelammert, Marx, pensamiento crítico, emancipación, ser humano.

ABSTRACT

As the 90th anniversary of the master Franz Hinkelammert is celebrated, this work takes a tour of his work, his critical sense and strong claim to universality, based on the fact that the theoretical, ideological and / or utopian proposals of the third world take on a capital sense with a view to the emancipation of the human being.

Keywords: Hinkelammert, Marx, critical thinking, emancipation, human being.

Recibido: 23-08-2021 • Aceptado: 14-12-2021



BREVE RECORRIDO POR LA OBRA DE FRANZ HINKELAMMERT

Con motivo de la celebración del 90 aniversario del maestro Franz Hinkelammert se me ha permitido participar en un número especial que gira en torno a los aportes de éste en el sentido de la transformación y la emancipación del ser humano que presupone, en ese sentido, el diseño de alternativas empíricamente posibles hacia la emancipación del ser humano.

La presente propuesta parte de un recorrido fractal que tiene, como propósito, hacer acento en algunos momentos particulares de su obra. Una que, de por sí, es amplia en cantidad y contenido.

Este breve trabajo se dirige a quien se ha atrevido a adentrarse en el mundo de las ciencias sociales y, en particular, de las ciencias sociales latinoamericanas y más pronto que tarde se percatan que el horizonte crítico a partir de las que estas problematizan y tematizan nuestra realidad lo hacen de forma borrosa, nebulosa, opaca priorizando y/o presuponiendo la superioridad de la realidad occidental sobre las demás. Lo anterior se impulsa a partir de mostrar como inferior, atrasada o innecesaria de someter al ejercicio metódico del pensar categorial nuestra propia realidad latinoamericana.

Este particular enfrentará, a quien se forma en el campo de las ciencias sociales latinoamericanas, ante una disyuntiva a partir de la cual tendrá que tomar postura: se es atropellado por la pretensión ideológica de la ciencia moderna según la cual son los problemas, categorías y/o conceptos de la ciencia social moderna/occidental aquellos a partir de los cuales es posible hacer inteligible la realidad, cualquiera que esta sea; o, en su lugar, se asume postura crítica frente a la ciencia moderna y la ciencia social impulsada en estos términos, que permita mostrar tal pretensión como el contenido particular de un tipo de ciencia y no de la ciencia en general.

Lo anterior sugiere desmitificar el horizonte idolátrico del tipo de contenido con el que la ciencia moderna se despliega totalizando y/o universalizando sus alcances, sus hallazgos independientemente que estos no sean, sino, conocimientos locales. No universales. En este sentido Bautista (2010) señala: *“las razones no son universales en sí mismas, sino que ellas siempre aspiran a la universalidad. No siempre la logran, aunque siempre pretendan ser universales”* (p. 14).

Para ser universal, la postura de la ciencia, su principio metódico, su lenguaje y contenido debe contemplar la realidad como aquello más allá que la moderna/occidental. Sin embargo, al no ser estas pertinentes de ser estudiadas para el horizonte étnico/colonial con el que la misma ciencia moderna se despliega, queda presupuesto el hecho de que la realidad a la cual se refiere la ciencia moderna sea un tipo particular de realidad y no la realidad en general.

Según palabras de Hinkelammert las utopías, los mitos y las ideologías son *Conditio Humana* (Hinkelammert. En Bautista 2007). Sin embargo, la Modernidad para mostrarse como razón superior entre los demás tipos de razón, crea sus propias utopías, sus propios mitos e ideologías para mostrarse como razón superior y al hacerlo crea su propio lenguaje mítico y/o religioso para evaluarse a sí misma como objetiva y racional.

Para mostrar lo anterior, Hinkelammert ha escrito una extensa obra académica vinculada a problemas concretos del mundo empírico de la vida en el que ha dado cuenta del enrarecimiento, el trastocamiento y/o fetichismo con el que la modernidad, como proyecto civilizatorio, y el tipo de economía a partir del cual este se despliega, construyen sus horizontes de sentido y, al hacerlo, han tensado las condiciones de producción y reproducción de la red extensa de la vida.

El Dr. Juan José Bautista Segales (1958-2021), discípulo del maestro Hinkelammert, ha hecho una periodización que *“más tiene que ver con el orden de aparición y exposición ‘temática’ de su pensamiento, que con un orden cronológico temporal”* (Bautista, 2007, p. 33) que es oportuna de retomar aquí de forma somera, siendo que el encuentro de las reflexiones que en este número se reúnen, tienen por objeto la trayectoria del pensamiento crítico de Hinkelammert.

El primer periodo al que se refiere Bautista (2007) respecto de la trayectoria de Hinkelammert tiene que ver con su momento de formación teórica fundamental, la cual se lleva a cabo en la universidad de Freiburg, Alemania, entre los años de 1950 y 1960, fecha última en la que obtuvo su doctorado de economía en la

Universidad Libre de Berlín. Posteriormente trabajará como asistente de investigación en el Instituto de Europa Oriental hasta 1963 (Bautista, 2007, p. 33).

Durante la década de los sesenta, y ya en Chile, comenzará a escribir su libro "Crítica a la razón utópica", la cual verá la luz hasta 1984. Sin embargo, lo que ya tenía en mente Hinkelammert le llevará a escribir, en el segundo momento que señalaremos de seguido, su libro "Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia" (1970), que recientemente ha cumplido 50 años y del cual se comparten algunas notas clave hacia el cierre del presente trabajo.

El segundo momento de desarrollo teórico de Hinkelammert está comprendido entre 1963 y 1973. En esta época el maestro Hinkelammert hace el pasaje que va de la relación entre economía e ideología hacia la filosofía. En este periodo, que empieza con su llegada a Chile en 1963 "*gracias a las gestiones de la fundación Adenauer (ADENOR) -inicia a- dar clases en la Universidad Católica, así como trabajar en dos centros de formación política para líderes políticos y sindicalistas cristianos vinculados a la Iglesia católica...*" (Bautista, p. 33), Hinkelammert empieza su tarea productiva, la cual se extiende hasta el día de hoy.

En su libro de reciente publicación, Hinkelammert (2021) hace un señalamiento oportuno respecto del tipo de discusión que se gestaba en el Chile de inicios de la década de los 70 del siglo anterior, y era la convicción común de "...todas las tendencias de la Unidad Popular" en los términos en los que Marx y las líneas de pensamiento católico con cercanía con la teología de la liberación coincidían respecto de la emancipación humana. Lo anterior significó que tanto las posiciones teológicas como marxistas coincidieran en que el amor al prójimo exigía de una ética común según la cual el imperativo categórico del Marx de 1844 no perdía vigencia: "*«echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable»*" (Marx, s.f.a. p. 6).

Durante las discusiones que se presentaban en el seno de la Unidad Popular en Chile

(...) la visión cristiana de un mundo post mortem no significaba ningún problema. Había discusiones, pero no había conflictos resultantes de estos problemas. Eso confirmaba nuestra convicción de que la crítica marciana de la religión no desarrollaba posiciones antirreligiosas, sino que más bien gira sobre cuáles son los dioses falsos (...) -que- son aquellos dioses que se oponen a toda liberación humana (Hinkelammert, 2021, p. 164).

Acerca de este segundo momento, el mismo maestro Hinkelammert señalará: "*...mi verdadera formación fue en Chile y lo demás es antecedente no más*" (Bautista, 2007, p. 34).

Durante este periodo de producción intelectual, Hinkelammert escribe: "Economía y revolución" (67), "El subdesarrollo latinoamericano" (68 que se publica hasta 1970), y una primer versión publicada en el 70 con una reedición ampliada y mejorada en el 74 de su libro "Dialéctica del desarrollo desigual". Además de lo anterior escribe un texto, poco conocido, denominado "Plusvalía e interés dinámico. Un modelo para la teoría dinámica del Capital" (69).

El tercer momento que delimita Bautista (2007) está situado entre los años de 1974 y 1984. Durante este periodo Hinkelammert establece un pasaje de la relación economía-teología a la epistemología. Esto lo hace una vez ya estando en Costa Rica donde permanece hasta la actualidad.

Este periodo arranca propiamente en el año 77 con un texto poco conocido que lleva por título "ideologías del sometimiento". Este periodo, que pone en marcha desde el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), continúa con un texto fundamental en la obra del maestro Hinkelammert titulado "Las armas ideológicas de la muerte", también de este año. Este es un texto epistemológico de mucha complejidad que fácilmente puede ser calificado de teología para quien no logra percatarse de la sutileza con la que Hinkelammert desmitifica, en su abordaje, al capitalismo y lo muestra como religión.

Posteriormente, en el año 84, Hinkelammert hará un aporte fundamental para quienes se han dejado seducir por su pensamiento. El texto al que se hace mención se titula "Crítica a la razón utópica". Este es "*un libro profundamente epistemológico y denso, literalmente un parte aguas en la historia del pensamiento no sólo de Hinkelammert, y del pensamiento crítico latinoamericano, sino mundial*" (Bautista, 2007, p. 36).

El cuarto periodo de producción en la obra del maestro Hinkelammert estaría comprendida entre 1985 y 1995. En este periodo se impulsa la crítica de la ideología y del pensamiento neoliberal que ha logrado producir gracias a la problematización y tematización desarrollada en los años previos. Lo anterior está contenido en sus trabajos: "Democracia y totalitarismo" (87); "La fé de Abraham y el Edipo occidental" (1988); "La deuda externa de América Latina" (89); "Lucifer y la bestia. Sacrificios humanos y sociedad occidental" (91); "Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión" (95).

El quinto periodo identificado en Bautista (2007) está ubicado entre los años de 1996 y el 2005. Sin embargo, dicha periodización de seguro fue sometida a replanteamiento por el mismo Bautista pero, dado a su reciente y prematuro fallecimiento en mayo del reciente año, no hemos tenido acceso a la misma.

A juicio de Bautista (2007), este periodo inicia con un texto profundamente epistemológico titulado "El mapa del emperador" (96), que continúa con otro texto fundamental en la obra del maestro Hinkelammert titulado "El grito del sujeto" (98) y prosigue con el trabajo "El huracán de la globalización" (99). En co-autoría con el Dr. Henry Mora, de la Universidad Nacional de Costa Rica, escribirá "Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana" en el año 2001. Este último año de referencia, Hinkelammert publicará "El retorno del sujeto reprimido" (2001), el cual continuará con "El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio" (2003), mismo año que publica "La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad" (2003).

Respecto al "Mapa del emperador", y con el riesgo asumido por su extensión, es oportuno rescatar a Bautista (2007) quien señala:

(...) después de más de una década vuelve (...) de la mano de la categoría de racionalidad, (...) pero esta vez enfrentándose al pensamiento posmoderno, con lo cual a juicio nuestro, logra tener un panorama crítico de la modernidad occidental en general, lo cual lo ubica ya no como un pensador latinoamericano, sino mundial, con pretensión fuerte de universalidad, porque lo que ahora está analizando son las consecuencias planetarias del proyecto moderno occidental, evidentemente no desde el centro, sino desde el tercer mundo, que es donde se padecen injustamente las consecuencias previsibles y no previsibles del proyecto moderno-neoliberal-posmoderno (p. 37).

Posterior al quinto periodo de producción intelectual señalado por Bautista (2007) Hinkelammert produjo, en coautoría con el Dr. Henry Mora, el libro denominado "Hacia una economía para la vida" (2014) y "Economía, vida humana y bien común. 25 gotitas de economía crítica" (2014).

En el año 2018 vio a la luz el libro titulado "Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo" en el que pone de manifiesto la inversión con que la ortodoxia culmina por trastocar el sentido con el que los diversos movimientos revolucionarios occidentales han sido creados para, en su lugar, producir justamente su contrario. O sea: negación. Lo anterior lo impulsa a partir del concepto de "termidor" el cual debe ser "...entendido como aquel sujeto, sector, partido o sección del movimiento revolucionario que, en nombre de la revolución, traiciona los elementos básicos o fundamentales de dicho proceso" (Bautista, 2018, p. 7. En Hinkelammert, 2018).

El último libro, producido el presente año (2021) por Hinkelammert, ha sido titulado "Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental". En este libro, Hinkelammert hace explícito el sentido económico del abordaje teológico que recorre toda su obra, según la cual la construcción constante de mitos a los que recurre la modernidad occidental "no es una simple mitificación de la realidad. Es pensar la realidad a partir de mitos creados a partir de la realidad que reflexionan sobre esta realidad inclusiva en sus posibles desarrollos futuros" (Hinkelammert, 2021, p. 11).

Para Hinkelammert se trata de identificar, problematizar, tematizar la ausencia que, estando presente, sigue apareciendo como ausencia y, en su ausencia, arremete contra todas las formas de vida en la tierra. Lo anterior lo hace explícito Hinkelammert en esta breve, pero potente oración: "pensar lo que no es, pero pensarlo a partir de lo que es" (2021, p. 11).

El libro del año 2018 permitió el VI Encuentro Internacional del Grupo de Pensamiento Crítico que coordina el mismo Hinkelammert del cual surgió, como producto, el libro titulado "Buscando una espiritualidad de la acción: el humanismo de la praxis". Del último libro al que hacemos referencia (2021) se esperan nuevos y potentes desarrollos que permanecen utópica, mítica y éticamente esperanzados en la emancipación humana.

PARA PENSAR LA CRÍTICA DEL PENSAMIENTO CRÍTICO DE MARX. BREVES APUNTES A PARTIR DE LOS APORTES DE FRANZ HINKELAMMERT

A lo largo del siglo XX, la tradición crítica de Marx ya había cobrado presencia en el continente americano donde las ideas de Marx eran discutidas y asumidas, en términos de praxis, a partir de recepciones diversas.

Desde la publicación en 1914 de la edición del primer tomo de El Capital de Kautsky, corregida en 1932 por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, se impulsa una suerte de "edición canónica" (Tarcus 2018, p. 19), a partir de la cual se impone un solo tipo de traducción, interpretación y praxis de El Capital así como de la obra de Marx, cuyo respaldo del Partido Comunista Internacional y del Partido Comunista Soviético, culminó por invertir los términos de lo que Marx entendió e impulsó en tanto método desde el que su crítica se despliega: la crítica de la religión que desembocará en una crítica a la idolatría, que a su vez permitirá la crítica del fetichismo y de allí a la crítica del capital. Esta imposibilidad de comprensión del núcleo metódico a partir del cual la crítica de Marx se impulsa y que quedará limitada a una suerte de verticalidad intelectual modelada por los principios étnicos según la cual el tipo de recepción occidental es superior a los otros tipos de interpretación y/o recepción que hizo que los discípulos de Marx se convirtieran en marxistas, es lo que Bautista (2014) denominará "marxismo del siglo XX" y Losurdo (2019) "marxismo occidental".

En la tradición crítica que Hinkelammert impulsa a partir de la segunda mitad del siglo XX, es posible identificar una ruptura esencial en el sentido anterior. Y es que la crítica liberal no había sido capaz de formular una respuesta a la teoría económica de Marx al tiempo que los países socialistas se habían enfrascado en dogmatizar el pensamiento de Marx. De esta forma la interpretación dogmática y la interpretación humanista se impulsaron, con pocas condiciones de posibilidad, para enfrentar la radicalidad económica con que se erguían los dioses terrestres tanto en los países socialistas como en los países capitalistas.

El tipo de recepción que desde los países socialistas se impulsó tendió a "...dogmatizarse sin mayor profundidad" mientras que en los países capitalistas se tendió a "...comprender el pensamiento de Marx en el sentido de un compromiso humanista muy ambiguo" (Hinkelammert, 2021, p. 11). En los países no occidentales, a lo largo del siglo XX, el tipo de recepción que se hizo de la obra de Marx estableció una ruptura tajante entre aquellas que eran fidedignas al texto original de Marx, que llegó a los países hispanohablantes por la vía de la traducción francesa (1872-1875), que se jactaban de ser más marxistas que las otras, y aquellas que se abrían paso a partir de la recepción, interpretación y praxis que asumían sus otras realidades como el locus a partir del cual la teoría crítica de Marx cobraba sentido.

Lo anterior fue lo suficientemente significativo como para que la obra de Marx, en especial El Capital, fuese asumido en los mismos términos religiosos con que la tradición judeo-cristiana asumía la Torá y/o la biblia. En el sentido anterior Tarcus (2018) señalará: "...así como la biblia judeocristiana estuvo sometida durante siglos a querellas por su carácter canónico, enseguida veremos que el siglo XX asistió a una disputa no menos intensa respecto a la 'edición autorizada' de la 'biblia del proletariado'" (p. 12).

Las primeras recepciones que de la obra de Marx se hicieron en castellano se dieron en Buenos Aires gracias al envío que, en cinco fascículos, remitiera el propio Marx en el año de 1873 (Tarcus, 2018). Estas llegaron al mundo hispanohablante por la vía de la traducción francesa que, intentando ser lo más fidedigna posible, invirtió los últimos dos capítulos del primer volumen de El Capital corrigiendo así al mismo Marx. El dogma reformuló así al propio Marx e invirtió así los términos de su conclusión: esta debía ser "la tendencia histórica de la acumulación del capital" que le permitía a los países occidentales controlar los términos de la discusión. En última instancia son ellos los que habían impulsado un sistema económico que por primera vez es mundial a partir de 1492. La "teoría moderna de la colonización" dejaba entrever la tendencia de un sistema

civilizatorio en el que modernidad, sociedad y capital constituyen “relaciones recíprocas determinadas” (Marx, 2016a) impulsadas sobre la base de la deshumanización del ser humano con que el dinero, el mercado y el capital desplazan del lugar de centralidad al ser humano y en su lugar imponen a las instituciones que éste ha creado.

La crítica del contenido crítico que el humanismo del Marx de 1841 propone, se impulsa en un principio cuyo fundamento es la emancipación del ser humano que ha quedado atrapado en sus propias creaciones. Esto lo ha hecho visible Hinkelammert (2018) en su regreso al Marx de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (Marx, s.f.a.) que asume con radicalidad el sentido a partir del cual la economía burguesa invierte la centralidad de la vida. No sólo la humana sino también la de la naturaleza.

Para Marx (s.f.a.) “*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*” (pp. 5-6). Para Marx se trata, entonces, de una ética de la emancipación a partir del cual la vida no sólo es posible sino que es el punto de comensurabilidad de todas las creaciones. De todo valor. Este es el punto de vista crítico a partir del cual se asume el “humanismo de la praxis” (Hinkelammert) que no es otra cosa que una ética para la vida y que, en el lenguaje de Marx, se constituye en el imperativo categórico.

El Marx de 1845 recibe el humanismo propuesto por Feuerbach pero a partir de un tipo de recepción que pone en cuestionamiento este humanismo abstracto. Para Marx (s.f.b) “*Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales*” (p. 3). De lo que se trata, en este sentido, es de la vida del ser humano, de la humanización del ser humano, de humanizar las propias creaciones humanas iniciando por el tipo de vínculo que éste despliega. Esto no es mera pose o una intención. Es de una ética, de un compromiso de lo que se trata: “*la ética de la emancipación: el ser humano como ser supremo para el ser humano*” (Hinkelammert 2007a, p. 44).

Lo anterior sugiere que la crítica de la religión, que el Marx de 1845 sentenciaría “...*ha llegado a su fin*” (Marx, s.f.b, p. 1), debe mantener el sentido crítico y radical a partir del cual lo que está en discusión no es el sentido ontológico y/o metafísico de la existencia de los dioses celestes sino de la realidad concreta con que los dioses terrestres determinan la posibilidad real de producción y reproducción de la vida limitándola y poniéndola al servicio del dinero, el mercado y el capital. En este sentido, a lo largo de su obra Hinkelammert ha hecho inteligible cómo la crítica de la religión debe tener la disposición y apertura hacia la crítica de la idolatría sobre todo con aquellos dioses que no reconocen la superioridad del ser humano para el ser humano (Hinkelammert, 2021). Todo Dios que no reconozca este principio es un dios falso y es, precisamente, la inversión de los términos a partir de los cuales son nuestras propias creaciones que nos han desplazado de la centralidad y superioridad para el ser humano que les ha creado, la idolatría a partir de la que estos dioses falsos ocupan el lugar de centralidad de la vida misma. O sea: fetichismo.

En tanto presupuesto, ya desde su proceso doctoral (1835-1841) Marx partía de lo anterior de la siguiente manera: “*si en otras épocas los dioses habitaron en los cielos, ahora se habían convertido en el centro de la tierra*” (Lifshitz 2017, p. 24). Los dioses terrestres a los que Marx se refiere no son otros que “dinero, mercado y capital” (Marx 2016a; 2016b; 2016c; 2016d) los cuales, en su realización, actúan contra las dos fuentes originarias de todos los valores de uso: la fuerza de trabajo y la naturaleza (Marx 2016c; Hinkelammert, 2007a; Hinkelammert, 2007b; 2013; 2018a; 2018b; Dussel, 2010; 2011a; 2011b; 2014a; 2014b; 2014c; 2014d; 2017; Bautista 2007; Bautista 2010; 2013; 2014; 2015).

Lo anterior nos hace pensar que la traducción, recepción, interpretación y praxis que de la teoría de Marx se hace en los países no occidentales ha sido mediada por la pretensión colonizadora propia del contenido con que el proyecto civilizatorio de la cristiandad/moderna/occidental se impulsa. Este contenido atraviesa el lenguaje con que los sectores conservadores y liberales, tanto fuera como dentro de América Latina, han usurpado el escenario económico, político y social. Lo mismo ocurre tanto para la “derecha” como para la izquierda conservadora, colonialista y aristócrata latinoamericana que, para posicionarse en el lugar de lo

“uno” tiende a construir lo “otro” a partir del mismo marco categorial y/o conceptual que no ha hecho, sino empezar a formular la crítica al capital y a la oligarquía latinoamericana, para culminar repitiendo sus errores.

Para Hinkelammert (2018b) *“Marx imagina como solución una sociedad comunista, que resultó ser un concepto de una sociedad perfecta de relaciones humanas perfectas y no una sociedad empíricamente posible. Es una alternativa imposible y por tanto no es una alternativa válida”* (p. 7). Pero para Hinkelammert imposibilidad no significa que el contenido de la crítica de Marx no pueda ser llevada a cabo y/o carezca de sentido. Imposible, para Hinkelammert, significa que en el tanto las condiciones del mundo dado en tanto que éste ha sido determinado por la producción de mercancías y que en él son las creaciones humanas el núcleo de la vida social, ninguna alternativa es empíricamente factible. Si de lo que se trata es de las alternativas, ello sugiere pensar en el impulso a un mundo en el que el ser humano ocupe su centralidad que no es, sino, la urgencia de la apuesta por la propia emancipación humana lo cual presupone la urgencia de la construcción de otro mundo en tanto mundo.

En tanto alternativa Marx propone el cese del trabajo determinado por la necesidad y necesidades exteriores a la propia actividad productiva. Se trata de la búsqueda del “reino de la libertad”, el cual

(...) sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente es el metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego, que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana (Marx 2015, p. 1044).

De lo que se trata es de crear las condiciones de realización para que sea posible lo que se presentaba como imposibilidad. O sea: negar la negación que no es más que afirmar la vida en los términos críticos de Marx y que ha hecho inteligible Hinkelammert.

Para pensar en el impulso de emancipación del que parte Marx hay que situarse en el horizonte teológico de la tradición semita que es su punto de referencia. Es del asesinato del hermano de lo que se trata el pecado original y no del asesinato del padre (Hinkelammert, 2021). Con ello la urgencia deviene en garantizar, a toda costa, la propia vida del hermano sin el cual tú no eres. El horizonte del hermano contiene no sólo a otro ser humano sino también a la naturaleza.

Pablo no sólo habla griego. Hace filosofía en griego “...que es la base de su teología” (Hinkelammert 2013, p. 21), a partir de lo cual confronta la dialéctica aristotélica en la que lo “Uno” y lo “otro” suponen la unidad previa que es posible en el horizonte de lo mismo. En el Nuevo Testamento se propone una praxis ético-crítica distinta y no sólo diferente, a partir de la cual lo “otro” se revela ante lo “uno” y hace posible que, en el surgimiento del cristianismo primitivo, este otro se revele ante la autoridad y el Estado (Fromm, 2019). Lo anterior le permite a Pablo distinguir entre el pecado y los pecados: *“los pecados violan la Ley. Sin embargo, el pecado se comete cumpliendo la ley”* (Hinkelammert 2013, p. 17) lo que permite identificar que no es de la Ley sino de la justicia de lo que se trata.

El principio ético-crítico a partir del que se impulsa lo anterior es que Dios mismo se ha hecho humano a través de su hijo no teniendo lo anterior nada que ver con la interpretación del cristianismo constituido para el cual el mismo Jesús es herejía ya que éste se enfrenta contra las instituciones a través de las cuales el poder, contenido en el marco de la Ley, así como la autoridad son la propia inversión del mensaje contenido en la revelación de Dios: Humanízate que no es lo mismo que cristianízate (Hinkelammert, 2013).

Se trata del ser humano y no sólo de un tipo particular de ser humano sino de la humanidad del ser humano en general. Esto lo hace visible Hinkelammert en su obra al referirse al mensaje contenido en la segunda carta dirigida a los Gálatas: *“no hagamos distinción entre el pueblo de la circuncisión y el pueblo pagano, porque una nueva creación ha empezado”* (2Gal 6: 15). Es el horizonte de la justicia y no del contenido de la Ley lo que impulsa el cristianismo del primer siglo de nuestra era que se revela contra la autoridad.

Si, efectivamente, el punto de vista de Marx es el de la humanización del ser humano a partir del descubrir la ausencia presente, en este caso la fuerza de trabajo como el fundamento del valor, la esperanza transformadora que el Marx del Manifiesto comunista (1847-1848) deposita en el proletariado debería ir más que éste para dar cuenta del ser humano humillado, sojuzgado, abandonado más allá de la fábrica pero que padece la brutalidad del capital, del proyecto civilizatorio moderno hecho efectivo a través del vínculo social. O sea, se trata de retomar el núcleo problemático que el Marx de 1859 asume como objetivo analítico en el prólogo a la primera edición de El Capital y así pensar, de forma imbricada, al Capital, la Modernidad y la Sociedad (Marx 2016a) como “relaciones recíprocas determinadas” (Marx 2016b, 20) a partir de los que la Ley se impone y desplaza de la discusión a la justicia en tanto posibilidad utópica.

El “otro” aparece así como el sujeto que permanece oculto y que ha quedado fuera de toda consideración dado que la realización de su humanidad, salvo muy raras excepciones, aparece como una preocupación para el proyecto contenido en la cristiandad/moderna/occidental. Ese “otro” no es, sino, las y los negados, explotados, alienados, humillados que este mundo, en tanto mundo, asume como “los condenados de la tierra” (Fanon, 2012). Dar cuenta de ese “otro” sugiere hacer referencia de su otredad sino de estar en disposición de entender con dignidad la dignidad de lo que el “otro” cree. Para ello no hace falta hacerse cristiano sino comprender el mensaje, hasta hoy incomprendido por la misma iglesia cristiana en la revelación de Dios: “humanízate” (movimiento estudiantil Chile, 1973. En Hinkelammert, 2021).

La confianza que Marx ha depositado en el “otro”, tematizado en él como “proletariado” aplica en la dialéctica de la cristiandad/moderna/occidental según la cual lo “uno” y lo “otro” son lo mismo (Dussel, 2014a). Lo anterior es ampliado, en los mismos términos críticos de la tradición crítica de Marx seguida por Hinkelammert, según la cual de lo que se trata es más allá que el impulso de lo diverso que se halla en lo distinto.

Pensar en los términos anteriores sugiere confrontarse a la tradición moderna que recorre tanto a la izquierda como a la derecha latinoamericana. Este más allá deberá comprender los cimientos de la política contenida en el proyecto que atraviesa la Modernidad desde el más acá. Ello sugiere, según Hinkelammert, no abandonar la crítica de la religión que desemboca en la crítica a la idolatría siendo que el interés se dirige a humanizar nuestras propias relaciones humanas. Lo anterior será posible en la medida de que no se abandone, descarte o eche por tierra la crítica de la religión que, en recepción crítica del mismo Marx, habría que entender no ha llegado a su fin.

A CINCUENTA AÑOS DE IDEOLOGÍAS DEL DESARROLLO Y DIALECTICA DE LA HISTORIA. APUNTES BÁSICOS DE TRES CATEGORÍAS MEDULARES

El presente tiempo histórico está caracterizado por el florecimiento de diverso tipo de ideas que surgen, en tanto alternativas, a aquellas impuestas por la clase dominante a escala global. Lo anterior podría sugerir, como señala Hinkelammert, que las ideas de clase y/o grupo dominante no son, necesariamente, las ideas dominantes de la sociedad en su conjunto sino una expresión particular de esta clase y/o grupo.

La confrontación que surge con las opiniones de la clase dominante e, incluso, entre la misma clase dominante no son, necesariamente, de índole ideológica. Tampoco estas confrontaciones sugieren que la diversidad de las opiniones tenga como punto de partida la diferencia ideológica. Una cosa son las opiniones, como meras reacciones, creencias, juicios ante un hecho/actitud/práctica determinada. Otra cosa es propiamente una confrontación ideológica.

Hinkelammert (1970) acentúa el papel medular que tiene el pensamiento ideológico en el Chile que le ha tocado vivir, el mundo que experimenta y en el que piensa a inicios de la década de los años 70 del siglo anterior. Tanto entonces como ahora, la disputa ideológica deja en evidencia que la esperanza depositada en otros tipos de horizontes de sentido y de producción material por parte de los pueblos negados, explotados, oprimidos, humillados tiene como propósito negar las propias condiciones a partir de las cuales la producción y reproducción del capital se expresan como negación general. También ha dejado en evidencia, tanto entonces como ahora, que el diseño de utopías exige del compromiso explícito de estas en el diseño de

alternativas que hagan posible que lo que en la práctica que gira en torno al capital se expresan como imposibilidad, sean empíricamente realizables.

Para Hinkelammert (1970) la ideología “...es un pensamiento que se refiere a la sociedad como totalidad y que la explica. Por otra parte, ideología no es tampoco pura explicación. No es sólo teoría, sino que es una teoría pensada en relación con la sociedad como una totalidad, mirándola desde el punto de vista de la acción de sus estructuras” (p. 9). En este sentido ideología no estaría determinada por una creencia y/o esperanza de cómo la realidad debería ser o comportarse sino la condición de posibilidad para dar cuenta del porqué la realidad se comporta en los términos en los que el mundo se expresa en tanto mundo. Así las cosas, Hinkelammert señala:

(...) la ideología, por lo tanto, puede ser conservadora, reformista o revolucionaria. Como conservadora, afirma y estabiliza la estructura social existente tal cual es; como reformista enfoca cambios dentro de la estabilidad de estas estructuras y como revolucionaria tiende a negar a las estructuras existentes su legitimidad con el objeto de cambiarlas por otras o de destruirlas por completo. En ese sentido, el pensamiento ideológico es siempre un pensamiento comprometido, aunque muchas veces no se presente como tal (p. 18).

Una ciencia cuyo horizonte ideológico está comprometida con la emancipación, la liberación, con el amor, con la esperanza, con la justicia, con la vida llama, abiertamente, a confrontar la legitimidad de las estructuras existentes sobre la evidencia empírica de la muerte atravesada por el milagro de la vida. Si se trata de hacer la vida y, para hacerla, hay que confrontar aquello que le niega, o sea, se trata de negar la negación como acto coherente del principio de afirmación ya no del individuo sino del sujeto que asumiendo la responsabilidad de la vida, la suya propia en sus manos, apuesta a la destrucción de aquellas estructuras que le niegan como una pre-condición de su afirmación.

Desde hace cincuenta años Hinkelammert ha venido mostrando cómo el pensamiento de Marx es un pensamiento comprometido con el humanismo pero, lejos de ser mera pose, ilusión, discurso o consigna, para Marx este humanismo significa una praxis de la emancipación a partir de la cual el sujeto que sufre producto de la explotación, la miseria, el hambre por lo cual se dirige hacia la liberación de sus cadenas. Al hacerlo, el maestro Hinkelammert muestra cómo Marx identifica que la toma del poder político es una herramienta indispensable para lograr la liberación del sujeto de las cadenas que lo mantienen atado a sus propias creaciones pero esta toma del poder político es un medio para la conquista del fin último que permite lograr lo anterior: la transformación de las relaciones sociales de producción (el poder económico) que se logra controlando la coordinación de las relaciones sociales de producción, o sea, controlando el aparato estatal.

La coordinación en la subdivisión social del trabajo es la base constitutiva de cualquier proyecto o modelo de sociedad que se desee impulsar y, por lo tanto, es la previa definición del conjunto de tareas a partir de las que dicha coordinación se establece, las que fijan la base objetiva a la que, según el mismo Marx, nadie escapa. Mucho menos el Estado. Este último tiene, por principio, delimitar y velar por el cumplimiento de las condiciones mínimas (en unos casos) y máximas (en otros) a partir de las que se establecen las relaciones sociales de producción a la que quedó limitada la idea moderna del Estado que somete a crítica Marx respecto de la propuesta hegeliana. Para Hegel el Estado es, entre otros, el agente directo encargado de legitimar la coordinación de las relaciones sociales de producción que no son otras que relaciones de producción capitalista las cuales “...instalan a la clase capitalista como clase dominante hacia la cual en realidad el Estado moderno capitalista está orientado (Hinkelammert, 1970, p. 53).”

De esta forma el Estado juega un papel medular en la coordinación de las relaciones sociales de producción imperantes por lo cual Marx le identifica como un actor medular en la coordinación de dichas relaciones pero que, al mismo tiempo, tiene condiciones para transformarlas.

Según Hinkelammert (1970), el Estado tiene la libertad de actuar y cambiar su forma institucional sólo dentro del marco general de las relaciones de producción capitalistas. “Si va más allá del mismo se convierte en Estado revolucionario” y hace el señalamiento: “El indicador de Estado revolucionario es siempre su

relación con las relaciones sociales de producción" (Hinkelammert, pp. 69-70) que, según la tradición en la que el pensamiento de Hinkelammert se enmarca, estarían orientados por la colectivización.

La pérdida sistemática de derechos, garantías y/o libertades que ha sufrido la clase trabajadora, aunado al robo, usurpación, saqueo, engaño, farsa que ha permitido justificar la pérdida sistemática de miles de puestos de trabajo alrededor del mundo, justificada a partir de la presente pandemia global ocasionada por el COVID-19, sin su respectiva responsabilidad patronal, así como la pérdida sistemática de condiciones de seguridad social, educación, techo e incluso comida, ha hecho inviable el lugar que, como coordinador de las relaciones sociales de producción, ocupa la clase capitalista. Esto se da porque, como bien señala Hinkelammert (1970), las ideas de la clase dominante se han vuelto incompatibles con la producción y reproducción de la vida misma no sólo de la clase trabajadora sino de los sectores ociosos de la clase capitalista para quienes los mismos paraísos fiscales en los que esconden sus capitales, no pueden darles garantías para mantenerse al margen de cumplir con sus obligaciones tributarias a nivel global.

El señalamiento de Marx, recuperado por Hinkelammert (1970), según el cual "...la revolución nace precisamente en el momento en que la clase dominante deja de dominar el Estado y las ideas de su época" (p. 59) cobra radical vigencia en el actual contexto global. La incapacidad de la clase dominante para cumplir su función de coordinación de la división social del trabajo en correspondencia con las clases no dominantes alimenta las ideas contrarias que llevan a tomar el poder estatal, convertible en la palanca de la revolución. El poder estatal y su dominación son el punto de partida de la revolución misma. Para Marx la revolución política parte de una evolución social incapacitada de cumplir las funciones de coordinación, lo que incita al cambio de las relaciones sociales de producción. Como herramienta el poder político es lo primero; como meta lo primero es el poder económico" (Hinkelammert, 1970, p. 70).

Para Marx la ideología es la imagen invertida, la conciencia falsa que no sabe distinguir entre las imágenes religiosas del mundo terrenal de las condiciones de vida real que permiten explicar la inversión y falsa conciencia como imagen del mundo de lo real. Para Hinkelammert (1970) "...la ideología es un fenómeno que acompaña, necesariamente la estructura-social- y que guía tanto los procesos de estabilización como el cambio de esta" (p. 18).

Según Hinkelammert (1970)

(...) no hay y no puede haber estructuras sin ideología, o sea, sin conciencia falsa en el sentido de Marx. Si se quiere ahora devolver al concepto de la conciencia falsa su especificidad, es necesario ir más allá del concepto de Marx. La superación de la conciencia falsa ya no puede ser un acto definitivo que se realiza mediante la revolución total, sino que se convierte en un esfuerzo continuo y permanente de cambio y en una lucha continua en favor de una concientización que se contrapone permanentemente a las tendencias hacia la ideologización (p. 20).

La preocupación de Marx, que muestra y hace inteligible Hinkelammert, gira en torno a mostrar las diversas formas de encubrimiento desplegada por la ideología liberal-iluminista, como ideología correspondiente a la clase dominante de inicios de la sociedad industrial moderna, y de cómo esta se sofisticó en la filosofía hegeliana, que condena al Estado a jugar la función de agente mediador de la coordinación de las relaciones sociales de producción capitalistas cuya legitimidad se fundamenta en su "autoridad" y "majestad" por el sólo hecho de ocupar un lugar jerárquico dentro de las estructuras que representan.

Lo anterior cobra interés mayúsculo en el actual contexto planetario a partir del hecho de que la ideología no se trata de creencias personales, pasiones o gustos. Se trata de una articulación que surge sólo en el mundo de la praxis. En el tanto el pensamiento ideológico "se refiere a la sociedad y (...) la explica". La ideología surge producto de su correlación con la teoría, la cual permite hacer inteligible y comprensible la estructura. De esta forma la teoría es parte integrante de la estructura, pero también lo sería la ideología en el tanto que esta es el compromiso implícito de esta teoría y su coherente relación con la estructura. Según la propuesta de Hinkelammert (1970) "*a diferentes estructuras corresponden por lo tanto diferentes teorías e ideologías o, para decirlo en otras palabras, existe necesariamente una homología entre estos distintos niveles*" (p. 9).

Durante la década de los 80 la Guerra Fría ya había sido ganada por el bloque capitalista neoliberal. El capitalismo “tolerante” y con “rostro humano” ya no era más una necesidad y la democracia, como principio político del cual el proyecto civilizatorio moderno se había jactado por cientos de años, quedaba suplantada por el mercado. En medio de la creciente tensión social y política de la época, lo mejor era que el mercado se hiciera cargo.

El mercado capitalista, impulsado bajo la bandera del neoliberalismo, se afirmaba como mercado total. De esta forma *“el mercado fue declarado por el sistema capitalista como la esencia suprema de toda la vida humana, y los derechos humanos fueron por lo tanto abolidos en gran medida. Esta era la nueva forma de efectuar la lucha de clases total desde arriba”* (Hinkelammert, 1970, p.7).

Así como la economía política liberal desconocía el lugar que el trabajo tenía en la generación de valor y no lograba hacer la distinción entre plusvalía y ganancia, la época de ofensiva neoliberal, erguida desde la década del 80 del siglo anterior, ha desconocido y mostrado como atrasada, superada, superflua o inútil cualquier tipo de teoría o ideología que intente situar al ser humano, la centralidad que en la producción del valor tiene el trabajo humano y, por lo tanto, de la vida misma del ser humano y la naturaleza. De esta forma, la teoría, como interpretación científica de la relación de la sociedad como totalidad desde el punto de vista de la acción de sus estructuras (Hinkelammert) quedó sentenciada y, como señalara Marx (2016b) *“las campanas tocaron a muerto por la economía burguesa científica”* (p. 14).

De esta forma, la teoría científica comprometida con la lectura de la realidad social más allá que aquella impuesta por el mercado total, las ideologías y utopías son confrontadas por las dictaduras de seguridad nacional que a partir de la década de los 70 del siglo anterior se despliegan alrededor de América Latina. Estas dictaduras, “democratizadas” a partir de la década del 90 del siglo anterior, son las responsables de la formación de opinión pública en la mayoría de los países de América Latina como producto de la imposición del mercado total (década del 80 del siglo anterior) a partir de la que juegan un papel protagónico como accionistas de los principales medios de comunicación que, en términos corporativos, han secuestrado la opinión pública así como el grueso de la teoría científico social de sus universidades.

Para pensar, soñar, diseñar horizontes utópicos que nieguen la negación general expresada en el mercado que explota, aliena, ultraja al ser humano, es imperioso impulsar teorías y/o ideologías que, no siendo sumisas ni dóciles, confronten la realidad, entiendan la sociedad como vínculo humano que hace posible la reproducción del proyecto civilizatorio occidental para, más allá que él, poder identificar alternativas tanto en las estructuras dadas como más allá que ellas.

Hacer lo anterior pone nuevamente en su lugar, la urgencia de retomar la preocupación de Marx, señalada por el maestro Hinkelammert, de conquistar el poder político pero no como finalidad sino como herramienta para conquistar lo primero: el poder económico.

En un proyecto social en el que se privilegia la voluntad de todos en lugar de la voluntad general, categorías con las que el maestro Franz hace visible aquello que permanece oculto, lo que se presupone es un horizonte económico en el que las y los sujetos productores de valor se convierten, a la postre, en las y los dueños de los productos de su trabajo. Lo anterior era parte del horizonte contenido en el proyecto político que comienza a perfilarse en la vida económica-social-económica del Chile de 1970.

De lo que se trata, tanto entonces como ahora, es de identificar las condiciones de posibilidad para destruir un sistema de propiedad que recurre tanto a la división social del trabajo como a la división social de la apropiación de los productos del trabajo y para ello requiere coordinar la división social del trabajo.

El señalamiento crítico, en el sentido de crítica que expone el maestro Hinkelammert, transfigura la discusión acerca de la clase social impulsada por el marxismo occidental (Losurdo) o, lo que es lo mismo, el marxismo del Siglo XX (Bautista) el cual ha sido incapaz de ver, en tanto clase social, más allá del lugar que ocupan los sujetos con los medios de producción, que es rescatado por Mora (2020) como “coordinación coactiva”, y que pone acento no sólo al régimen de propiedad respecto de los medios de producción sino, también, del régimen de propiedad de la distribución de los productos del trabajo. Para Hinkelammert (1970)

Marx denomina relaciones sociales de producción a la manera de coordinar la división del trabajo social institucionalizadas en el sistema de propiedad que es la clave para analizar las relaciones sociales de producción. Pero propiedad para Marx no es simplemente coordinación de la división del trabajo social, sino, al mismo tiempo, forma de apropiación del producto. Por lo tanto, la función de coordinación da a la vez poderes de apropiación. De la coordinación, a través de su institucionalización en la propiedad, nace la explotación (p. 69).

De lo anterior se desprende que la distribución de los productos del trabajo no se limita a la distribución de los valores de uso que el trabajo produce, sino de producción de ideas y valores sociales que surgen como producto de la coordinación de la división social del trabajo y corresponden, por lo general, a las ideas y valores de la clase dominante.

En una sociedad establecida, los valores neutrales en la relación social de producción afirman indirectamente las relaciones de producción existentes. Marx descubre detrás de las apariencias de los valores un principio objetivo nacido directamente de la coordinación de la división del trabajo social y que domina el desarrollo de los valores aparentes. Por lo tanto, puede distinguir entre los valores aparentes que apoyan a la clase dominante y los que llevan a la lucha de clases (Hinkelammert, 1970, p. 68-69).

De aquí se desprende que la conquista de la administración del Estado que permita controlar la coordinación de la división social del trabajo se sitúe en un punto álgido en la disputa de los distintos horizontes ideológicos desplegados actualmente a partir de una sola visión a nivel global.

La noción de Estado que somete a crítica Hinkelammert (1970), permite identificar el sentido por el que hemos sido atropellados los pueblos negros, originarios, y mestizos en lo que ha sido la invención de América y que ha sido actualizada, durante los últimos dos siglos, a partir de la imposición de la noción del Estado moderno, republicano, con orientación transnacional que ha sido la tónica a partir de la cual éste "...ha estado al servicio de los intereses directos de la clase dominante" (p. 69). Sin embargo, la "...actuación estatal está dado por el respeto de las relaciones sociales de producción. Tiene la libertad de actuar y cambiar su forma institucional sólo dentro de este marco general. Si va más allá del mismo se convierte en Estado revolucionario. El indicador de Estado revolucionario es siempre su relación con las relaciones sociales de producción" (pp. 69-70). Es esto, y no otra cosa, lo que está siendo puesto en discusión, lo que está sufriendo modificación y lo que espera ser transformado en el Chile de 1970; en la Cuba a partir del primero de enero de 1959; o la Venezuela del siglo XXI. De prestar atención a lo anterior es que las alternativas, en tanto posibilidades empíricamente realizables, sean o dejen de ser.

ALGUNAS PROVOCACIONES A MODO DE BALANCE

Para pensar la realidad, con pretensión de totalidad, la ciencia moderna, la ciencia social, la ciencia latinoamericana se debe partir de la idea de que ella, la realidad, es mucho más allá de la afirmación de un tipo particular de vínculo, asociación y/o reunión. Es condición de posibilidad para, problematizándola, tematizándola, asumiéndola desde una praxis, permita crear las condiciones para la producción y reproducción de la red extensa de la vida. La dominación, el sometimiento que de la realidad toda se ha hecho parte de la afirmación del tipo de horizonte mítico contenido en el proyecto civilizatorio de la cristiandad/moderna/occidental que no significa, bajo ningún punto de vista más allá que el de un tipo de ideología que se expresa, de forma coherente, con la teoría a partir de la cual dicho proyecto civilizatorio se afirma a partir de la constante negación de todo aquello que no quede contenido y/o sea sometido a dicho proyecto civilizatorio.

El aporte teórico impulsado por Hinkelammert, en ese sentido, guarda un profundo compromiso ideológico con la emancipación del humano para que este se libere de sus cadenas que no son otras que sus propias creaciones las cuales, al haber quedado atadas al vínculo social, determinación particular que se

organiza a partir de la producción de mercancías, arremete contra la vida del propio ser humano y de la naturaleza toda.

El potencial universal que tiene contenida la teoría que impulsa Hinkelammert está organizada a partir de asumir la responsabilidad de tomar como propias las consecuencias del contenido ideológico del que parte la teoría con que se despliega la ciencia moderna que, al haber quedado presupuesta en la ciencia social moderna/occidental, asume como natural la explotación, la miseria y/o el hambre que padece el tercer mundo.

Lo anterior lo impulsa Hinkelammert mostrando el contenido idolátrico, mítico y religioso con que la ciencia moderna se impone mostrándose, así misma, como la única en condición de crear conclusiones que, además de objetivas son verdaderas y universales. El pasaje de economía-teología a la epistemología es un elemento esencial en la propuesta teórica de Hinkelammert para quien el capitalismo, en su fase neoliberal, expresa de forma más clara el totalitarismo del mercado el cual ejerce cual religión.

La ausencia presente oculta y fetichiza las propias relaciones humanas y las convierte, literalmente, en relaciones de cosas antes las cuales la muerte no es otra que la consecuencia de no someterse a los dioses terrestres. Hacer visible lo presente, que guarda relación con asumir con dignidad la vida del otro porque de su vida depende no sólo la mía propia sino la vida en general, está el compromiso ético-crítico de la ideología que recorre la teoría crítica que impulsa Marx y que retoma, críticamente Hinkelammert para quien, la crítica a la religión no sólo debe ser constantemente retomada en tanto crítica a la idolatría de los dioses terrestres que, para su contante afirmación, tienden a negar las condiciones generales de la vida toda. En ese sentido, la crítica a la religión no sólo no ha llegado a su fin sino que es la condición de posibilidad para toda aquella teoría que se impulse, en tanto pretensión, de ser crítica. Ello exige de un compromiso ideológico que debe ser explícito y comprometido con el humanismo de la praxis.

El marxismo del siglo XX obvio dicho compromiso ético-crítico con la realidad toda y, al hacerlo, se comprometió ideológicamente con el proyecto de la cristiandad/moderna/occidental mostrándose como superior ante todo otro tipo de interpretación y/o recepción que de la misma teoría crítica de Marx. Esto invirtió los propios términos en los que esta teoría se impulsó de forma tal que la crítica que se impulsó hacia los dioses celestes para con ello poder hacer lo correspondiente con los dioses terrestres culminó volviéndose contra ella misma. De esta forma, el marxismo del siglo XX culminó por convertirse en idolatría sin más y, con ello, negó toda expresión, recepción, interpretación y/o praxis que surgiera afuera del occidente moderno/colonial.

Lo anterior se impulsó a partir de la pretensión de superioridad de la teoría occidental sobre toda otra posibilidad teórica y, lejos de ser el ser humano como ser supremo para el ser humano culminó invirtiendo su sentido de forma tal que esta se asumió así misma como teoría suprema para el ser humano. Epistemológicamente, la obra de Hinkelammert ha dado cuenta de lo anterior de forma que dicho supuesto idolátrico continúa siendo confrontado y se encuentra actualmente en desarrollo.

En la medida que las alternativas que presenta Marx se muestran como imposibilidad, crear las condiciones de posibilidad para que el mundo en tanto mundo las brinde sugiere asumir la responsabilidad ética de echar por tierra todo sentido, toda relación de la humanidad consigo misma y con todas las formas de vida según la cual la superioridad del ser humano para el ser humano sea una realidad empíricamente realizable. Todo lo que contradiga lo anterior es mera idolatría expresada a través de falsos dioses terrestres o celestes.

Pensar lo anterior significa, categorialmente, dar cuenta de los términos teológicos a partir de los cuales la tradición semita invierte los términos que parte del pecado original se presenta como el asesinato del padre. Se trata de regresar, por la tradición abrahámica y presentar el asesinato del hermano como pecado fundante de forma tal que en el otro, el prójimo que no es otro que tu hermano, está la condición de toda posibilidad a partir de las cuales surgen las alternativas. No es de la Ley de lo que se trata sino de la justicia.

Dado que se trata de pensar la vida, la producción y reproducción de la vida, de las condiciones de posibilidad para producir y reproducir la red amplia de vida a partir de la cual surge la nuestra, hacer visible la falsa conciencia, la idolatría, la imagen invertida que atraviesan diversos proyectos humanos es modular en términos de negar todas aquellas estructuras que, a su vez, niegan las condiciones de posibilidad para

reconocer con dignidad la dignidad del ser humano. O sea, que para situar la vida humana, al ser humano como ser supremo para el ser humano, confrontar el universalismo contenido en la noción moderna con la que ha sido determinado el Estado es esencial para todos aquellos países que, siendo atravesados por la modernidad, no son modernos.

Lo anterior sugiere impulsar una noción de Estado que haga posible que el Estado esté donde no ha estado o donde simplemente ha dejado de estar y, al dejar de estar, niega toda condición de posibilidad para que las instituciones organizadas en torno suyo permitan la producción y reproducción de la vida del ser humano y la naturaleza.

Lo anterior sugiere revolucionar los términos en los que expresa y organiza el Estado moderno para intentar tantas veces como sea posible, otros tipos de vínculo o sujeción que tengan como horizonte de sentido la vida. Esto sugiere impulsar teorías e ideologías acordes a la producción de la vida. Siendo que el mercado es parte de las condiciones para la afirmación de la vida pero que éste es más allá que el Estado moderno, habrá que asumir un compromiso explícito, ético, ideológico, teórico y crítico con la transformación del mercado para que éste gire en torno a las necesidades del ser humano y no a las necesidades determinadas estrictamente por la producción de mercancías. La coordinación de la subdivisión de las relaciones sociales de producción ocupa, en lo anterior, un lugar determinante.

Es oportuno hacer la distinción categorial que también es una distinción esencial según el tipo de vínculo impulsado en términos de la producción y reproducción de la vida. Aquellas son las nociones de Individuo, Pueblo, Sociedad, Comunidad. El individuo es el sujeto de derechos, propio del tipo de relaciones contractuales a partir del que gira el proyecto Moderno que, no es otro, que aquel que es posible según el vínculo social. El pueblo, por el contrario, es el sujeto que, literalmente, está sujeto a sus formas de producción y de sentido por lo cual, y según el mismo Marx, es posible a partir de un vínculo profundo con la tierra y con su lazo consanguíneo. El horizonte de sentido de este tipo de vínculo está fijado en la vida. En esta distinción tan sutil, que permite identificar el potencial de la obra de Hinkelammert, hay suficiente producido como para llenar de un nuevo contenido proyectos emancipadores con pretensión comunitaria/popular de alcance universal. Para ello habrá que someter a una crítica radical el conjunto de determinaciones que han dado contenido al concepto de Estado en nuestros propios contextos locales, regionales, nacionales. Lo anterior sugiere un retorno a los proyectos ideológicos a partir de los cuales sea posible confrontar la lógica del mercado, que arremete contra la fuerza de trabajo y la naturaleza, y, en su lugar, acentúe la vida. Ello sugiere más que poses y/o discursos. Sugiere ser capaces de, con-ciencia pero con otro horizonte de ciencia, ir más allá de los presupuestos contenidos en la racionalidad científica moderna que ha quedado determinada por el dinero, el mercado y el capital.

Así como Marx no sugirió destruir el Estado abstracto, Hinkelammert nos recuerda la responsabilidad de pensar con seriedad la administración del Estado concreto que es aquel que regula y gestiona la coordinación de la subdivisión social del trabajo. Ello sugiere confrontarse, constantemente, con la ley que produce injusticia y/o pecado que no es otra que aquella sobre la que se impulsa todo sistema de propiedad.

Estado y Propiedad son conceptos límite según la propia tradición ideológica liberal-iluminista. Para Marx estos conceptos son límite en tanto que estos constituyen las estructuras que, expresando una falsa libertad, una falsa conciencia, niegan las propias condiciones para la producción y reproducción de la vida y, según los juicios de hecho vida-muerte, deben estar presentes, al menos como referente a ser negado, en todo proyecto político que, siendo social y/o comunitario, aspire a la transformación de la realidad dada y, por lo tanto, asuma una praxis revolucionaria para echar por tierra las condiciones en las que el mundo, en tanto mundo, las niega.

Siendo que el Estado no represente un interés de clase en particular más sí un interés de clase en general, toda conciencia política revolucionaria, en los términos anteriores, debería apostar por un retorno a la vida como principio y máxima de toda relación humana. Esto sugiere pensar la vida no en el ámbito de las mercancías sino como principio a partir del que se orientan todos los principios por lo cual ella, la vida, no tiene ni es valor alguno. Produce valores pero no tiene ningún valor. Y como no tiene ningún valor pero es

condición de producción de todos los valores, debe ser capaz de producir teorías, ideologías y utopías a partir de las que ella, la vida misma, se ubique en el centro de toda preocupación humana.

Hacer lo anterior sugiere confrontarse con la noción presupuesta en el Estado moderno pero no para borrar, eliminar toda noción de Estado, toda estructura y/o institución. Sugiere crear las condiciones para, más allá de la falsa conciencia, garantizar que tanto las instituciones, las estructuras y el Estado estén al servicio del ser humano que les ha creado.

BIBLIOGRAFÍA

BAUTISTA, J. (2007). *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*. La Paz: Grupo Grito del Sujeto.

BAUTISTA, J. (2010). *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana*. La Paz: Grito del Sujeto.

BAUTISTA, J. (2013). *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*. La Paz: Rincón Ediciones.

BAUTISTA, J. 2014. *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Ediciones Akal S.A.

BAUTISTA, J. (2015). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz: Editorial Autodeterminación.

DUSSEL, E. (2014a). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

DUSSEL, E. (2014b). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo II. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

DUSSEL, E. (2010). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

DUSSEL, E. (2011a). *El primer debate filosófico de la Modernidad*. En Dussel, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (Ed.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*. Ciudad de México: Siglo XXI.: 56-66.

DUSSEL, E. (2011b). *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

DUSSEL, E. (2014a). *Hacia una Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. Ciudad de México: Siglo XXI.

DUSSEL, E. (2014b). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Ciudad de México: Siglo XXI.

DUSSEL, E. (2014c). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Tomo I. Ciudad de México: Siglo XXI.

DUSSEL, E. (2014d). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. Ciudad de México: Siglo XXI.

DUSSEL, E. (2017). *Las metáforas teológicas de Marx*. Ciudad de México: Siglo XXI.

FANON, F. (2012). *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

FROMM, E. (2019). *El dogma de Cristo*. Ciudad de México: Paidós.

HINKELAMMERT, F. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

HINKELAMMERT, F. (2007a). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José: Departamento Ecuménico de Investigación.

HINKELAMMERT, F. (2007b). *Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica*. Pasos, Revista del Departamento Ecuménico de Investigaciones, 130: 43-48.

HINKELAMMERT, F. (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico de Pablo de Tarso*. San José: Editorial Arlekin.

HINKELAMMERT, F. (2018a). *Totalitarismo del mercano. El mercado capitalista como ser supremo*. México: Akal.

HINKELAMMERT, F. (2018b). *El problema de la alternativa de Marx frente al capitalismo desenfrenado y salvaje. Apuntes*. (Artículo inédito). Curso Perspectivas metodológicas de las Ciencias Sociales II. Escuela de Sociología, Universidad Nacional, Costa Rica.

HINKELAMMERT, F. (2021). *Cuando el ser humano se hace hombre, el ser humano hace la modernidad*. San José: Editorial Arlekin.

LOSURDO, D. (2019). *El marxismo occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*. Madrid: Editorial Trotta.

MARX, K. (1970). *El manifiesto del partido comunista*. Ciudad de México: Editorial Grijalbo S.A.

MARX, K. (2015). *El Capital*. Tomo III. Vol. 8. Libro Tercero. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

MARX, K. (2016a). *El capital. El proceso de producción del capital*. Tomo I, Vol I, Libro primero. Ciudad de México: Siglo XXI.

MARX, K. (2016b). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Vol. I. Ciudad de México: Siglo XXI.

MARX, K. (2016c). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Vol. II. Ciudad de México: Siglo XXI.

MARX, K. (2016d). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.

MARX, K. (s.f.a.) *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. En: <http://upcndigital.org/~ciper/biblioteca/Filosofia%20moderna/Hegel%20-%20Filosofia%20del%20Derecho.pdf>

MARX, K. (s.f.b.) *Tesis sobre Feuerbach*. En:

<http://www.ehu.eus/Jarriola/Docencia/EcoMarx/TESIS%20SOBRE%20FEUERBACH%20Thesen%20ueber%20Feuerbach.pdf>

TARCUS, H. (2018). *La biblia del proletariado*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

ZEMELMAN, H. (2012). *Pensar y poder. Razonar y gramática del pensar histórico*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

ZEMELMAN, H. (1992a). *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

ZEMELMAN, H. (1992b). *Los horizontes de la razón. II. Historia y necesidad de utopía*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

BIODATA

Ernesto HERRA CASTRO: Ernesto Herra Castro se desempeña como investigador, extensionista y docente en la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional en Costa Rica, lugar desde donde se ha vinculado al trabajo y obra de Franz Hinkelammert, el Grupo de Pensamiento Crítico y diversos movimientos populares y comunitarios en la ruralidad costarricense a partir de los cuales la utopía de la emancipación humana cobra un sentido ético-crítico con profundo compromiso con la red extensa de la vida.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6377921
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Factibilidad de la acción, una de las enseñanzas de Franz J. Hinkelammert

Feasibility of action, one of the teachings of Franz J. Hinkelammert

Jorge ZÚÑIGA M.

jorge.zuniga@comunidad.unam.mx
Universidad Nacional Autónoma de México, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6377921>

RESUMEN

Franz Hinkelammert es uno de los autores clásicos que luego de los relatos que pronunciaban la renuncia y caída de las utopías, no desistió ni ha desistido en seguir reflexionando sobre ella y, más aún, contribuyendo a mostrar qué son estas ideas regulativas de la razón práctica y cuáles son sus límites. Uno de estos es precisamente el de la factibilidad. Por esta razón, en la literatura hinkelammertiana utopía y factibilidad van de la mano. A partir de esta relación entre utopía y factibilidad, se abre un espacio amplio de debate y discusión que comienza a ser fructífero para pensar la acción del sujeto práctico, de los movimientos sociales y de las luchas por la liberación. Y es precisamente en dicho espacio en el cual se coloca el presente ensayo cuyo interés es acercarse puntualmente a la categoría de factibilidad y contribuir a colocarla en el debate contemporáneo de las teorías de la acción y de los movimientos sociales y populares, espacio en el cual hoy en día tiene un espacio marginal sino es que olvidado o de pleno desconocimiento.

Palabras clave: Hinkelammert, teoría de la acción, factibilidad de la acción, teoría crítica latinoamericana, utopía, alternativas sociales.

ABSTRACT

Franz Hinkelammert is one of the classic authors who in the line of stories that pronounced the resignation and fall of utopias, did not give up nor has he given up on continuing to reflect on it and, even more, contributing to show what these regulative ideas of practical reason are and what are its limits. One of these limits is precisely that of feasibility. For this reason, in Hinkelammertian literature utopia and feasibility go hand in hand. From this relationship between utopia and feasibility, a wide space for debate and discussion is opened that begins to be fruitful to think about the action of the practical subject, of social movements and struggles for liberation. And it is precisely in this space in which the present essay is placed, whose interest is to approach the category of feasibility specifically and contribute to place it in the contemporary debate of the theories of action and of social and popular movements, a space in which nowadays it has a marginal space if not forgotten or completely unknown.

Keywords: Hinkelammert, theory of action, feasibility of action, latin-American critical theory, utopia, social alternatives.

Recibido: 22-08-2021 • Aceptado: 12-12-2021



INTRODUCCIÓN

*A mi maestro Franz,
con profundo agradecimiento.*

Estamos celebrando con agrado los noventa años de vida de Franz Josef Hinkelammert, un gran pensador de finales del siglo pasado y de nuestro tiempo presente. Está más vivo que nunca. Franz Hinkelammert es uno de los filósofos sociales más lúcidos que hemos tenido la fortuna de tener como pensador contemporáneo. Es raro que alguien defina su trabajo como una obra de filosofía social, aun cuando él mismo se ha autodenominado teólogo, aun cuando, también, por estas autodenominaciones de Hinkelammert, muchos autores contemporáneos de la filosofía práctica y las ciencias sociales quieran ver únicamente ese lado explícito de su producción teórica dejando pasar el profundo y amplio análisis que nos ofrecen obras clásicas como *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (Hinkelammert, 1970), *Las armas ideológicas de la muerte* (Hinkelammert, 1978), *Crítica a la razón utópica* (Hinkelammert, 1984), *Democracia y totalitarismo* (Hinkelammert, 1987), *Crítica de la razón mítica* (Hinkelammert, 2008), entre muchas otras obras en autoría y co-autoría, como aquellos escritos con Ulrich Duchrow (Duchrow & Hinkelammert, 2003) y Henry Mora (Hinkelammert & Mora, 2013). Si se miran de cerca estas obras, podremos darnos cuenta que ahí están todos los temas que hoy en día se problematizan desde la filosofía social, exceptuando, evidentemente, las reflexiones teológicas.

Cuando nos encontramos con Franz Hinkelammert, estamos frente a un perfil intelectual muy complejo, en el cual se entremezclan la crítica a la economía política, una interpretación no convencional de Marx, la crítica a las teorías sociales dominantes del siglo XX, la crítica epistemológica de las ciencias sociales hegemónicas, la crítica a la democracia de mercado, una constante preocupación por la ética, así como la crítica a una teología de la muerte y la reivindicación de una teología de la immanencia. Todos estos temas, y muchos otros más, encontramos en los escritos de Franz Hinkelammert. En ellos hayamos, además, una profundidad para encontrar desde esta perspectiva el nudo de los problemas de nuestra sociedad contemporánea, sencillez en el análisis y sutileza expresada en pocas palabras. Éstas son algunas de las notas que Hinkelammert nos deja a lo largo de su obra¹.

La obra de Hinkelammert, en la tradición de la teoría crítica latinoamericana, es relativamente conocida, el día de hoy mucho más que hace 20 años, sin duda². Sin embargo, el jacobinismo muy incrustado en esta tradición del pensamiento crítico nubla a quienes desde ella se acercan a su obra. Hinkelammert ofrece demasiado, y esto se le puede ver si a la investigación filosófica y a la social se les lleva hacia la praxis política. Las aportaciones de Hinkelammert se le pueden observar de forma nítida con las manos que se ensucian en la acción política en sus diferentes niveles prácticos: el de los movimientos sociales y el institucional. La obra de Hinkelammert no está hecha para la academia timorata, tampoco para la política que tiende al radicalismo ingenuo, al sectarismo o la ingenuidad de la simplicidad de los procesos de transformación. La obra de Hinkelammert, sin asumir explícitamente un concepto de complejidad de las

¹ Además de la literatura en castellano que ha publicado Hinkelammert a lo largo de su vida, he tenido la oportunidad de leer su obra en alemán y las características que se notan en su análisis y en sus líneas escritas en castellano, su segunda lengua, son las mismas con las que él se expresa en su lengua materna, lo cual hasta en esto desentona con sus contemporáneos intelectuales alemanes, como Habermas o Apel.

² En Chile ha sido Jorge Vergara, uno de los amplios conocedores del pensamiento neoliberal y su implementación militar e institucional en América Latina, quien en Chile, principalmente, introdujo el pensamiento de Franz Hinkelammert, además del hecho de que el mismo Hinkelammert vivió ahí de 1963 hasta los días del golpe de Estado militar en 1973. En México, la participación de Enrique Dussel y, posteriormente, de Juan José Bautista fueron relevantes para que la obra de Hinkelammert comenzara a aparecer en el debate desde la filosofía práctica. Con el tiempo, fue Juan José Bautista en México y en Bolivia quien introdujo con mayor intensidad la obra de Franz Hinkelammert en su magisterio y su obra. La primera obra que escribe Bautista Segales en esta dirección es *Hacia una Crítica Ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert* (Bautista, 2007). En Argentina se tiene la importante presencia de Estela Fernández, de cuyo trabajo se desprende la extensa entrevista a Hinkelammert publicada por CLACSO: *Teología profana y pensamiento crítico. Conversación con Franz Hinkelammert* (Fernández & Silnik, 2012). En Uruguay se cuenta con el trabajo y las investigaciones de Yamandú Acosta. En Costa Rica se tiene el enorme trabajo de Henry Mora, Norman Solórzano, Ernesto Herra y todo el del Grupo de Pensamiento Crítico coordinado por el propio Franz Hinkelammert.

estructuras y de la acción política³, exige que los procesos políticos de transformación se le piensen desde ahí, desde un ir y venir, desde las contradicciones y las incoherencias.

1. ACERCAMIENTO A LA CATEGORÍA DE FACTIBILIDAD DESDE LO POLÍTICO

Dado que la categoría de factibilidad es aún desconocida en los círculos de debate teórico y político, quiero comenzar en este párrafo por acercar al lector lentamente a su esclarecimiento y sentido. Primero comenzaré por las motivaciones de haber tomado este tema para esta edición de homenaje a Franz Hinkelammert. El interés es motivado por cuatro razones.

La primera tiene que ver con el hecho de que en la literatura de la teoría política contemporánea no se habla ni se sugiere un término que exprese los límites humanos expresados en la idea de finitud humana y su relación con la consecución de fines, metas y objetivos, así como tampoco en relación a la realización histórica de ideas trascendentales (utopías, ideales en procesos de transformación, ideas de una sociedad más justa). En la teoría política y de la acción se habla, por ejemplo, de *acuerdo*, *consenso* y *legitimidad* (Habermas), de *hegemonía* y *contrahegemonía* (Gramsci, Laclau y Mouffe), de *disenso* (Rancière), *ética de la responsabilidad* y de *la convicción* (Weber), de *reconocimiento* (Honneth), de *política obediencial* (Dussel), de *gubernamentalidad* (Foucault), por mencionar algunos de los diferentes conceptos y categorías que circulan en la filosofía práctica actual y en las ciencias sociales, pero no aparece por ningún lado el término de factibilidad de la acción, siendo que ésta atraviesa las demás mencionadas. (En este primer punto es Enrique Dussel, y la forma cómo introdujo la factibilidad como un principio ético y político, una enorme excepción, y prácticamente el único autor contemporáneo que no ha dejado pasar por inadvertida la reflexión sobre la factibilidad de la acción⁴).

La segunda motivación radica en que la factibilidad como un elemento de la acción transformadora de las relaciones de dominación se ve ausente en los movimientos sociales. En estos se ve más bien como algo supuesto en su acción pero que no se le hace explícito en la forma de definir una ruta para alcanzar ciertos objetivos. La reflexión sistemática sobre la factibilidad de la realización histórica de ciertos fines trascendentales, es decir, aquellos que están más allá de las relaciones históricas dadas, pero a las cuales se aspiran y se desean, fortalecerían a los propios movimientos sociales para construir una ruta de realismo crítico frente al realismo dominante, sea del mercado o de la política como dominación (Weber), patriarcal, de la blanquitud, etc.

La tercera motivación tiene que ver con que la factibilidad de la acción es una categoría eminentemente política. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe nos hacían ver en *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau & Mouffe, 2004 [1985]), que la construcción de la hegemonía en el marxismo oficial de Stalin se vio forzado por un discurso pragmático fundado en el lenguaje militarista. Es decir, el espacio discursivo de la política del marxismo oficial se comenzó a llenar de un vocabulario militar, con conceptos como los de *alianza*, *táctica*, *línea estratégica*, *tantos pasos para adelante*, *tantos para atrás* (Laclau & Mouffe, 2004: p. 89) sin encontrar un vocabulario *“que se refiera a la estructuración misma de las relaciones sociales, como aquellas que Gramsci habrá de introducir: bloque histórico, Estado integral, etc., al intentar ir, precisamente, más allá de la concepción leninista de la hegemonía”* (Idem).

De esta forma Laclau & Mouffe comienzan a llamar la atención sobre este lenguaje que empieza a introducirse en la política, sin provenir propiamente de ella, sino desde la esfera militar, pero con la cual comienza a hacerse política y discursos. Por eso, el contraste con Gramsci, quien sí se esforzará en construir e idear un discurso adecuado, propicio, para la política que desestructure las relaciones sociales. Por eso, también los mismos Laclau & Mouffe se esfuerzan, en el espíritu de Gramsci, en construir un marco discursivo apropiado para la acción y práctica política contrahegemonica. De aquí surgen sus conceptos de hegemonía y de antagonismo. Así, por ejemplo, el político e ideológicamente diferente a nosotros no es un enemigo, sino un *antagónico*.

³ Más adelante profundizaré sobre este punto.

⁴ Cfr. Dussel, 1998, 2006 y 2009.

Como este caso de la inmersión de lenguajes ajenos a un tiempo, espacio y lógica de la política, tenemos otros casos como el de la introducción del discurso y las tácticas economicista-mercantilista en la política, muy reflejado en la idea neoliberal de democracia, sometida a la imagen y semejanza del mercado, y sobre lo cual la amplia obra de Hinkelammert ha dejado de manifiesto una crítica frontal a esta idea mercantil de democracia⁵. En este caso como en aquel señalado por Laclau y Mouffe, es preocupante que este tipo de lenguajes y tácticas se incrusten en la política y que sean incluso aceptados sin mayor crítica en la política contrahegemónica al neoliberalismo, el patriarcalismo, el neocolonialismo, etc.

De esta forma, seguir labrando analítica y argumentativamente la categoría de factibilidad política es contribuir a seguir elaborando conceptos y categorías para lo político. Este campo es complejo, lento, está atravesado por las limitaciones humanas, y es así como se le debe entender. Más aún, un sistema democrático institucional es lento, su especificidad consiste en que al tener que aspirar a una simetría participativa y deliberativa entre los miembros de la comunidad política ella tiene su propio ritmo. Por esta razón, el neoliberalismo choca con la democracia, porque la lentitud de la política y la democracia, la lentitud humana para llegar acuerdos y entendimientos institucionales, es expulsada por la vertiginosidad y la velocidad del mercado por la ley del valor.

Por esto, los representantes del neoliberalismo deben crear prácticas que rompan la dinámica democrática deliberativa, horizontal, participativa, generando prácticas como las del *lobby*, o bien, ser permisibles con la corrupción que posibilite las inversiones y rompa los monopolios estatales. Deben defender parcialmente la democracia representativa debilitando a la vez instrumentos de participación democrática. Impulsar golpes legislativos para la destitución de presidentes/as democráticamente electos y electas. Mantener en su control los medios informativos por medio de consorcios o consejos directivos para ganar en el campo de la percepción pública. Y desde este púlpito, defendido como libertad de prensa, sentenciar a los/as representantes y gobernantes democráticamente electos/as que no se alinien a los dictados del mercado⁶. En su ímpetu por la acumulación infinita de capital, el neoliberalismo rompe toda frontera entre lo factible y lo no factible. No puede asumir una noción de factibilidad, la reflexión entre lo posible y lo no posible atravesada por la finitud humana, porque ello le exigiría detenerse, reconfigurarse, ir más lento, y eso, por mandato de la ley del valor, no se lo puede permitir. Antes muerto que ajustarse al ritmo de la vida humana⁷.

Aunque también hay que poner atención a la política contrahegemónica al neoliberalismo, la política llamada así de izquierda, que adopta instrumentos del mercado para nombrar a sus representantes, como puede ser el empleo de una encuesta, instrumento empleado en los estudios de mercado, en detrimento de las prácticas elementales de la democracia como la deliberación, el acuerdo y el consenso en medio de un contexto de disenso, y la elección vía el voto. E incluso, la elección de un instrumento como una encuesta debe estar antecedida por una deliberación, acuerdo y entendimiento de los/as miembros de la comunidad política, a sabiendas de que ese instrumento proviene de la lógica del mercado y no desde la lógica de la democracia. La política de izquierda debe estar más cerca de prácticas y mediaciones políticas que de aquellas provenientes del militarismo, como lo advirtieron Laclau y Mouffe, o de aquellas del mercado, como lo advertiría Hinkelammert y muchos otros más.

⁵ Véase, por ejemplo, *Totalitarismo del mercado* (Hinkelammert, 2018).

⁶ Por esta descripción que brevemente señalo aquí es la razón por la cual Franz Hinkelammert habla de la dictadura del mercado. Él no usa dicha expresión a la ligera, lo hace con plena conciencia de que en un totalitarismo la democracia está suspendida y en ella no hay alternativa. En esto se ha convertido precisamente el mercado neoliberal, frente a él no hay alternativa, y cualquier ejercicio democrático que vaya en contra de la ley del valor se le suspende vía instrumentos autoritarios para que el mercado perviva, a lo cual se suma el hecho de que ahí en donde el no hay competencia y mercado privado, se interviene militarmente. Hinkelammert ha notado muy bien que el neoliberalismo ha devenido en un nuevo totalitarismo en el cual hay una tolerancia a libertades individuales, sobre todo aquellas orientadas al consumo, pero que aquellas libertades democráticas que no afirmen la ley del valor, serán combatidas por los medios más antidemocráticos posibles. Es el totalitarismo del mercado, con palabras de Hinkelammert.

⁷ Pablo González Casanova, con conciencia de esta lógica autodestructiva del capitalismo, advierte la necesidad de "negociar con el capitalismo para que se desestructure sin destruir a la humanidad a sabiendas de que su única alternativa a esa propuesta es que el capitalismo se destruya destruyendo a la humanidad" (González, 2004, p. 351).

Por otra parte, y como tercera motivación, así como podemos voltear la categoría de factibilidad contra la dictadura del capital, así mismo puede voltearse contra la consecución de fines trascendentales orientadas hacia la negación de la negatividad del mundo social dominante, representada e impulsada, principalmente, por movimientos sociales y populares de liberación. Y es aquí cuando la categoría de factibilidad se vuelve espinosa, ya que ella ayuda a desenmascarar la (hiper)ideologización de los movimientos sociales, o bien, devela algo que precisamente ningún movimiento de emancipación o liberación quiere escuchar, en su esperanza de vivir necesariamente el cumplimiento de sus reivindicaciones, a saber, que los procesos de transformación no se hacen *aquí y ahora*, o bien, de forma inmediata. Todo lo contrario, la factibilidad de la acción política es un elemento necesario para comprender la praxis humana en su complejidad, en su finitud, en sus capacidades limitadas. Pues de la idea (los fines trascendentales) a su realización hay un océano de distancia, y esto es precisamente la enseñanza que la insistencia en la factibilidad de la acción nos brinda.

Poniendo esto en perspectiva, el reconocimiento de la factibilidad de la acción y de la realización de modelos trascendentales o la realización histórica de los fines que están en el más acá pero las estructuras dominantes las colocan en el más allá por aceptación de la negatividad presente, es la diferencia que se marca en el amplio espectro de los diferentes frentes políticos y sociales que podemos identificar como de izquierda. De aquí se abren infinidad de posibilidades: desde una izquierda que exige la realización de la justicia en el aquí y ahora haciendo abstracción de un mundo ya institucionalizado dominante desde el cual se opera la injusticia a la vez que se opera su transformación, hasta una izquierda que al confundir el marco institucional dado, dominante y justificador de la injusticia, con todo entramado institucional, cae en una negación de las instituciones como mediaciones necesarias para la organización de la vida colectiva, pasando por aquella izquierda que renuncia a la recuperación del Estado frente a la hegemonía del neoliberalismo, y por aquella que reduce la recuperación del Estado como condición suficiente para lograr la negación de la totalidad vigente.

De esta amplia gama todavía pueden distinguirse muchas otras, pero lo que aquí vale destacar es que el reconocimiento de la frontera de factibilidad ayudaría a cerrar las diferencias entre los frentes de liberación y los movimientos sociales, o al menos a no ampliarlas al grado de no entendimiento hacia una misma aspiración: la realización histórica de la justicia. En otras palabras, una izquierda que reconozca la necesidad de las instituciones no tiene que estar divorciada de una izquierda anarquizante que con razones de sobra critica las instituciones que regularizan la injusticia hacia el ser humano y la naturaleza. (O al menos eso sería una aspiración política). Y el lazo entre ambas comienza, considero, por el conocimiento de la categoría de factibilidad y su incorporación en el seno del movimiento político, social y popular. Esto sería, así, una cuarta motivación del porqué es políticamente relevante prestar atención a la categoría de factibilidad con motivo de esta edición especial sobre el filósofo social que más ha aportado al tema: Franz Josef Hinkelammert.

2. IDEOLOGÍAS DEL DESARROLLO: LA TESIS DE LA FACTIBILIDAD DE LA ACCIÓN Y LA REALIZACIÓN DE LAS IDEAS TRASCENDENTALES

El tema de la factibilidad surge en Hinkelammert de su reflexión sobre las posibilidades de realizar conceptos trascendentales en la realidad histórica. Estos conceptos son de diversas indoles, desde el mercado perfecto hasta la planificación perfecta. Esta inquietud de Hinkelammert se deja ver ya en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (Hinkelammert, 1970). El contexto en el cual se escribe esta obra está atravesado por la inquietud de mostrar las bases para la construcción de un socialismo democrático, un socialismo que pudiera mostrar una innovación más allá del socialismo burocratizado soviético. Este socialismo democrático al cual buscaba Hinkelammert contribuir estaba atravesado, principalmente, por la idea política que se formaba en Chile de socialismo, así como con el movimiento del 68 en Praga (Cfr. Hinkelammert, 2020a: 6 y 11).

Però la construcción de este socialismo que se colocaba como una tercera vía en medio de la así llamada Guerra Fría, se enfrentaba con dos retos: por una parte, el propio socialismo oficial y su incapacidad para subsumir alternativas y creaciones socialistas que no fueran estrictamente la soviética, así como el propio bloque capitalista que en su estrategia para lograr hegemonía por la vía que fuera estaba atento y *con la*

funda desenvainada ante cualquier intento de alternativa, como terminó siendo el golpe militar a Salvador Allende⁸. Encontrándose en esta encrucijada el socialismo democrático, Hinkelammert se tomará una ardua tarea que comenzará en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* y continuará en escritos subsecuentes: un desmontaje conceptual y categorial de los pensamientos sociales racionalistas modernos. La sorpresa aquí es que él encuentra al pensamiento soviético y anarquista tan heredero del pensamiento racionalista moderno como lo es legítimamente el pensamiento liberal-iluminista del siglo XVIII, de donde surgirá el capitalismo. En este sentido, una de las tesis en *Ideologías del desarrollo* es que el socialismo soviético no representaba ninguna alternativa, sino era tan moderno como el liberalismo capitalista, asumiendo, sin embargo, otra lógica y otra reivindicación de la liberación humana, lo mismo ve Hinkelammert en *el pensamiento anarquista*. La tesis la enuncia resumidamente de la siguiente forma:

De lo dicho en los capítulos anteriores se desprende la necesidad de enfocar el problema de la sociedad sin clases de una manera decididamente diferente. En cierto sentido, puede decirse que con [este] *impasse* termina todo el pensamiento racionalista moderno que empezó con el liberal-iluminismo del siglo XVIII, culminó en el pensamiento marxista y fracasa al institucionalizarse las revoluciones socialistas⁹. Esta etapa de pensamiento tiene un rasgo decisivo en común que le confiere su carácter de tal: es la interpretación de la sociedad a partir de un concepto trascendental de sociedad sin clases o de orden espontáneo sin tener conciencia del carácter trascendental de ese concepto. Las diferentes posiciones ideológicas de esta época, incluso las posiciones más tecnicistas y positivistas comparten el análisis trascendental sin tener conciencia de ello. Por eso, todos estos pensamientos llevan a la frustración de la conquista de la liberación humana. Sustituyen la lucha por la liberación por la identificación de alguna estructura existente con la libertad y la igualdad o, en caso contrario – por ejemplo los anarquismos –, se autocondenan a la frustración y al aislamiento (Hinkelammert, 1970: 288).

Pero más allá de la tesis señalada, el *impasse* que advierte Hinkelammert se evidencia mediante el concepto de factibilidad trascendental. Él distingue tres tipos de factibilidad desde el comienzo de su problematización: la factibilidad técnica que se “*refiere a la realización de alguna meta en relación con el mundo exterior*” (Hinkelammert, 1970: p. 83), la factibilidad histórica que se “*refiere a metas de la historia humana dentro del marco tiempo-espacio [en donde] la diferencia entre lo factible y lo no factible es más bien gradual*” (*Ibidem*), la factibilidad lógica que se “*refiere a la coherencia lógica de la meta propuesta [en donde la meta si] no es lógicamente coherente no es factible y en el futuro será tan poco factible como lo es hoy*” (*Ibid.*: p. 84) y la factibilidad trascendental que

(...) [se] refiere a la relación entre la actividad humana en todos sus planos y [la] realización del concepto límite. No se le puede juzgar por deducción lógica sino sólo por un juicio de evaluación general. El pensamiento ideológico, en todas sus facetas y de las más diversas maneras, acepta la factibilidad del concepto límite; lo convierte en un fin lineal de la acción humana. Nuestra hipótesis es: frente al concepto límite hay una no factibilidad trascendental que convierte el pensamiento ideológico en pensamiento mítico. El concepto límite como meta factible escapa a la acción y se convierte en mito destructor. La clave de la crítica de las ideologías está, por lo tanto, en este problema trascendental de la factibilidad del concepto límite (Hinkelammert, 1970: p. 84).

De estos tres tipos de factibilidad que identifica el autor, será precisamente el de la factibilidad trascendental el que llamará su atención y el que elaborará a lo largo de su obra, ya que él le permite una discusión con las luchas por la liberación, o bien, con los movimientos de transformación de las relaciones de dominación, así como con las ciencias sociales, en donde también se encuentra *el impasse* anteriormente señalado. Pues en los pensamientos sociales, aún en los positivistas, se piensa la sociedad actual a partir de una imagen trascendental a ella y desde ahí se le interpreta a la realidad histórica actual. Con esto,

⁸ En la introducción a la segunda edición de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, disponible por el momento en digital, Hinkelammert sintetiza el contexto político e histórico de este texto publicado en 1970 en Chile.

⁹ En adelante Hinkelammert señala el *impasse* al que se refiere líneas atrás.

Hinkelammert llama la atención de que si bien esto sucede en estos pensamientos racionalistas modernos, ellos tampoco se hacen conscientes de este *impasse*, pensando con esto que la realización del concepto trascendental se podrá dar en la realidad histórica sin advertir que esto *no es factible*. Y no lo es porque el concepto trascendental, o concepto límite como también lo llama nuestro autor, es una idealización de la sociedad que está más allá de la finitud de la realidad empírica, es una idea anómica y a-institucional. Está más allá también de las capacidades limitadas del sujeto que Hinkelammert relaciona constantemente con la condición humana¹⁰. Es decir, la condición humana crea el halo de la factibilidad de la acción. Por esta razón, cuando se contraponen *concepto trascendental*, producto del pensamiento, y *condición humana*, ésta termina por limitar al primero. Por esto, para Hinkelammert, de lo que “[se] trata es de una factibilidad que se refiere a la propia condición humana. El esfuerzo se frustra y produce lo contrario de lo que se quiere realizar” (Hinkelammert, 1970: p. 78)¹¹.

De lo anterior, puede bien afirmarse que a lo que se refiere la factibilidad, más que a la no factibilidad de la realización del concepto límite, es a la no factibilidad de la acción para realizar el concepto límite en la historia. Es la factibilidad de la acción humana la que está atravesada por su condición finita, limitada, humana¹². Sin embargo, sobre lo que llama la atención Hinkelammert es que esta frontera de factibilidad no está planteada ni por los pensamientos sociales, aquellos que interpretan la totalidad social, ni por las propias ciencias sociales. La introducción de esta categoría escapa, hasta nuestros días, a las praxis política, así como a la reflexión que de ella se hace, las ciencias sociales. De esta forma en

(...) el carácter no consciente de los análisis trascendentales está implícita una irracionalidad que lleva, en el momento de aplicarlos, hacia la destrucción del humanismo en nombre del cual fueron elaborados. Por lo tanto, la toma de conciencia trascendental no es ni puede ser puramente teórica. Es práctica en el sentido más directo de la palabra: hace posible una lucha de liberación que el racionalismo anterior sofocó (Hinkelammert, 1970: p. 288-289).

Continúa Hinkelammert: “La clave de esta toma de conciencia es el concepto de no factibilidad trascendental del orden espontáneo¹³, que nos lleva a plantear el problema de la liberación humana en los términos de la supervivencia de una estructura que siempre es expresión de negatividad” (Ibid.: p. 289).

Es necesario identificar en esta discusión que la reflexión acerca de la factibilidad de la acción responde a una problemática, a saber, que la realización del concepto límite escapa a las limitaciones humanas, pues lo que en él está expresado es un orden espontáneo, un orden abstraído de la historia y las instituciones. Un orden anómico, producto de una representación de la mente de un estado más allá de la realidad objetiva y conocida. El pensar que un orden de este tipo puede ser posible como realización histórica, es precisamente caer en el *impasse* entre la realidad histórica producida por sujetos finitos y la realidad abstraída de esta realidad empírica libre de contingencias. De aquí que Hinkelammert afirme que algunas de las consecuencias, pensando ahora en los pensamientos críticos del orden de dominación, y para quienes está pensado en gran medida el presente escrito, pueda ser caer en la frustración o el aislamiento, o bien, añadiría yo, en salvaciones individualistas en donde el espacio de lucha y resistencia se reduce al yo, al sí mismo, como fue el caso de Michel Foucault¹⁴.

Identificando, así, que la tematización de la factibilidad de la acción responde a una problemática identificada por Hinkelammert en los pensamientos del racionalismo moderno, podemos pasar a una segunda problemática que de aquí se desprende: pensar que el concepto de lo factible puede usarse en favor

¹⁰ Ejemplo de conceptos trascendentales que surgen en las ciencias y pensamientos sociales son: sociedad sin clases (Marx), planificación perfecta (socialismo soviético), competencia perfecta (neoliberalismo), entre otros. Y a partir de estos también llamados conceptos límite, Hinkelammert hará la crítica al socialismo soviético, al neoliberalismo, al anarquismo, etc.

¹¹ Inmediatamente continúa el autor: “El desarrollo de la ideología soviética demuestra el intento frustrado de evitar el reconocimiento de una condición humana, barrera de factibilidad para la meta total, en cuyo nombre se presentó el marxismo original” (1970: p. 78).

¹² Considero que este punto precisa más este concepto de la factibilidad de la acción, la cual Hinkelammert llama en *Ideologías del desarrollo* de la “factibilidad de la condición humana”, pues en realidad es la condición humana la que limita la acción. De aquí el título del presente capítulo.

¹³ Orden espontáneo expresado en el concepto trascendental.

¹⁴ Sobre esta forma individualista de salvación que termina defendiendo Foucault, véase Zúñiga, 2020a: p. 215-224.

del conservadurismo, como una especie de pretexto y justificación para dejar el orden de cosas tal y como está, pues una idea de transformación del orden dado es tan trascendental como un concepto límite. Esto sólo puede pensarse, por una parte, sólo si no se está advertido del *impasse* que ya mencionamos: la reflexión sobre la factibilidad de la acción responde a la problemática de hacer explícito el hecho de que los conceptos trascendentales no pueden realizarse históricamente, más aún, que no puede prometerse su realización en una realidad empírica objetivada por el sujeto finito (*conditio humana*). El afirmar que esto puede acontecer históricamente y en *pos* de ello justificar la dominación y la injusticia es precisamente el centro de una crítica a las ideologías de la dominación y del sometimiento, ideologías que bien pueden surgir de la crítica al orden vigente (como se presentó el socialismo soviético) o de las ideologías que profundizan el estado de cosas tal y como está (como bien puede ser el neoliberalismo).

De modo que, argumentativamente, no puede hacerse un salto inmediato del reconocimiento de la factibilidad de la acción a la defensa del orden dado y su negatividad producida. Hinkelammert muestra bien cuál es el problema del conservadurismo en relación a la factibilidad:

En esta concepción de la toma de conciencia trascendental y de la factibilidad mediante el reconocimiento de la no factibilidad, hay un aparente acercamiento a los postulados del conservadurismo. Ese conservadurismo se deriva precisamente de la tesis de la no factibilidad: siempre habrá pobres, clases sociales, dominación, explotación, dinero, Estado, tal como siempre existirá la muerte. Estos fenómenos no desaparecen ni pueden desaparecer sino más allá de la muerte. Hay que respetar, por lo tanto, su existencia y hay que aprender a vivir contando con ellos. Pero el conservadurismo nunca llegó más allá de la comprobación del problema planteado por la no factibilidad de la superación de estos fenómenos. De esta comprobación hizo la tesis de una clase dominante que insiste en conservar el su poder (Hinkelammert, 1970. p. 290-291).

Es decir, el conservadurismo sólo reconoce la inevitabilidad de ciertas instituciones (como el Estado o el mercado) aunado a un estado de cosas negativo producido por las formas de dominación vigentes, como un estado perpetuo de cosas. "Es así y no puede ser de otra forma", dice el conservadurismo, sin presentar ninguna trascendencia al orden de dominación dado. Y esto es precisamente lo opuesto a la intencionalidad de Hinkelammert de colocar la factibilidad en la mesa de debate, pues como habíamos dicho, el autor está pensando en la idea y construcción política del socialismo democrático, es decir, en un modelo trascendental que se colocaba como una tercera vía frente al socialismo autoritario soviético y frente al neoliberalismo¹⁵, que se estaba formando en la inmanencia de la historia de Chile a finales de los sesenta y principios de los setenta. Por esto, no es casual, considero, que en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* la tematización de la factibilidad recién aparece cuando Hinkelammert se acerca a la crítica del burocratismo soviético y la ideologización del marxismo (Cfr. Hinkelammert, 1970: p.75 y ss.), habiendo presentado previamente un análisis de la teoría social marxiana (Cfr. *Ibid.*: p. 45-74).

De esta forma, la factibilidad se piensa, desde la tradición de la teoría social crítica, para que el socialismo democrático, o bien, diríamos ahora, cualquier movimiento social - que tienda, por una parte, a la negación y superación del orden que produce negatividades, y, derivado de ello, a la organización compleja mediante la institucionalización de las nuevas demandas y reivindicaciones - se relacione con sus conceptos trascendentales de forma consciente y que evada la ingenuidad de los pensamientos racionalistas modernos. Se trata con esto que desde la frontera de factibilidad se piensen las luchas *políticas* de liberación siendo conscientes del *más allá* de sus objetivos y metas y de los límites impuestos por la *conditio humana*. Con la factibilidad no se afirma el conservadurismo, sino una concepción de la praxis crítica, que se puede ver en los movimientos sociales y populares críticos de la totalidad vigente, que reconozca, por un lado, los límites humanos en la lucha política y, por el otro, que sea consciente que la promesa de la realización objetiva del concepto límite es falsa, y evadir con ello la justificación de la dominación y la injusticia en *pos* de dicha realización.

¹⁵ Por esta razón la crítica temprana de Hinkelammert al neoliberalismo, y aquella al socialismo soviético desde *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*.

Para nosotros no hay duda de que el dinero y el Estado son tan inevitables como la muerte¹⁶. La tesis de la no factibilidad trascendental así lo afirma. Pero hasta en el sentido cristiano parece una blasfemia decir que esos fenómenos (males) [pobreza, explotación, dominación, clases sociales] se deben a la voluntad de Dios. La no factibilidad trascendental es sólo un punto de partida para combatir la existencia de estos fenómenos. Clases sociales habrá siempre, nos dice el conservador. Pero lo que expresa no es nada más que la condición de la lucha contra la dominación clasista. Querer destruir las clases sociales como tales sólo lleva a otra sociedad de clases. Si se tiene conciencia de la no factibilidad de la sociedad sin clases se puede anticipar el surgimiento de nuevas clases y tener en vista el desarrollo de una revolución permanente basada en la soberanía popular como único medio para acercarse de modo efectivo a la sociedad sin clases. El conservador no es capaz de dar este salto dialéctico que se repite en todos los casos de enajenación mencionados (Hinkelammert, 1970: p. 291).

Ahora bien, contrario al conservador, la factibilidad abre otra problemática para los movimientos populares y sociales: la lucha de liberación permanente. Es decir, el buscar, aunque quede siempre en la trascendencia, la construcción política del concepto límite. El reconocimiento de la no factibilidad de la realización plena del concepto límite, no debe impedir que eso no busque construirse en el hoy. Por eso es una lucha permanente de liberación y búsqueda de la justicia.

(...) sabiendo que siempre habrá pobres se puede anticipar que la pobreza en alguna forma volverá a aparecer a pesar de la lucha continua contra ella. Esa anticipación hace posible evitar el continuo renacimiento de la pobreza mediante una lucha ininterrumpida contra ella. Sabiendo que la lucha no tendrá éxito, se cumple precisamente la condición necesaria para el éxito de la lucha. Al pensamiento conservador se le escapa este dinamismo dialéctico. Fue precisamente el movimiento racionalista el que preparó la posibilidad de esta toma de conciencia [...] La lucha por la liberación a la cual el conservador le niega sentido, adquiere sentido precisamente a causa de la no factibilidad trascendental. Así es posible combatir la enajenación presente en toda estructura. Pero el éxito nunca es completo; *siempre queda un margen que el esfuerzo humano de la revolución permanente no alcanza*" (Hinkelammert, 1970: p. 291).

Uno de los alcances de la problematización de la factibilidad es que de ahí surge una concepción de realismo, visto, principalmente, desde los movimientos de liberación, o en palabras de Hinkelammert desde las luchas por la liberación, representadas en los movimientos sociales y populares críticos del orden de dominación e injusticia, la totalidad dada, y ya no desde la *Realpolitik* ni tampoco desde el pensamiento neoliberal cuyos marcos de factibilidad de lo que se realiza es el mercado. Este es el alcance que logra precisamente la tematización de la factibilidad, lo cual se aleja de justificar con apelo a ella la conservación del orden. Se trata de poner este tema para que las luchas por la liberación sean conscientes de que de la idea a la realidad hay un océano y que éste se cruza mediante la lucha permanente por la liberación, mediante la política que asuma a su vez la necesidad de las instituciones, y no por un espontaneísmo que de pronto traerá la felicidad al mundo; más aún, la lucha permanente por la liberación es colectiva, único medio para generar la transformación del orden dado¹⁷.

Con lo anterior se abre la problemática de la factibilidad que comienza en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* y que plantea, a su vez, el plano general que continuará Hinkelammert de forma más argumentativa y detallada en *Crítica a la razón utópica* (Hinkelammert, 1984) y continuará en *Democracia y totalitarismo* (Hinkelammert, 1987), y que atravesará por toda su obra, pasando por *Crítica de la razón mítica* (Hinkelammert, 2008) y hasta su reciente libro *Die Dialektik und der Humanismus der Praxis* (Hinkelammert,

¹⁶ El autor entiende aquí al Estado y al dinero como instituciones, las cuales para Hinkelammert son mediaciones necesarias para la organización compleja de la sociedad- Esta tesis la continuará desarrollando en la crítica al pensamiento anarquista y soviético en *Crítica a la razón utópica* (Cfr. Hinkelammert, 1984), presentada ya por primera vez en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*.

¹⁷En el tomo III de la Política de la liberación editado por Enrique Dussel abordó el principio de factibilidad crítico-negativo, en donde muestra elementos complementarios a la factibilidad de la acción política. (Cfr. Dussel, 2022: § 35.9)

2020b)¹⁸. En sus trabajos aparece una y otra vez el tema de la factibilidad de la realización de las ideas trascendentales, relacionada con la propia factibilidad de la acción humana que busca trascender la realidad dada.

Remarcar que de lo que se está hablando aquí es de la factibilidad de la acción y no del concepto trascendental es importante para destacar que precisamente parte de la problemática radica en descubrir, y esto es lo que hace Hinkelammert, que dicho concepto no es de suyo factible, sino que a él se le descubre como tal cuando por la acción se le busca su realización en la realidad empírica y cuando se es consciente del salto (el *impasse*) que hay entre la imaginación trascendental y la realización de ella con un sujeto atravesado por su finitud, sus conocimientos y capacidades limitados. Justo se coloca esta problemática para evitar la frustración, el aislamiento o las búsquedas individualistas de redención.

Expuesta la problemática de la factibilidad y cómo ella va apareciendo en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, conviene hacer una pausa en la obra que continuará de manera decidida el tema de la factibilidad: *Crítica a la razón utópica*. Esta obra importante de Hinkelammert, publicada por vez primera en 1984, tiene su antecedente en *Ideologías del desarrollo*. En esta última obra encontramos en grandes líneas la crítica al pensamiento neoliberal, al pensamiento anarquista, al pensamiento conservador, pensamiento socialista soviético, así como un debate con la filosofía de las ciencias de Karl Popper. Estas líneas de análisis son las que continuará Hinkelammert en *Crítica a la razón utópica* dándole ahora en este tomo suficiente atención para hacer detenidamente un análisis de estos pensamientos y sus utopías. En el siguiente párrafo rescataremos a grandes rasgos cómo se retoma el tema de la factibilidad en dicha obra.

3. CONTINUIDAD DE LA REFLEXIÓN SOBRE LA FACTIBILIDAD DE LA ACCIÓN EN CRÍTICA A LA RAZÓN UTÓPICA¹⁹

Anteriormente se había indicado que la factibilidad se relaciona con la acción del sujeto cuando ésta se articula con la realización de conceptos límite. Estos esconden la ilusión de que pueden ser realizados empíricamente. Sin embargo, es mediante la reflexión entre lo lógicamente pensable (y que sin contradicciones lógicas puede pensarse como posible) y lo empíricamente imposible como se descubren las posibilidades de la acción humana en la realidad empírica y las imposibilidades que el pensamiento trascendental proyecta. A su vez, es por la praxis misma como se descubren los límites de la acción humana, pues si bien el pensamiento es capaz de proyectar ideas incondicionadas, es mediante la praxis en donde se descubre su marco de factibilidad. En este sentido, las posibilidades factibles y no factibles se descubren *a posteriori*.

Una de las especificidades que encontramos en *Crítica de la razón utópica* en relación a la factibilidad es que ahí aparece de una forma más clara su relación con las utopías sociales y sobre la dialéctica entre lo posible y lo imposible. Ésta se da en dos niveles: por una parte, en cuanto un análisis de los medios para conseguir fines (razón instrumental) y, por otra, por el descubrimiento de la finitud en su deseo de lograr la infinitud. Si habría que definir una especie de realismo desde el pensamiento crítico, tendría éste que pasar por la identificación de las limitaciones finitas del sujeto frente a la insistencia de la realización de las ideas trascendentales, pues es el sujeto quien hace posible cualquier tipo de realidad humana²⁰. Esta tesis se confrontaría con la idea de que lo posible tiene que ver sólo con el análisis de los medios y los fines sin tener consideración de las limitantes de la *conditio humana*.

La dialéctica resultante entre idea trascendental y praxis se da en la medida en que el sujeto práctico se pone fines o metas que quiere realizar para trascender la realidad empírica dada. Estas metas o fines surgen a partir de la realidad que el sujeto práctico experimenta. El sentido de la consecución de fines tiene como punto de apoyo una idea trascendental en el sujeto, a saber: la negación de una realidad dada y la afirmación

¹⁸ No le falta razón a Henry Mora cuando afirma que ideologías del desarrollo y dialéctica es el gran laboratorio de categorías y conceptos que perseguirá Hinkelammert a lo largo de su obra y por los siguientes años.

¹⁹ En lo subsecuente citaré la segunda edición de esta obra (Hinkelammert, 2002).

²⁰ Este argumento lo he desarrollado en: Zúñiga, 2017; 2021.

de una nueva por construir. La relación entre la realización de fines y la praxis en el debate de la factibilidad de la acción humana, la expresa Hinkelammert de la siguiente forma:

Las imposibilidades se experimentan porque se persiguen fines; luego, sin la persecución de fines, no pueden darse imposibilidades conocidas. Recién el conocimiento de tales imposibilidades permite hablar de lo posible, pero también este posible es nuevamente subjetivo, es decir, es posible en función de una acción específicamente humana (Hinkelammert, 2002: p. 310).

De aquí que:

(...) el sujeto actuante que reflexiona su acción trasciende la realidad, pero a la vez se encuentra sometido a ella en cuanto su acción está delimitada por el marco de lo posible. Si no hubiera un marco de lo posible, tampoco habría un límite de la acción y ésta no estaría sometida a la realidad; sería libertad pura en correspondencia necesaria con la realidad. Por otro lado si el sujeto no trascendiera el marco de lo posible no podría ir más allá de lo inmediatamente dado y estaría limitado a lo ya existente. Así pues, el trascender lo posible es condición para conocer lo posible y, a la vez, conocer lo posible es condición para poder trascender la realidad en el marco de lo posible. (Hinkelammert, 2002: p. 310).

Esta tesis de *Crítica de la razón utópica* corre en paralelo al planteamiento de la factibilidad, puesto que el descubrimiento de lo posible a través de la trascendencia de lo imposible es en donde se encuentra el espacio de la construcción de las alternativas que trascienden la realidad dada, y esto abre el espacio de debate y discusión sobre aquello que es factible. Pues la construcción de la alternativa no puede hacerse al margen de una reflexión sobre la factibilidad de la acción que aspira a tal utopía. Si bien el fragmento citado se encuentra en el contexto de una crítica a las ciencias empíricas²¹, es cierto que esa tesis no sólo sirve para la producción de la tecnología, sino también para la construcción de las realidades sociales que se aspiran construir. Pues, pensándolo desde las alternativas que se abren y surgen desde el Otro, el/la excluido/a, el/la negado/a, la realidad puede trascenderse cuando de la realidad histórica se plantean metas, alternativas y soluciones para negar la negatividad del sistema dado. Es decir, desde la necesidad de trascender la realidad dada, la totalidad vigente, el orden de dominación e injusticia. De esta forma, la construcción de las alternativas (utopías²²), siempre vistas como imposibilidad en la realidad dada, está también atravesada por la factibilidad. *“Tenemos, entonces, el siguiente resultado: se concibe lo imposible para conocer, a través de la praxis y del análisis de la factibilidad, lo posible. Sin embargo, la persecución y realización de este posible es constantemente desvirtuada por la ilusión de perseguir o realizar aquel imposible”* (Hinkelammert, 2002: p. 285).

Hinkelammert coloca en *Crítica de la razón utópica* los límites de pensar y realizar lo imposible, la utopía que está más allá de la condición humana, pero precisamente el llamado que hace es para registrar que lo posible en el orden dado hay que trascenderlo y que lo imposible no es posible como se revela al pensamiento. Como se verá hay una tensión entre ir más allá de lo posible en los límites del orden dado y la imposibilidad histórica de la utopía, y esta tensión se hace visible cuando esta dialéctica histórica se pasa por el rasero de la factibilidad de la construcción de lo imposible, la utopía. Por esta razón, afirma bien Hinkelammert que el realismo de la política es el arte de lo posible que aspira a la construcción de lo imposible en el orden dado, sujeta, sin embargo, a los límites de la condición humana. Y es en esta tensión entre lo imposible por construir y lo posible por trascender que se descubre las posibilidades que pueden lograr

²¹ Esta crítica de Hinkelammert a las ciencias empíricas consiste en mostrar que éstas en su afán de negar la trascendencia de la realidad y mantener la producción de conocimiento científico en los límites de lo dado (empirismo), ellas en realidad presuponen lo que niegan: la trascendencia de la cual parten para producir su conocimiento empírico. Con esto, muestra Hinkelammert que la propia producción de la tecnología es posible por pensar en situaciones más allá de la dada, de lo contrario ésta no sería posible. (Cfr. Hinkelammert, 2002: p. 310). Este argumento, sin embargo, empatía bien, como lo estamos mostrando con la idea de la trascendencia de la realidad histórica dada.

²² “Las utopías son imaginaciones, que se relacionan con un ‘mas allá’ de la *conditio humana*, pero sin las cuales no podemos saber nada de la *conditio humana*. Todavía vale el grafiti de 1968 en un muro de la universidad de París, aunque un poco cambiado: ‘Seamos realistas, pensemos lo imposible!’. Porque no pensar lo imposible es imposible, y sin pensar lo imposible jamás podemos circunscribir el marco de lo posible” (Hinkelammert, 2002: p. 389. Subrayado en el original)

efectividad. Aquí, para Hinkelammert, se abre una concepción de realismo político para la construcción de la utopía, más allá de la *Realpolitik* y del realismo del mercado. En palabras de Hinkelammert:

(...) el realismo político, contrapuesto a la 'Realpolitik', jamás puede afirmar poder realizar la utopía ella misma. Para ello, la utopía es una fuente de ideas de la buena vida, un punto de referencia para el juicio, una reflexión del sentido. Para cumplir con eso, la utopía jamás debe llegar a ser un fin por realizar de manera asintótica y por tanto calculable. No debe ser transformada en 'societas perfecta', que rige sobre la realidad. Para el realismo político, la utopía sigue siendo una 'idea regulativa', como se dice muchas veces hoy, usando un término kantiano. Solamente como tal, la utopía no llega a ser nuevamente una cárcel, sino una fuente de vida y esperanza. [E]l realismo político se orienta por fines que llegan a ser posibles, si todos los participantes – en caso extremo toda la humanidad – llegan a la decisión de hacerlos posibles. Por eso, precisamente el realismo político empuja a alternativas, si se destruye al mundo en nombre de la *societas perfecta*²³. Hoy, el realismo político tiene que proponerse un mundo, en el cual cada ser humano pueda asegurar su posibilidad de vida dentro de un marco que incluye a la reproducción de la naturaleza. Proponerse un mundo tal, es política realista y la única política realista que hay. Los zapatistas hablaron en este sentido de un mundo, en el cual quepan todos. En este sentido, es cuestión del realismo político hoy hacer posible lo imposible (Hinkelammert, 2002: p. 384).

Hinkelammert habla ciertamente de realismo político como concepto general, sin embargo, este realismo que él define y propone corresponde, a nuestro juicio, a una concepción crítica de realismo que se corporaliza en los movimientos sociales críticos del sistema dado. Él mismo lo enuncia cuando hace referencia a la utopía de los zapatistas. Esta utopía se contrapone al totalitarismo del mercado y a la *Realpolitik*, y precisamente la concepción crítica de realismo que se está proponiendo es una que necesitan los movimientos antisistémicos del orden dado, como el zapatismo, y no terminen en el aislamiento o la frustración (!), precisamente para que puedan construir con criterio de factibilidad y por la vía política lo imposible. Para esto, hace falta colocar otros elementos políticos, pues con la mera factibilidad, la construcción de la alternativa no es posible²⁴. Pero aquí se ve la problemática a la cual responde la temática de la factibilidad de la acción.

3.1. Factibilidad de la acción y las instituciones: entre la crítica al anarquismo y al conservadurismo

En *Crítica de la razón utópica* se plantea una discusión que debe destacarse: la crítica al anarquismo. Aquí se presenta una discusión interesante con uno de los pensamientos que más han enaltecido la libertad humana. Es un pensamiento político crítico del orden de sojuzgamiento, a la vez de ser un pensamiento que tiene grandes límites para la organización de la sociedad por construir. Por el contexto actual en el cual hay un resurgimiento neoanarquistas (como los bloques negros), nos parece interesante retomar la crítica de Hinkelammert al pensamiento anarquista.

La tesis que Hinkelammert expone en contra del anarquismo la dirige, principalmente, contra Riccardo Flores Magón, quien afirma que las instituciones son represivas y su aniquilación se ve como un paso necesario en la acción del sujeto político para su liberación. Razón por la cual el sujeto tiene que liberarse del entramado institucional represivo. Esta tesis del pensamiento anarquista de Flores Magón se contrapone con aquella del pensamiento conservador en su defensa al orden y de las instituciones vigentes. Frente a estas dos tesis, Hinkelammert sostiene que las instituciones son necesarias, pues éstas tienen una función organizativa para la gobernabilidad de la comunidad política. Esto lo defiende Hinkelammert con el siguiente argumento:

²³ Por ejemplo, hoy en día, del mercado de competencia perfecta del neoliberalismo.

²⁴ Estos otros elementos son los que Dussel, Laclau, Mouffe, González Casanova, Habermas, Rancière, entre muchos otros, han contribuido a elaborar en la teoría política. Pero, excepto por Dussel y en cierta medida Pablo González (Cfr. González, 2004), ninguno autor contemporáneo se ha dedicado a explicitar el criterio de lo factible de la acción política.

Hay revoluciones anarquistas – como en México²⁵ y, parcialmente, en España (1936) – pero no hay sociedades anarquistas. Una revolución anarquista puede ganar como acto victorioso, pero no puede construir una sociedad porque precisamente su creencia en la espontaneidad le impide entrar en un proceso de construcción de una sociedad. Si bien toda creación lleva consigo alguna destrucción no por eso vale lo inverso, esto es, una destrucción no lleva de por sí a una construcción (Hinkelammert, 2002: 203).

Y precisamente esto es lo que Hinkelammert destaca en su crítica al pensamiento anarquista. Él reconoce que en esta escuela de pensamiento hay elementos necesarios para pensar la transformación de las sociedades, como la crítica al orden de sojuzgamiento, su concepto de libertad, pero que la construcción de la sociedad libre queda en el *impasse* entre la idea trascendental y su realización histórica. El problema del anarquismo no es tanto su idea trascendental de libertad, la cual para Hinkelammert no es una concepción arbitraria sino que es producto de la imaginación como las demás utopías de los pensamientos y las ciencias sociales, sino su carencia de elementos para transitar institucionalmente hacia la nueva sociedad:

El anarquismo nace frente [al] sistema liberal conservador. Es este un sistema de polarización absoluta, y por lo tanto maniqueo, que no conoce sino su principio central de organización de la sociedad-liberal de contratos y propiedad privada – o la ilegitimidad más absoluta del caos, por el lado de sus opositores. En esta sociedad nace el anarquismo y desarrolla su nueva y *fascinante* imagen de la libertad. Sin embargo, con su rechazo de una mediatización institucional del tránsito hacia una sociedad y con su insistencia en la acción directa, solamente consigue invertir la polarización y el maniqueísmo de la sociedad burguesa en contra de la cual surge. De este modo, aparece la violencia anarquista contrapuesta a la violencia del sistema existente contra el cual el anarquista se rebela (Hinkelammert, 2002: p. 209).

Siguiendo esta línea argumentativa, podemos afirmar que la crítica al anarquismo consiste en que ella se posiciona como crítico-destructiva y no como crítico-desconstructiva del orden pasando por una mediatización institucional, sino que su apuesta se finca en la acción directa, la espontaneidad de la libre voluntad y en su coordinación con otras voluntades del tipo²⁶. Continuando su crítica al pensamiento anarquista, Hinkelammert muestra las limitaciones que este pensamiento social y político presenta:

(...) la problemática del pensamiento anarquista se hace patente cuando se analiza la conceptualización del tránsito desde la realidad sojuzgada del presente al futuro de libertad. Como este futuro es un futuro de relaciones sociales sin ninguna institucionalización y sin autoridad, el anarquista no puede pensar el tránsito al futuro en términos mediatizados: entre el presente y el futuro hay un abismo sin ningún puente institucional [...] De todo esto resulta que no hay ningún concepto de construcción del futuro. El pensamiento anarquista no tiene ningún concepto de praxis. Supone más bien que hay una gran *fuerza espontánea* fácilmente movilizable en las personas, fuerza que está encadenada por las instituciones de propiedad y Estado, de capital y autoridad. El acto de destrucción de estas cadenas del capital y del Estado liberará esta espontaneidad y hará florecer la nueva sociedad de libertad (Hinkelammert, 2002: p. 202).

De modo que la praxis del anarquismo expresada en la acción directa es ciertamente crítica y orientada a la destrucción de las instituciones del orden fetichizado, no obstante, le es difícil construir el nuevo orden: el tránsito entre el presente y el futuro, y esto por su confusión entre las instituciones burguesas, como la

²⁵ Se refiere a la revolución mexicana en donde los hermanos Flores Magón tuvieron un papel ideológico preponderante.

²⁶ En mi lectura de la crítica al pensamiento anarquista que el autor presenta en *Crítica de la razón utópica*, considero que está la intencionalidad de mostrar las limitantes políticas de esta opción, las cuales se emparentan, por una parte, con el anarcocapitalismo, en su férrea crítica a las instituciones y al Estado, y aunque en apariencia el anarquismo de Bakunin son críticas de la sociedad liberal, él termina coincidiendo con la versión más radical del liberalismo económico: el neoliberalismo. Por otra parte, para mostrar que la violencia que se desata contra aquella ejercida por el Estado genera más violencia, razón por la cual deben pensarse nuevas estrategias de luchas de liberación. Esta interpretación se justifica si consideramos en la obra citada la crítica al pensamiento neoliberal actual, al pensamiento conservador y al pensamiento anarquista como una unidad argumentativa.

propiedad privada, con cualquier institución posible. Las instituciones son inevitables, siguiendo a Hinkelammert, si pensamos en la construcción y establecimiento de una organización comunitaria o social con múltiples relaciones entre los miembros. Las instituciones, haciendo un puente con Enrique Dussel, no hay que eliminarlas, sino transformarlas (Cfr. Dussel, 2006: p. 125 y ss.).

La crítica al anarquismo en Hinkelammert se hace nítida señalando su crítica al pensamiento conservador, representado, entre otros, por Peter Berger:

Berger parte del nomos ya constituido de una sociedad, y lo defiende. Habiendo varias sociedades, puede hacer este análisis para cada una de ellas; pero no puede preferir una a la otra. Como Berger sólo puede partir de sociedades ya constituidas no le es posible discutir tampoco la manera en la cual las sociedades son constituidas. Pareciera que caen del cielo (Hinkelammert, 2002: p. 118).

Más adelante continuará: “[Berger] evita la discusión comparativa de los diferentes nomos de las diversas sociedades y salva su identificación de la realidad con el sistema institucional específico a partir del cual puede denunciar cualquier rebelión social como caótica” (Hinkelammert, 2002: p. 121).

En la discusión entre anarquismo y conservadurismo se muestra una diferencia profunda en relación con la política: mientras el anarquismo confía en la libre voluntad para la organización política futura, el conservador confía en las instituciones como medio coactivo para el funcionamiento de la sociedad. Sin embargo, en el primer caso la voluntad libre no basta para una tarea organizativa compleja, y, por otra parte, cuando las instituciones dejan de responder a las funciones básicas, su transformación se ve como necesaria (producto del realismo político, diría Hinkelammert), lo cual para el conservador se identifica con el caos. Así, en estas tesis lo que está contrapuesto es la voluntad libre contra la institución como coacción. En el caso del pensamiento anarquista, su proyecto se revela como inviable a largo plazo, o bien, no factible para la construcción de sociedades complejas.

Con la problemática de la defensa de las instituciones se ubica paralelamente el debate sobre el Estado. El Estado, entendido como organización política de una sociedad compleja y espacio político que enmarca las instituciones, se encuentra también en las fronteras del debate entre su conservación o su transformación. Frente a un Estado que se ha corrompido, su disolución se ve como una necesidad; sin embargo, esta idea (postulado) se muestra tan sólo como idea trascendental y empíricamente imposible. El Estado como articulación organizada de los medios y fines de la comunidad política, es un entramado político-institucional necesario. Sin él, la gobernabilidad de las sociedades complejas estaría limitada en su organización. El Estado es, ciertamente, la denominación moderna que se le asigna a la organización política de una sociedad. Podemos pensar en otro concepto que describa este tipo de organización, sin embargo, lo que es importante es reconocer que un entramado institucional que haga gobernable la comunidad política es siempre necesario. De modo que, frente a la fetichización del Estado, frente a su momento represivo y autorreferenciado, no se debe plantear tanto su disolución como su transformación.

De este choque entre el anarquismo y el conservadurismo se ve desde otro ángulo la factibilidad pues para lo que para uno es necesario, para el otro es utópico (en el pésimo sentido de la palabra), pero la factibilidad mantiene la praxis crítica más acá del anarquismo y más allá del conservadurismo. Se encuentra ahí, en medio, y con juicio crítico.

4. PALABRAS FINALES: FACTIBILIDAD DE LA ACCIÓN, UNA DE LAS ENSEÑANZAS DE FRANZ J. HINKELAMMERT

La agudeza de los análisis que ha presentado Franz Hinkelammert a lo largo de su obra nos ha regalado un *sin número* de estampas teóricas que cuando se leen, ya no se puede ver el mundo desde la misma manera a la que estábamos habituados, más aún si la lectura que se emprende es pensando en las ciencias sociales críticas y en los movimientos sociales, populares y de liberación. Esto ocurre con un acercamiento al tema de la factibilidad, tema sobre el que nos hemos ocupado a lo largo de este artículo y sobre el cual, por razones de espacio, consideramos que aquí sólo se presenta un acercamiento a esta amplia temática

que recorre la obra de Franz Hinkelammert. En este sentido, el objetivo de este texto es colocar y enfatizar una de las grandes enseñanzas de este filósofo social alemán con espíritu latinoamericano: la reflexión sobre la factibilidad de la acción.

Esta es una enseñanza que ha pasado desapercibida en el debate de las teorías sociales y políticas de la acción así como en los debates dentro de los movimientos sociales. *Aunque, ciertamente, aquellos movimientos políticos exitosos y que han avanzado hacia la transición a un nuevo orden, han presupuesto la factibilidad como principio de la acción crítico-deconstructiva*²⁷. La factibilidad de la acción ofrece un aspecto importante a las luchas de liberación, emancipación y a los movimientos sociales críticos del orden fetichizado: *la exigencia de hacer un examen sobre la eficacia, la viabilidad y sobre las posibilidades de las estrategias políticas crítico-deconstructivas encaminadas a la transformación del sistema desde sus patologías*. Es un examen sobre las condiciones que enfrenta la praxis crítico-deconstructiva en la búsqueda y construcción de alternativas, pues lo factible se encuentra siempre en la dialéctica entre lo posible y lo imposible. Pensar la factibilidad de la acción es hacer un examen de las condiciones políticas que se nos presentan y que enmarcan el acto de reflexionar sobre las acciones emprendidas, considerando que entre la idea y la acción hay un *impasse*.

En esta última sección, también hay que señalar que introducir el concepto de lo factible no es tarea sencilla. De hecho, podríamos afirmar que es un tema espinoso, pues él puede voltearse contra el neoliberalismo, como el mismo Hinkelammert lo ha mostrado en varios de sus trabajos, pero también, como lo vimos aquí, se puede voltear contra los movimientos sociales y populares transformativos de las relaciones negativas. Y es aquí en donde por sus alcances de análisis, el concepto de factibilidad de la acción no puede ser tan bienvenido en ciertos debates de la izquierda, sobre todo aquellos *profundamente ideologizados*, esencialistas y dogmáticos, como lo fue el marxismo soviético y sus sucursales. Sin embargo, si se le ve como una ventana de explicación, descripción y análisis que pretende llamar la atención sobre una determinación de la acción política y, sobre todo, desde los movimientos sociales y populares transformadores de las relaciones negativas de dominación, ella puede ofrecer análisis productivos de los movimientos políticos de transformación surgidos desde lo Otro: lo excluido y negado por la totalidad vigente. La factibilidad de la acción no dice lo que muchos quieren escuchar, a la vez que incita a trascender las relaciones de dominación e injusticia.

Dada la importancia que vemos en la categoría de factibilidad es que debemos continuar en insistir que ésta se introduzca en las teorías críticas de la sociedad pero también, y sobre todo, en los debates propios de los movimientos sociales y populares que aspiran a la transformación de las relaciones sociales dadas. Como hemos visto, de aquí bien puede surgir un concepto de realismo político pensado desde las luchas de la liberación y deconstrucción del orden neocolonial y de destrucción del ser humano y la naturaleza. Pensando la factibilidad de la acción de los movimientos sociales y populares, así como de los procesos de transformación, se abrirán seguramente otros temas que enriquecerán la discusión. Esta problematización se la deberemos a Franz Hinkelammert y a su ojo siempre agudo a la hora de hacer crítica social.

²⁷Aquí hago alusión a Enrique Dussel quien de la categoría de interpretación de la factibilidad formuló un principio ético y uno político. Considero que a Dussel no se le dificultó hacer este paso, y más aún haber incorporado esto a su política de la liberación, porque él es de los filósofos que piensan una filosofía de la praxis crítico-deconstructiva del orden neocolonial actual. Sólo viendo y pensando este tipo de procesos políticos complejos es que se puede ver el alcance que ofrece la categoría de la factibilidad. Al margen de las diferencias teóricas y conceptuales que se puedan tener con este autor, es de los pocos que han visto la riqueza reflexiva que ofrece la temática que aquí hemos esbozado a grandes rasgos. (Cfr. Dussel, 2006; 2009) Otro autor que también ha recogido la problematización de la factibilidad es Jung Mo Sung (Cfr. Sung, 2008; 2011).

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Y. (2020). *Sujeto, transmodernidad, interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo*. Universidad de la República de Uruguay, Montevideo.
- BAUTISTA, J. J. (2007). *Hacia una Crítica Ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*. La Paz, Grupo Grito del Sujeto.
- DUCHROW, U & F. HINKELAMMERT (2003). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. DEI, San José (Costa Rica).
- DUSSEL, E. (2006). *20 tesis de política*. CREFAL-Siglo XXI, México.
- DUSSEL, E. (2009). *Política de la liberación (II). La arquitectónica*. Trotta, Madrid.
- DUSSEL, E. (2022) (editor). *Política de la liberación. Crítica creadora*. Vol. III. Trotta, Madrid (en imprenta)
- FERNÁNDEZ, E. & G. Silnik (2012). *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert*. CICCUS/CLACSO, Buenos Aires.
- GONZÁLEZ, P. (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades*. De la academia a la política. Anthropos: UNAM (IIS), Madrid.
- HINKELAMMERT, F. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1ª. Edición). Paidós: Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
- HINKELAMMERT, F. (1978). *Las armas ideológicas de la muerte* (2ª. Edición). DEI, San José (Costa Rica).
- HINKELAMMERT, F. (1984). *Crítica a la razón utópica* (1ª. edición). DEI, San José (Costa Rica).
- HINKELAMMERT, F. (1987). *Democracia y totalitarismo*. DEI, San José (Costa Rica).
- HINKELAMMERT, F. (2002). *Crítica de la razón utópica* (2ª. edición). Desclée, Bilbao.
- HINKELAMMERT, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Driada, México.
- HINKELAMMERT, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal, México.
- HINKELAMMERT, F. (2020a). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (2ª. Edición, versión digital), *mimem*.
- HINKELAMMERT, F. (2020b). *Die Dialektik und der Humanismus der Praxis*. VSA Verlag: Rosa-Luxemburg-Stiftung, Hamburg.
- LACLAU, E. & MOUFFE, C. (2004 [1985]). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. (2ª. Edición). Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- HINKELAMMERT, F. & MORA, H. (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. México, Universidad de Michoacán, EUNA.

SUNG, J.M. (2008). *Teologia e Economia. Repensando a teologia da liberação e as utopias*. Fonte Editorial, São Paulo.

SUNG, J.M. (2011). *The Subject, Capitalism and Religion. Horizons of Hope in Complex Societies*. Palgrave MacMillan, New York.

ZÚÑIGA, J. (2017). "The Principle of Impossibility of the Living Subject and Nature" en *The CLR James Journal* 23: 1-2, Fall 2017, pp. 43-59.

ZÚÑIGA, J. (2020a). "1978: Foucault y Hinkelammert sobre el neoliberalismo", en *Revista Castalia* n.º 34 (Primer semestre), pp. 109-130.

ZÚÑIGA, J. (2020b). "Capital humano: gubernamentalidad del conservadurismo neoliberal", en F. HINKELAMMERT, *Buscando una espiritualidad de la acción: El humanismo de la praxis*. Editorial Arlekin (con apoyo de la Fundación Rosa Luxemburgo), San José (Costa Rica).

ZÚÑIGA, J. (2021). "Ethics of Liberation and Discourse Ethics: On Grounding the Material Principle of Life" en A. ALLEN & E. MENDIETA. *Decolonizing Ethics. The Critical Theory of Enrique Dussel*. Penn State: Penn State UP.

BIODATA

Jorge ZÚÑIGA M: Doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt (Goethe Universität), Alemania, con la tesis *Hypothese für eine Theorie der praktische Wahrheit und der praktischen Gültigkeit* (Frankfurt am Main, 2016). En esta universidad fue miembro de los coloquios de investigación de los profesores Mathias Lutz-Bachmann y Axel Honneth. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de México y docente de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, en donde imparte asignaturas relacionadas con filosofía práctica contemporánea y críticas contemporáneas al capitalismo. De 2017 a 2019 coordinó junto con Enrique Dussel el Seminario de Posgrado Temas Selectos de Ética y Filosofía Política (FFYL, UNAM). Ha sido coordinador de varios cursos colectivos relacionados con la teoría crítica tanto de Frankfurt como latinoamericana. Es autor de una serie de ensayos y capítulos de libros sobre filosofía moral, política y social contemporáneas, publicados en México, Estados Unidos, Italia, Argentina, Costa Rica, Chile, Venezuela y España. Actualmente se encuentra en la redacción de tres libros relacionados con sus líneas de investigación y docencia. Correo electrónico: jorge.zuniga@comunidad.unam.mx

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6378002
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



El laboratorio teórico de Franz Hinkelammert¹

Franz Hinkelammert's theoretical laboratory

Henry MORA JIMÉNEZ

hmoraj@una.ac.cr

Universidad Nacional, Costa Rica

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6378002>

RESUMEN

El presente artículo es un análisis de la primera parte del libro *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (Hinkelammert, 1970), preparado especialmente para una actividad de presentación de una edición digital revisada de esa obra y en conmemoración de su cincuenta aniversario. Subraya la importancia de la crítica temprana de Hinkelammert al neoliberalismo, al neocapitalismo y al modelo matemático de racionalidad económica. También resalta la crítica radical de Marx a Hegel, sin que por ello Marx se transforme en un "estructuralista marxista" y la apretada pero concisa y bien lograda presentación que Hinkelammert hace del pensamiento económico y social de Marx.

Palabras clave: Clases sociales, división social del trabajo, marxismo, poderes de dominación.

ABSTRACT

This article is an analysis of the first part of the book *Ideologies of development and dialectics of history* (Hinkelammert, 1970), specially prepared for a presentation activity of a revised digital edition of this work and in commemoration of its fiftieth anniversary. It underscores the importance of Hinkelammert's early critique of neoliberalism, neo-capitalism, and the mathematical model of economic rationality. It also highlights Marx's radical critique of Hegel, without thereby transforming Marx into a "Marxist structuralist" and the tight but concise and well-accomplished presentation that Hinkelammert makes of Marx's economic and social thought.

Keywords: Social classes, social division of labor, Marxism, powers of domination.

Recibido: 22-08-2021 • Aceptado: 12-12-2021

¹ El presente artículo es una transcripción editada de la charla ofrecida por el autor en la primera sesión del ciclo virtual de conferencias sobre el cincuenta aniversario de la publicación del libro *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, ciclo organizado por el Grupo Pensamiento Crítico en diciembre de 2020. A quienes participamos en esa primera sesión (William Hughes y Ernesto Herra, además de mi persona), se nos solicitó un comentario sobre los tres primeros capítulos, que conforman la Parte I del libro.



IDEOLOGÍAS DEL DESARROLLO Y DIALÉCTICA DE LA HISTORIA

En 1970 Franz J. Hinkelammert, radicado entonces en Santiago de Chile, publica dos obras de gran relevancia para las ciencias sociales y la acción política emancipatoria en América Latina: *Dialéctica del desarrollo desigual* (Ammortortu editores, 1970) e *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (Editorial Paidós, 1970). Ambas son el resultado de más de una década de estudios desde su ingreso al Instituto de Estudios Orientales de la Universidad Libre de Berlín (donde hace sus estudios doctorales) y de los siete años que hasta entonces tenía trabajando en Santiago de Chile, donde impartía clases de economía y de sociología, tanto en la Universidad Católica de Chile como en diversos centros de investigación dedicados al estudio de la realidad social chilena y latinoamericana. De los diez años que duró su estancia en Chile (1963-1973), Hinkelammert ha dicho que “me permitieron completar mi formación académica en ciencias sociales”.

Dialéctica del desarrollo desigual es el aporte de Hinkelammert a la teoría de la dependencia y al debate latinoamericano sobre desarrollo/subdesarrollo, exponiendo en esta obra tesis que no encontramos en otros autores contemporáneos, como su insistencia en fundamentar la teoría del subdesarrollo capitalista de América Latina (el desarrollo desigual) en una teoría de los desequilibrios en el espacio económico, más que en los desequilibrios funcionales privilegiados por keynesianos y estructuralistas. Pero esta obra incluye otros aportes decisivos, como su análisis del corte histórico que introduce la segunda revolución industrial (finales del siglo XIX, comienzos del siglo XX), a contrapelo del desarrollo capitalista en los países de la periferia y, su estudio sobre los procesos de “acumulación” (industrialización) y de las clases sociales en los países socialistas. Esto último en una época en la que la ideología soviética aun dominaba a sus anchas en buena parte de la izquierda latinoamericana, lo que sin duda actuó en contra de una mejor recepción de ambas obras.

Pero la obra que nos ocupa en este comentario es la segunda mencionada. En un sentido similar a como Roman Rosdolsky se refirió a los *Grundrisse* como “el laboratorio económico de Marx”, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* bien puede ser vista como el “laboratorio teórico” de Hinkelammert. En efecto, en esta obra encontramos, muchas veces de manera insuficientemente desarrolladas, varias de las categorías y conceptos que Hinkelammert desarrollará a lo largo de las décadas siguientes, al menos hasta *Crítica a la razón utópica* (DEI, 1984)², que suele ser considerada su obra de madurez más acabada. Pero en *Ideologías del desarrollo* también encontramos aportes teóricos que recién serán reelaborados en obras posteriores (como el espacio de la razón mítica) y otros que incluso aguardan nuevas elaboraciones (como las distintas formas de coordinación del trabajo social).

La obra que nos ocupa está dividida en tres partes y una introducción. La introducción presenta una primera toma de posición sobre un tema que ocupará de por vida a Hinkelammert: el concepto de ideología y su no siempre clara y “cómoda” distinción con la teoría: “*Entendemos la teoría como parte integrante de la acción de la estructura y la ideología como la explicitación del compromiso implícito de esta teoría*” (p. 9).

También en esta introducción aparece el término “marco categorial”, con un sentido muy cercano al de ideología, que, como vemos, no puede identificarse con “conciencia falsa”. De hecho, las ideologías que Hinkelammert estudia en esta obra (racionalista, tecnócrata, de la sociedad socialista, neoliberal), se asemejan mucho a los *marcos categoriales* estudiados en *Crítica a la razón utópica* (neoliberal, conservador, anarquista, soviético). También en esta introducción nos hace Hinkelammert un breve adelanto de la “dialéctica de la historia”: “...*la dialéctica histórica se revela como lo que es realmente, es decir, una dialéctica trascendente*”. Trascendente y trascendental son términos que no deben confundirse, y el segundo es un signo distintivo muy propio de la originalidad teórica de Hinkelammert.

² Versión revisada y ampliada como *Crítica de la razón utópica* (Descleé, 2002)

La Introducción termina con el siguiente párrafo:

La tesis final del estudio es que la crítica de las ideologías llega a tener su coherencia definitiva solo si se lleva a la concepción de la dialéctica como dialéctica trascendental. Esta dialéctica trascendental se presenta entonces como la única alternativa del pensamiento que permite evitar a la vez el fetichismo de estructuras sociales formadas y una concepción idealista de la historia que nunca puede ser mas que la otra cara del fetichismo de las estructuras (p. 12).

Dejemos hasta aquí la Introducción, no sin antes advertir que la constante referencia a “las estructuras” por parte de Hinkelammert en esta obra, no tiene nada que ver con un pretendido estructuralismo marxista. Al contrario, Hinkelammert combate muchas posturas de este “estructuralismo marxista” vigente en aquellos años, y se codea con él a lo largo de toda la obra, pero precisamente para criticarlo desde esta su “dialéctica trascendental”. Volvamos ahora al libro y especialmente, a sus tres primeros capítulos.

DIVISIÓN DEL LIBRO EN TRES PARTES

I De la ideología liberal-iluminista al concepto de sociedad sin clases.

II La pérdida de criticidad y la ideologización del marxismo.

III Metodología científica y dialéctica de la historia.

De las 300 páginas del libro, 110 se dedican a desarrollar su “tesis final” sobre “la dialéctica de la historia y la producción social de los valores”. Incluso podría decirse que las 190 páginas iniciales preparan los materiales para la presentación de su último y extenso capítulo.

¿Qué nos encontramos en la sección primera del libro? Aquí tenemos una exposición crítica de tres corrientes de pensamiento fundamentales para la ciencia social de los siglos XIX y XX: la ideología liberal iluminista, el pensamiento hegeliano y, el “marxismo original” (esto es, el de Marx)³. En estos tres capítulos encontramos sugestivos análisis de particular importancia, no solo para entender el desarrollo del pensamiento crítico de Hinkelammert, sino, y más importante, para entender críticamente las sociedades y la ciencia social de nuestro tiempo.

En su estudio del orden natural en la ideología liberal iluminista hallamos claves importantes para sus obras posteriores: la crítica de las “necesidades espontáneas”, que dará pie a la distinción fundamental entre necesidades y preferencias; la crítica al modelo de Robinson Crusoe, ya hecha por Marx y que Hinkelammert explicita y desarrolla; la crítica al concepto de “interés general”, al que contrapone el “interés de todos” y el bien común; así como una primera crítica al neoliberalismo (de Hayek) y al “neocapitalismo” (neokeynesianismo y poskeynesianismo).

De primera importancia resulta ser la crítica epistemológica al modelo de la competencia perfecta, modelo que Hinkelammert sugiere se trata de una versión conceptualmente equivalente al de *orden espontáneo*, y de manera similar ocurre con el modelo de la planificación perfecta e incluso, el de la “regulación comunista de la producción”, con sus respectivos supuestos “anti-institucionales”; por ejemplo, los supuestos (trascendentales) del conocimiento perfecto y la “perfecta sustitución entre factores” (perfecta movilidad), sin los cuales tales “órdenes totales” no serían concebibles. He aquí una veta teórica de incalculable valor, que permitiría ir más allá del “teorema de la dualidad” que Hinkelammert cita mas adelante siguiendo a M. Godelier (*Racionalidad e irracionalidad en economía*, Siglo XXI, 1967). Retomar y completar esta crítica sería como destronar el Santo Grial de la teoría económica ortodoxa, que otorga a los mercados perfectamente competitivos el papel de guía normativa y acción milagrosa y hasta divina (la mano invisible)⁴. Pero fiel a su

³ No obstante, Hinkelammert comparte con Marx aquella aclaración de que él (Marx) no era marxista.

⁴ Esta crítica ya ha sido en parte avanzada por economistas de la misma corriente principal, como ocurre con el teorema de imposibilidad de Arrow y el teorema Sonnenschein-Mantel-Debreu. Otro resultado perturbador es el ya obtenido por E. Barone que conduce a interpretar

método (que en gran medida es el de Marx), Hinkelammert no desecha el modelo matemático de la racionalidad, sino que lo ubica como un “concepto límite”, “necesario para pensar la realidad, pero no como fin posible de la política” (p. 26). En fin, un concepto trascendental que también nos da pistas para una crítica de la teoría del equilibrio económico general, y que mal empleado conduce a la “ilusión trascendental” de pretender obtener metas trascendentales mediante pasos finitos, aunque sea “asintóticamente”⁵.

El capítulo I termina con una referencia a “el irracionalismo de los valores” por parte de la ideología neocapitalista, un ejemplo de cómo la teoría económica neoclásica, incluso en sus mejores expresiones, choca con sus propios límites cuando se atreve a pensar teóricamente los problemas básicos del capitalismo.

El capítulo II versa sobre el pensamiento de Hegel. Casi todo el estructuralismo marxista estableció una ruptura definitiva entre Marx y Hegel. Hegel habría sido importante para Marx en su fase de juventud, pero el “Marx científico” desecha toda la dialéctica, no solo la idealista y especulativa. Hinkelammert no piensa eso. Al igual que el Marx de los *Grundrisse* y de *El capital*, Hinkelammert también intenta extraer el “núcleo racional” de la dialéctica hegeliana. Ciertamente Marx transforma conceptos hegelianos como enajenación, negación de la negación e identidad de los contrarios, pero no los desecha. En esta línea, Hinkelammert se interesa por “tres problemas en Hegel”: i) la Ley como idealidad interior de la sociedad civil y la crítica al pensamiento liberal-iluminista de Rousseau y Kant, ii) El regreso de la Ley a la realidad por la negación de la negación, iii) el concepto de la idea y su desenvolvimiento en diferentes formas enajenadas hasta llegar a la sociedad moderna.

En los tres casos, Hinkelammert descubre rupturas y continuidades que van de Hegel a Marx. Por ejemplo, el individuo aislado es ilusorio, el individuo llega a ser real solo a través de la interacción con otros individuos: el hombre es constitutivamente social. No obstante, Hegel se sigue basando en el pensamiento liberal de la economía política que supone la mano invisible que realiza el equilibrio automático del mercado y de las necesidades, lo que Marx niega categóricamente.

El segundo problema puede expresarse como el problema de la institucionalización, en particular, del Estado. Desorden espontáneo, concepto límite y ordenamiento a través de la institucionalización (autoridad en Hegel) constituyen los pasos de la realización de la Ley a través de la negación de la negación. Esta realiza el orden como reacción al desorden y la Ley como castigo del crimen. Según Hinkelammert, Marx mantiene la estructura del pensamiento hegeliano pero la llena con contenidos radicalmente diferentes. Aunque Hinkelammert no se contentará con “poner a Hegel de pie”, y en un artículo reciente ha retomado esta problemática⁶.

Con respecto al tercer problema, es claro que Marx invierte a Hegel: la historia verdadera no puede ser la historia de las ideologías, sino la historia de las relaciones sociales dentro de las cuales los hombres se organizan y producen sus ideas. El punto de partida de esta inversión es la praxis. La praxis destruye las estructuras donde la Ley se realiza por la negación de la negación y es reemplazada por relaciones humanas directas (en el límite: convivencia perfecta). Este punto lo critica Hinkelammert en el capítulo sobre Marx. Si bien la praxis es la clave para la trascendencia de las estructuras, Hinkelammert subraya la imposibilidad de una abolición de las instituciones como tales (sueño anarquista) y su sustitución por “*relaciones humanas directas, espontaneas, voluntarias y totalmente transparentes*”. Ya en esta obra adelanta expresamente su tesis de la imposibilidad de la abolición de las relaciones mercantiles y del Estado, lo que claramente lo puso en contra de la izquierda tradicional y ortodoxa de aquel entonces. Hoy, sin embargo, se trata de una tesis que prácticamente toda la izquierda ha debido aceptar, aunque quizás no termine de entender.

La crítica de Hegel por Marx y su interpretación por Hinkelammert sirve de puente para el capítulo III: “El marxismo original”.

el modelo de equilibrio económico general como un modelo de planificación.

⁵ Hinkelammert, siguiendo a Hegel, llama a estas ilusiones trascendentales, “metas de mala infinitud”, y un ejemplo de lo mismo lo encontramos en la teoría económica neoclásica en el teorema del segundo mejor (second best), de K. Lancaster y R. Lipsey.

⁶ Ver, *La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis*. Disponible en www.pwnsamientocritico.info.

Para Hinkelammert, los pilares de la teoría marxista son cuatro:

- i) La teoría del valor (valor-trabajo o, mejor dicho, trabajo-valor),
- ii) La teoría del fetichismo (antecedida por su crítica de la religión),
- iii) La teoría de la plusvalía y,
- iv) La teoría de las clases.

En el capítulo 3 de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* se abordan los puntos i), iii) y iv). La teoría del fetichismo no se trata directamente, aunque las referencias al “fetichismo de la mercancía” son constantes, y un abordaje integral de este tema se presenta ya en *Las armas ideológicas de la muerte* (DEI, 1977); y en otras obras posteriores cobrará aun más relevancia, cuando Hinkelammert integre la teoría del fetichismo en Marx con su crítica de la religión (dioses falsos) y la crítica del capitalismo.

La teoría de valor de Marx (el análisis de la mercancía), Hinkelammert la ve como el “marco categorial” de la teoría crítica del capitalismo y de su proyecto de crítica de la economía política; mas aun, cuando teoría del valor y teoría del fetichismo se conjugan en una sola teoría crítica de las relaciones mercantiles, del dinero y del capital. La teoría del valor deja claro que el equilibrio del mercado es, primero, un equilibrio formal, no un equilibrio de las necesidades o de la coordinación del trabajo social; ya que esto último se refiere a las condiciones materiales de la vida real, que son las que priman en última instancia. En segundo lugar, el equilibrio del mercado es un equilibrio por el desequilibrio, un orden por el desorden. ¿Cómo las relaciones mercantiles coordinan el sistema de división social del trabajo? ¿cómo el desdoblamiento entre el contenido material y la forma social conducen al desdoblamiento entre valor de uso y valor de cambio, trabajo concreto y trabajo abstracto, valor y magnitud de valor, dinero y mercancía, mundo material y mundo “fantasmal”? Este marco categorial es exclusivamente marxiano, no se encuentra en absoluto en la economía política clásica que Marx critica, al tiempo que añade un aspecto fundamental sobre el concepto de ciencia en Marx, ya que la ciencia social burguesa se ha casado con la metodología popperiana (falsacionismo ingenuo).

De gran importancia teórica es también la forma peculiar en que Hinkelammert plantea la teoría de la plusvalía, una vez que ha hecho la respectiva crítica a las definiciones de manual de conceptos claves como “relaciones sociales de producción” y “fuerzas productivas”: “*En la teoría de la plusvalía, Marx quiere demostrar que el equilibrio de la división del trabajo social es un problema realmente distinto de la institucionalización de los valores universalistas de la sociedad capitalista*” (p. 48).

Esto por cuanto, dicha institucionalización de los valores era la vía para obtener el equilibrio u orden social en la ideología liberal iluminista, lo mismo que en Hegel, aunque de manera diferente. No es que dicha institucionalización no cumpla ningún papel (los valores son normas de comportamiento institucionalizadas), pero la misma actúa sobre las relaciones sociales ya constituidas a partir de una determinada coordinación del trabajo social, y como vimos anteriormente, el “equilibrio real” es el equilibrio de las necesidades y, por tanto, de la coordinación del trabajo social en la reproducción de las condiciones que hacen posible la vida real, la vida material de las mujeres y los hombres.

En este punto resulta crucial advertir que Hinkelammert redescubre el concepto de “coordinación del trabajo social”, el cual está unido no a una, sino a cuatro formas de coordinación. Marx las llama: coordinación voluntaria vs coordinación natural (en *La ideología alemana*), y coordinación *a priori* vs coordinación *a posteriori* (en *El capital*). Pero sería mejor renombrarlas, coordinación espontánea vs coordinación coactiva y coordinación *ex ante* vs coordinación *ex post*. De hecho, Marx no hace la denominación explícita de estas cuatro formas de coordinación y a veces confunde la coordinación espontánea (o voluntaria) con la coordinación *ex ante* (o *a priori*). Esta conceptualización abre un camino para complejizar la teoría de la coordinación del trabajo social, si advertimos que los distintos modos de producción históricamente determinados presentan, en grados y roles muy diversos, estas cuatro formas de coordinación.

La teoría de las clases también recibe un trato diferente en Hinkelammert con respecto al marxismo vulgar:

El marxismo vulgar vincula las clases de una manera simplista con la propiedad. Marx no hace eso. La clase dominante en su pensamiento tiene una función y la cumple. De esta función se deriva la propiedad privada y el poder de la clase dominante sobre la sociedad. Su función consiste en la coordinación de la división del trabajo social, función que cualquier sociedad cumple, sea sociedad de clases o sociedad sin clases.

Entonces, es la coordinación coactiva la que conduce a las clases sociales y a las sociedades de dominación, haciendo surgir “poderes de coordinación” (del trabajo social) y “poderes de apropiación” (del excedente) que redefinen las clases sociales dominantes a través de la historia. Estos poderes de coordinación y de apropiación aparecen también en las sociedades socialistas del siglo XX, por tanto, en estas sociedades también existieron clases sociales en el sentido de Marx. Claramente, esta tesis no gustó en absoluto al marxismo ortodoxo.

Seguidamente, Hinkelammert desarrolla lo que denomina “El concepto finalista. La sociedad comunista”.

Aquí Hinkelammert le concede a Marx haber realizado una “crítica de fondo” a las sociedades de clases a partir de la división del trabajo coactiva, y no simplemente desde la propiedad privada (o privativa). “*En el texto citado de La ideología alemana Marx rompe definitivamente con su pasado filosófico [su humanismo filosófico HMJ] y decide basar su teoría en el análisis de las instituciones sociales y de sus contradicciones internas*” (p. 61).

Sin embargo, incluso en *El capital* Marx expresa una imagen anti-institucional del comunismo. Mas adelante Hinkelammert se referirá a este comunismo como una imaginación o concepto trascendental y, en cuanto tal, irrealizable fácticamente; lo que sin embargo no suprime su importancia para la revolución ni para las ciencias sociales, pero en cuanto idea trascendental o “concepto límite” se trata de una idea regulativa que debe guiar el humanismo de la praxis que busca “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano es tratado como un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”, esto es, el imperativo categórico de Marx.

No obstante, en sus años de madurez, tanto Marx como Engels se alejan (sin abandonar) esta idea trascendental del comunismo basada en la coordinación espontánea del trabajo social, y se acercan más a aquella de un “plan social” que determinará por completo la idea del socialismo soviético.

Hinkelammert termina el capítulo 3 haciendo una reseña de las contradicciones principales del capitalismo y de las sociedades de clase desarrolladas por el análisis de Marx, e introduce una idea que desarrollará con gran fuerza en los años venideros: el humanismo de Marx (y el de Hinkelammert también), como un *humanismo de la praxis*.

En definitiva, y solo hemos reseñado una de sus partes, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* es una obra seminal en el pensamiento crítico de Franz Hinkelammert cuya lectura nos sigue brindando pilares conceptuales y vetas de investigación.

BIBLIOGRAFÍA

HINKELAMMERT, F. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Editorial Paidós

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6378096
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Materiales para una crítica del presente: marxismo y religión en Franz Hinkelammert

Materials for a critique of the present: Marxism and religion in Franz Hinkelammert

Juan Manuel RAMAGLIA

<https://orcid.org/0000-0003-3450-0145>

juan.ramaglia@gmail.com

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET, Argentina

Esteban Gabriel SÁNCHEZ

<https://orcid.org/0000-0002-6776-6866>

estebansanchez88@gmail.com

CEINA, Universidad Nacional del Sur / CONICET, Argentina

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6378096>

RESUMEN

En la obra de Franz Hinkelammert la crítica de la modernidad asume el potencial crítico de la teología en vínculo con la tradición marxista. Una tesis fundamental del autor es su crítica al carácter idolátrico del capitalismo. Esta crítica supone reconocer los elementos míticos que operan en el interior de la conciencia moderna y su racionalidad instrumental. Se trata entonces de reponer los materiales para una crítica del presente que nos permita aventurarnos en el laberinto mítico de la modernidad, recuperando una visión activamente humanista y una conciencia ético-crítica en la reflexión hinkelammertiana.

Palabras clave: Hinkelammert; modernidad; humanismo de la praxis; sujeto vivo; teología de la liberación.

ABSTRACT

In Franz Hinkelammert's work the critique of modernity assumes the critical potential of theology in connection with the Marxist tradition. A fundamental thesis of the author is his criticism of the idolatrous character of capitalism. This criticism involves recognizing the mythical elements that operate within modern consciousness and its instrumental rationality. It is about a matter of replacing the materials for a critique of the present that allows us to venture into the mythical labyrinth of modernity, recovering an actively humanist vision and an ethical-critical conscience in Hinkelammertian thinking.

Keywords: Hinkelammert; modernity; praxis humanism; living subject; liberation theology.

Recibido: 15-08-2021 • Aceptado: 11-12-2021



INTRODUCCIÓN

En la actualidad en los estudios latinoamericanos la relación entre modernidad y capitalismo es tematizada por los enfoques de las epistemologías críticas como una impugnación a las perspectivas eurocéntricas presentes en las ciencias sociales. En esta oportunidad nos proponemos reconstruir los aportes de Franz Josef Hinkelammert en torno a la formulación de un humanismo de la *praxis*. Nos interesa pensar en qué medida es posible reconocer en su reflexión una vinculación entre marxismo y teología. A fin de comprender este proceso debemos ubicar la interpretación desarrollada por el autor en el contexto de emergencia de la Teología de la Liberación y, en especial, su lugar de enunciación teórica. En este aspecto pretendemos reconstruir temáticamente el pensamiento filosófico de nuestro autor en su propia historicidad¹.

En el pensamiento de Hinkelammert es posible identificar una ligación estrecha entre marxismo y religión a través de la cual se busca no sólo edificar la Teología de la Liberación sino también proyectar una crítica al carácter idolátrico del capitalismo como ser supremo. En este sentido, su crítica de la modernidad reelabora el potencial crítico de la teología en diálogo con el marxismo. Esta tarea supone vislumbrar las condiciones históricas en que se ha desarrollado la conciencia moderna, reconociendo los elementos míticos que se encuentran presentes y aún operando activamente en la modernidad. En este camino, marxismo y religión se unen en una misma lucha: el discernimiento de los falsos dioses a partir de una ética del sujeto, autónoma y universal, que ya no es propiedad de ninguna cultura, tradición o religión.

En principio, nos enfocamos en reconstruir una caracterización de la vida como categoría clave del humanismo crítico de Hinkelammert. Luego, examinamos el humanismo de la *praxis* a través del proceso de emergencia de la teología de la liberación latinoamericana en diálogo con la tradición marxista. Después exploramos el nexo entre marxismo y religión a fin comprender la propuesta filosófica de Hinkelammert. Por último, exponemos la concepción hinkelammertiana de lo mítico como elemento fundamental de su crítica a la racionalidad moderna y su totalización.

LA VIDA COMO CATEGORÍA CENTRAL DEL HUMANISMO CRÍTICO

A continuación, nos proponemos reconstruir la argumentación de Hinkelammert de la vida como criterio categorial del humanismo de la *praxis*. En principio, vamos a exponer los juicios de vida-muerte como los fundamentos sobre los que se edifica cualquier expresión del humanismo de la *praxis*. En especial, nos atenemos a elaborar dicha reconstrucción de acuerdo con la interpretación que Hinkelammert efectúa sobre la obra de Karl Marx y su legado teórico.

Según Hinkelammert, toda reflexión filosófica presupone la afirmación de la vida misma en tanto posibilidad efectiva en desarrollo. En palabras del teólogo alemán *"para vivir, el ser humano tiene que hacer de su vida real la última instancia de la vida. Toda nuestra vida es una permanente relación vida-muerte"* (Hinkelammert & Mora Jiménez, 2009, p. 30). La vida misma y su sentido se presenta como cuestión de frágil

¹ Según Juan José Bautista podemos caracterizar la producción intelectual de Hinkelammert en los siguientes cinco períodos:

"a) 1950 – 1963. Formación teórica fundamental (Alemania) b) 1963 – 1973. De la relación economía-ideología, a la filosofía (Chile) c) 1974 – 1984. De la relación economía-teología, a la epistemología (C. R.) d) 1985 – 1995. Crítica de la ideología y del pensamiento neoliberal (C. R.) e) 1996 – 2005. De la crítica del pensamiento posmoderno, a la crítica de la idolatría de la modernidad. (Costa Rica)" (Bautista, 2007, p. 18).

Mientras que Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik (2012) periodizan la obra del filósofo del siguiente modo: "a) La niñez y el surgimiento del nazismo y la guerra; b) Formación académica de grado y posgrado en Alemania en la posguerra y guerra fría; c) Residencia en Chile entre 1963 y 1973 en pleno proceso de construcción de la vía chilena al socialismo; d) Del golpe de Estado en Chile, el 11 de Septiembre de 1973, hasta la caída de las Torres Gemelas, el 11 de Septiembre de 2001; e) Del 11 de septiembre de 2001 o desde la caída del socialismo real hasta la actualidad" (Fernández Nadal & Silnik, 2012, pp. 93–180).

De modo complementario según las periodizaciones anteriores el filósofo Carlos Asselborn afirma: "Por nuestra parte, sin menoscabo de los aportes anteriores y valiéndonos de ellos, queremos ofrecer una lectura de su itinerario que posibilite ampliar la dimensión intersubjetiva, el carácter colectivo en la elaboración y reconstrucción presente en toda reflexión teórica, señalando posibles interlocutores y ciertas instituciones como lugares legitimados de enunciación. Para ello también recurriremos a los aportes de la historia, la sociología histórica y la historia de las ideas, que nos ayudarán a situar el pensamiento de Hinkelammert en medio de las estructuras y procesos sociopolíticos latinoamericanos" (Asselborn, 2014, pp. 27–28).

equilibrio que en su intención de permanecer en la existencia, se tiene que afirmar a sí misma y, al mismo tiempo, negar la muerte como una posibilidad real. En este aspecto, los juicios de vida-muerte permiten establecer criterios de verdad para discernir los criterios implícitos de las acciones, normas o instituciones humanas. En otras palabras, los juicios de vida-muerte que posibilitan la afirmación de la vida humana siempre se encuentran enfrentados en términos lógicos y fácticos con la muerte. Asimismo, la negación de la vida humana implica necesariamente la afirmación de la muerte.

Nos interesa atender la dimensión categorial de la vida como criterio de verdad no sólo para la filosofía sino también para las ciencias sociales y humanas. Dicho criterio epistemológico en palabras de Hinkelammert se sustenta "*reivindicando una lógica de la vida que permita reorientar la organización de la sociedad por el imperativo ético de la vida: mi vida, la vida del otro, la vida de la naturaleza externa al ser humano*" (Hinkelammert & Mora Jiménez, 2009, p. 30). El mencionado imperativo ético se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana en general en un vínculo indisoluble con la naturaleza. El pensador alemán construye sus juicios vida-muerte a partir de la enunciación ético-crítica² puesto que "*la ética ya no tiene que ver con valores pertinentes o no a tal o cual modelo o proyecto de sociedad, sino con valores pertinentes a la conditio humana, que son aquellos que posibilitan o no la vida humana, pero no de un individuo o grupo en cuanto tal, sino de la humanidad toda*" (Bautista, 2014, p. 142).

La apuesta epistemológica de Hinkelammert parte de la afirmación de la vida humana como criterio en relación con las críticas o negaciones de las lógicas de muerte que imperan en la acción humana y sus instituciones. Con la finalidad de poder afirmar la vida humana resulta indispensable recurrir a los juicios de vida-muerte como un criterio que permita distinguir las acciones humanas en el entramado sociocultural. En otras palabras, el criterio epistemológico de dichos juicios se refiere a la condición humana en general puesto que de ellos se siguen criterios para la acción y transformación de las relaciones humanas.

Ahora bien, siguiendo al filósofo Yamandú Acosta (2020a), nos interesa pensar a la vida como una categoría analítico-crítico-normativa³ a fin de clarificar la concepción de Hinkelammert en torno al *humanismo de la praxis*. Expongamos los diversos aspectos de la vida en términos categoriales. En este sentido, para Hinkelammert la vida se refiere a la

(...) producción y reproducción de las condiciones materiales (biofísicas y socio-institucionales; económicas, ecológicas, culturales) que hacen posible y sostenible la vida a partir de la satisfacción de las necesidades y el goce de todos, y por tanto, del acceso a los valores de uso que hagan posible esta satisfacción y este goce; que hagan posible una vida plena para todos y todas (Hinkelammert & Mora Jiménez, 2009, p. 28).

De modo que la vida en tanto categoría implica una dimensión analítico-crítica con respecto a las posibilidades y desarrollo de las condiciones efectivas de la satisfacción de las necesidades humanas. Como vimos, la afirmación del imperativo ético de la vida no sólo consiste en afirmar la vida humana sino también de la vida externa al hombre, es decir, la vida humana siempre se analiza desde las condiciones de posibilidad materiales en relación al metabolismo social. La vida como categoría epistemológica es, al mismo tiempo, el criterio de verdad teórico y práctico dado que siempre se refiere a las acciones que posibilitan la vida humana en la tierra. Asimismo, la *praxis* humana opera como criterio para hacer visible qué condición humana se fomenta por medio de las transformaciones del metabolismo social.

² Como señala J. J. Bautista "la «epistemología ético-crítica» intenta, pues, constituirse en una forma de la lógica de la indeterminación (distinta de la lógica de la determinación); por eso ella en sí misma no puede devenir en un método unívoco, en el sentido instrumental en el que se entiende en la lógica de la investigación científica, sino una lógica de la producción y cuestionamiento de los métodos, porque de lo que se trata es de que el cientista social no se limite a aprender a usar un método o varios, sino que, problematizando los métodos desde la perspectiva de la realidad, sea capaz de, cuestionando las teorías, producir métodos pertinentes a las nuevas realidades tematizadas, porque no puede haber un método para lo que no se ha conocido (Bautista, 2014, p. 130).

³ Según el filósofo uruguayo podemos reconocer diversas formulaciones de una categoría analítico-crítico-normativa, tal como, la transmodernidad de Enrique Dussel (Acosta, 2020a), el humanismo crítico de Arturo Andrés Roig (Acosta, 2020b), el programa 'Nuestra América' de José Martí (Acosta, 2012).

También se puede construir una crítica de las acciones, normas o instituciones que niegan la afirmación de la vida de dichos términos. Razón por la cual, los juicios de vida-muerte hacen posible identificar los elementos negativos acerca de la reproducción y desarrollo de la vida. Este tipo de juicios con respecto a la reproducción de la vida se encargan de enunciar las condiciones de posibilidad o imposibilidad, como también formas sociales que resultan sustentables para el desarrollo de la vida humana en comunidad. En definitiva, la afirmación de la vida implica necesariamente el deber de negar la muerte dado que el juicio de vida-muerte se construye desde la acción ética que supone la afirmación efectiva de la vida. En caso contrario, si la acción humana desemboca en la muerte no debe realizarse. Es decir, la afirmación de la vida y sus correspondientes condiciones de la producción y reproducción se siguen de los juicios de vida-muerte de negar las diversas formas de muerte como un deber no sólo lógico sino fácticamente necesario.

Además, es menester elaborar criterios normativos que permitan la humanización de las acciones entre los hombres como también con la naturaleza. Sin embargo, los criterios normativos en cuanto tales guían las acciones, pero no son fácticamente posibles dado que la "*conditio humana del ser humano hace imposible la realización definitiva de tales metas. Puede hacer presente lo que es esta imaginación, orientarse por ella y así humanizar más su vida*" (Hinkelammert, 2021b, p. 266). El pensador latinoamericano advierte que los criterios normativos remiten a una estructura trascendental de la realidad humana por causa de la condición humana misma que hace imposible fácticamente la realización de un orden social perfecto. No obstante, el carácter trascendental del criterio normativo orienta la acción humana hacia una posible vida humana plena⁴.

En Hinkelammert podemos reconocer que las formulaciones descritas acerca de la vida nos permiten no sólo identificar juicios de hecho sobre la vida y la muerte de las ciencias empíricas sino también exponer una ética material desde el sujeto vivo. La perspectiva epistemológica que asume la vida como categoría nodal nos habilita a construir una ciencia social crítica guiada por la afirmación de la vida humana en tanto su producción, reproducción y posible plenitud. La propia conceptualización de la realidad humana descansa sobre la inmanencia que remite de modo inevitable a un orden trascendental inalcanzable. En otras palabras, la dimensión normativa de la vida nos exige actuar desde la afirmación ética del respeto inalienable de la vida de la naturaleza en la cual se debe incluir asimismo el mutuo reconocimiento de los sujetos vivos.

Hasta aquí nos detuvimos en una exposición de la vida como criterio clave en la reflexión del filósofo nuestro americano. Ahora nos interesa mostrar la articulación existente entre la vida como categoría analítico-crítico-normativa con el humanismo de la praxis de Karl Marx.

EL HUMANISMO DE LA PRAXIS O RECUPERAR EL LEGADO DE MARX PARA AFIRMAR LA VIDA

Como vimos, en el pensamiento de Hinkelammert podemos reconocer que la vida se convierte en el criterio categorial para una crítica fundamental de la modernidad y sus mitos. Por ello los juicios de vida-muerte resultan decisivos a fin evaluar las acciones humanas, normas o instituciones. Es decir, el criterio de verdad de los juicios de hecho se sustenta al postular a la vida humana como la referencia analítico-crítico-normativa del actuar humano en comunidad. Desde la óptica del teólogo alemán, en el pensamiento marxiano se hace patente el *humanismo de la praxis*:

(...) el ser humano es el 'ser supremo para el ser humano' y que, por tanto, hay que echar por tierra todas las relaciones en las cuales el ser humano es 'un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable'. La partiduría es el lugar que enfrenta las decisiones sobre la vida y la muerte. No es el lugar de las relaciones medio-fin, sino lugar de los juicios vida-muerte (Hinkelammert, 2021a, p. 342).

⁴ Por su parte, el filósofo mexicano Jorge Zúñiga aclara que "lo lógicamente pensable e imaginable, es empíricamente imposible. No obstante, lo lógicamente posible permite derivar leyes empíricas. En este sentido, lo trascendental (lo lógicamente pensable) está siempre más allá de la realidad dada, es presupuesto en la derivación de leyes empíricas para la acción y la reflexión sobre ella. A partir de esta dialéctica de lo posible y lo imposible se construye el mundo objetivado" (Zúñiga, 2016, p. 87).

En el imperativo categórico marxiano se expresa no sólo la afirmación de la vida sino también se funda una teología profana para someter a la crítica epistemológica el accionar de las ciencias empíricas. Con la finalidad de comprender de modo integral la interpretación de Hinkelammert sobre Marx nos interesa ubicar su propuesta en el contexto de emergencia y desarrollo de la Teología de la Liberación latinoamericana, la cual se encuentra asociada a las luchas sociales de América Latina, que ante la victoria de la Revolución Cubana y el proceso de renovación iniciado con el Concilio Vaticano II y, especialmente, con el II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, no sólo denuncia la violación de los derechos fundamentales sino también aspira a contribuir con los procesos de transformación social. Como indica el sociólogo brasileño (Löwy, 2019) el cristianismo liberacionista es un amplio movimiento social integrado por comunidades eclesíásticas de base, pastores populares, teólogos, filósofos y organizaciones religiosas laicas. En este sentido, cabe destacar que la Teología de la Liberación se conforma en una disputa que se inicia en los años cincuenta en el proceso de industrialización del continente, bajo el dominio del capital transnacional norteamericano, lo cual supuso el florecimiento de tendencias optimistas acerca de la división internacional del trabajo y el desarrollo económico de los países periféricos, como también propició el éxodo de las poblaciones rurales hacia los centros urbanos a favor de las asimetrías sociales. En el pensamiento de Hinkelammert es posible identificar una vinculación estrecha entre marxismo y religión a través de la cual se busca no sólo edificar la Teología de la Liberación sino también proyectar una crítica al carácter idolátrico del capitalismo como ser supremo.

Es menester situar a Hinkelammert en el universo discursivo en el cual se desarrolla su propuesta de la Teología de la Liberación y el marxismo. En general, nos interesa destacar que el pensamiento crítico del pensador alemán se elabora en un convulso proceso social, desde los años de la experiencia del socialismo chileno y su posterior exilio en tierras centroamericanas. La intervención intelectual de Hinkelammert se debe ubicar teniendo en consideración que las disputas teóricas no están separadas de persecuciones políticas que incluso pusieron en peligro su propia vida. En el contexto de su estancia en Chile expone el vínculo entre economía y teología, dado que durante estos años recupera en la tradición cristiana el potencial crítico de una teología profana como marco de análisis de las sociedades occidentales. Como puede observarse en *Ideología de sometimiento* el teólogo alemán muestra que las vertientes oficiales del cristianismo que no denuncian la opresión de los pobres terminan afirmando la muerte del prójimo. En este sentido, la Teología de la Liberación se posiciona desde la afirmación de la dignidad de la vida humana como ser supremo, en contraposición de una teología de la opresión que no reconoce que las relaciones de producción capitalistas se constituyen en el fundamento de la dominación. El lugar de enunciación crítico de la Teología de la Liberación permite hacer visible el contenido trascendental de la teología de la dominación en su afirmación del capital como ser total. Desde el humanismo crítico de la Teología de la Liberación se puede identificar los elementos trascendentales presentes en las perspectivas teológicas y económicas que postulan al capitalismo como ser supremo. En palabras de Hinkelammert,

(...) el concepto de la trascendencia, como lo presenta la teología de la opresión, se fija unilateralmente en los fenómenos de la muerte, dominación, propiedad privada, espiritualidad y principios formales. En realidad, se trata de una trascendencia perversa, que está diametralmente opuesta a otra trascendencia también presente en la tradición cristiana y que predomina especialmente en el primer período cristiano (...) se trata de una trascendencia del sujeto vivo, que es un sujeto corporal, que se intercambia por su trabajo y sus necesidades con el mundo material en relaciones de amor (Hinkelammert, 1977, p. 155).

En suma, la teología de la dominación se manifiesta en el plano de la economía política dado que las relaciones de producción capitalistas niegan la vida humana en comunidad. En la óptica de la teología liberacionista es indispensable restituir la crítica teológica para escapar de la dinámica de muerte de la sociedad capitalista. En la interpretación hinkelammertiana acerca del *humanismo de la praxis* de Marx se recupera la crítica hacia el capital dado que el mercado como ser supremo implica la negación y la imposibilidad de la sostenibilidad de la vida en la tierra. El potencial crítico que se le atribuye a la teología en vínculo con el marxismo tiene su antecedente teórico en Ernst Bloch y Walter Benjamin. Como señala el historiador británico (Anderson, 2017) el marxismo occidental se caracteriza por un lado de una profusa

producción teórica del marxismo y por el otro lado, se encuentra disociada su práctica política con respecto a dicha producción intelectual. En este sentido, tanto Bloch como Benjamin pretenden articular el marxismo con la crítica teológica, sin embargo no logran expresar dicha articulación en el terreno de la lucha de clases, mientras que en la Teología de la Liberación se busca realizar las intuiciones teóricas del marxismo de la tradición semita con los movimientos de liberación de América Latina. La Teología de la Liberación entendida como ortopraxis⁵ le da prioridad a la *praxis* que emerge de la experiencia concreta de los pobres como sujetos vivos y se busca consolidar la alianza con el marxismo en tanto instrumental de análisis crítico de la realidad social. En palabras del economista alemán:

En el centro de la teología de liberación aparece ahora el tema de la idolatría y del Dios de la vida enfrentado a los dioses de la muerte. El tema de la idolatría se inscribe en una larga tradición de raíz judía. Según ésta, el ídolo es un dios, cuya vivencia y veneración lleva a la muerte. No se trata de la pregunta de si en algún sentido ontológico el ídolo existe o no, si no si el ídolo es visto como una fuerza hacia la muerte, que es venerada como dios. El ídolo es un dios de la muerte, que, por tanto, se enfrenta al Dios de la vida. Por consiguiente, el Dios de la vida es visto como un dios, cuya vivencia y veneración produce vida y no muerte. Siendo la teología de la liberación una teología fuertemente corporal, también vida o muerte aparecen en un sentido, en el cual la vida corporal es última instancia de toda vida (Hinkelammert, 2011, p. 198).

La crítica idolátrica que desarrolla la Teología de la Liberación, por un lado, parte de la afirmación del sujeto vivo y por el otro, muestra que los falsos dioses conducen a la negación de la vida humana puesto que no reconocen al ser humano como ser supremo para el ser humano, en este aspecto el capitalismo se fetichiza al ser concebido como ser supremo. En la propuesta de Hinkelammert se elabora también un diálogo crítico con la tradición marxista, sin dudas los senderos abiertos por la revolución cubana y la publicación de textos de juventud de Marx renovaron los esfuerzos intelectuales de los marxistas latinoamericanos para repensar a Marx a fin de proyectar una superación del capitalismo. En el caso particular de teólogo alemán su producción teórica no sólo recurre a la obra marxiana como una referencia del pensamiento crítico, sino que también aspira a superar el capitalismo a través de una crítica fundamental hacia la modernidad y su razón mítica. La presencia de la obra marxiana de juventud posibilitó una renovación con respecto al marxismo soviético y además implicó un amplio debate en el marxismo acerca de la continuidad o discontinuidad de la obra de juventud y de madurez del moro. Dicho debate no sólo remitía a una discusión historiográfica sobre la obra marxiana sino que también tenía repercusiones políticas. En este contexto, Hinkelammert entabla una polémica a dos bandas con el marxismo soviético y el marxismo althusseriano. Ambas interpretaciones del marxismo consideran que la obra de juventud está marcada por el hegelianismo de izquierda y una cierta inmadurez con respecto a la crítica de la economía política, también postulan que la obra marxiana de madurez se caracteriza por un desarrollo definitivo acerca de la crítica de la económica burguesa. Por el contrario, Hinkelammert sostiene una tesis continuista⁶ en relación con la periodización marxiana puesto que declara que el *humanismo de la praxis* implica la afirmación del ser humano como ser supremo para el ser humano, resulta el criterio de verdad para elaborar una crítica hacia cualquier expresión de los falsos dioses. Según el teólogo latinoamericano en el imperativo categórico marxiano se pone de manifiesto que el humanismo crítico resulta en la meta de la acción humana y asimismo es necesario

⁵ Como aclara Hinkelammert para la Teología de la Liberación "la Presencia de Dios deja de ser una emoción interior, si no se transforma en *praxis* (ortopraxis). Tiene criterios en la realidad misma. La presencia de Dios está en que no haya pobres. La presencia de Dios se obra. Por tanto, lo contrario de la pobreza no es abundancia de cosas, sino plenitud de la vida, que se constituye a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados. En este sentido, la teología de liberación es ortopraxis" (Hinkelammert, 2011, p. 188).

⁶ En este sentido, Hinkelammert afirma "Lo importante es que Marx revive sus pensamientos del año 1844 en el año 1859. Marx sostiene esta posición hasta el final de su vida, aunque cambia el tono de su lenguaje. Lo que allí dice es el pensamiento fundamental de todo lo que va a desarrollar posteriormente. De todas maneras, nunca presenta posiciones incompatibles con este artículo. Su postura de 1859 es que el centro de su pensamiento era y es que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, de lo que llama en 1844 su "imperativo categórico" (Hinkelammert, 2021a, p. 335). En acuerdo con la tesis continuista acerca de la obra marxiana nuestra investigación (Sánchez, 2019) ofrece una lectura del concepto de vida en el joven Marx desde la óptica de Enrique Dussel.

recuperar la crítica de Marx hacia el capital y sus diversas expresiones fetichistas puesto que subordinan a la vida humana a la valorización del valor. Al decir de Hinkelammert,

El marxismo de la ortodoxia marxista en gran parte se ha sometido a la reducción de la racionalidad, a una pura racionalidad medio-fin. Con eso perdió dimensiones muy importantes del pensamiento de Marx, en especial la teoría de la plusvalía y la teoría del valor trabajo. Ambos solo se pueden entender bien si uno parte de la racionalidad vida-muerte. Por eso es necesario recuperar este punto de partida de Marx (Hinkelammert, 2021a, p. 113).

Por esta razón, en la interpretación de Hinkelammert acerca de Marx y su legado ético-crítico se puede reconocer que el humanismo de la *praxis* se establece un criterio de verdad que permite no sólo criticar al capitalismo sino también poner al sujeto vivo como ser supremo para el ser humano. Para Hinkelammert desde el humanismo de la *praxis* puede criticar a la sociedad occidental en su dialéctica histórica en la cual el ser humano deja ser el ser supremo y el capital deviene en el ídolo en nombre del cual se sacrifican vidas humanas. En definitiva, en la propuesta de Hinkelammert podemos reconocer que se conjugan de modo creativo el marxismo y la teología de la liberación. Por esta razón, el *humanismo de la praxis* se convierte en el criterio de vida-muerte para evaluar la dinámica de desarrollo histórico del capitalismo en América Latina. Asimismo, el economista alemán se recupera la crítica marxiana al capital en tanto totalización irracional. Y de modo complementario la crítica teológica permite hacer visible el carácter fetichista de la dominación social desde la perspectiva de una ética del sujeto.

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE MARXISMO Y RELIGIÓN EN EL PROYECTO FILOSÓFICO DE HINKELAMMERT

Como señalamos anteriormente, la revalorización de la crítica teológica hacia el orden vigente en vínculo con el marxismo tiene su antecedente teórico en Ernst Bloch y Walter Benjamin. El potencial crítico de ambos pensadores resulta significativo para las elaboraciones categoriales de Hinkelammert. En su libro *Ateísmo en el cristianismo*, el filósofo alemán Ernst Bloch advierte que *“nunca hay que olvidar que difícilmente habría surgido la crítica marxiana a la mercancía y la teoría de la alienación sin el previo trabajo con la religión y la crítica a la religión de allí deducida”* (Bloch, 2019, p. 252). Sin dudas, la propuesta filosófica de Hinkelammert está toda ella impulsada por ese mismo presentimiento. Pero es un “programa de investigación” que casi no ha tenido seguimiento en la tradición marxista. Este programa de investigación se puede vislumbrar en el momento en que Marx transforma su crítica de la religión en un método de análisis de las divinizaciónes a partir de las condiciones de la vida real

En efecto, [dice Marx en su libro *El capital*] 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 científico (Hinkelammert, 2008, p. 23).

La Teología de la Liberación, al menos en los términos en que es entendida por Hinkelammert, parte con este método materialista y lo continúa desarrollando. Es que ambas tradiciones, marxismo y teología de la liberación, tienen en común un trasfondo judío cristiano referido a la cuestión de los ídolos y su culto. El conflicto por la idolatría, dice Hinkelammert, *“es el conflicto implicado en cualquier proceso de liberación, que implica, eso sí, la crítica de los dioses del sometimiento”* (Hinkelammert, 2008, p. 64). Como se ve, es un conflicto que va más allá de una disputa religiosa, si bien implica una dimensión de religiosidad. En este punto, tanto Bloch como Hinkelammert perciben un origen más profundo de la alienación, aunque cada uno la imagina de diversos modos. Bloch percibe un nuevo encuentro entre marxismo y cristianismo:

El auténtico marxismo toma en serio el auténtico cristianismo, y no basta con un simple diálogo, en el que se desea que los puntos de partida queden difuminados por el afán de pactar compromisos; por el contrario, si la emancipación de los agobiados y afligidos es todavía realmente pretendida por los cristianos; si la para los marxistas la profundidad del Reino de la libertad permanece y se hace contenido real sustanciador de la conciencia revolucionaria, entonces la alianza entre revolución y cristianismo de las guerras campesinas no habrá sido la última... *nulla crux, nulla corona*. Estas serían también las palabras guías de un cristianismo que al fin se habría desalienado, y el factor emancipador, que urge todavía con profundidad tan exhaustiva, ofrece igualmente la palabra guía de una dimensión propia y profunda, de un marxismo que llega por fin a ser consciente (Bloch, 2019, p. 255).

El marxismo y el cristianismo se unen en un mismo camino y en una misma lucha: la *utopía concreta* de la emancipación humana. En el caso de Hinkelammert, aparece en su postulación de una teología del *etsi deus non daretur* ("como si Dios no existiera"). Su misión ya no es tratar de convertir a otros, sino de "despertar" como sujeto desde el interior de cada cultura. Es una teología que no se rige por criterios religiosos y se plantea un discernimiento de los dioses a partir de una ética del sujeto, autónoma y universal, que no es propiedad de ninguna cultura, tradición o religión.

Es importante advertir que la formulación del ateísmo de Bloch resulta un antecedente clave en la elaboración del cristianismo liberacionista de Hinkelammert, ya que ambas visiones del marxismo confluyen en la afirmación de un humanismo crítico. No se trata de una oposición entre teología y ateísmo, pues también los ateísmos pueden ser idolátricos tanto como las religiones. "*Un ateísmo que no condena los dioses idolátricos, es él mismo idolátrico y se transforma en otro tipo de metafísica*" (Hinkelammert, 2008, p. 56). Esa misma crítica es dirigida por Hinkelammert a la ortodoxia marxista, que al no haber reparado lo suficiente en la crítica de la religión de Marx, desarrolló un sistema cuyo ateísmo metafísico resultó ser un ateísmo idolátrico. No es posible desencantar indiferenciadamente el mundo, como pretendía la Ilustración burguesa. Esto también lo tiene presente Bloch cuando escribe que

(...) si todo y cada cosa en el problemático terreno religioso se descalifica como superstición, también se descalifica allí, precisamente allí, donde "propiamente" la Biblia habla particularmente alto y de manera explosiva del hombre... es urgente y necesario leer la Biblia *sub specie* de su *historia de herejes*, constantemente activa (Bloch, 2019, pp. 15-16).

Leer, de manera urgente y necesaria, esa "historia de herejes" no es sino una de las tareas que emprende la teología de la liberación. La paradoja del mensaje cristiano, dice Hinkelammert, es producir las herejías para condenarlas después. El mensaje de humanización del cristianismo puede rebelarse incluso contra el cristianismo instituido.

No menos imprescindible es, para este programa de investigación que busca restituir Hinkelammert, la visión del filósofo Walter Benjamin. En uno de sus textos de juventud titulado *Sobre el programa de la filosofía verdadera*⁷, fue escrito en 1918., Benjamin reparaba en el hecho de que el concepto de "experiencia" de la Ilustración (aunque lo hace extensivo a toda la época moderna)-hablando en términos metafísicos- había limitado su propia visión histórica y religiosa. Su teoría de verdad -dice Benjamin refiriéndose al idealismo trascendental kantiano- "*no es más valiosa que toda otra mitología del conocimiento*", es una metafísica infructífera que excluye cualquier otra (Benjamin, 2001, p. 79). La metafísica surge en el interior mismo de la ciencia moderna; su teoría de conocimiento sólo es comprensible a partir de su pobre y unilateral conceptualización matemático-mecánica de la noción de experiencia. Esto es así porque, para el filósofo marxista, las condiciones del conocimiento son también las condiciones de la experiencia. Por eso Benjamin dirá que

⁷ *Über das Programm der Kommenden Philosophie*. El manuscrito original fue publicado póstumamente por Gershom Scholem. De acuerdo con Scholem

La tarea de la filosofía venidera es concebible como hallazgo o creación de un concepto de conocimiento que se remita simultáneamente a un concepto de experiencia exclusivamente derivado de la conciencia trascendental, y que permita no sólo una experiencia lógica sino también una religiosa. Ello no infiere el conocimiento de Dios, pero sí posibilitar la experiencia y enseñanza de Dios (Benjamin: 2001, p. 81).

Esa “conciencia trascendental” que hace posible una experiencia religiosa es asumida en el caso de Hinkelammert, como ya hemos dicho anteriormente, como una teología de la liberación que postula la trascendencia inmanente del sujeto vivo, que es un sujeto corporal y de necesidades. Frente a esta teología, se levanta una “teología de la opresión”. Esa teología también fue vislumbrada, si bien no del mismo modo, en un breve texto de Benjamin, “El capitalismo como religión” [1921]. La tesis central de este escrito es que el cristianismo no solo favoreció el surgimiento del capitalismo en épocas de la Reforma, sino que incluso se transformó en capitalismo. El capitalismo es un fenómeno esencialmente religioso y no exclusivamente, como sostenía Max Weber, condicionado por una forma religiosa. *“Metódicamente habría que investigar primeramente -dice Benjamin- qué conexiones estableció en cada momento a lo largo de la historia el dinero con el mito, hasta que pudo atraer hacia sí tantos elementos míticos del cristianismo y constituir así el propio mito”* (Hinkelammert: 2008, p. 169).

Reconocer estos “elementos míticos” es la tarea propia de una *crítica de la razón mítica*, que ahora se aplica a la teología misma. Es esta misma dirección la que Hinkelammert asume en su crítica de la modernidad. Si, por un lado, Benjamin sostenía que en el capitalismo “Dios no está muerto” sino que *“está comprendido en el destino humano”* (Hinkelammert: 2008, p. 167), ya que sigue presente en la estructura económica trascendente de las relaciones mercantiles; para el filósofo latinoamericano, análogamente a este proceso, *“el pensamiento crítico (inclusive el marxismo) se transforma como liberación en cristianismo”* (Hinkelammert: 2008, p. 178). Pero este nuevo cristianismo liberacionista es también una religión secular, tan mundial como el capitalismo.

El filósofo latinoamericano observa que lo mítico resurge en el seno mismo de la conciencia moderna. La comprensión mítica elabora los “marcos categoriales” en que se sostiene la racionalidad instrumental. Es una dimensión complementaria, no necesariamente irracional, de la orientación instrumental de la razón moderna. Más aún, una tesis interpretativa fundamental en Hinkelammert es que precisamente en la modernidad el sometimiento del ser humano se radicaliza al construirse un mundo donde la muerte es abstraída por los cálculos medio-fin. El sistema mercado se ha constituido en una instancia trascendente en relación con la acción humana. Esta es ciertamente una posibilidad propia de la condición humana: la posibilidad de olvidar sus propios productos y leyes creadas por ella misma, otorgándoles una objetividad incuestionable. Olvidándose de sí misma, al refugiarse en determinadas “instituciones”, la humanidad se ve sometida constantemente a estos poderes y leyes despóticas que amenazan la vida. La objetividad producida, autonomizada, se emancipa del sujeto, de su productor; es el mundo cósmico donde el trabajo muerto aplasta al trabajo vivo. A este proceso mediante el cual un dispositivo abstracto de producción amenaza la vida humana y la naturaleza, Marx lo denomina *fetichización*: *“Al convertirse en un autómata, 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 del trabajo viva”* (Marx, 2006, p. 516).

El fetiche sería para Hinkelammert una “ilusión trascendental” que legitima la dominación y muerte de seres humanos. El mercado se fetichiza porque no se reconoce al ser humano y su acción como centro de referencia de las objetivaciones. Por esta razón, es menester emprender una crítica del totalitarismo de mercado como falso dios ya que se considera racional la subordinación de la vida a la acumulación de capital en vistas a la maximización de la ganancia. La reflexión del filósofo acerca del marco categorial de la modernidad se enuncia desde los juicios vida-muerte en tanto permite vislumbrar el espacio de un humanismo crítico que haga posible que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. La dinámica de despliegue de la modernidad atravesada por el imperativo de valorización del valor exige la inmolación de vidas humanas como parte de su lógica sacrificial puesto que conduce a poner en peligro la continuidad de la vida en el planeta tierra. Para este propósito, el autor intenta definir los marcos categoriales del pensamiento social y las ideologías en que se expresan. En este sentido, como dice el filósofo argentino (Asselborn, 2014), la

reflexión crítica tendría un carácter trascendental: explicitar y reflexionar sobre las condiciones de cognoscibilidad de los fenómenos sociales. Eso implica asumir las condiciones *a priori* que codifican nuestra percepción de dichos fenómenos.

EL FUEGO DE PROMETEO O DE LA DESTRUCCIÓN Y SALVACIÓN DE LO MÍTICO

Tal como hemos señalado, la crítica de la modernidad asume en Hinkelammert el desafío de reconocer los elementos míticos que se encuentran presentes en la conciencia moderna. Si lo mítico aún continúa operando activamente en la modernidad, se hace necesario dilucidar las condiciones de emergencia histórica de la reflexión mítica presentes en la racionalidad instrumental moderna. Es posible reconocer un elemento no-mítico, inclusive antimítico, en la interrogación filosófica ya desde el comienzo griego. En sus orígenes la filosofía se rebela contra la narración de las fábulas poéticas que contenían una sabiduría cifrada en sus "imágenes". El filósofo Ernst Cassirer refiere en su libro *El mito del Estado* que en sus orígenes

(...) el mito no podía dar una respuesta racional al problema de la muerte. A pesar de todo ello, el mito fue, mucho antes que la filosofía, el primer maestro de la humanidad, el único pedagogo, en la infancia del género humano, capaz de plantear y resolver el problema de la muerte en un lenguaje comprensible para la mente primitiva. (...) Pero era justamente esta difícil tarea la que el mito tenía que llevar a cabo en la historia de la humanidad. El hombre primitivo no podía resignarse al hecho de la muerte; no podía resignarse a aceptar la destrucción de su existencia personal como fenómeno natural inevitable. Pero lo que el mito negaba y "dejaba resuelto" era el hecho mismo de la muerte. El mito enseñaba que la muerte no significa la extinción de la vida humana; significa solamente un cambio en la forma de vida. Se cambia simplemente una forma de existencia por otra. Entre la vida y la muerte no hay ningún límite marcado y definido; la frontera que las separa es vaga e indistinta. (...) En el pensamiento mítico el misterio de la muerte "se convierte en una imagen"; y por medio de esta transformación la muerte deja de ser un hecho físico intolerable y penoso, y se hace comprensible y soportable (Cassirer, 1948, p. 63).

El mito aparece, en esta breve descripción, como parte del pasado atávico, primitivo, de la humanidad. Su aparición se debía fundamentalmente a la posibilidad de dar una respuesta al problema de la muerte. La Ilustración burguesa se rebela en contra ese pasado mítico y su Razón parece iluminar y superar las explicaciones que contenían sus fábulas. Pero el pasado mítico, presuntamente superado, retorna en pleno siglo XX. Con el nazismo surge un redescubrimiento del mito, o al menos se anuncia a sí mismo como el "mito del siglo XX". Este punto de vista es asumido inclusive por grandes críticos del nazismo como es el caso de Cassirer. Cuando Hinkelammert se abisma en el "laberinto de la modernidad", descubre que se ha creado un mundo donde la muerte es abstraída, un mundo que olvida la condición finita de lo humano. Esto no es sino el modo de operar de la racionalidad instrumental. Sin embargo, a diferencia de Cassirer, el filósofo latinoamericano piensa que el espacio mítico, en tanto espacio de autorreflexión de la condición humana, sigue todavía presente, aunque desplazado de la reflexión de las ciencias empíricas. En otras palabras, Hinkelammert recupera la dimensión vida-muerte como una dimensión propia de la reflexión mítica (un elemento que ya estaba presente en la consideración de Cassirer) pero que ahora es pensada como una dimensión complementaria de la razón. El mito ya no es entonces lo irracional frente a la razón sino el otro rostro de la acción instrumental. La posición de Hinkelammert es, en este punto, un antecedente clave en la trayectoria crítica hacia la perspectiva eurocéntrica que separa de manera irreconciliable la razón y el mito.

Es posible recobrar en el mito un legado cultural filosófico. Tal sería el caso del mítico Prometeo, rebelde semidiós que robó el fuego al cielo. Una de las tesis centrales de Hinkelammert en su libro *Hacia una crítica de la razón mítica* (2007), se deriva precisamente de la transformación del mito de Prometeo a partir del Renacimiento, momento en que se efectúa el descenso del mundo de los dioses a la tierra. Se trata del proceso paulatino de sustitución de un "Padre-Yo" por una "República terrena y cósmica" (Bloch, 2019, p. 13) que se hace visible en la irrupción de un nuevo espacio mítico prometeico. El Dios Titán Prometeo que es presentado en la tragedia griega de Esquilo se ha transformado, a partir del Renacimiento, en un ser humano

rebelde que se levanta frente a los dioses. Prometeo de sí mismo, el ser humano se toma como esencia suprema: ahora se define lo divino a partir de lo humano. Es, para decirlo de otro modo, la subversión, contra toda heteronomía, de la ilusión teocrática. El ser humano se sitúa en el centro del universo, de la historia y de Dios.

En torno a esta transformación que sufre el mito de Prometeo, Hinkelammert advierte que los contenidos míticos premodernos son asumidos por la conciencia moderna occidental, particularmente por la iluminación del siglo XVIII, en la formulación de un nuevo modo de humanización. "*El mito griego sirve más bien como cantera para la reconstrucción mítica de una rebeldía y emancipación humana*" (Hinkelammert: 2007, p. 20). Si bien la modernidad se define en contra del mito, una idea clave de Hinkelammert es que su operatividad se mantiene intacta. El desencantamiento del mundo, la superación de los mitos y la magia es solo la apariencia de una nueva transparencia de lo real. Esa subversión contra lo divino, propia de todos los Prometeos modernos, solo ha sido posible por un acontecimiento esencial que proporciona el marco mítico categorial de la modernidad: la idea de que *Dios se hizo ser humano*. Este hecho, que para Hinkelammert posee una dimensión no solo religiosa sino también antropológica, es una herencia del cristianismo que produce una cesura en la historia de Occidente:

La paradoja del mensaje cristiano es, que Dios no se hizo cristiano, sino hombre. Desde el comienzo el mensaje cristiano va más allá de lo cristiano. El mensaje es humanizarse, no necesariamente cristianizarse. La secularización del cristianismo es parte del mismo cristianismo, es su interior. El mensaje de humanizarse puede rebelarse en contra del mismo cristianismo instituido (Hinkelammert: 2008, p. 13).

La definición de lo divino a partir de lo humano sería, según la tesis de Hinkelammert, immanente al propio cristianismo. Es lo que se ha llamado proceso de "secularización": no habría un principio de discernimiento sobre la vida por fuera de la vida humana misma. Si *Dios se hizo ser humano*, "*ya no está en el cielo, sino es ahora la interioridad de la immanencia*" y su exigencia es "*la humanización del mundo y de cada uno*" (Hinkelammert: 2008, p. 14). Pero el sentido originario de ese acontecimiento es subvertido por la "imperialización del cristianismo", que tiene lugar en el siglo III. Esa posibilidad emancipatoria u opresiva, es también constitutiva de lo mítico. El mito de Prometeo es, según Hinkelammert, el mito prototípico de la modernidad a partir del cual es posible interpretar la asimilación y transformación de la matriz cultural del cristianismo en el seno de la racionalidad moderna (Fernández Nadal, 2009, p. 77). Prometeo representa el mito profano de la racionalidad moderna: la idea de *progreso*. El progreso es el "alma mítica" de la modernidad que produce una nueva magización del mundo. En las biografías de Prometeo, Hinkelammert encuentra la historia de la modernidad y su mito: el mito de la sociedad burguesa, con su titanismo, su prepotencia, sus crisis.

Ahora bien, Hinkelammert repara especialmente en el Prometeo que describe el joven Marx. Esto se debe a que Marx introduce una interpretación del mito que responde críticamente a las imaginaciones proteicas anteriores. El joven Marx dice de él, en el "Prólogo" de su tesis doctoral, que es el primer santo del calendario filosófico. Bajo la figura de Prometeo, Marx pronuncia su propia sentencia contra todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema. En este sentido, su filosofía asume la tarea crítica de derribar toda divinidad, religiosa o secular, que no reconozca al ser humano como ser supremo. Como ya vimos, en el imperativo categórico de Marx consiste en la formulación de una ética del sujeto, que Marx retomará tres años más tarde en su *Introducción a la Filosofía del Derecho de Hegel* [1843]:

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" (Karl Marx, *Introducción*, cit. en Hinkelammert: 2008, p. 22).

En el imperativo marxiano se aprecia en toda su dimensión, y en un sentido liberador –pero que no es el único posible- la esencia de la modernidad: que Dios haya devenido ser humano plantea la dimensión normativa de humanizar todas las relaciones humanas en el sentido de liberarlo de cualquier criterio que no lo reconozca como ser supremo, y que, en consecuencia, le imponga formas inhumanas de vida. Es, por esa razón, una ética de la autorrealización del ser humano por la afirmación de su dignidad como sujeto.

El imperativo de humanizar la vida humana constituye, como ya se ha dicho, el marco mítico categorial de la modernidad. Pero en el interior de lo mítico hay un elemento *sui generis*, un dualismo latente, y reprimido en los orígenes mismos del cristianismo, entre el sujeto vivo y las potencias espirituales que someten la vida corporal concreta. Hay mitos escatológicos, pero también hay mitos rebeldes. En este punto, Hinkelammert asiente con Bloch en su crítica con respecto a la desconfianza antimítica: “*No se trata aquí -escribe Bloch- simplemente de asesinar la fantasía, sino de una simultaneidad de destrucción y salvación del mito, mediante la luz. Con distancia real de la superstición real*” (Bloch, 2019, p. 44). Como se ve, el problema no es la imagería mítica en sí misma, sino el medio en el cual se produce y los efectos de las acciones humanas que conlleva.

La ética del sujeto recupera, desde una comprensión activamente humanista del ser humano, la posibilidad siempre latente del éxodo en toda tierra de esclavitud. Esa posibilidad, que es un acto de rebelión, no consiste sino en la capacidad de discernimiento de los falsos dioses que oprimen, bajo el imperio de la ley, la vida humana concreta y corporal. El Dios de la teología de la liberación que postula Hinkelammert, es esencialmente un “Dios del éxodo”: “*No es un Dios que enfrenta las esclavitudes, sino uno que llama al ser humano a enfrentarse con estas esclavitudes (...) es el Dios que llama al ser humano a su liberación*” (Hinkelammert: 2021, p. 290).

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como pudimos observar en la perspectiva de Hinkelammert la vida consiste en una categoría analítico-crítico-normativa para juzgar los criterios de eficacia y competencia en el capitalismo contemporáneo. En la racionalidad medio-fin se reducen las acciones humanas al cálculo de la rentabilidad puesto que el mercado es concebido como ser supremo. El totalitarismo de mercado conduce necesariamente a una lógica sacrificial en tanto se destruyen las condiciones mismas de posibilidad de producción, reproducción y plenitud de la vida. Por esta razón, Hinkelammert insiste incesantemente en recuperar el imperativo ético de la crítica marxiana al capital bajo el criterio vida-muerte.

Asimismo, la reflexión del filósofo latinoamericano se desarrolla a través de la vinculación entre marxismo y religión en diálogo con la tradición de un humanismo crítico. Este humanismo, presente en la formulación del imperativo categórico marxiano, no había sido suficientemente considerado por las perspectivas ortodoxas del marxismo. Una de las líneas de interpretación en esta perspectiva, se expresa en el marxismo althusseriano, que niega la importancia de una conciencia ética como criterio normativo en la crítica marxiana a la sociedad burguesa. Por su parte, la Teología de la Liberación de Hinkelammert pone en el centro de la escena de la teoría social latinoamericana la crítica teológica del sistema imperante.

En el proceso de conformación del cristianismo liberacionista de Hinkelammert pudimos reconocer los aportes de Bloch y Benjamin. Ambas propuestas recuperan de la tradición cristiana el *locus* de la crítica idolátrica de los falsos dioses. Por ello, para Hinkelammert se trata de imbricar los senderos del cristianismo con el marxismo a fin de identificar los elementos míticos que persisten en la racionalidad instrumental. En este sentido, la crítica idolátrica deviene en una crítica de las ilusiones trascendentales que constituyen a la propia racionalidad moderna en cuanto tal. Hinkelammert emprende el camino de una crítica de la modernidad desde el reconocimiento de sus ilusiones trascendentales constitutivas a partir de la afirmación de una ética del sujeto. Desde la perspectiva de la trascendentalidad inmanente se intenta desandar, bucear el propio laberinto de la razón mítica en el cual el capital devora las vidas humanas. Ante la posibilidad fáctica del colapso civilizatorio Hinkelammert nos invita a pensar el desafío ético de nuestro tiempo signado por el dilema: “La vida o el capital” (Hinkelammert & Mora Jiménez, 2009, p. 320).

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, Y. (2012). *Reflexiones desde “Nuestra América”*. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía práctica. Editorial Nordan-Comunidad.

ACOSTA, Y. (2020a). *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo*. Unidad de Comunicación y Ediciones (UCE), Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

<https://www.fhuce.edu.uy/images/CEIL/publicaciones/2021/Acosta2021-SUJETOTRANSMODERNIDADINTERCULTURALIDAD.pdf>

ACOSTA, Y. (2020b). Un humanismo crítico desde nuestra América. In A. M. Arpini, M. Muñoz, & D. Ramaglia (Eds.), *Diálogos inacabados con Arturo Roig: filosofía latinoamericana, historia de las ideas, universidad* (pp. 25–41). Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

https://bdigital.uncuyo.edu.ar/objetos_digitaes/14942/libro-arpini-roig.pdf

ANDERSON, P. (2017). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI editores.

ASSELBORN, C. (2014). *Racionalidad reproductiva, procesos de fetichización y utopía: Aportes de Franz Hinkelammert al pensamiento crítico latinoamericano*. Universidad Nacional de Córdoba.

BAUTISTA, J. J. (2007). *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*. Editorial Filigrana.

BAUTISTA, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Ediciones Akal.

BENJAMIN, W. (2001). Sobre el programa de la filosofía venidera. In *Para una crítica de la violencia y otros ensayos (Iluminaciones IV)* (pp. 74–84). Taurus.

BLOCH, E. (2019). *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y el Reino*. Trotta.

CASSIER, E. (1948). *El mito del Estado*. FCE.

FERNÁNDEZ NADAL, E. (2009). Humanismo, sujeto, modernidad. Sobre la Crítica de la razón mítica, de Franz Hinkelammert. *Realidad: Revista De Ciencias Sociales Y Humanidades*, 121, 511–534. <https://doi.org/https://doi.org/10.5377/realidad.v0i121.3324>

FERNÁNDEZ NADAL, E., & SILNIK, G. D. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico Conversaciones con Franz Hinkelammert*. CLACSO. CICCUS. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20120831014847/TeologiaProfana.pdf>

HINKELAMMERT, F. J. (1977). La Teología de la Liberación enfrentada a la Teología de la Opresión. In *Ideología de sometimiento. La iglesia católica chilena frente al golpe 1973-1974* (pp. 149–172). EDUCA. <http://hdl.handle.net/11674/2154%0A>

HINKELAMMERT, F. J. (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica*. Editorial El perro y la rana.

HINKELAMMERT, F. J. (2011). La teología de la Liberación en el contexto económico-social de América Latina: economía y teología o la irracionalidad de lo racionalizado. In *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización* (pp. 185–224). LOM Ediciones.

HINKELAMMERT, F. J. (2021a). La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis. In *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo* (pp. 331–352). CLACSO.

HINKELAMMERT, F. J. (2021b). La imaginación de una sociedad más allá de la explotación, dominación, guerra y apocalipsis. In *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo* (pp. 241–270). CLACSO.

HINKELAMMERT, F. J., & Mora Jiménez, H. (2009). *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. UNGS Editorial Altamira. <https://ediciones.ungs.edu.ar/wp-content/uploads/2020/07/9789879017845-completo.pdf>

LÖWY, M. (2019). Cristianismo de Liberación en América Latina. In *Cristianismo de Liberación* (pp. 139–204). El Viejo Topo.

MARX, K. (2006). Maquinaria y gran industria. In *El Capital Crítica de la economía política. El proceso de producción del capital. Tomo 1 Vol. 2* (pp. 451–613). Siglo XXI editores.

SÁNCHEZ, E. G. (2019). *El concepto marxiano de vida (Leben) y sus proyecciones ético-políticas: una lectura del joven Marx desde la categoría dusseliana de exterioridad* [Universidad Nacional del Sur]. <http://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/4510>

ZÚÑIGA, J. (2016). La irrebasabilidad del sujeto viviente, la naturaleza y la intersubjetividad con relación a las instituciones. In L. Paolicchi & A. Cavalli (Eds.), *Discursos sobre la cultura*. Universidad Nacional de Mar del Plata.

BIODATA

Juan Manuel RAMAGLIA: Profesor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Integra el grupo de investigación Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, perteneciente al Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA-CONICET, Mendoza). Participa en Proyectos de Investigación de la Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado (SIIP) UnCuyo. Profesor adscripto a la cátedra Historia de la Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras, UnCuyo. Su tema de investigación se centra en el análisis filosófico de la obra de Carlos Astrada, profundizando en la cuestión de una 'teoría del sujeto' y en los aportes de este filósofo en torno a una teoría crítica del humanismo.

Esteban Gabriel SÁNCHEZ: Doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (UNS), becario doctoral CONICET bajo la dirección de la Dra. Adriana Arpini (UnCuyo/CONICET) y la co-dirección de la Dra. María Cecilia Barelli (UNS), tema de investigación "Trabajo vivo, valor y fetichismo en la obra de Enrique Dussel como lector e intérprete de las categorías de Karl Marx". Licenciado en Filosofía (UNS), Miembro Investigador del Centro de Estudios Interdisciplinarios Nuestra América (CEINA), Depto. de Humanidades, UNS. Posee una Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación "Aportes para pensar a partir de la descolonialidad", bajo la dirección honorífica del Dr. Enrique Dussel por la Universidad Nacional de Jujuy (UNJu). Es miembro de la Asociación de Filosofía y Liberación – Argentona (A Fy L- Argentina). Miembro del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA), UNCuyo.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6379241
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Humanismo de la praxis: crítica de la religión como analogía fantasmagórica de la dialéctica del valor

Humanism of praxis: criticism of religion as a ghost analogy of the dialectic of value

José Guadalupe GANDARILLA SALGADO

joseg@unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6379241>

RESUMEN

Se recorren varias facetas en el itinerario intelectual de Franz Hinkelammert, con el fin de destacar su lugar en el pensamiento latinoamericano, se subrayan dos tempranas aportaciones, de sus trabajos en Chile para señalar cómo esos planteamientos se recuperan y desarrollan a profundidad en la obra posterior, en particular, se establece la conexión entre sus estudios sobre el fetichismo mercantil, del dinero y del capital (pioneros en la región), las originales nociones de ilusión trascendental y del criterio de factibilidad y su propuesta para un humanismo de la praxis (asumido como punto de llegada de varias discusiones).

Palabras clave: Franz Hinkelammert, fetichismo, principio de factibilidad, utopías, teoría crítica.

ABSTRACT

Several facets are covered in Franz Hinkelammert's intellectual itinerary, in order to highlight his place in Latin American thought, two early contributions are highlighted, from his work in Chile, to indicate how these approaches are recovered and developed in depth in the later work, in particular, the connection is established between his studies on mercantile, money and capital fetishism (pioneers in the region), the original notions of transcendental illusion and feasibility criterion, and his proposal for a humanism of praxis (assumed as a point of arrival for various discussions).

Keywords: Franz Hinkelammert, fetishism, feasibility principle, utopias, critical theory.

Recibido: 17-08-2021 • Aceptado: 11-12-2021



INTRODUCCIÓN

"Hace falta una espiritualidad que recupere la espiritualidad marginada y condenada por la espiritualidad del dinero, del éxito, de la acumulación infinita, que es espiritualidad de la muerte"

Franz Hinkelammert (2012, p. 204)

Franz Hinkelammert es un portavoz indeclinable del pensamiento crítico contemporáneo, que nació hace noventa años en Emsdetten, un pequeño pueblo de la región de Westfalia, cercano a la ciudad de Münster, en Alemania. A la edad de treinta años (1961) obtuvo su doctorado en Economía en el Instituto de Europa Oriental, de la Universidad Libre de Berlín, con una tesis sobre las cuestiones de la industrialización, el crecimiento y la planificación económica en la extinta Unión Soviética.¹ Por vía de su incursión inicial en estos temas, y pensando que el autor pudiera declinarse hacia posiciones anticomunistas, la Fundación Konrad Adenauer le ofrecerá una beca que le permitirá viajar hacia el extranjero. Ya estando decidido a desarrollar una vida profesional de investigación más allá de los confines de la nación alemana emprendió su camino fuera del continente europeo. Lo que no vaticinaban sus patrocinadores, íntimos impulsores del proyecto de la Democracia Cristiana, a nivel global, sería el hecho de que Hinkelammert verá altamente reforzadas sus convicciones juveniles hacia un pensamiento cuestionador del orden vigente. Esa autonomía con respecto a una agrupación de claros tintes conservadores afincados en la encubridora doctrina social de la Iglesia, y su preferencia por ubicarse en la vereda de frente, junto a quienes han efectuado su opción por los pobres se alimentaba de la convicción y el compromiso con la transformación social que recorría nuestra región y que, en su caso, adhería a una posición ética, ante la vida y los problemas del mundo, de hondas raíces judeo-cristianas, pero que establecía, en el aquí y en el ahora, una clara "afinidad electiva" con tres procesos que iban en dirección hacia un entendimiento del cristianismo primitivo como proyecto político anti imperial, en primer lugar, en el marco del proyecto emergente de la teología latinoamericana de liberación, en segundo lugar, en la lucha por la propuesta de construcción de un socialismo democrático que pudiera acceder al gobierno a través de las elecciones (como fue el caso, en el Chile de la Unidad Popular) y, en tercer lugar, con uno de los momentos florecientes en la creación de un nuevo tipo de pensamiento socioeconómico que encontraba, a la ciudad que lo recibía, Santiago, como una comarca que alojaba varios nodos, establecimientos e institutos, de creación de ideas originales (revolucionarias) en varios campos disciplinarios del saber.

Fue así como Franz Hinkelammert estableció, hace ya casi seis décadas, su lugar de pertenencia en América Latina y el Caribe, por tal razón es considerado un digno representante del pensamiento latinoamericano, en cuya obra se han alcanzado los niveles más altos de refinamiento y originalidad. Habiéndose trasladado hacia Chile en 1963, y luego de una década en dicho país, se vio obligado a abandonarlo por el Golpe Militar en contra del gobierno democráticamente electo de Salvador Allende (11 de septiembre de 1973), regresó por un muy breve lapso a Alemania, pero ya había echado raíz en nuestro continente, y retornó de nueva cuenta para establecerse definitivamente en San José, Costa Rica, preferencia que se impuso tanto por tratarse de una ciudad pequeña (siempre afirma que le disgustan las grandes ciudades), como por ahí haber encontrado la posibilidad de fundar una innovadora institución de pensamiento (el Departamento Ecuménico de Investigaciones, DEI, muy similar, en sus modos de funcionamiento y en sus propósitos, a aquellas entidades de que había participado en Santiago, Centro de Estudios de la Realidad Nacional, CEREN, de la Universidad Católica, e Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales, ILADES, y desde las que pensó esos años del Chile revolucionario de inicios de la década del setenta). La nueva entidad, DEI, fue fundada entre 1976 y 1977, en un esfuerzo conjunto en el que participaron los teólogos, Hugo Assmann, desde un inicio, y Pablo Richard, incorporado un poco después, y otros científicos sociales críticos, del ámbito local costarricense. Con la creación de esa nueva agrupación de pensamiento e

¹ Hinkelammert, Franz Josef. *Der Wachstumsprozess in der Sowjetwirtschaft. Eine Untersuchung der Produktionsstruktur, des Lenkungsprozesses und des Volkseinkommens* ("El proceso de crecimiento de la economía soviética. Un examen de la estructura de la producción, el proceso de control y la renta nacional"), Berlín: Duncker & Humblot, 1961. Libro de su tesis doctoral que, desafortunadamente, nunca fue enteramente traducido al castellano.

investigación, se potenciaban también los esfuerzos, en un entorno difícil, que se emprendían desde el Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA). Hinkelammert, en un inicio, combinaba sus labores en el DEI, con la coordinación, entre 1978 y 1980, de una maestría en economía del Posgrado de Planificación del Desarrollo, en la Universidad Autónoma de Honduras, luego de lo cual, ya desde 1981, desarrollará un compromiso de dedicación exclusiva en la nueva institución, de la cual ha de ser reconocido como uno de sus puntales. Hinkelammert fungirá como un guía orientador en la identificación de los temas por desarrollar, los que año con año atrajeron a un sinnúmero de participantes de diversas partes del globo que viajaban a San José para participar de los seminarios y debates que, por casi tres décadas, se desarrollaron en ese centro de pensamiento y alrededor de sus planteamientos. El DEI funcionó de esa manera, hasta los años de 2005-2008, trienio en que Hinkelammert ha de abandonarlo definitivamente y creará el Grupo de Pensamiento Crítico, iniciativa que irá caminando de modo paralelo a su retorno al periplo académico, ahora bajo los auspicios de la Universidad Nacional de Heredia, en Costa Rica.

Durante este gran itinerario en que consolida su trayectoria intelectual, y en el que atravesó varias facetas, resulta sorprendente en nuestro autor que nunca abandonó un objeto de pensamiento interdisciplinar en el que siempre pudo cruzar sus tres campos prioritarios de interés: la economía, la filosofía y la teología, y en el que al modo de un puzzle de múltiples piezas, a cada escala, irá sumando una nueva parte para, en su completa confección, desplegarse como un pliego de un interminable palimpsesto, una figura que a cada nuevo trazo se va esclareciendo, y que hace embonar los temas previos con las investigaciones más recientes. No será, entonces, ninguna casualidad que la publicación en que primero, y desde el DEI, se vayan adelantando esas originales formulaciones llevase por título *Revista Pasos*, y uno de los volúmenes colectivos iniciales promovido desde la misma entidad (publicación derivada de aquellos seminarios), tuviera por título *Lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* (Richard, 1980).² A mi juicio, ambos espacios de difusión colectiva apuntan a una cartografía de pensamiento que se va construyendo paso a paso, y que va hilvanando una trama en que paulatinamente se esclarece el programa de investigación de Hinkelammert que, de esa lucha entre deidades, de ese discernimiento de los fetiches, habrá de desprender, como posible alternativa en construcción y como brújula en el nuevo pensamiento (a la Rosenzweig), una serie de propuestas coincidentes en el camino laborioso para auto constituir al sujeto de la liberación, entre las más importantes, las de una espiritualidad de la liberación, un humanismo de la praxis y una ética de la convivencia.

DISCERNIMIENTO DE LOS FETICHES

Atributo de cualquier formulación que se adscriba al marxismo crítico es el desarrollo de una incesante indagación teórica sobre el problema del fetichismo, y en el caso del autor que nos ocupa no solo ese rubro se ha saldado con creces, sino que se lo hizo desde una de las intervenciones más tempranas en nuestra región, una línea de su trabajo filosófico que no sólo no se abandonó sino que se desplegó cada vez con un mayor esmero, y en cada nueva faena nuestro autor fue profundizando el calado de su incisión y ampliando el alcance de sus incursiones sobre ese suelo de cultivo de su pensamiento; por lo que no solo abonó al árbol del conocimiento ya existente sino que, por el contrario, y continuando con la alegoría, fue sembrando nuevas semillas que, a un tiempo prudente, han permitido que se arraiguen nuevos troncos robustos para la reflexión filosófica, verdaderos puntales desde los que se desprenden frondosas ramas de las que, incluso, se han obtenido ya ciertos frutos analíticos que, para la ciencia social de la región y para los movimientos

² Sintomático de una semejanza en el proyecto intelectual de largo plazo emprendido, lo es que Michael Löwy pusiera por título a uno de sus emblemáticos trabajos el de *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina* (Ciudad de México: Siglo XXI editores, 1999), investigación que se ubica en el marco de su tentativa por dotar de fundamento a una sociología marxista de la religión, que este reconocido activista y pensador inició, desde fines de los años setenta, desde fuentes semitas similares, y en diálogo con un marxismo heterodoxo, pero en un exilio inverso que lo llevará desde su natal São Paulo (mega ciudad latinoamericana) hasta su lugar de residencia definitivo en el barrio latino de París (ciudad europea por excelencia). Motivo de pensamiento que se reitera en una de sus obras más recientes, Michael Löwy. *Cristianismo de liberación. Perspectivas marxistas y ecosocialistas* (Madrid: Viejo Topo, 2019).

comprometidos con la transformación social de la situación presente, se han constituido en fuente nutricia donada a un pensamiento crítico latinoamericano de raíces firmes y colorida florescencia.

En el trabajo de Hinkelammert el tema del fetichismo se fue imponiendo en relación directa a la tematización compleja de una serie de cuestiones que venía trabajando en su incursión inicial en una de las épocas de mayor diálogo constructivo en la historia de nuestra ciencia social, y de las preocupaciones convergentes de toda una serie de pensadores y pensadoras con relación a los temas del desarrollo, la dependencia y las posibilidades que se abren a las tentativas por romper con las estructuras (imperialistas) de dominación y, por fin, obtener un ejercicio más pleno en la construcción de las capacidades que apunten a restablecer la autonomía y el ejercicio autodeterminativo en nuestras sociedades. Será de tal modo que, en las cuestiones abordadas en sus primeros ensayos largos, algunos que quedaron casi en condición de inéditos, y de sus primeros libros, todos ellos publicados por diversas editoriales en Santiago de Chile (*Economía y revolución*, 1967, *Problemas del desarrollo*, 1969, *Plusvalía e interés dinámico. Un modelo para la teoría dinámica del capital*, 1969, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, 1970, *El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*, 1970, *Dialéctica del desarrollo desigual*, 1970, y luego con varias ediciones en forma de libro de 1971 a 1974, *La teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista*, 1970, y luego en forma de libro, 1973), se fueron planteando los temas de ese momento ascendente de la movilización social y la activación política; y que en términos de la transición económica recogían los conflictos y urgencias que propicia la lucha por la independencia en dicho terreno de las prácticas sociales.

En el marco de la transición chilena al socialismo (en la coyuntura que ese país vivió entre 1970 y hasta el estallido de la desestabilización social que llevó hasta el derrocamiento de Allende), y los obstáculos que a esta se le impusieron con el abierto injerencismo estadounidense, se propició un debate amplio y plural muy similar, en las cuestiones de fondo que propone, al que sostuvieron los bolcheviques desde el X Congreso del PCUS en 1921, y que se prolongó hasta 1928, aquel que discutió justamente sobre las condiciones para la construcción del socialismo en la Rusia Soviética, en un momento de grandes penurias, en que aconteció además, con la muerte de Lenin, el arranque del experimento stalinista. Así como ocurrió en el período de la NEP (Nueva Política Económica), en que esas polémicas entre los revolucionarios rusos llevaron a la discusión de las estructuras del mercado y las bondades de la política del plan, y que en su núcleo más determinante incumben a las cuestiones primordiales sobre el valor económico; del mismo modo, las discusiones al interior de la Unidad Popular y del posible entendimiento de la economía política que le resultara más acorde, conducían al mismo nudo problemático, al asunto de la riqueza y el dinamismo del aparato productivo, en medio de una renovada exigencia por avanzar en su teorización, problemas con los que la filosofía de Marx se habría ya enfrentado un siglo antes. Será así como, en el marco de la pregunta por el cambio de las estructuras socioeconómicas, en un entorno de naciones (las del tercer mundo, o del capitalismo periférico) en que predomina la lógica del subdesarrollo, las posiciones mejor perfiladas se fueron ubicando en los puntos más significativos de la polémica, los que giran alrededor del eje determinante del debate, el problema del valor económico y de la valorización social de los productos del trabajo. Y es en ese punto del debate en que los planteamientos de Hinkelammert parecen, por un lado, darle una nueva torsión a un planteamiento ya adelantado en uno de sus primeros artículos elaborados (todavía en alemán, y en aquel centro donde realizó su doctorado), y que le fueron cerrando las puertas a seguir trabajando esos temas en aquella institución, muy ceñida a los rigores del conflicto de la guerra fría. En una entrevista, Hinkelammert refiere que habiendo conducido su investigación hacia el esclarecimiento de "la tesis de que la idealización de la teoría económica ocurría por los dos lados y que había caracteres sumamente análogos en relación a como concebía la teoría neoclásica el equilibrio general y la manera como concebían los economistas soviéticos el comunismo" (Duque, 2001: p. 22), esa indagación del vínculo entre economía e ideología lo condujo en otra dirección, donde ya se aprecia la importancia del desplazamiento, que solo refiere del siguiente modo, sin ofrecer mayor precisión en sus referencias: "empecé ... a reflexionar sobre este tema ... a partir de la teoría del fetichismo. Publiqué un artículo en el cual mostraba la analogía entre el fetichismo de[] crecimiento en el pensamiento soviético y el fetichismo de la mercancía, tal y como se había elaborado en Marx" (Duque, 2001: p. 23).

Más de un lustro después, y ya en el sur de nuestro continente, la reflexión sobre las dificultades en la transición chilena obligaban a un movimiento en dos direcciones, de un lado, la de la recuperación del análisis pormenorizado de un tema que Marx agregó en la arquitectónica de su obra, en la segunda edición alemana de *Das Kapital* (1873) y que fue presentado por el filósofo de Tréveris como el problema del carácter fetichista de la mercancía y su secreto, el cual ocupó el lugar definitivo como un cuarto apartado del Capítulo primero, de su *El Capital. Crítica de la Economía Política*, por el otro lado, Hinkelammert se ocupa de ofrecer una genuina ampliación de los terrenos comprendidos por esa figura teórica, al ocuparse de analizar un eje temático que hace más explícita la conexión del fetichismo de la mercancía, con el fetichismo del dinero, y del propio capital. Y es por ello de tal dimensión la importancia, y no debe regateársele, que tiene el artículo pionero publicado en septiembre de 1971, en la revista del CEREN, ya en idioma español, que lleva por título, "Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. La crítica marxista de la religión" (Hinkelammert, 1971). Con todo el nuevo bagaje adquirido se va desbrozando el terreno y para nuestro autor ya se muestra de modo tajante que los principales obstáculos para emprender esos grandes procesos de transformación se articulan en diferentes escalas, las que van desde el horizonte geopolítico y los problemas globales (los actos de intromisión del gobierno estadounidense, y sus aliados locales), hasta los niveles de las ideologías y la interiorización, en la subjetividad de las personas, de los valores que sostenían a las estructuras anteriores, y que arraigan en las instituciones en que esos valores se encuentran encarnados,³ y a las que es sumamente difícil extraer de su régimen de creencias y sus códigos de funcionamiento (dos de ellas, en particular, adquirieron un papel fundamental, y dejaron su huella de sangre, en aquel proceso, las fuerzas armadas y la iglesia católica) y comprometen también las diversas dimensiones de la temporalidad social, como enfrentamiento o precaria coordinación, en las heterogéneas condiciones históricamente heredadas, entre las lógicas de una sociedad tradicional y las exigencias de una parte de esa sociedad en proceso de modernización⁴.

Como señalaba Hinkelammert en aquel trabajo, "fetichismo de la mercancía es índice de falta de libertad" (Hinkelammert, 1971: p. 8), lo que llevaba por corolario la afirmación siguiente, "el resultado de esta reflexión de Marx es la constatación de que la libertad humana consiste en hacerse responsable plenamente para todos los efectos de la actuación humana sobre el hombre, y en rechazar cualquier sometimiento humano a fuerzas que él podría dominar, pero no domina" (Hinkelammert, 1971: p. 7). En el proceso político chileno que se encuentra abierto en el momento de la escritura de aquel trabajo, y que le sirve de contexto problematizador, el panorama que se ofrece es todavía quizás el de un ensueño colectivo, todavía por construir, "una historia humana dominada por el hombre ... [aunque, en realidad, debiera decir, por el ser humano]... Pero es algo por hacer y no algo que ya es..." (Hinkelammert, 1971: p. 14). Se trata, pues, de un horizonte utópico, pero que se dirime en la arena política y en la correlación de fuerzas sociales, y que ha de ser disputado para que adquiera una conformación más precisa, la de una utopía concreta (a la Bloch), pero que, también, para hacerse viable, debe romper con ataduras ideológicas muy arraigadas,⁵ pero muy difíciles de percibir; por "el hecho de que las relaciones mercantiles contienen fetichismo, por lo tanto, limitación de la libertad humana y sometimiento a fuerzas extrañas (religiosas), ...[pero dicho proceso]... no es inmediatamente visible" (Hinkelammert, 1971: p. 8). Como no lo es tampoco inmediatamente visible su extensión hacia otros planos, de ahí el propósito de Hinkelammert por ampliar la mira hacia esos otros planos de la práctica humana que son colonizados por el proceder fetichista (en el dinero, y en el capital), y es que, en su razonamiento, de la mano de una puntual pero innovadora y filológicamente sustentada lectura de Marx, "la religión ... es la máxima expresión del fetichismo mercantil" (Hinkelammert, 1971: p. 12), pero ahí no se agota, dado que el despliegue del capitalismo como el dominio de las condiciones de producción sobre el sujeto humano lo vierte hacia los demás planos de la vida humana, y en toda su potencia. Proclive a esa incontención, los dominios perversos del fetichismo ameritan un examen que revele su secreto, y ello obligará a Hinkelammert a conducir nuestra mirada hacia esos otros planos que nuestro autor busca especificar,

³ Problema que analizó en su libro *Economía y revolución*, publicado en 1967.

⁴ Cuestiones que fueron abordadas en su libro *El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*, publicado en 1970.

⁵ Problemática que analizó, en sus derivas metodológicas, de la mano, entre otros, de I. Kant, M. Weber, K. Marx y E. Bloch, en su *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, publicado en 1970.

clarificar, como es el caso en el fetichismo del dinero, que “viene a ser un desarrollo más allá del fetichismo de la mercancía y contiene elementos no visibles en el propio fetichismo de la mercancía. La conexión entre los dos tipos de fetichismo la da el hecho de que el dinero mismo es un producto del mundo de las mercancías” (Hinkelammert, 1971: p. 12), y en el hecho mismo de que si “el dinero es el poder que da todo poder” (Hinkelammert, 1971: p. 18), ahí se esconde el secreto de su propia desmesura, pues de ser gastado ese poder pareciera que puede desaparecer, y la manera de asegurarlo está en la pretensión de su reproducción infinita, y esa posibilidad ya está dada en el hecho de que el ser humano también experimente una profunda transmutación en su comportamiento, y de ahí en más se entregue a la adoración de una nueva deidad: “esta bestia –el fetiche dinero– es a la vez el culto al hombre abstracto que Marx encuentra en el cristianismo, especialmente en su versión protestante y deísta” (Hinkelammert, 1971: p. 15).

Con esta forma incorporada ya en el proceder humano como algo natural, espontáneo y automático, como entrega interesada y egoísta (pero inconsciente) al dominio pleno de la cosa, se han fincado las bases para el nuevo campo ganado (como si se tratase de una conquista territorial) por la lógica del sistema, por el fetichismo del capital, pues en ese escenario, se “convierte al oro (el dinero) en el verdadero poder dominante sobre el hombre” (Hinkelammert, 1971: p. 17), y el proceso pareciera ser que se ha consumado también como el *dominio de la cosa-mecanismo por entero sobre el acto-voluntad del ser humano*: “este análisis ya lleva al límite del fetichismo del dinero propiamente dicho. Donde laboriosidad, ahorro y avaricia llegan a ser el producto del evangelio de la abstención, allí se anuncia ya la transformación del dinero en capital. El fetichismo del dinero se transforma en fetichismo del capital” (Hinkelammert, 1971: p. 18).

De ahí que la conclusión a la que arribará Hinkelammert en aquel trabajo no podría ser más contundente, y solo mucho tiempo después se podrá calibrar en toda su valía, “toda esta dialéctica de la religión se muestra entonces como una analogía fantasmagórica de la dialéctica del valor” (Hinkelammert, 1971: p. 17).⁶ Como contracara de ese desvelamiento del poderío arrebatado al ser humano, y que ahora reside en entidades externas u objetivadas denominadas “fetiches”, Hinkelammert prefigura con claridad la tarea en la que debiera concentrarse todo aquel que se acoge al pensamiento crítico; construir, fundamentar, “un humanismo no exclamatorio, sino un proyecto de liberación que es el resultado de la teoría marxista de la mercancía” (Hinkelammert, 1971: p. 5).

CRÍTICA DE LA RAZÓN UTÓPICA Y PRINCIPIO DE FACTIBILIDAD

Y es que para nuestro autor los procesos políticos que se abren a momentos de incerteza en que puede imponerse y se impone la lógica del Terremoto no llegaron a su consideración de forma tardía o por efecto del análisis histórico (a propósito de la revolución francesa) o como acto deductivo y ejercicio metódico de la abstracción del pensamiento, sino que los ve actuar de forma muy temprana y a ras de tierra, en el cierre abrupto de la experiencia chilena, tal y como los verá reaparecer de nueva cuenta en la contrarrevolución centroamericana, una década después. Hinkelammert presenció los estragos y el proceder destructivo al que se pudo llegar a comprometer el movimiento de derechas que, en la sociedad chilena, desplegaban, entre otras, la agrupación política denominada “Frente Nacionalista Patria y Libertad”, y el huevo de la serpiente que se incubó también al amparo de la Iglesia conservadora, y de la cúpula militar, pero vio también cómo esas posiciones sociales, que intentan frenar transformaciones sociales, se apuntalan en la no intencionalidad de la acción con que la ciudadanía común y corriente a través de sus actos cotidianos (eventos de una inmensa cadena de fetichización) refuerza y suscribe los intereses de las clases dominantes. Por esa razón, una vez decretada la época de terror y esperando el momento de emprender la huida del Chile militarizado, Hinkelammert se dio a la tarea de coleccionar una enorme cantidad de materiales que serán el fundamento documental del libro que, sobre esa experiencia, publicará unos años después, ya bajo el sello de EDUCA,

⁶ En ese punto, adquiere condición de intento por establecer una interlocución (aunque parcial), la obra que uno de sus colegas exiliados en Centroamérica publicará una década después, bajo el sello de la Editorial Universitaria Centroamericana, donde Hinkelammert también llegó a publicar parte de sus trabajos: Véase el trabajo del economista brasileño Reinaldo Carcanholo, *Dialéctica de la mercancía y teoría del valor*. San José: EDUCA, 1982.

Ideología de sometimiento. La iglesia católica chilena frente al golpe: 1973-1974. La conexión que se irá imponiendo, y que ha de desplegarse en los trabajos que se extienden hasta toda la década siguiente, enlaza de manera prístina y definitiva economía y teología, y hará aún más necesario, para nuestro autor, el desarrollo de la crítica marxista de la religión.

En este apartado plantearémos unos cuantos apuntes que enlazan ciertos contenidos que se desatan de algunos trabajos de la experiencia chilena, en especial del libro *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, con la obra que se irá construyendo durante la etapa de asentamiento inicial en Centroamérica, y del fortalecimiento del DEI, donde aquellas formulaciones se proyectan e integran en el que será el libro más importante que cerraría esa segunda etapa (*Crítica de la razón utópica*, primera edición de 1984), esa obra y otros volúmenes colectivos,⁷ fueron expresión de dichos seminarios que, con frecuencia anual, se convocaban, desde aquella entidad como “Encuentros latinoamericanos de cientistas sociales y teólogos”.

Lo cierto es que el tema del fetichismo, y de la fetichización de las relaciones y procesos sociales se conserva como el eje fundamental, no por otra cosa insume casi la mitad del libro en donde ese tema se profundizó al fungir como premisa para la crítica a la espiritualidad de la muerte,⁸ y a la alianza que ahora se desdobra ya no solo por parte de la Iglesia católica (conservadora) y la Democracia Cristiana, sino que ya los teólogos de la liberación alertan sobre la integración de una parte (cada vez más significativa) de la socialdemocracia,⁹ en esa especie de cruzada hemisférica por apuntalar el intervencionismo estadounidense, disfrazándolo como reforzamiento de una institución supuestamente neutral, el sacrosanto Mercado.

El trabajo de nuestro autor va atando los cabos de cómo se está estructurando un poderoso bloque que emprenderá, ya al comienzo de los años ochenta, y desde la América Latina toda, una contrarrevolución global, y sobresale cómo para Hinkelammert el sostenimiento del neoliberalismo es sinónimo del acuerdo (social), tácito o implícito, con los principios de la religiosidad del mercado. La imposición global de tan ambicioso proyecto de reestructuración del capitalismo integró el tercerismo eclesial de inicios de los años ochenta,¹⁰ que no era sino una derivación del informe de la Comisión Trilateral de 1975, y ambos, antecedentes de la Tercera Vía de los años noventa,¹¹ y del neoliberalismo progresista,¹² de las décadas más recientes.

La crítica al keynesianismo y a las nociones del estado de bienestar, que no es otro el significado de las posiciones neoliberales en economía, se veían reconocidas, un año antes al golpe militar en Chile, con el otorgamiento del Premio Nobel de Economía a Friedrich von Hayek; y esas posiciones, en el terreno de la filosofía y la epistemología eran apuntaladas por los planteamientos de Karl R. Popper, quien transmutaba su crítica al holismo en una crítica (liberal, racional) al totalitarismo. Para Popper “la intención del utópico es precisamente intentar lo imposible” (Hinkelammert, 2002: p. 26), e hilará a su anti hegelianismo con su anti comunismo, pues, “la crítica de la planificación se convierte en Popper en legitimación de la violencia en contra de aquellos que no la compartan y, como en cualquier ideología, esta legitimación de la violencia pasa por la afirmación de que los otros, en contra de los cuales se dirige esta violencia, son los violentos” (Hinkelammert, 2002: p. 21), con lo cual se revela en Popper un proceder que, en su caso, es no solo totalitario sino punitivista y represor. Su argumento es inconsistente de partida, porque aceptar la imposibilidad de la planificación total, no por razones lógicas, como cree Popper, sino por razones fácticas, como sostiene Hinkelammert, no descarta que sea posible una determinada planificación (así como *planificación total de la sociedad* no es equivalente a *planificación de la sociedad como un todo*); y aquí puede uno extraer una cierta

⁷ Entre los más importantes, Tamez, Elsa y Saúl Trinidad. *Capitalismo: Violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses* (2 Tomos), San José: EDUCA, 1978, y el ya citado *La lucha de los dioses...*, (Richard, 1980). En el Tomo I, de la primera obra citada en esta nota, el trabajo más extenso corresponde a Franz Hinkelammert, y tiene su importancia por ser uno de los primeros ensayos en que con cierta profundidad ya se aborda la figura de Pablo de Tarso en dirección a fundamentar toda una huella de muy largo plazo en la legitimación de la dominación por parte de la tradición cristiana.

⁸ Hinkelammert, Franz. *Las armas ideológicas de la muerte*, primera edición 1977, segunda edición, revisada y ampliada, 1981.

⁹ El texto donde Hinkelammert, junto a otros autores, alerta sobre estas cuestiones, como limitaciones del reformismo, es Hugo Assmann (ed.). *El juego de los reformismos frente a la revolución en Centroamérica*, San José, DEI, 1981.

¹⁰ Véase Tamez, 1978.

¹¹ Para una crítica véase Saxe-Fernández, 2004.

¹² Fraser, 2020: 171-188.

analogía con respecto a la experiencia chilena, pues si para la crítica del socialismo soviético se pretendió nulificar toda idea y práctica de la planificación, señalando como imposible la planificación total (o perfecta), en el caso del país sudamericano, y en las condiciones de dependencia y subdesarrollo, así fuera un tímido asomo de política de nacionalización (en aquel caso, del cobre) despertó por parte de los grupos desestabilizadores un discurso del miedo y la anomia social, porque supuestamente vendría un escalamiento de esa política que conduciría a una "nacionalización total", con lo cual la señal de alerta se encendió para los empresarios o emprendedores, por mínima que fuera su medida de capital, y entró en su auxilio toda la vertiente ideológica de la economía neoclásica defendida por los economistas neoliberales de Chicago. Recordemos, en dicho caso, cómo el señalamiento de la violencia de la Unidad Popular por esa propensión nacionalizadora es lo que pretendería dar legitimidad a la violencia represiva, bajo el estado de excepción cuasi fascista decretado por Pinochet y la Junta Militar.

Y es ahí donde adquirirá consistencia su aportación sobre el principio de factibilidad, y su espacio para una teorización de la política, y en tal aspecto, lo que se sostiene en la *Crítica de la razón utópica* no hace sino desplegar los argumentos que ya se avizoraban en las páginas de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*; la tesis de aquella obra temprana (del período chileno) por simple no debiera pasar desapercibida: "las ideologías de desarrollo pueden ser una especie de cuello de botella para el camino de la sociedad subdesarrollada" (Hinkelammert, 1970: p. 8). Lo cierto es que el objeto que se propone en *Crítica de la razón utópica*, su libro más significativo de aquel segundo período (costarricense), refuerza esa crítica de carácter metodológico, pues su intención será "revelar los marcos categoriales de los pensamientos sociales actuales" (Hinkelammert, 2002: p. 14), poniendo la mira sobre cuatro corrientes o tradiciones, dos ubicadas del lado derecho del espectro político (la posición de los conservadores, y la de los neoliberales) y otras dos ubicables en el lado de la izquierda (el pensamiento soviético y la vertiente anarquista). La intención al abordar esas variadas expresiones de pensamiento político consiste en señalar que aún en su pluralidad ellas pudieran coincidir en una cuestión, la de incurrir en cierta "ingenuidad utópica", sin embargo, aún en dicha coincidencia no todo utopismo (incluido el utopismo de los discursos anti utópicos) tendrá el mismo significado.

En aquella obra, pionera, de un énfasis metodológico muy notorio, Hinkelammert hará una lectura de ciertas proposiciones de modelos sociales (fuera el liberal-iluminista, el capitalista neoliberal o el socialista), en que cada uno de ellos se encontraría sostenido por toda una base ideológica (conservadora, reformista o revolucionaria): en el libro trasunta en parte la sustancia conflictiva que se encontraba en juego bajo la denominada "disputa sobre el positivismo en la sociología alemana" (Adorno, 1973), pero encontrará otros derroteros, políticamente más explícitos que la mera confrontación filosófica entre método analítico *versus* enfoque de totalidad, o entre racionalismo crítico *vs* razón dialéctica. En el caso de Hinkelammert, seguirá los pasos de una ruta analítica que ve en esas grandes propuestas de modelos sociales formas de despliegue al modo de los tipos ideales weberianos, y que expresarían un cierto despliegue dialéctico, al modo hegeliano de la negación de la negación; pero lo que interesa explicar a Hinkelammert es que se debe pasar de esa dialéctica histórica a una dialéctica trascendental, y esto lleva varios pasos, de un lado, el modo de captar la realidad siempre se da en el marco de complejos espacio/temporales en que discurren los procesos (sociales), y el modo de hacer comparecer a Kant, en su planteo de una crítica trascendental de la razón, consistirá, para este tema, en un planteamiento que distinguirá entre conceptos límite (al modo de la "infinidad mala" en Hegel)¹³ cuya composición es la de coordenadas espacio/temporales trascendentales, y procesos sociales que discurren en coordenadas espacio/temporales reales o históricas, lo que Kant resumía en su precepto: "lo que es plausible en la teoría no tiene validez alguna para la práctica. (Con frecuencia se expresa también esto así: esta o aquella proposición vale *in thesi*, pero no *in hypothesi*)" (Kant, s/f: p. 5). Por otro lado, la crítica emprendida en la forma de una dialéctica trascendental, a lo que aspira es a no quedar apresada

¹³ Argumento mejor explicitado en *Crítica de la razón utópica*: "Existe un límite de factibilidad humana que hace cualitativamente imposible la reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo. Hacer el intento de esta reducción desemboca en un proceso de mala infinitud que, a la postre, lleva a la destrucción de la misma humanidad y de la naturaleza" (Hinkelammert, 2002: p. 270).

de la “ilusión trascendental”, lo que en su obra posterior de *Crítica de la razón utópica* significaría sucumbir a la “ingenuidad utópica”; en respectivos modelos societales (las cuatro *societas perfecta*¹⁴ que le sirven de ejemplo son: consevador, neoliberal, soviétismo burocrático, anarquista), para los cuales, según Hinkelammert, no se habilita un realismo crítico de la política de lo posible (que no debe confundirse con la *Realpolitik*), la que podría acontecer de tomar en cuenta ciertos argumentos que Hinkelammert extrae de una de sus primeras interlocuciones con la filosofía de Ernst Bloch, del reconocimiento con éste de que hay una barrera de factibilidad (aunque de ésta se extraigan tres variantes: factibilidad técnica, histórica, o hasta lógica), macizo teórico del que se desprende una hipótesis central de la obra temprana:

(...) frente al concepto límite hay una no factibilidad trascendental que convierte el pensamiento ideológico en pensamiento mítico. El concepto límite como meta factible escapa a la acción y se convierte en mito destructor. La clave de la crítica de la ideología está, por lo tanto, en este problema trascendental de la factibilidad del concepto límite (Hinkelammert, 1970: p. 84).

Como se puede apreciar, ya se encontraban ahí *in nuce* los elementos con los que ha de componerse su filosofía sobre el “criterio de factibilidad” (Hinkelammert, 2002: p. 381)¹⁵, el mayor aporte de su *Crítica de la razón utópica*, escrita ya en plena interpelación del *dictum* neoliberal tatcheriano del “no hay alternativas”. Recordemos, para ir cerrando este apartado, que dicho concepto sostiene que:

(...) sujetando lo imposible al criterio de la factibilidad, resulta lo posible.

(...) solamente criticando lo imposible en cuanto imposible, podemos definir lo posible. A partir de la praxis se descubre la imposibilidad de lo imposible, lo que nos permite describir el mundo de lo posible.

Por consiguiente, sin utopía no hay conocimiento de la realidad. Lo imposible es el punto de orientación, una especie de brújula de la praxis y del conocimiento de lo imposible. Con eso, el problema de lo utópico hace parte del proceso de la praxis y del conocimiento, por los cuales intentamos realizar lo posible. Pero al caer en la ilusión de poder realizar lo imposible, la realización de lo posible se vuelve en su contrario (Hinkelammert, 2002: p. 380).

Los ideólogos neoliberales argumentarán, por el contrario, que su “utopía del mercado total”, su orden automático y autorregulado que aspira a estatuir “sociedades de mercado” se afirma en la medida en que sostienen, engeguecidos en su lógica de poder, que no hay alternativa ninguna más que la suya, que lo posible se reduce a lo que ellos encarnan, por eso el talante de algunas de sus proclamas: *la sociedad abierta* (de la que son casi sus apóstoles) y *sus enemigos* (básicamente todo aquel que no comulga con ese precepto).

Aquellos personeros del neoliberalismo (Hayek, Friedman o Popper), en su propia guerra santa, aspiraban a dar sustento ideológico a la ofensiva anticomunista, disfrazando a ésta de una supuesta pretensión por arribar a una robusta metodología de la investigación científica, pero en el fondo, como demuestra Hinkelammert: “Popper crea el mecanismo de agresión contra cualquier socialismo, agresión que puede recurrir a las raíces últimas de la metafísica de todos los tiempos. El «Dios-Popper» lucha contra el «socialismo-diablo»” (Hinkelammert, 2002: p. 28).

Una siguiente estación de esta ofensiva imperial tiene por escenario principal a la región latinoamericana, con sucesos represivos al interior de la propia iglesia católica, a través del combate (nada discreto) emprendido para erradicar o nulificar a teólogos y teólogos proclives a la “opción por los pobres”, a lo que se

¹⁴ Los modelos de imposibilidad, *societas perfecta*, como demuestra Hinkelammert, “prometen un mundo mejor mas allá de toda factibilidad humana y, por ende, mas allá de la *conditio* humana y de la contingencia del mundo. En este sentido son utópicas. No obstante, ninguna permite la mas mínima crítica de lo presente. Par el contrario, prometen la realización de otro mundo en nombre de la celebración de las condiciones presentes” (Hinkelammert, 2002: p. 295).

¹⁵ Y que en el desarrollo que hace Enrique Dussel (1998: 258-280), para su nueva ética, aparece desplegado como *Principio de factibilidad*, en sentido análogo al principio esperanza en Ernst Bloch, y al principio responsabilidad de Hans Jonas.

dedicó con ahínco el papa polaco, Karol J. Wojtyła (Juan Pablo II), y también hizo lo suyo el alemán Joseph A. Ratzinger (Benedicto XVI). Las autoridades eclesiales complementaban los servicios que ya habrían sido ofrecidos por otras personalidades en el contexto de la guerra fría, y que habrían encontrado un nuevo episodio en los proyectos contrainsurgentes promovidos por el Departamento de Estado de los EE. UU., como puede verse en los diversos documentos de la llamada (literalmente, y no solo por el sitio desde donde se emitía) Doctrina de Santa Fe (tan duramente denunciada, en su momento, por periodistas como Gregorio Selser).

Un nuevo ciclo se anunciaba cuando, hasta con estrépito, se desencadenaron una serie de sucesos: la caída del Muro de Berlín, el asesinato de los Jesuitas en El Salvador (ambos eventos en noviembre de 1989), la derrota electoral de los sandinistas en Nicaragua (febrero de 1990) la Guerra del Golfo y contra el Eje del Mal, la disolución de la Unión Soviética (ambos procesos en 1991). Pero ese tipo de campañas (geopolíticas) de expansión, según Hinkelammert, se habrían configurado paulatinamente, al ir fortaleciendo un cierto tono apocalíptico, que subyacía en cada uno de aquellos episodios doctrinarios.

La crítica de la idolatría y la obediencia a esos fetiches secularizados en el orden institucional, en la forma de crítica de la religiosidad neoliberal del mercado se ha vuelto más urgente y necesaria que nunca; y esa línea de investigación es la que, en sus facetas siguientes, nuestro autor no hará sino ir profundizando y complementando desde otras fuentes, en particular, en la obra más reciente, con relación a la teología política de Pablo de Tarso y los planteamientos de raigambre semita que recoge desde el mirador benjaminiano, o buberiano, y que dan registro de lo que, entre tantos trabajos posteriores, aparecerán como sus propuestas renovadoras o re orientadoras para una espiritualidad de la liberación, para una ética del otro y de la convivencia (planteamientos en los que las fuentes judeocristianas del cristianismo primitivo se articulan a visiones ético-ecológicas y consmopolíticas extraídas del Ubuntu o el budismo).

HUMANISMO DE LA PRAXIS

En cierto modo, la nominación del proceder político alternativo en los términos de este subtítulo ya se encuentra también detectado de modo premonitorio en aquel temprano ensayo fundante, cuando su autor anuncia que “el desarrollo teórico del concepto del fetichismo es, a la vez, el desarrollo teórico de un humanismo científico marxista” (Hinkelammert, 1971: p. 5), más adelante en ese mismo ensayo ha de argumentar que “la religión, y en especial el cristianismo, no es una teoría ideológica que a través de la crítica pueda transformarse en teoría científica, sino que es ideología sin más”, de ahí que el asunto de la transformación social no se resuelve como un enfrentamiento entre un comportamiento religioso y un comportamiento científico-técnico, donde un cierto humanismo ilustrado, jacobino o secularizado, desterraría las tradiciones religiosas y sus correspondientes bloqueos enajenantes (tal vez en eso hubiera consistido la postura de Feuerbach, desde un sensualismo materialista, pero no es ésa la posición de Marx), menos aún porque estas fantasmagorías pasan a decidir sobre vida o muerte de los productores, desde el momento en que la práctica humana se rige no solamente por los dioses que residen en los cielos sino por los que dictaminan los asuntos de la tierra (sobre la base de la dialéctica del valor). Para Hinkelammert el asunto decisivo es el de esa imbricación entre los dioses celestes y los dioses profanos, por ello es que, enseguida, en aquel trabajo, citaba un largo pasaje del apartado (sobre el fetichismo) del Capítulo primero de *El Capital*:

(...) el reflejo religioso del mundo real sólo podrá, en efecto, desaparecer cuando las relaciones de la vida práctica de trabajo representen para los hombres, cotidianamente, relaciones claramente racionales entre sí y hacia la naturaleza. La forma del proceso social de vida, es decir, del proceso material de producción, sólo se despojará de su nebuloso velo místico a partir del momento en que se halle, como producto de hombres libremente socializados, bajo su gobierno consciente y planificado (Marx, 2014: p. 79)

Como ha sido demostrado en alguno de los trabajos más sólidos sobre Franz Hinkelammert, en la interpelación de las ideologías de la opresión, nuestro filósofo alemán-costarricense está al propio tiempo

dando los elementos para el desarrollo de una “antropología crítica” del sujeto (Molina, 2017) que recupera para ese cometido, y de manera creativa y original, algunos de los elementos de la noción de crítica presentes en varios pasajes de la obra de Marx. En específico, para el punto que ahora estamos argumentando, nos resulta imprescindible apuntar a dos elementos de esa crítica que con mucha frecuencia son revisitados por Hinkelammert, en primer lugar, la cuestión de que en términos de la lógica sistémica y en el marco del desarrollo actual del capitalismo (que ha orillado incluso a que los problemas modernos se transmuten en verdaderas amenazas globales), éste lleva medio siglo inmerso en una cruzada por reforzarlo y homogeneizarlo como un sistema social basado en el “totalitarismo de mercado”; cuyo sentido más profundo es el de elevar al mercado capitalista como al ser supremo, como el criterio decisivo y definitivo ante el que debiera postrarse todo otro viviente humano o no humano que habite en la tierra, y la tierra misma. Ante esa formulación que eleva al mecanismo autoanimado como la entidad que no atiende a ninguna ética que no sea la del frío cálculo egoísta, y la del incremento incesante del beneficio y la acumulación, nuestro autor no se cansará de señalar que ese comportamiento (que sintetiza en la metáfora de quien “corta la rama del árbol en que uno se encuentra sentado”) conduce inexorablemente al suicidio (colectivo) de la humanidad. De ahí la identificación que, con Marx, tendríamos entre el “reflejo religioso” y el proceder económico crematístico, que expresaría esa suerte de fusión, de comunión entre la economía (mercantil-capitalista) y la teología (de la dominación), esto es, el endiosamiento del comportamiento burgués. Así lo resume Hinkelammert:

(...) si este burgués se hace una imagen de Dios, entonces Dios es como él, un déspota legítimo para el cual el ser supremo para el ser humano no es el ser humano sino el mercado, el dinero y el capital. Surge una imagen de Dios en la cual Dios mismo es el ser supremo para el ser humano. Es la trascendentalización de la imagen que el burgués se hace de sí mismo. Según esta imagen, el burgués forma el mundo, su imagen de Dios y de sí mismo no se distinguen: Dios es un burgués en su perfección y el burgués un Dios imperfecto. Su imagen de Dios es una superación metafísica de su imagen de sí mismo (Hinkelammert, 2021: p. 127).

De ahí que la única alternativa, para Hinkelammert, es la de oponer a ese régimen idolátrico constituido en la “religiosidad neoliberal del mercado” (y que en los trabajos tempranos caracterizaba con la expresión de “lo perverso-trascendental”), no otra propuesta de forma social que se doblegue a una ilusión trascendental, convirtiendo el proceso de transformación social en una especie de *gigantomaquia* entre una u otra configuración trascendental, sino, por el contrario:

(...) el criterio del humanismo de la praxis, que sostiene que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. De eso sigue, el mercado es para el ser humano, y no el ser humano para el mercado.

El ser humano no es para el capital y su maximización de las ganancias, sino que el capital es para el ser humano. Se trata de un criterio sobre las instituciones, que implica a la vez una ética. Sostiene, por tanto, que la relación con las instituciones solo es racional en el caso que se orienta por el criterio del humanismo de la praxis. En caso contrario se orienta a la autodestrucción de toda la sociedad (Hinkelammert, 2021: p. 112).

La propuesta del humanismo de la praxis conduce o desplaza los criterios materiales de toda ética (como lo han sostenido en múltiples trabajos Hinkelammert, Dussel, y otros autores), hacia su encuentro con criterios políticos que potencian los alcances de la noción o principio de factibilidad, con lo cual recuperaríamos, con Engels, el precepto de que lo que determina la historia “es la producción y reproducción de la vida real”, o para decirlo en los términos en que Marx delinee, en esa especie de *imperativo categórico* al que arribaba en sus textos tempranos, la tarea de la *emancipación práctica*, y que ha de consistir en “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Pues bien, ese criterio material de la ética se arrastra y se hace coincidente con los criterios de modificación del ordenamiento institucional que propenden a un esquema que ponga al servicio del ser humano el orden institucional estatuido (modificándolo), para cambiarle su sentido fáctico y transformarlo con un sentido práctico-poietico afirmativo de la vida, donde “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”. De tal modo que las energías sociales que se unen y activan en los momentos determinantes de la política, eludan

agotarse en las batallas imposibles por disolver todo orden institucional, porque siempre terminarán, tarde o temprano, por edificar otro entramado de la forma política; y la única guía o garantía que tenemos a ese respecto es la del propósito de arribar a un esquema que permita el aseguramiento y reproducción de la vida humana y no humana en el globo terrestre en que habitamos, justo lo que se encuentra en riesgo por las amenazas globales que no son sino otro momento (angustiante y conflictivo) de la aparentemente incontenible dialéctica del valor y su fantasmagoría plena con el totalitarismo de mercado.¹⁶

La extensión de este artículo ya no nos permite sino indicar que para otras dos sendas reflexivas la noción de *humanismo de la praxis* se constituirá en punto coincidente de llegada en su antropología crítica del sujeto, puesto que da los elementos para horadar las características sobre las que se alza la noción occidental de sujeto (incorpóreo, abstracto, aislado, utilitario y egoísta). En ese recorrido argumental Hinkelammert hilvana *dos proyectos posteriores* a su *Crítica de la razón utópica*, el primero de ellos que ya se prefiguraba, desde la segunda mitad de los años ochenta del siglo pasado, como un resultado de sus tareas analíticas con respecto a las ciencias económicas, programa de investigación en el que identificamos tres sublíneas de pesquisa, que aquí enumeramos sin ningún orden de prioridad, en primer lugar, su crítica al *automatismo* de la deuda externa, en segundo lugar, su teoría de la “la metafísica del empresario” y que establece conexión con el libro que publica en coautoría con Ulrich Duchrow (Duchrow-Hinkelammert, 2004) en que ya se hace explícita una aguda crítica a la “dictadura global de la propiedad”, en tercer lugar, el que ya aparece, pero solo como una inquietud por ocuparse de “los problemas actuales de la economía política”, que era el título del capítulo primero de su libro *Democracia y totalitarismo* (Hinkelammert, 1987), que publicó un lustro después de haber dejado la coordinación del Posgrado de Planificación del Desarrollo, de la Universidad Autónoma de Honduras, pero que hubo de desplegarse en un proyecto mucho más amplio y ambicioso para establecer las líneas fundamentales de una segunda crítica de la economía política, y que ha fructificado ya en varios de los libros escritos en coautoría con Henry Mora Jiménez,¹⁷ entre ellos, su monumental *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política* (edición definitiva de 2013). Esta última obra mayor hiló sus tempranos planteamientos sobre la coordinación social del trabajo con una de las más renovadoras lecturas del valor de uso (en el área latinoamericana) y con sus aportes a una “teoría crítica de la racionalidad reproductiva”, elementos todos que, bien podemos decir, desembocan en una “teoría general de lo económico” que apunte al aseguramiento de la vida humana y del bien común.¹⁸ A esos desarrollos teóricos se llegaba desde un posicionamiento del sujeto corpóreo y viviente, justo aquel que puede, en el reclamo por hacer efectivo el imperativo categórico de Marx, oponer la racionalidad reproductiva afirmadora de la vida ante un sistema que privilegia el despliegue de la razón técnico-instrumental (en todos los planos, y como criterio exclusivo) y que desemboca irremediadamente en la irracionalidad de lo racionalizado. Y ahí entra en consideración el *segundo gran proyecto* mencionado, que según nuestro planteamiento también desembocaría en la noción hinkelammertiana del humanismo de la praxis. Se trata de la profundización teórica que nuestro autor establece para revelar cómo la crítica de la razón instrumental del capitalismo, para llegar a buen sitio, debe transitar a una crítica de la razón mítica de la modernidad (Hinkelammert, 2008), puesto que para salir del laberinto en que ésta última se ha constituido y para superar las amenazas globales que el proyecto de la modernidad va desplegando como externalidades negativas gigantescas y de las que se desresponsabiliza, se requiere, de manera urgente y contundente, toda una nueva formulación que acompañe la crítica del marco concepto-categorial de la racionalidad moderna con el enunciamiento de toda una nueva propuesta de pensamiento y acción que solo puede articularse en una espiritualidad de la liberación que se alza, como se dice en el epígrafe que abre este trabajo, desde las espiritualidades marginadas y condenadas, únicas alternativas posibles y viables al régimen de muerte moderno-colonial-patriarcal-capitalista.

¹⁶ Véase Hinkelammert, 2018

¹⁷ Las obras publicadas en coautoría entre Franz Hinkelammert y Henry Mora son *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana* (San José: DEI, 2001), *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política* (Morelia: UMSNH, EUNA, 2013) y *Economía, vida humana y bien común. 25 gotitas de economía crítica* (San José: Arlekin, 2014).

¹⁸ En este punto hay una clara interlocución con los planteamientos que por aquellos años desarrollaba François Houtart, un sociólogo y teólogo al que conocía desde sus años de estancia en Chile, sobre todo en Houtart, 2011.

Y es ahí que el humanismo de la praxis adquiere todo su sentido como un planteamiento ético-político para la liberación desde el sujeto corpóreo, viviente y espiritualizado, el que lucha por utopías concretas y factibles, las que puedan liberarle de la obediencia a los fetiches de la religiosidad de mercado, y que también le pudieran liberar de esclavizar e instrumentalizar al otro(a), y así liberarse plenamente de las cadenas fantasmagóricas e idolátrica del valor, el dinero, y el capital; que son los desarrollos plenos de la mercantilización de la vida moderna.

Por ello es que sí hay, y habrá alternativa, no la de un abstracto o hueco proyecto occidental de la racionalidad liberada a su genuino curso, sino el proyecto de un humanismo concreto, en clave de Sur, el humanismo de la praxis de liberación.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T. et. al. (1973). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo. Traducción de Jacobo Muñoz.

DUCHROW, U. y HINKELAMMERT, F. (2004). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, Ciudad de México: Driada.

DUQUE, J. et al. (2001). *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*, San José: DEI.

DUSSEL, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid: Editorial Trotta-UAM-I.

FRASER, N. (2020). "Del neoliberalismo progresista a Trump y más allá" en *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*, Madrid: Traficantes de sueños, págs. 171-188.

HINKELAMMERT, F. (1971). "Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. La crítica marxista de la religión", *Cuadernos de la realidad nacional*, No. 9, Septiembre, págs. 3-28, Santiago: CEREN, Universidad Católica de Chile.

HINKELAMMERT, F. (1990). *Democracia y totalitarismo*. San José: DEI, segunda edición.

HINKELAMMERT, F. (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, Ciudad de México: Driada.

HINKELAMMERT, F. (2012). *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*, San José: Arlekin.

HINKELAMMERT, F. (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Ciudad de México: Akal.

HINKELAMMERT, F. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo*. Buenos Aires: CLACSO.

HOUTART, F. (2011). *El camino a la utopía y el bien común de la humanidad*, La Paz: Vicepresidencia del estado Plurinacional de Bolivia-Ruth editorial-Oxfam.

KANT, I. (s/f). *Teoría y praxis*. S/L, [edición original de 1793] Consultado en <https://josefranciscoescribanomaenza.files.wordpress.com/2015/12/aquc3ad36.pdf>

MARX, C. (2014). *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo I, Ciudad de México: FCE, 4a. edición, nueva versión del alemán: Wenceslao Roces.

MOLINA, C. (2017). *Cuerpo, ley y sacrificialidad. La antropología crítica de Franz J. Hinkelammert*, San Salvador: UCA editores.

RICHARD, P. et al. (1980). *Lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*, San José: DEI.

SAXE-FERNÁNDEZ, J. (2004). *Tercera vía y neoliberalismo: un análisis crítico*, Ciudad de México: Siglo XXI editores.

TAMEZ, E. y TRINIDAD, S. (1978). *Capitalismo: Violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses* (2 Tomos), San José: EDUCA.

BIODATA

José Guadalupe GANDARILLA SALGADO: Doctor en Filosofía Política, por la UAM-Iztapalapa. Investigador Titular C, Definitivo, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Ha sido profesor en las facultades de Economía, Ciencias Políticas y Sociales, y Filosofía y Letras, de la UNAM, y profesor invitado en otras universidades del extranjero. Su obra *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad, desde un encare de-colonial* (Barcelona, Anthropos/CEIICH-UNAM, 2012), obtuvo Mención Honorífica en la 8va edición del Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2012, y obtuvo el Premio Frantz Fanon 2015 al trabajo destacado en pensamiento caribeño (*The Frantz Fanon Award for Outstanding Book in Caribbean Thought*) de la Asociación Filosófica del Caribe. Sus más recientes libros son (en coautoría con María Haydeé García Bravo) *Atravesar la pandemia. Ensayos a cuatro manos* (México, CEIICH-UNAM, 2021), *Colonialismo neoliberal. Modernidad, devastación y automatismo de mercado* (Buenos Aires, Herramienta, 2018) y *Modernidad, crisis y crítica* (México, CEIICH-UNAM, 2015). Director de *Memoria. Revista de crítica militante*.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





ENSAYOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6380171
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Franz J. Hinkelammert y la inocencia utópica¹

Franz J. Hinkelammert and the Utopian Innocence

Guillermo MARTÍNEZ PARRA

sir_guillermo_parra@yahoo.com.mx

Universidad Nacional Autónoma de México, México

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6380171>

RESUMEN

El teólogo, filósofo y economista Franz J. Hinkelammert aporta y analiza una forma o conceptualización determinante para comprender e interpretar el concepto de utopía desde una perspectiva crítica, partiendo de nuestro subcontinente. En este artículo trataremos de cuestionar y proponer a través de sus formulaciones una nueva concepción de la utopía. Tal concepto es criticado por el pensador germano-latinoamericano con el fin de plantear una visión revitalizante del término. Por ello, acudimos a la tradición utópica del pensamiento latinoamericano para redefinir uno de los elementos fundantes de nuestra filosofía. Este ensayo tiene la finalidad de concebir una nueva conceptualización utópica, lo que requiere un análisis puntal de tal concepto, evidentemente esta nueva formulación es desconocida por Hinkelammert, pero retomo su crítica al utopismo para reformular los términos que refieren a la utopía.

Palabras clave: utopía, crítica, Latinoamérica, inocencia, imaginación utópica.

ABSTRACT

The theologian, philosopher and economist Franz J. Hinkelammert provides and analyses a form or a decisive conceptualization to understand and interpret the concept of utopia from a critical perspective, starting from our subcontinent. In this article we will try to question and to propose through his formulations a new conception of utopia. Such concept is criticized by the German-Latin American thinker, to formulate a revitalizing view of the term. For this reason, we turn to the utopian tradition of Latin American thought to redefine one of the founding elements of our philosophy. This essay aims to conceive a new utopian conceptualization, which requires a timely analysis of such concept, obviously this new formulation is unknown by Hinkelammert, but I return to his criticism of utopianism to reformulate the terms that refer to utopia.

Keywords: utopia, criticism, Latin America, innocence, utopian imagination.

Recibido: 14-08-2021 • Aceptado: 10-12-2021

¹ Este trabajo se realizó gracias al apoyo del Programa de Becas Posdoctorales en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en donde actualmente el autor es Becario del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, asesorado por el Dr. Horacio Cerutti Guldberg.



FRANZ J. HINKELAMMERT Y LA INOCENCIA UTÓPICA. UN LABERINTO QUE SE EXTIENDE

Franz J. Hinkelammert (1931) es un teólogo, filósofo y economista alemán que conoce nuestro continente desde su raíz, vivió en Chile cuando Salvador Allende fue elegido presidente por la vía democrática; observó de manera directa el golpe militar, además de la implementación del neoliberalismo en el laboratorio del mundo que en aquel tiempo era la nación chilena. Nuestro pensador es consciente de la dicotomía que viven nuestros pueblos quienes además han padecido un dilema de praxis fundamental: pensar en cómo los pueblos de América Latina conducimos nuestro destino. Esta interrogante ha resultado tan problemática para las generaciones anteriores como a las actuales, al grado de que parecemos vivir empantanados en ese dilema práctico: conducimos nuestro destino desde una vía pacífica, democrática; es decir, a través de las elecciones; o bien, acudimos a una forma más compleja, directa e incluso violenta: la revolucionaria².

La pregunta trascendente que nos hacemos ahora, de acuerdo con el contexto de aquella época y que puede tener un paralelo con la nuestra, es saber ¿si podemos seguir filosofando o utopizando con el fin de generar algunos elementos teóricos? O saber si ¿es inútil concebir a la filosofía utópica como un medio o una herramienta para transformar nuestra realidad a través de cierta praxis revolucionaria?

El momento que ahora nos toca vivir tanto a Franz J. Hinkelammert como a nosotros es un tiempo sin revoluciones, es una etapa histórica matizada y normalizada por los cambios democráticos, por las "revoluciones" o mejor dicho "transiciones democráticas"³. La vía electoral dio paso a los cambios de gobierno de manera tersa, pero con un capitalismo salvaje y un libre mercado dominantes; se acepta el cambio de gobierno, aunque las transformaciones estructurales son postergadas para el consecuente retorno de la derecha a los gobiernos, porque los pueblos que eligieron a la izquierda electoral quedaron desencantados o se ejecutaron golpes parlamentarios.

Desde la perspectiva que se presentó en el IX seminario internacional Norte-Sur en el lejano año (2002), Franz Hinkelammert planteó el derrumbe del capital global que, en su estrepitosa caída, se lleva de paso a toda la población mundial. Es imposible no recordar el uso de la metáfora cinematográfica de aquel momento: *Jurassic Park*, tal imagen es la visualización hollywoodense del fin, la confirmación filmica del caos y la destrucción ecológica gracias a la tecnología, el punto de vista del deterioro social, además de mostrar el fracaso ético, político y moral para administrar el colofón del mundo⁴.

En ese ensayo clarividente Franz Hinkelammert, nos muestra cómo será el final: unos cuantos se salvan gracias al helicóptero que se encuentra en el lugar. Pero en aquel momento sentenció que no todos íbamos a entrar en el helicóptero. Hoy podemos decir que ni siquiera los que van en aquel aparato se van a salvar si no modificamos la situación en que vivimos. Esta visión de realismo pesimista es una posición crítica que avanza en tres momentos que se pueden resumir de la siguiente manera:

² A Hinkelammert le tocó observar el proceso de la elección democrática con el presidente Salvador Allende (1908-1973) en Chile, en el ya lejano año de 1970, cuando la "Revolución" en el subcontinente se encontraba en pleno auge. Después del triunfo de la Revolución cubana (1959) y de los diferentes movimientos armados que surgieron en nuestra región, especialmente en Centro América, parecía que sólo teníamos dos vías: la electoral o la revolucionaria.

³ A todo ello hay que añadir los grandes problemas ecológicos producidos por la ciencia y el desarrollo técnico-tecnológico que demandan al ejercicio filosófico una reflexión profunda, la pandemia de Covid 19 nos ha mostrado que es necesaria una concepción más amplia de la relación entre dinero, mercado, medio ambiente y ética. O que quizá esa relación es imposible, una *contradicción in terminis*, por ello sería necesario pensar en un cambio o transformación radical del sistema neoliberal.

⁴ Esta metáfora la escuché en el congreso mencionado hace casi 20 años, pero también aparece en una ponencia presentada en la UCA en San Salvador, que lleva el título: *La economía en el proceso actual de globalización y los derechos humanos (1998)*. Recuperado en: Franz J (ufg.edu.sv) En esta conferencia Franz Hinkelammert asevera que el mundo neoliberal, desde la lógica de la razón instrumental, sólo nos puede acercar al colapso: "Todo ocurre como en la película *Jurassic Park*"... Para los dinosaurios se trataba evidentemente de una distorsión de la competencia, a pesar de que esta situación para los seres humanos dio el ambiente de seguridad con el resultado, que su posibilidad de vivir no era distorsionada. Sin embargo, con el huracán de la globalización cayeron todas estas distorsiones para los dinosaurios. Los tiranosaurios rex podían moverse ahora sin ser distorsionado en su libertad y el velociraptor lo podía asaltar libremente. Por fin eran "global players". Pero ahora estaba distorsionada la vida de los seres humanos. Perdieron todas sus defensas. En la película había un helicóptero, en el cual podían fugarse y por tanto se podían escapar. Pero en nuestra realidad no hay tal helicóptero, en el cual podríamos escaparnos. Tenemos que defendernos en el terreno. Si no lo hacemos, no nos espera un helicóptero de salvación, sino el viaje del *Titanic*. La gran creación de mitos de la fábrica de Hollywood ha creado mitos bastante realistas".

Crítica del mito prometeico del progreso científico-técnico

Crítica del pensamiento utópico tanto del capitalismo como del socialismo.

Crítica al modo de producción capitalista globalizado⁵.

En su trabajo *Hacia una crítica de la razón mítica* (2007), parte del análisis fundamental del mito de Prometeo, para pasar revista a algunas de las interpretaciones históricas y la manera en la cual se ha interpretado, lo cierto es que en la profundidad mítica del relato, se cierne sobre el cuestionamiento al mito moderno del progreso, pero el subtítulo: *El laberinto de la modernidad* revela más de lo que a primera vista podemos pensar, en la concepción hermenéutica del texto se comprenden varias posibilidades de apertura que contradictoriamente nos deja el laberinto, se compromete en un sentido teórico la factibilidad de la salida o quizá la imposibilidad:

- 1 El laberinto tiene infinitos cuartos e infinitas puertas y en consecuencia no existe salida alguna.
- 2 El laberinto tiene sólo una posible salida y el hilo de Ariadna nos muestra que tenemos que salir exclusivamente por ese camino.
- 3 El minotauro también puede salir de ese laberinto constantemente.
- 4 En realidad ese lugar "sin salida" tiene más de una manera de escapar, como lo demuestran Ícaro y Dédalo: uno puede morir en el intento, si el sol le quema las alas; o bien, sobrevivir hasta la vejez. ¿Por qué razón Dédalo no pudo escapar de su propia creación? ¿Acaso creó el mecanismo perfecto?
- 5 El laberinto histórico, el palacio de Cnosos, fue destruido por otras civilizaciones o pueblos de manera constante.

Ese mundo laberintizado fue gestado por generaciones anteriores a la nuestra y la globalización es su último peldaño; no su consecuencia, ni resultado en el sentido lineal del término. Ahora bien, nosotros nos encontramos en una encrucijada más compleja que las generaciones anteriores, porque sí no salimos, puede que ya no exista la posibilidad de la pervivencia de la humanidad. El panorama es desolador. El minotauro, en el cuento *La casa de Asterión*, de Borges (1984), expresa: "*Es verdad que no salgo de mi casa, pero también es verdad que sus puertas (cuyo número es infinito) están abiertas día y noche a los hombres y también a los animales*" (pp. 69-70).

Franz Hinkelammert recurre a la imagen de Prometeo, yo me valdré de la imagen borgiana de Asterión. También dispondré de las representaciones de Dédalo e Ícaro como puente y salida que la misma razón ofrece desde otra dimensión, desde la Razón Crítica. El hogar de Asterión es la metáfora de una sociedad que se recrea así misma, por medio de la racionalidad, originalmente son catorce los cuartos en ese laberinto, pero Borges sentencia: "*sobran motivos para inferir que, en boca de Asterión, ese adjetivo numeral vale por infinitos*" (p. 69), es decir, son catorce los cuartos que se multiplican por catorce cuartos, por catorce cuartos de manera infinita. El laberinto es un lugar sin salida. Al ser infinito no hay espacio para escapar de él: caminos (jardines) que se bifurcan, meandros que se ramifican.

La sociedad de mercado con su perenne flujo de producción crea y recrea infinitamente un juego de fuerzas productivas, en tal espacio el hombre se encuentra atrapado por suerte de su misma creatividad destructiva, de su ingenio demoledor, de su "*razón instrumental*". El neoliberalismo y la globalización son un laberinto incommensurable y nosotros somos las partes infinitesimales que se encuentran en el reflujo del movimiento. Tal parece que esa forma espacial laberíntica es ilimitada, pero no su forma temporal. Aunque ello se deduce de la misma narrativa de la globalización. Este fenómeno unificó al globo terráqueo, que hasta antes de la "invención de América", como asevera O'Gorman, se encontraba separado, pero esa "casa de

⁵ Franz J. Hinkelammert desarrolla su análisis crítico en el marco de la tradición kantiana, pero su filosofía también posee el sello de la escuela crítica de Frankfurt, tales fuentes confluyen en su determinación epistemológica. Aunque no debemos olvidar que su concepción gnoseológica se nutre de aspectos que van de la teología de la liberación, pasando por sus acotaciones económicas y configuran un sistema en el que se puede nuclear: la filosofía de la liberación.

Asterión” común a todos los seres humanos, pasa después de este hecho a configurarse en una prisión a cielo abierto. Aunque, el minotauro como la mayoría de nosotros cree fielmente lo contrario: “*Otra especie ridícula es que yo, Asterión, soy un prisionero. ¿Repetiré que no hay una puerta cerrada, añadiré que no hay una cerradura?*” (Borges: 1984, p. 70).

La morada de Asterión está abierta para aquellos pocos que puedan encontrar la salida, pero para la mayoría se encuentra la muerte a manos de la bestia.⁶ Es decir, la metáfora del laberinto le sirve a Franz Hinkelammert para puntualizar la imposibilidad de realizar en la práctica tanto el “sueño neoliberal” como el “sueño socialista”, ambos devienen pesadillas para quienes los padecen, así lo refiere el mismo filósofo: “*La secuencia neoliberal tiene sus conceptos límites respectivos en el equilibrio de competencia perfecta por el lado del orden y en el camino al caos por la orientación en la justicia social por el lado del desorden*” (Hinkelammert:1984, p. 133).

Podemos decir que hoy el neoliberalismo va ganando la batalla y al parecer tiene el “*control perfecto*”, aunque en el momento de la crítica realizada por Hinkelammert se pensaba que aún teníamos alguna salida. Por otro lado, ahora resulta evidente que el último riesgo al cual está sujeto el ser humano, como el pensador mismo señala: es la destrucción del planeta. La crítica del filósofo alemán en relación con las expresiones políticas del siglo pasado se puede sintetizar de la siguiente forma:

1. La crítica al mercado y la imposibilidad su autorregulación de forma que el “*equilibrio perfecto*” entre la producción, la oferta y la demanda serían en el fondo, el fin (*Telos*) del capitalismo y del neoliberalismo, las fuerzas se equilibran de manera automática.
2. En los Estados socialistas del siglo pasado se buscaba por el contrario la “*planificación perfecta*”, el orden o la planeación total por parte de los órganos administrativos a través de una centralización total, que busca el control de toda la producción, la distribución y el desarrollo pleno desde la organización burocrática.
3. En el “anarquismo” que busca la “*libertad absoluta*” del individuo se puede concebir conceptualmente el sentido incondicional de la libertad que se contradice así mismo. Y que está más cerca del ideal de autorregulación del mercado, en donde las economías se guían y se rigen a sí mismas independientemente de la fuerza estatal.

El filósofo alemán concentra la crítica al pensamiento utópico, puesto que específicamente el capitalismo, el socialismo y el anarquismo son colocados en cuestión, por sus resultados empíricos en oposición a su propuesta teórica. Hay que decir también de manera analítica, objetiva y conceptual que el sentido de lo utópico no se ve arrastrado por un huracán que eche por tierra toda posibilidad de imaginar nuevas formas de convivencia, pero sí logra poner en cuestión sus fundamentos. Pienso que aun cuando la crítica sobre el pensamiento utópico es clara, pertinente, además de necesaria, también existe la posibilidad de ser conceptualmente redefinido desde la tradición latinoamericana. Sin embargo, no debemos renunciar al sentido de la utopía como una condición de posibilidad para transformar la realidad, para la construcción de una sociedad más justa, equitativa e igualitaria.

Los pobres resultados tanto del mundo capitalista como del mundo socialista en el sentido de la protección de la libertad, la democracia y la atenuación de las desigualdades económicas contrastan con los ideales de tales planteos teóricos, pero específicamente del desarrollo ético de la sociedad es puesto en duda. Incluso cuando la “inocencia utópica” sobrevuela todo el siglo pasado, ello no implica la impostergable renunciar al sentido de la utopía práctica que se viene desarrollando dese hace mucho tiempo en nuestras sociedades en América Latina, al mismo tiempo esa conceptualización utópica puede ser un referente para

⁶ Cuando se mandó construir este laberinto, se le pidió a Dédalo, que de tal lugar no pudiera escapar el minotauro, ese ser monstruoso, fuerte, irracional, de doble naturaleza, con el cuerpo de un hombre, pero el torso del toro blanco, que además parecía inmortal. Dice Borges en el libro *Manual de zoología fantástica*: “Este comía carne humana; para su alimento, el rey de Creta exigió anualmente de Atenas un tributo de siete mancebos y siete doncellas. Teseo decidió salvar a su patria de aquel gravamen y se ofreció voluntariamente. Ariadna, hija del rey, le dio un hilo para que no se perdiera en los corredores; el héroe mató al minotauro y pudo salir de su laberinto”. (Borges,2009, p. 101.)

el siglo XXI que ya tiene dos decenios en su haber. María del Rayo (2012) apunta una crítica discreta en ese sentido:

Lo imposible sometido a, o controlado desde lo fáctico, da como resultado lo posible...., primero, se da la imaginación y la conceptualización de los mundos perfectos que, por definición en Hinkelammert, son imposibles, y que luego estos mismos se someten a la factibilidad, por lo cual entendemos su plausibilidad empírica, para de allí derivar lo realmente posible. Nuestra pregunta a este planteamiento es ¿Por qué tiene que probarse fácticamente? Así puestas, y expuestas las cosas, ¿esta postura no esconde un remanente de cientificismo positivista que debería ponerse en cuestión? (p. 59.).

Es verdad que existe una disputa clara entre la facticidad y la validez de los sistemas económicos-políticos, pero la renuncia total al pensamiento utópico parece más una manifestación del desencanto que causó la caída de bloque socialista, para una parte de la izquierda, que la respuesta al fenómeno de la globalización. En mi opinión ese “remanente de cientificismo” se puede convertir en una peligrosa fuente de rechazo a la utopía.

En mi opinión el pensamiento utópico acompañado de la praxis concreta puede realizar o ejecutar una crítica plena al sentido de lo vivido en nuestros días desde la globalización o mundialización económica. Sin una proyección hacia una mejor sociedad, sin el deseo o el impulso práxico utópico o uto-práxico como lo he denominado en un determinado momento. Entonces no podremos objetivar empíricamente la realización de otro mundo con el que coinciden los zapatistas y también Hinkelammert. Si modificamos el *dictum* kantiano diríamos que: utopía sin praxis es vacía, la praxis sin utopía es ciega.

Es cierto que el fin de las utopías fue preconizado por los filósofos posmodernos, aunque la distancia que hay entre ellos y nuestro filósofo es abismal, pues el “fin de las utopías” que reclama el pensador alemán se presenta en la dirección de un cuestionamiento pertinente a los dos sistemas económicos que comandaron el siglo anterior: *capitalismo* y *socialismo*. Aunque el neoliberalismo permanece intacto pese a las crisis económicas, políticas y ahora la sanitaria. El neoliberalismo continuará con su “*utopía* del libre mercado”, esa tendencia que asegura el tránsito de mercancías sin restricciones; la circulación de bienes sin reservas; el movimiento claro del dinero abstracto sin límite; el tráfico de capital financiero auspiciado por esa premisa de libertad para el mercado; esclavitud y muerte para la vida. Lo cual condena empíricamente a una gran parte de los seres humanos al hambre, la miseria y el fin de la existencia.

La utopía del control total del estado cedió su paso a la utopía de mercado, pero ello no anuncia definitivamente la muerte de las utopías, sino el fin de un tipo de “utopía”. El pensamiento posmoderno es más bien *antiutópico*, mientras que el pensamiento de Hinkelammert marca el acento en la línea de *la crítica utópica*, para fundarse en el realismo político, hay que tener cuidado de la consecuencia última de sostener tal “*realismo*”, pues si se llegase a radicalizar estaría falto de un contenido epistemológico fundamental que es el campo de lo posible-probable. Lo cual no puede ser ignorado por la filosofía, por la economía y menos aún por la teología de la liberación que tiene por fundamento la esperanza de liberación de los pobres y que contienen un alto sentido de reflexión utópica. Tal sentido de la esperanza es recuperado por el propio Hinkelammert. El “realismo político” que se desprende de la desilusión utópica resulta una forma de cinismo en relación con las propuestas antiutópicas de los filósofos posmodernos.

El rito sacrificial que se realizaba en la isla de Creta se repite en la época de neoliberalismo inhumano, pues en el progreso que se anuncia, los jóvenes, la fuerza de trabajo, mujeres y niños, son esos sujetos a los cuales se sacrifica para apaciguar al dios dinero⁷. Al dios Mamón que pide nuevas víctimas para aplacar

⁷ Hay que decir algo más sobre la utopía. En una de las variantes del mito de Teseo y el Minotauro, es Teseo quien resulta victorioso y mata al minotauro; el ateniense logra salir del laberinto gracias al hilo de Ariadna. El ser humano sale por obra de su astucia —¿Astucia de la Razón o Astucia de la vida? —, encuentra la manera de retornar a la entrada principal, regresando al punto inicial. Ariadna aconseja a Teseo que lleve su hilo y lo tienda por todo el camino, de forma que cuando logre matar al minotauro, entonces tome de nueva cuenta la hebra y vuelva sobre sus pasos. ¿Será posible la vía de regreso para la humanidad? ¿Acaso podremos salir de laberinto creado por la Modernidad y la racionalidad occidental a través de la misma razón? ¿No es el mito mismo de la razón instrumental un contrasentido racional? ¿Será más bien que el camino por el cual debemos andar es un camino utópico que nos haga colocarnos por encima de las limitaciones del sistema? ¿Será que la víctima -para utilizar el término teológico- puede tomar en sus manos la dirección de su vida y aniquilar al minotauro?

su ira. El capital es ese Dios que ahora exige la vida de los seres humanos, para generar más ganancia, con el fin de conservar el poder político y el económico por parte de quienes lo detentan. Sin embargo, para que esto sea posible se requiere que las fuerzas productivas entren al laberinto del progreso, que se vean atrapadas en el ciclo de la generación de mercancías y ganancias, mientras los sujetos desplazados por el capital languidecen o mueren al interior de ese círculo de círculos sin salida. Franz J. Hinkelammert (2007) apunala el estatuto mitológico de la razón:

Por eso, Prometeo resulta el gran mito de la modernidad. Este mito es desde el siglo XVII/XVIII el mito de la sociedad burguesa... En el Fausto, una obra prometeica también, 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 mediocrizado en las tasas de crecimiento impulsadas por el FMI (p. 21).

El núcleo teórico de ese desenvolvimiento científico técnico y del desarrollismo económico en particular fue refutado por una gran cantidad de pensadores como Theotonio Dos Santos, Celso Furtado, en el ámbito económico; en el campo teológico por Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff; en el terreno filosófico desde la visión y análisis del propio Leopoldo Zea, Horacio Cerutti, Franz Hinkelammert, Enrique Dussel, Arturo A. Roig. De lo que se trata en ese momento es de realizar una crítica profunda al sistema liberal y neoliberal como expresión económica de esa modernización, matematización o fragmentación. Aunque la continuidad de la crítica se realiza desde la persistencia e incremento de las condiciones de injusticia en el continente, lo cierto es que se presentan alternativas a ese modelo neoliberal, o bien, se plantea el cambio o la transformación del arquetipo moderno⁸.

Destaquemos que existe otra versión del mito en la cual encontramos a Dédalo arquitecto, inventor y creador del laberinto encerrado en el mismo laberinto con su hijo Ícaro. Dédalo articula una manera ingeniosa de salir de ese enredo en el cual cayó. A través de juntar las plumas de las aves y la cera que se encontraba en el laberinto se imaginó crear un aparato para salir volando, las alas funcionan como un mecanismo de salvación⁹. La salida individual que anuncia o muestra el mito es un subterfugio que tampoco corresponde a la mirada de los filósofos y pensadores latinoamericanos. El filósofo alemán juzga precisamente que la subjetividad individualista es una cara más de la modernidad, la cual nos encierra fatalmente en sus múltiples meandros. El sujeto que reclama nuestro pensador, siguiendo a Marx, no es el sujeto de la modernidad atrapado en medio de un sistema económico que supone la racionalidad absoluta, por medio de la cual se decide la mejor opción y la eficiencia máxima del capital:

Hay algo, que nos puede servir como una clave para entender este Prometeo de Marx. Se basa en la inversión de una conceptualización 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 Cícero entiende, como vimos, el águila de Prometeo como el cuerpo que tortura el 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 elegido por la ley. La ley resulta una jaula y no puede haber liberación sino frente a la ley (Hinkelammert. 2007: p. 28).

El sujeto por el que se aboga aquí es un sujeto que recupera el valor de la corporalidad, tal subjetualidad deja un lado a la ley cuando la ley no sirve para el ser humano, la pregunta esencial es ¿la ley está hecha

⁸ Es cierto que no se puede tratar a este conjunto de teóricos en bloque, pero sí es pertinente decir que ninguno de los autores mencionados concibe un punto de retorno. Se reflexiona en las consecuencias del neoliberalismo, de la Modernidad, de la fragmentariedad posmoderna. Pero no se quiere volver atrás, pues lo que existía antes tampoco era mejor de lo que hay ahora. Con esta consciencia crítica el punto de retorno con el hilo de Ariadna no nos asegura ni el cambio de sistema ni la transformación revolucionaria de ese paradigma, no asegura un nuevo inicio. Pero hay otras salidas del laberinto que no implican retrotraerse al punto de arranque.

⁹ Sólo que tal alternativa implica un riesgo alto, pues si se vuela demasiado alto el calor del sol puede derretir la cera que une las alas, así como éstas se pueden empapar y humedecer con la espuma del mar. En ambos casos se cae al abismo. Tal fue lo que le aconteció a Ícaro quien deslumbrado por el sol se precipita al mar, por querer alcanzar al sol cayó como una flecha y Dédalo nada pudo hacer. Aunque él sí llegó a tierra firme y tuvo la posibilidad de vivir en otro reino.

para el hombre o el hombre está hecho para la ley? El ser humano que se humaniza por la mediación de sus creaciones es quien crea las leyes para perdurar en la vida, para perseverar en su ser:

El crecimiento de la economía mundial globalizada puede ser tan alto como se quiera, sin embargo no podrá cambiar la situación de exclusión de grandes partes de la población. Además, cuanto más se lo fomente, más destruirá el medio ambiente natural del ser humano. Pero no llevará a la superación de la exclusión. En la actualidad, la exclusión de la población y la destrucción del medio ambiente natural van de la mano (Hinkelammert, 2001: p. 19).

La automatización del trabajo humano, su maquinización y virtualidad son efectos del mundo fáustico y no del prometeico, éste nos dio apenas el fuego como *techné*, aquél nos ofreció el domino individual de las ciencias, la teología, las artes ocultas que se vuelven en contra del ser humano que las creó, para robar su alma y despojarlo del cuerpo. Sin naturaleza no puede existir la humanidad, esta idea es de sentido común, aunque el hombre cree poder controlar incluso a la naturaleza; su ingenio y su "astucia racional" conciben a este mundo como reservorio infinito o piensa que ese mundo se puede reconstruir una vez agotados casi todos los recursos, por mediación de la propia ciencia y tecnología; jugamos a ser dioses y rubricamos un pacto con el diablo en donde nuestra existencia es garante, confiamos ciegamente en nuestra razón, en tanto que tal racionalidad nos posiciona por encima de Dios y el Diablo. La "racionalidad" es la demonización de la humanidad, libramos así nuestra consciencia ética de la responsabilidad que representó explotar el planeta con la irracionalidad de la razón¹⁰.

EL FUTURO DEL FAUSTO CONTEMPORÁNEO

En el sentido más fúnebre del futuro humano, cuando parece que ya todo está perdido, en ese momento la disposición de conocimiento aún puede ser una tabla de salvación, aunque esta racionalidad tendría que ser reconsiderada en su contenido epistemológico, reorientada en su sentido pragmático y enriquecida en su matriz lógica. El concepto de racionalidad universal y necesaria postulado por Kant adquiere un matiz menos pretencioso y, sin embargo, posee un alcance mayor. Si la razón se descentra para ocupar un lugar periférico entre las otras formas de conocimiento que son reconocidas por la episteme como serían: la percepción, el entendimiento, la inteligencia, las pasiones, los afectos, entonces podemos decir que la razón retoma su sentido originario, esto es, se reconoce limitada y sobre sus lindes se vincula a los otros saberes.

Asimismo, si la "racionalidad técnica" o la "razón instrumental" cede, poco a poco, aunque sea paulatinamente su poderío sobre las otras formas de racionalidad, es decir, si la "racionalidad dialógica" consigue mostrarnos el camino de un auténtico debate o la generación de consensos; por otro lado, si la racionalidad utópica nos puede ofrecer perspectivas ya no técnicas, sino humanísticas para configurar un futuro en búsqueda de la permanencia de la vida. Finalmente, si la racionalización adquiere una variación de matrices lógicas que implique el análisis de lógicas dialécticas, polivalentes, lógicas de la complejidad y no se fundamente de forma exclusiva en la lógica analítica o formal que pretende tener validez científica irrefutable. Pienso que, si se cumplen tales momentos, entonces podremos interrumpir ese proceso de destrucción que acontece contra el mundo y contra la humanidad.

Considero que sólo entonces podremos conseguir conservar la vida, antes que producirla y reproducirla. Ahora que vivimos en una época de peligro y de falta de recursos, tanto la ciencia como la aplicación concreta de ella (la técnica) nos siguen presentando una idea de salvación cuasi milagrosa: es con más ciencia que terminaremos con los efectos contrarios que causó la ciencia, esta hipótesis parece insostenible en este tiempo. Trasladando esa misma lógica al mercado podemos señalar que los teóricos pretenden atenuar las consecuencias negativas del capital con más capital. Frente a ello, hoy tendremos que colocar el foco de

¹⁰ Esta etapa de Antropoceno, por la cual atravesamos, es la época en la cual se hace patente la destrucción del mundo como lo conocemos, ya no por catástrofes naturales o por la autorregulación de la misma naturaleza. Por el contrario, sucede que la sobre explotación de los recursos naturales, como carbón, gas, petróleo, litio; además de la deforestación, la emisión de contaminantes, la polución de mares y ríos, incluso la huella ecológica concreta e individual representan un riesgo, ya no digamos para la actividad humana, sino para especies que desaparecen cotidianamente y para la vida misma del género humano.

nuestra atención en asegurar el cuidado de la vida, su conservación en el planeta, además de atesorar la vida humana en una dimensión simbiótica con la vida planetaria. Pero creo a diferencia de Franz Hinkelammert que esto sólo lo podemos lograr si restituimos también el sentido concreto y transformador de la utopía. Sin los sujetos utopráxicos no se logrará la finalidad que tanto persigue el filósofo alemán y que yo comparto: *"Hoy, la sobrevivencia de la mayoría de la población mundial solamente es posible, si sobrevive en producciones no-competitivas en el marco de una competencia globalizada"* (Hinkelammert, 2001: p. 21-22).

La utopraxis puede ser un instrumento tanto teórico como práctico que nos asista en la transformación del capitalismo voraz que cada vez más frecuentemente presenta a la realidad como un desierto postapocalíptico en donde sólo unos cuantos podrán sobrevivir. La emergencia parece indicarnos que lo principal en este momento es conservar la vida, hacer que los seres vivos continúen vivos, aun cuando esto suene redundante; pero ello no se puede lograr si no cambiamos el modelo económico y pretendidamente racional en el cual nos desarrollamos. ¿Hay salida para este laberinto? Intenté mostrar que hay diversas vías de salida a lo largo de nuestro ensayo.

La aportación más importante y que todavía no mencionamos es la resistencia que nuestros pueblos indígenas realizan desde que fueron colonizados y nuestra tierra fue expoliada por un sistema que se modificó en la medida en que se transformó el sistema económico propiciado por esa misma explotación; la acumulación del capital vino acompañada de diversas formas de resistencia, desde la identidad cultural, hasta las formas económicas tradicionales acuñadas por esos mismos pueblos que jamás se entregaron desafortunadamente al deseo y a la avaricia, o al goce individualista que pasa por encima de esas comunidades. En nuestra época los movimientos indígenas en Nuestra América son un referente en la defensa de la tierra, un símbolo de una vida que puede ser experimentada desde nuevas maneras de interpretar el mundo y de transformarlo. La identidad cultural y las divergencias entre nuestros pueblos no son un defecto, sino una condición de posibilidad para mantener un diálogo con las culturas de nuestra región y de otras geografías.

Cambiar o modificar las condiciones "competitivas globalizadas" es nuestra *eutopía* permanente, las acciones de solidaridad, las manifestaciones políticas que dan cuenta de una economía que coloca en el centro de la ética y de la episteme el sentido de un buen vivir es el gran aporte de algunos pueblos e individuos que de manera habitual luchan por crear nuevas formas de comprender la realidad, poseen cosmovisiones que potencializan elementos teóricos para una transformación de lo real acorde a los peligros que se nos colocan enfrente.

Para crear un marco categorial y conceptual pertinente a la época no basta con el realismo que desencadene la única vía, ni con el empirismo que nos condena a las ataduras de los hechos tal como son. En mi opinión, tenemos que ir más allá, nuestra imaginación utópica y la creatividad intelectual del utopista no renuncian al realismo como tampoco desechan el empirismo, pero sí se colocan en un análisis crítico de la realidad que nos permitiría plantear nuevos escenarios de la realidad, aun cuando el utopista también sabe de los riesgos del futuro, pues no está acostumbrado a soñar mundos perfectos ni a soñar despierto, cuando conoce de primera mano al mismo sujeto que crea la historia y que se encuentra rodeado de deseos positivos o negativos, pasiones alegres y tristes, o bien, que se mantiene atado a un egoísmo acrílico y autosatisfactorio.

No es Fausto quien abre las puertas a una nueva forma de conocer, sino quien las cierra a un destino trágico para la humanidad, es el espíritu fáustico, pero el romanticismo nos muestra cierta unidad entre lo terreno, lo divino y lo humano, esto puede fundirse con el deseo de nuestros pueblos de compensar las faltas que en otros tiempos la humanidad infringió contra lo existente, este mundo vivo y los mundos de vida comparten un mismo fin. Si no prosperan ambos, nos perderemos. Sólo entonces la "inocencia utópica" dejará de parecernos tan ingenua y quimérica como se ha creído hasta ahora que es la utopía, por eso con el neologismo *utopraxis* concebimos una lucha larga y concreta entre la realidad y la dimensión imaginativa, creadora o premonitoria. Pero sin llegar a la simple abstracción idealista, sino reforzando los saberes de pueblos que han sido marginados, lanzados a la periferia o ignorados intencionalmente por la historia. El futuro está en nuestras manos y probablemente sea una de nuestras últimas oportunidades para transformar y cambiar las cosas.

CONCLUSIONES

Alimentar el espíritu de conocimiento, por mediación de heterogéneas formas de saberes y distintas racionalidades, da como resultado la apertura de una o más vías con las cuales demarcar un nuevo camino para la humanidad. La *racionalidad práctico instrumental* ejerció su poderío durante los últimos siglos, incluso cuando otras formas de racionalidad convivían con ella. Es en estos momentos de incertidumbre para la sociedad, en donde las crisis de diversa índole como la política, la económica o la de salud impuesta por un virus que modificó nuestra realidad, que podemos pensar en retomar y vislumbrar otras formas de racionalidad tales como la *racionalidad discursiva*, la *racionalidad racional*, la *racionalidad utópica* y no apostar únicamente a la *razón práctico instrumental*. Cuando Kant escribió sus obras sobre la razón y dividió en tres a la razón: concibiendo la forma práctica, la teórica y la del juicio como dimensiones diversas de una misma racionalidad, abrió la vía para descubrir otras formas complementarias de esa razón como la razón discursiva, la razón intercultural o la razón utópica.

Todo aquello que hoy es útil para nuestras sociedades en el sentido pragmático resulta inútil para conservar nuestra vida, mientras que aquello que concebimos como inútil es tan necesario para poder sobrevivir que el sentido ético, la "realidad" de nuestras sociedades contemporáneas distorsiona el sentido de lo real mismo y con ello *hiperfetichiza* el mundo objetual. Si es verdad lo que plantea Žižek en su libro *El sublime objeto de la ideología* en donde asevera que más allá del goce hay un "plusgoce" desarrollado en las sociedades neoliberales, el cual pretende hacernos gozar más allá del goce mismo, la hipótesis mantiene otra cara de la misma moneda que se encontraría en la *plusfetichización*, en tanto que el objeto no sólo es ansiado para la satisfacción del deseo, o anhelado para la salvación como es el caso de la religión, en la medida en que el capitalismo desplazó a Dios de su centro, el dinero, el capital y el mundo de los objetos se encuentran por encima del fetiche mismo, generando así una fetichización del fetiche. Una hipertrofia de la razón práctico instrumental es resultado de ese movimiento de la consciencia.

Por eso creo que como lo asegura Franz Hinkelammert, el camino para plantear una nueva sociedad pasa por la crítica a la religión tal como la realizó Feuerbach, porque la crítica a la religión es hoy por hoy la crítica al neoliberalismo.

Con todo, me distancio de la forma en la cual Hinkelammert plantea el análisis del pensamiento utópico, pues en mi opinión resulta fundamental recobrar la *racionalidad utópica* como la concreción materializada de la praxis. El sentido idealista y de la utopía no se recrea en la postura que mantengo respecto al concepto mismo, en el término prevalece la figura de la materialización. Utopizar no se reduce a la simple acción mental de idealizar, se complementa con el hecho de transformar.

Sean estas palabras un homenaje a Franz J. Hinkelammert a los noventa años de su natalicio, ojalá que su producción filosófica continúe tan fructífera como siempre y nos sirva de guía para los tiempos venideros.

BIBLIOGRAFÍA

BORGES, J. L. y Guerrero, M. (2009). *Manual de zoología fantástica*. FCE: México.

BORGES, J. L. (1984). *El Aleph*. Alianza Editorial: México.

DUSSEL, E., MENDIETA, E., BOHÓRQUEZ, C. (2011). *El pensamiento filosófico latinoamericano del Caribe y "latino" [1300-2000]*. Siglo XXI: México.

FERNÁNDEZ, E. (2001). *El pensamiento de Franz Hinkelammert desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana*. Recuperado de CONICET_Digital_F.pdf

GOETHE, J. W. (2004). *Fausto*. Ediciones Catedra: Madrid.

HINKELAMMERT, F. (1984). *Crítica de la razón utópica*. Editorial DEI: San José, Costa Rica.

HINKELAMMERT, F. (1990). *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación: un esfuerzo de diálogo*. Editorial DEI: Costa Rica

HINKELAMMERT, F. (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Editorial Arlekin: San José, Costa Rica.

HINKELAMMERT, F. (2012). *Lo inútil es indispensable*, Editorial Arlekin: San José, Costa Rica.

HINKELAMMERT, F. (1998). "La economía en el proceso actual de globalización y los derechos humanos". Recuperado de <http://www.ufg.edu.sv/ufg/theorethikos/Noviembre98/hinkelamert.html>

HINKELAMMERT, F. (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo*. CLACSO: Buenos Aires. Recuperado de critica-ideologias.pdf (clacso.edu.ar)

LANDA, R. (Coord). ALVARADO, D. y AZUAJE, M. (Eds) (2018). *El vuelo del fénix. El Capital: Lecturas críticas a 150 años de su publicación (1867-2017)*. CLACSO: Buenos Aires. Recuperado de El_vuelo_del_Fenix.pdf (clacso.edu.ar)

RAYO, M. del (2012). *Utopologías desde nuestra América*, Ediciones desde Abajo: Colombia.

BIODATA

Guillermo MARTÍNEZ PARRA: Estudió Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y es doctor en Estudios Latinoamericanos por la misma universidad en el área de Historia de la Ideas. Publicó en Colombia el libro *Hegel y Leonardo Boff, una ontología crítica (coincidencias y diferencias)*. Ha sido profesor en la FES Acatlán, en donde ha impartido el Curso Monográfico de Hegel. Impartió clases en el Interreligioso de México en donde tenía a su cargo las materias Análisis de la realidad. Actualmente se desempeña como profesor de asignatura en el Colegio de Ciencias y Humanidades, plantel Oriente, donde imparte las materias de Filosofía I y II. Realiza una investigación sobre la interculturalidad y la teoría de la acción comunicativa a través del programa de becas posdoctorales en la UNAM, en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC). e-mail: sir_guillermo_parra@yahoo.com.mx

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.

User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6380254
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



Fondo documental y colección digital Franz Hinkelammert¹

Franz Hinkelammert Documentary Collection and Digital Collection

Carlos MOLINA VELÁSQUEZ

camolina@uca.edu.sv

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador

Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6380254>

RESUMEN

Para proteger y volver accesible la obra de Hinkelammert, el Departamento de Filosofía y la Biblioteca "P. Florentino Idoate S.J.", ambos de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), de El Salvador, la ha recopilado, consolidado y organizado. Para ello creó un Fondo Documental y una Colección Digital de acceso abierto. Para hacerlo se contó con la participación activa del mismo Hinkelammert y el apoyo de diversos investigadores de la región latinoamericana, especialmente de los miembros del Grupo Pensamiento Crítico. Esta nota comparte información para conocer cómo se construye dicho espacio y dónde consultarlo.

Palabras clave: Franz Hinkelammert, acceso abierto, conservación documental.

ABSTRACT

The Department of Philosophy and the Library "P. Florentino Idoate S.J.", both from the José Simeón Cañas Central American University, have collected and organized the work of Franz Hinkelammert for the purpose of protect it and allowing access to it. To fulfill this mission, a Documentary Fund and an Open Access Digital Collection were created. The same author, Franz Hinkelammer, participated in the construction of the archive, as well as different Latin American researchers, especially members of the Critical Thinking Group. This note shares information to know how said archive is built and where to consult it.

Keywords: Franz Hinkelammert, open access, documentary conservation.

Recibido: 15-08-2021 • Aceptado: 08-12-2021

¹ Esta nota es el texto revisado y actualizado de una ponencia que leí el 21 de agosto de 2019, en el VII Congreso Centroamericano de Estudios Culturales, "Debates culturales: memoria e interculturalidad", organizado por la Universidad de Costa Rica (UCR) y realizado en Liberia, Costa Rica. La ponencia nunca fue publicada.



FRANZ HINKELAMMERT Y EL ACCESO A SU OBRA

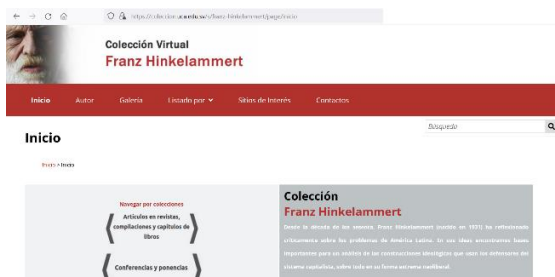
Franz Hinkelammert, quien vive en Centroamérica desde 1976, es uno de los pioneros de la discusión multidisciplinaria de los problemas de América Latina. Sus interlocutores son pensadores de primer orden en la escena mundial: filósofos, científicos sociales, humanistas y teólogos. Sin embargo, a pesar de la importancia teórica y el reconocimiento que tiene el pensamiento de este autor, su obra se encuentra dispersa y muchos de sus trabajos son difíciles de encontrar. Por otra parte, solo recientemente hemos podido tener acceso a sus textos inéditos, borradores y otros documentos que en su momento no gozaron de una gran difusión.

Para proteger y volver accesible la obra de Hinkelammert, el Departamento de Filosofía y la Biblioteca "P. Florentino Idoate S.J.", ambos de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), de El Salvador, la ha recopilado, consolidado y organizado, creando un Fondo Documental y una Colección Digital, de acceso abierto. Para ello, se ha contado con la participación activa del mismo Hinkelammert y el apoyo de diversos investigadores de la región latinoamericana, especialmente de los miembros del Grupo Pensamiento Crítico².

Un convenio entre Franz Hinkelammert y la UCA, en 2016, la autoriza a poner la totalidad de la obra del pensador alemán a disposición de los interesados y para fines no comerciales, respetando los derechos de autor y el reconocimiento de las editoriales que han publicado sus trabajos. De esta manera, garantizamos la preservación de los documentos —bajo las condiciones de temperatura y humedad controladas en las Colecciones Especiales de la Biblioteca, mediante las unidades de instalación libres de ácido, que permiten que las fuentes primarias sean conservadas en las mejores condiciones, por el mayor tiempo posible— y el acceso a todo el contenido de manera gratuita.

LO QUE TENEMOS AHORA

Hasta este momento, abril de 2022, se han incorporado al Fondo Documental unos 900 documentos, aproximadamente —libros, textos mecanografiados e impresos, manuscritos, textos digitales, videos y archivos de audio—, los cuales fueron donados por el autor, en su mayor parte. Los documentos han sido organizados y catalogados utilizando el sistema estándar de la Biblioteca. La obra publicada se ha colocado en la Colección General de la Biblioteca, en una estantería especial, y está disponible para los usuarios. Por su parte, los documentos inéditos, borradores, manuscritos y documentos especialmente delicados o raros están ubicados en la sección de Colecciones Especiales de la Biblioteca, donde pueden ser consultados, aunque con acceso restringido, para garantizar su conservación. Asimismo, hemos alojado las copias digitales de 889 documentos en el Repositorio Institucional de la UCA³ y en una Colección Virtual⁴ creada *ex profeso*. Estas copias pueden ser consultadas y descargadas desde cualquier parte del mundo.



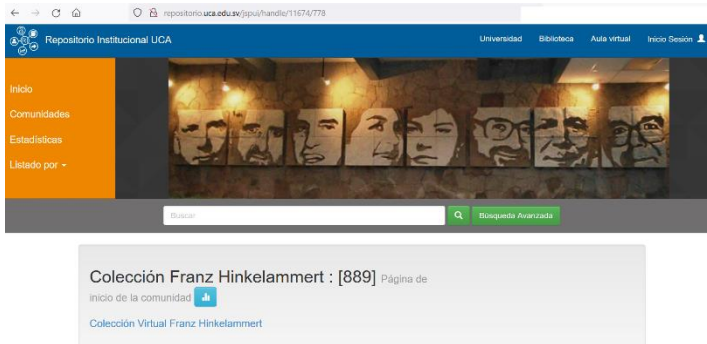
Captura de pantalla del sitio web de la Colección Franz Hinkelammert, UCA.

² Véase <http://www.pensamientocritico.info/>

³ Véase <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/778>

⁴ Puede consultarse en <https://coleccion.uca.edu.sv/s/franz-hinkelammert/page/inicio>

El 31 de enero de 2018, se inauguró el Fondo Documental y la Colección Digital en un evento en el que participaron Andreu Oliva S.J., rector de la UCA, Jacqueline Morales, directora de la Biblioteca, y el coordinador del proyecto. Además, vía videoconferencia, se contó con las intervenciones de Franz Hinkelammert y Raúl Fornet-Betancourt, fundador y editor de la revista *Concordia*, así como las de Estela Fernández Nadal y Juan José Bautista Segales, del Grupo Pensamiento Crítico. Asistieron unas 70 personas⁵ y el evento se dio a conocer en la página web de la UCA y en redes sociales, mediante una nota informativa⁵ y un video en Youtube⁶.



Captura de pantalla del Repositorio institucional de la UCA.

HERRAMIENTAS ADICIONALES Y PROCESOS PENDIENTES

La iniciativa de emprender una investigación que ayudara a organizar y comprender mejor el pensamiento de Hinkelammert, y la creación de un archivo de su obra completa, surgió durante el IV Encuentro del Grupo Pensamiento Crítico, en noviembre de 2014, donde se planteó la necesidad de contar con una guía actualizada que posibilitara el estudio de su obra. Hasta ese momento, se disponía de diversas listas de sus escritos, pero no se tenía una versión completa y adecuadamente ordenada. Por ello, en 2015, se comenzó a elaborar una bibliografía actualizada de toda la obra del autor, en la que las diversas versiones o ediciones aparecieran agrupadas y ordenadas cronológicamente, y a la que también se agregara información que ayudara a la comprensión de las relaciones entre los diversos documentos, sus orígenes y transformaciones. Una consideración importante es que la bibliografía fuera una herramienta de acceso a los documentos y no solo una referencia a ellos. Debido a esto se decidió que, cuando se publique, los títulos tengan enlaces que posibiliten el acceso a la copia digital correspondiente.

Por otra parte, pronto se cayó en la cuenta de la necesidad de que esta bibliografía se complementara con una introducción a los conceptos y categorías principales del autor, y con una breve exposición de las etapas de su pensamiento. Por conceptos y categorías hay que entender las ideas, intuiciones y expresiones del autor que designan los principales problemas que aborda y su posición frente a ellos. De esta manera, se identificaron 25 conceptos fundamentales del pensamiento de Hinkelammert, cuyo sentido fundamental se analiza a medida que se van desarrollando en el tiempo, dando cuenta de los cambios y continuidades. Los elementos contextuales que permiten comprender mejor estos conceptos y el conjunto de su obra se encuentran señalados, al inicio, en una descripción de las “etapas o periodos” del desarrollo de su actividad intelectual. Son 10 etapas, y en cada una de ellas se aporta información básica que permite tener un

⁵ Véase <https://noticias.uca.edu.sv/noticias/presentacion-del-fondo-franz-j-hinkelammert>

⁶ Véase https://www.youtube.com/watch?v=vgNW2kn_a34&feature=youtu.be

conocimiento aproximado de las características de la época y el entorno social en los que el autor ha producido sus ideas. Más adelante, cada concepto es relacionado con estos elementos contextuales de manera más específica, identificando las semejanzas, acercamientos y puntos de ruptura más importantes entre Hinkelammert y otros pensadores.

Finalmente, un libro con la bibliografía y la introducción al pensamiento de Franz Hinkelammert será publicado en formato digital y de acceso abierto, como parte de la Colección Virtual. Proyectamos la conclusión de estas publicaciones, así como su divulgación en redes sociales y medios digitales, en el transcurso de 2022. Después, siempre y cuando sea necesario, haremos actualizaciones de la Colección Virtual y publicaremos nuevas ediciones del libro digital, actualizando también su contenido.

- Colección Franz Hinkelammert, en el Repositorio Institucional de la UCA: <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/778>
- Colección Virtual Franz Hinkelammert: <http://coleccion.uca.edu.sv/franz-hinkelammert/>
- Grupo Pensamiento Crítico: <https://www.pensamientocritico.info/>

BIODATA

Carlos MOLINA VELÁSQUEZ: Coordinador del Fondo Documental y Colección Digital Franz Hinkelammert. Departamento de Filosofía, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. El Salvador
camolina@uca.edu.sv

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





LIBRARIUS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022, e6380835
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9535



Este trabajo está depositado en Zenodo:
DOI: <http://doi.org/10.5281/zenodo.6380835>

HINKELAMMERT, Franz Josef. 2017. *La vida o el capital. Antología esencial. El grito del sujeto vivo o corporal frente a la ley de mercado*. Buenos Aires, CLASCO, Edición, selección, prólogo y notas a cargo de Estela Fernández Nadal. 382p.

Pablo DREWS¹

A casi más de dos siglos, Mary Shelly concibió *Frankenstein o el moderno Prometeo* como una metáfora del sujeto moderno. La anécdota en la cual nace el monstruo más famoso de la literatura moderna es archiconocida, pero conviene recordarla: en junio de 1816, Lord Byron y Percy Bysshe Shelley y Mary Shelly, entre otros, estuvieron en las afueras de Ginebra en el verano más frío y lluvioso que se recuerda. Pasaron las noches bajo el calor de la chimenea, divirtiéndose con las lecturas de cuentos de fantasmas de terror alemanes y desafiando a sus invitados a entretenerlos con buenos relatos de terror. Solo dos de los presentes tomaron en serio el desafío. Si confiamos en William Ospina y su magistral ensayo *El verano que nunca llegó* (2015), uno de ellos era, John Polidori, médico personal de Byron, quien creó *El vampiro* que sería posteriormente la base de *Drácula* de Bram Stoker (1897), la otra, Mary Shelly por entonces conocida como Mary Godwin, concibió *Frankenstein o el moderno Prometeo*, que a la postre se convertiría en un *best-seller* con múltiples interpretaciones, destacando su crítica romántica al modo de vida moderna que se impone como fruto de la Revolución industrial.

La anécdota sobre la concepción de *Frankenstein* y su mensaje de crítica contra los excesos de la modernidad industrial, mecánica y utilitaria viene a cuento como una metáfora para introducirnos en el pensamiento del filósofo Franz Josef Hinkelammert, en donde se explicita la tragedia del sujeto moderno: la tensión entre el sujeto vivo y creador y los productos de su trabajo. Las criaturas engendradas por los sujetos vivos, al igual que el monstruo creado por el doctor Frankenstein, son posteriormente enfrentadas a él como mecanismos autónomos. En el contexto de esta tensión, imposible de abolir dado que es condición de la vida humana, para Hinkelammert la prioridad la tiene siempre la vida, pero se trata de la vida en un sentido amplio, la vida de todos incluida la naturaleza. La filosofía de Hinkelammert es una reflexión necesaria para comprender muchas aristas de la actualidad tanto a nivel planetario como en la región latinoamericana. Inspirándose en la tradición marxista, la teología de la liberación de impronta latinoamericana, así como de otras fuentes, el pensamiento de este autor evita caer en el abstraccionismo de la filosofía, pero también es cierto decirlo, Hinkelammert sortea muy bien el nacionalismo y esencialismo propio de determinadas corrientes del pensamiento latinoamericano. Ahora bien, dado que el pensamiento de Hinkelammert no tiene un sentido cronológico que permita seguirlo en el tiempo a través de etapas, saludamos con enorme gratitud la reciente publicación de *La vida o el capital Antología esencial. El grito del sujeto vivo o corporal frente a la ley de mercado*, cuya edición, selección, prólogo y notas a cargo de Estela Fernández Nadal, nos permite adentrarnos en su pensamiento a través de

¹ Universidad de la República Oriental del Uruguay. Uruguay.
jodrews@alumni.uv.es



los problemas que son retomados una y otra vez a lo largo de los años. Fernández Nadal inteligentemente toma como criterio para ordenar la *Antología* el aspecto temático o problemático. En efecto, el libro que pasaremos a comentar está ordenado en tres ejes conceptuales: el primero corresponde a la *Crítica del capitalismo como religión*, el segundo a la oposición entre *razón instrumental* y *razón productiva*, y el tercero a *El sujeto*. Los textos incluidos en cada eje conceptual han sido escogidos atendiendo a dos criterios: que sean ensayos de gran densidad teórica en relación con el eje correspondiente y que fueran representativos de diferentes momentos de su trayectoria. En total se trata de diez trabajos que en conjunto permiten tener un mapa muy gráfico del pensamiento de Hinkelammert.

Como criterio para leer esta antología representativa del pensamiento de Hinkelammert tomaré la idea de romanticismo marxista. Sin duda, se trata de una variante que ha tomado el romanticismo en su diversidad política y social. A grandes rasgos, el romanticismo representa una crítica a la modernidad en su versión de civilización capitalista en nombre de valores y de ideales del pasado. Si seguimos el libro de Michel Löwy y Robert Sayre, *Rebelión y melancolía, El romanticismo como contracorriente de la modernidad* (2008), existe tanto un romanticismo de derechas, conservador, fascista, resignado, así como una tradición romántica de izquierdas o revolucionaria y utópica. A diferencia del romanticismo de derechas, en donde conviven valores jerárquicos e ideales orgánicos, el romanticismo de izquierdas promueve su crítica al modelo capitalista de sociedad con el objetivo de mejorar el conjunto de la sociedad a través de advenimientos de utopías igualitarias en donde, claramente, se recobrarían cierto rasgos o valores de sociedades anteriores. Bajo esta perspectiva, existe, en efecto, un romanticismo marxista, en el cual, por supuesto, además de algunos aspectos de Marx y Engels, podemos encontrar a Ernest Bloch, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, así como al peruano José Carlos Mariátegui. A nuestro juicio Franz Josef Hinkelammert pertenece a esta tradición. En principio puede verse una contradicción cómo un pensamiento orientado hacia el porvenir utópico puede extraer lo esencial para su inspiración del pasado. La dialéctica que se expresa

en sus escritos representa una solución original a esta paradoja.

Permitásenos a continuación justificar esta interpretación comentando brevemente los ejes conceptuales y sus escritos correspondientes del libro, eso sí, solo como una invitación a su lectura. Por cierto, no es una casualidad que hayamos comenzado la introducción de esta reseña con el mito del monstruo más famoso de la literatura moderna, pues la tradición romántica marxista se nutre mucho de esta fuente.

CRÍTICA DEL CAPITALISMO COMO RELIGIÓN

La tesis de Max Weber sobre la modernidad como desarrollo progresivo de la racionalidad se ha convertido, ciertamente, en un dogma incuestionable en la academia universitaria. Esta idea, esbozada hasta el cansancio por autores como Habermas, se apoya en la clásica noción de “desencantamiento del mundo”. En efecto, para los defensores de esta perspectiva la modernidad significa la pérdida de un mundo encantado, de su magia y misterio, y la sustitución por un mundo dominado por la lógica del cálculo y el control. La consecuencia de esta transformación es clara: un vaciamiento de la vida humana, de su sentido en el cosmos, pero al mismo tiempo este cambio impulsa el nacimiento de las ciencias naturales, del dominio técnico sobre la naturaleza.

Lo anterior es esencialmente cierto, pero hay otra forma, ligeramente distinta, de concebir a la modernidad. Modernos son también aquellos que piensan que la secularización no es solo un fenómeno de desencantamiento, sino también de re-encantamiento. En efecto, la tradición de romanticismo marxista, sobre todo Walter Benjamin y su crítica al modelo de producción capitalista y los efectos de esta en la sociedad, han explicitado que en las sociedades modernas los poderes espirituales de las sociedades tradicionales se encuentran ahora en los productos del trabajo humano, eso sí, una vez que estos se autonomizan de sus creadores. Podría decirse que Benjamin inaugura esta alianza entre romanticismo y marxismo, por cierto, no exenta de una gran ambivalencia entre los pensadores marxistas dada la distancia crítica que algunos de estos mantienen por los temas románticos. Sin embargo, como han demostrado los ya citados Michel Löwy y Robert

Sayre, el romanticismo es una de las fuentes más importantes de Marx y Engels.

Desde este punto de vista pueden concebirse los tres artículos que componen el primer eje conceptual “Crítica del capitalismo como religión” del libro de Hinkelammert que estamos reseñando. El primero de estos, titulado “La visibilidad de lo invisible y la invisibilidad de lo visible: el análisis del fetichismo en Marx”, publicado en 1977, es un claro análisis de la teoría del fetichismo de Marx. Sin duda, en este artículo analiza de manera crítica el fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. El título remite al descubrimiento que, según el autor, hace Marx sobre la forma de funcionamiento en las sociedades capitalistas. En concreto, esta lógica del fetichismo hace invisible sus efectos sobre la vida y la muerte de los seres humanos.

La teoría del fetichismo no se dedica por tanto al análisis de estas instituciones específicas. Juzga toda la libertad del hombre a partir de sus posibilidades de vida o muerte: el ejercicio de la libertad es solamente posible en el marco de la vida humana posibilitada. Esta teoría parte del análisis de la división social del trabajo y los criterios de coordinación de las múltiples actividades humanas necesarias para producir un producto material que permita la supervivencia de todos. Por lo tanto, dicha teoría no se dedica al análisis de instituciones parciales –colegios, empresas, etcétera– ni de instituciones totales –sistemas de propiedad, estados– sino a las formas de la organización y coordinación de la división social del trabajo, en las cuales estas instituciones se insertan. No hay duda de que estas formas están íntimamente relacionadas con las instituciones del sistema de propiedad y del estado. Pero no interesan en tanto análisis de tales instituciones, sino en cuanto formas de organización y coordinación de la división social del trabajo; porque en cuanto tales deciden sobre la vida o muerte del hombre, y de esta manera sobre la posible libertad humana (Hinkelammert, 2017, 47).

Además de mostrar la lógica de esta operación, que afecta al conjunto de la sociedad, Hinkelammert da cuenta de una interpretación marxista que supera las lecturas simplistas. Por ejemplo, resulta relevante el concepto denso de dialéctica que pone en cuestión la exégesis vulgar de la relación entre estructura y superestructura. No se trataría de un reflejo de la apariencia superficial y esencia

verdadera, sino, como enfatiza la prologuista de esta antología Fernández Nadal, de una totalidad de lo real, por un lado, y experiencia inmediata y parcial, por el otro. Este análisis de la realidad como una totalidad dialéctica, en donde se vislumbra lo que es, esto es la apariencia, y lo que no es, la ausencia, adelanta y orienta *La crítica de la razón utópica*, tal vez una de las obras centrales de Hinkelammert.

El segundo artículo de este eje conceptual, “Las raíces económicas de la idolatría: la metafísica del empresario”, publicado en 1980, además de proseguir esta línea de crítica del capitalismo como religión, destaca por su esfuerzo conceptual en definir una metafísica del sujeto empresario, con lo cual se encamina en un análisis de los grandes teóricos del capitalismo, pero al mismo tiempo el valor de este artículo reside en su apuesta formal: luego del análisis de los principales teorizadores de la religión de mercado, que el autor ubica básicamente en Hobbes y Adam Smith, pasando posteriormente por las revoluciones y luchas que mejoran la condición del sujeto, se llega actualmente a la globalización impulsada por los teóricos del neoliberalismo que, ciertamente, denota un retroceso en los derechos humanos. Hinkelammert demuestra su tesis de la metafísica de este sujeto pragmático, eficiente, devoto de la mercancía, el dinero, el mercado y el capital, a través de discursos de empresarios y políticos presentes en periódicos y revistas. A diferencia de la metafísica natural concreta de la cual vive el hombre de carne y hueso, por cierto, esta metafísica natural del hombre es uno de los aspectos que lo vincula con el romanticismo marxista; la metafísica empresarial tiene como natural la mercancía, el dinero y el capital.

Aunque no vaya a la iglesia, el empresario es un ser profundamente religioso, que predica a todo el mundo su buena nueva del sometimiento al engranaje anónimo de los mercados, desde donde un ser supremo interpela.

Este primer eje conceptual termina con “La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos”. Se trata de un artículo de reciente data, publicado en 2017. De ese modo, el cierre de este primer eje culmina con la idea de *teología profana* del capitalismo desarrollada como un *leitmotiv* a lo largo de la obra de Hinkelammert. Por decirlo más claro, el capitalismo como modo de producción moderna es asumido como una religión, en donde el mercado es sacralizado. En línea con

los anteriores artículos, en este trabajo se hace explícito que en la modernidad no hay verdadero proceso de secularización, sino de divinización del mercado. Contra la tesis de Weber y sus seguidores, no habría un total desencantamiento. Fue Marx quien descubrió la lógica de re- encantamiento, en la medida en que este último nos habla de que el fetiche moderno sustituye a la magia de las sociedades anteriores. En el marco de esta problemática, Hinkelammert aborda la gestación de este problema y sus consecuencias. Partiendo del descubrimiento del oro como divinidad suprema que hizo Colón en América, pasando luego por su transformación en religión de mercado, otra vez recurriendo a Hobbes y Adam Smith, hasta la Revolución Francesa, en donde aparece la corrección democrática. En efecto, de manera similar al anterior artículo, demuestra en qué medida con esta revolución emerge un sujeto que no es reducido a propietario, esclavista, explotador. Pues el germen de esta revolución permitió la expresión de nuevas luchas de emancipación obreras, feministas, de los esclavos, de las colonias. En efecto, los derechos humanos tienen su anclaje en este marco contextual.

Sin embargo, este nuevo humanismo del sujeto viviente, como lo denomina Hinkelammert, se enfrenta actualmente a la reedición del sujeto burgués con su tendencia a reconocer sólo un derecho humano: el de propiedad. Todo lo conquistado por las luchas de emancipación, en concreto, la introducción de los derechos humanos en las constituciones, corren el peligro de anularse. En muchos casos, este peligro se ha convertido en realidad. La estrategia actual de la globalización ha sustituido gran parte de estos derechos, ciertamente, considerados como obstáculos, en nombre de la totalización de los mercados y de la propiedad privada. Por tanto, frente a estas creencias que moldean las sociedades actuales, Hinkelammert en sintonía con el romanticismo marxista, considera urgente retomar y materializar la afirmación del ser humano como ser supremo para el ser humano.

RAZÓN INSTRUMENTAL/RAZÓN REPRODUCTIVA-CONVIVENCIAL

De ese modo llegamos al segundo eje conceptual: la oposición entre razón instrumental y razón reproductiva. Permítanme antes de comentar los artículos que componen este eje, volver a vincular el núcleo de este con la crítica romántica de la modernidad capitalista-industrial en su versión marxista. Uno de los puntos sometidos a crítica por el romanticismo marxista es la mecanización del mundo y la abstracción racionalista que llevados hasta su máxima expresión en las sociedades modernas terminan en la disolución de los lazos sociales y la instrumentalización de la naturaleza. En cuanto a la mecanización del mundo, Thomas Carlyle (por cierto, una de las fuentes románticas de Marx y Engels), en su escrito *El signo de los tiempos*, afirmaba: “Si nos pidieran que caracterizáramos esta era en que vivimos con un solo epíteto, nos sentiríamos tentados a llamarla, no una era heroica, o devota, o filosófica, o moral, sino, sobre todo, una era mecánica. Es la era del maquinismo, en todos los sentidos externos e internos de la palabra ...” (Citado en Löwy- Sayre, 2008). Es claro que la crítica apunta no a que todas las actividades tradicionales de los seres humanos desaparezcan, reemplazados por la máquina, sino que los propios seres humanos se conviertan en seres mecánicos en su cabeza y en su corazón. Sin embargo, las grandes conquistas humanas, apuntan los románticos, no han sido mecánicas, sino dinámicas, movidas por una aspiración infinita. Por otro lado, a este mecanicismo se suma que la economía capitalista está fundada en un sistema de categorías abstractas. Este aspecto organizado bajo una racionalidad instrumental, movida por el interés de la eficacia, del éxito, es el corazón de la civilización burguesa moderna. Ahora bien, ciertos aspectos de la crítica romántica frente a la mecanización y la racionalidad instrumental se hacen en nombre de un pensamiento de lo concreto, de una razón que recupera aspectos sustantivos.

No es una casualidad que uno de los acentos de la crítica de Hinkelammert apunte a este núcleo duro de la modernidad. En efecto, la mecanización del mundo y el desarrollo potencial de la razón instrumental si bien han sido creadas para permitir el desarrollo humano tienden por su propia lógica a independizarse de sus creadores. La sacralización y el privilegio de la razón instrumental en las sociedades modernas, racionalidad basada en el

control y el dominio científico del mundo y del ser humano, traslada a los poderes institucionales una capacidad de disciplinamiento de las posibles resistencias, pero al mismo tiempo produce un deterioro de las relaciones humanas y de la naturaleza. En este marco se escribe el artículo "La irracionalidad de lo racionalizado. Comentarios metodológicos sobre la racionalidad instrumental y su totalización", publicado en 1995. El título hace referencia explícita al sinsentido de lo racionalizado por la razón instrumental, en la medida en que se trata de elecciones de los medios más eficaces para logros de fines particulares, pero con la particularidad de que en las sociedades modernas esta se desprende de la racionalidad material y sustantiva que, ciertamente, funcionaba como totalidad o soporte. La fragmentariedad de la racionalidad instrumental hace que esta no pueda percibir ni asumir sus efectos indirectos. Para ser más claros, las acciones de la racionalidad instrumental afectan a la totalidad que la hace posible. El artículo de Hinkelammert revela esta paradoja. Ejemplos que actualizan esta contradicción son monedas corrientes: en nombre de la sagrada lógica de la eficacia de modelos productivos asistimos a una degradación de los entornos sociales y naturales.

El trigo, aunque alimento, no debe ser producido si su producción no es competitiva. un chaleco, aunque caliente o proteja de la lluvia, no debe ser producido si su producción no es competitiva. Con la afirmación de esta realidad "virtual", según la cual todo tiene su criterio en la competitividad, se borra el valor de uso de las cosas. Sin embargo esto se extiende a todos los valores de la vida. Una cultura humana que no produce competitividad, tiene que desaparecer. (...) Emancipaciones humanas que no aumenten la competitividad, no deben realizarse. El dominio de la competitividad no admite acciones frente a los efectos destructores que ella produce. Es más, impide siquiera verlos. Esta es la irracionalidad de lo racionalizado, que es a la vez la ineficiencia de la eficiencia (Hinkelammert, 2017, 190).

Frente al sinsentido actual la propuesta consiste en rescatar otra forma de racionalidad que el autor denomina "racionalidad reproductiva". En otras palabras, la estrategia del autor es someter la racionalidad instrumental a la reproductiva, pero cabe aclararlo, no sobre la base de un juicio de valor, sino de un hecho objetivo. En efecto, el ser humano

es un ser corporal y natural, tiene necesidades que satisfacer para vivir. En suma, se trata de un artículo clave que enfatiza las condiciones necesarias para el desarrollo de la vida, pero como apuntábamos más arriba, de la vida de todos y de la naturaleza.

La necesidad de los otros y de la naturaleza para que la vida sea posible, es importante decirlo, no es un acto de generosidad, sino que es un requisito fundamental para la propia vida. Desde este lugar se comprende la crítica de Hinkelammert a la filosofía de Nietzsche, dado que, según afirma el autor del libro que estamos reseñando, el pensamiento de Nietzsche representa lo opuesto a la razón reproductiva, esto es: "el yo soy su tu eres". Si entendemos bien a Hinkelammert, la filosofía de Nietzsche es la expresión máxima de la modernidad en su aspecto de derrota de los otros, el "yo soy si te someto y te venzo". Si bien esta posición no es nueva en la literatura sobre Nietzsche, (Habermas un autor que en muchos aspectos difiere de la filosofía de Hinkelammert defiende una tesis muy similar) no es fácil omitir hoy la enorme literatura en torno a Nietzsche que sostiene una posición contraria, sobre todo a partir del descubrimiento de los fragmentos póstumos. Más allá de estas posibles discordancias, como decía más arriba, es entendible que Hinkelammert vea a Nietzsche como el autor que encarna y preanuncia la derrota del humanismo. De esto trata el segundo artículo de este eje: "Nietzsche y la modernidad. Un psicograma a partir de lo que Nietzsche dice sobre Nietzsche", publicado en 2001. En resumidas cuentas, el autor analiza a través de varias citas la perturbada personalidad de Nietzsche mostrando en qué medida sus escritos representan la modernidad hasta sus extremos.

El tercer y último artículo de este eje es la base del texto que Hinkelammert leyó en diciembre de 2015 al serle entregado el doctorado *Honoris Causa* por la Universidad Nacional de Cuyo. Titulado "mecanismos de funcionamiento, eficiencia y banalización del mundo", el autor profundiza la tesis de que la racionalidad instrumental en relación con el mundo y el sujeto despoja a la realidad de toda diferencia cualitativa. En consecuencia, y haciéndose eco de la tesis de Arendt, el resultado es una banalidad del mal, pero para que esta idea tenga sentido es necesario una banalidad del mundo. Hinkelammert profundiza en este aspecto de diagnóstico para luego contraponer una tradición

que anclada en un marxismo con fuerte impronta cristiana reconoce al ser humano con dignidad.

EL SUJETO

En la obra literaria de Honoré de Balzac, Marx y Engels reconocen haber aprendido más que en el conjunto de los historiadores, economistas y estadistas profesionales del período. La *Comedia humana*, el proyecto de gran aliento de Balzac, aporta al mundo más verdades sociales y políticas. En efecto, de la obra literaria de este autor Marx y Engels se apropian de su crítica a la modernidad industrial-burguesa, y aunque el marxismo rechace ciertas nociones nostálgicas del pasado, incorporan algunos valores del pasado que en determinados casos puede adquirir una dimensión revolucionaria. Dentro de las críticas al modelo de sociedad capitalista, resalta sobre todo la noción de sujeto que está promueve. Sin duda, se trata de un sujeto que ha potenciado su dimensión individualista en su aspecto meramente egoísta. En consecuencia, la destrucción de los lazos comunitarios y el aislamiento del individuo en su yo egoísta constituyen una dimensión importante de la civilización capitalista.

El último eje conceptual de la *Antología* de Hinkelammert aborda, justamente, la cuestión del sujeto. En este se incorporan cuatro artículos que son representativos de esta temática a lo largo de su obra. Al igual que la tradición del romanticismo marxista, Hinkelammert diagnóstica y crítica la noción de sujeto gestada en el modelo de sociedad capitalista. Y lo hace, sin duda, acudiendo o rescatando ciertos valores del pasado precapitalista, pero es importante aclararlo, no con el objetivo de restituir comunidades primitivas o paraísos perdidos, sino tomándolos como modelos para la crítica. Se trata, así pues, de proyecciones utópicas que toman impulso en la obra de Hinkelammert sobre todo a partir de 1984 con motivo de la escritura de la segunda parte de su *Crítica de la razón utópica*. Por otro lado, el tema del sujeto ocupa un lugar sustantivo en la obra de este autor, pues a esta temática le dedica otro de sus libros clave: *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido* (2003). El sujeto como principio de resistencia contra la ley opresiva, o el grito frente al mundo objetivado que aplasta la vida y la amenaza, así como la idea de que el ser humano es un ser corporal que para poder vivir debe estar integrado en el cuerpo más amplio

de la sociedad, como escribe Fernández Nadal en su introducción, constituyen, en efecto, los puntos esenciales a partir del cual podemos leer estos cuatro escritos de este eje que tiene al sujeto como centro.

El primer escrito de este eje, el más antiguo de esta *Antología*, titulado “La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico” y publicado en 1971 sobre la base de un seminario “Sexualidad, autoritarismo y lucha de clases”, organizado en Chile a pedido de Norbert Lechner, llama la atención por la poca atención que ha tenido en el campo de estudios marxistas. Si bien el escrito cuenta como base con los trabajos de Marcuse, el mayo francés, las revueltas estudiantiles en Europa, Estados Unidos y América Latina, la novedad es que enfoca esta problemática a partir del contexto chileno, que por entonces se debatía la transición hacia el comunismo. Desde este contexto, Hinkelammert aporta la discusión sobre la sexualidad y de la desigualdad entre los hombres y las mujeres, en la medida en que estos aspectos nos pueden ser eludidos en los esfuerzos de emancipación. Por decirlo más claro, la pregunta que se hace el autor es que para lograr la emancipación no solo es suficiente con socializar los medios de producción, sino también transformar las relaciones entre los sexos. Se trata, sin duda, de una transformación cultural, en donde se puedan asumir colectivamente, por ejemplo, las tareas domésticas, normalmente ocupadas por las mujeres.

Eliminación de la eficiencia mercantil como meta del proceso de producción y construcción de infraestructura social son las condiciones objetivas de una subordinación de la institución matrimonio al amor espontáneo. Pero igualmente en el plano de la conciencia social tiene que unirse ahora la revolución social con una concientización expresa de la liberación sexual y del derecho a la vitalidad, libertad e independencia personal en las relaciones entre personas. si la revolución cultural no asume esta dimensión, nunca puede crear una conciencia social coherente con los objetivos de la liberación (Hinkelammert, 2017, 292).

El segundo artículo incluido en este eje del sujeto es “El sujeto, el anti-sujeto y el retorno del sujeto (interculturalidad y fundamentalismo)”, publicado en 2002. Se trata de un escrito que en primer lugar denuncia el falso realismo de la *Realpolitik*. “La política correspondiente a la

estrategia de globalización nos lleva, en nombre de este falso realismo, a situaciones cada vez menos sostenibles, e incluso a la perspectiva de la autodestrucción de la humanidad” (Hinkelammert, 2017, 294). El juicio del autor frente a esta situación es claro: o se afirma la vida de todos, que en su caso corresponderá a la afirmación del sujeto, o bien su aniquilación. La apuesta de Hinkelammert es rotunda: la afirmación del sujeto. Y para lograr esto, recupera una noción del sujeto que ha sido eclipsada en la estrategia actual de la globalización. Sin embargo, es importante aclarar que el sujeto negado no es exclusividad de las sociedades modernas actuales, sino que toda cultura en tanto necesidad de institucionalizarse somete a los sujetos. Por tanto, siempre es posible recuperar el sujeto negado. Pero en el marco de las sociedades modernas esta dialéctica atraviesa el riesgo de interrumpirse. En otras palabras, las leyes del mercado que avanzan aplastando las condiciones de posibilidad de la vida humana son un caldo de cultivo para los fundamentalismos.

El tercer artículo, “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones sobre el mito fundante de la modernidad”, publicado en 2007, es un escrito en donde se profundiza la tesis de la continuidad del cristianismo y modernidad. En concreto, en este escrito se insiste en que la magia no fue sustituida por la razón. Otra vez, dirigiéndose contra la idea de desencantamiento del mundo de Weber como esquema interpretativo de la modernidad, Hinkelammert afirma que el encanto de la magia se introdujo en el interior de la razón, pero su gran astucia fue que esta se revistió con una máscara profana. Ahora bien, para visualizar mejor esta operación mítica alojada en el centro de la modernidad, el autor recurre al mito de Prometeo, el titán que roba el fuego a los dioses y se lo entrega a los seres humanos. Si bien el origen de este mito es griego, a partir del Renacimiento se convierte en un mito clave de la modernidad. En otras palabras, en esta época Prometeo ya no es más un titán, sino un hombre rebelde que se levanta contra los dioses. Para Hinkelammert esta mutación fue posible gracias a la adaptación y transformación de la base cultural del cristianismo en la modernidad. De todos los Prometeos modernos que no aceptan una autoridad impuesta, Hinkelammert elige el Prometeo de Marx. Pues lo que hace Marx en nombre de Prometeo es una crítica de la religión, una destrucción de los dioses falsos, operación que

conduce a la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

El eje conceptual sobre el sujeto, así como el conjunto de esta *Antología*, culmina con el escrito “La reflexión trascendental: el límite y cómo trascenderlo. Preludio de una antropología”, publicado en 2010. En este caso aborda viejos temas como la utopía en cuanto papel como guía de las acciones. Para Hinkelammert la reflexión trascendental es la capacidad de ir más allá de los límites en el pensamiento, esto es, de pensar lo imposible. Abordando la temática desde una antropología filosófica, el autor juega con la paradójica condición humana, a saber, la condición de infinitud mediada por la finitud. En otras palabras, el sabernos finitos hace del ser humano seres infinitos. Por un lado, como seres infinitos deseamos y aspiramos a lo perfecto, no podemos dejar de buscarlo, es más, gracias a ese deseo es que podemos cambiar lo real en el sentido de mayor justicia y libertad. Por otro lado, como seres finitos parece que estamos condenados a que esa aspiración nunca pueda ser realizada. No obstante, siempre podemos usar ese espíritu de infinitud, nos dice Hinkelammert, a favor de la vida para lograr un horizonte de posibilidades. Como “pesimista esperanzado”, tal como se ha definido a sí mismo, Hinkelammert entiende que hay motivos para la esperanza.

De ese modo llegamos al final de esta *Antología*, en donde señalamos al principio que el pensamiento de Hinkelammert comparte un parecido de familia con la tradición del romanticismo marxista. Al igual que los románticos revolucionarios, la filosofía de Hinkelammert está orientada hacia un porvenir que tiene como meta la emancipación humana, pero con la particularidad de extraer lo esencial de su inspiración en los valores del pasado. Del resultado de esta dialéctica, Hinkelammert ofrece un conjunto de herramientas teóricas para pensar e interpelar a nuestro tiempo, pero al mismo tiempo brinda criterios para posibles modelos alternativos de sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- LÖWY, M. y SAYRE, R. (2008). *Rebelión y melancolía, El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- OSPINA, W. (2015). *El verano que nunca llegó*, Bogotá, Random House.

HINKELAMMERT, Franz J. (2020). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace a la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. San José, Costa Rica: Arlekin. ISBN 978-9968-681-81-0. 192 p.

María Pía CARTECHINI²

Franz Josef Hinkelammert, es sin duda uno de los teóricos más relevantes de nuestro tiempo. Economista, teólogo y filósofo alemán, el 12 de enero de 2021 cumplió noventa años y su pensamiento cobra especial relevancia en un contexto como el que transitamos actualmente. Los hechos de público conocimiento ocurridos a nivel mundial por la pandemia producida por el nuevo coronavirus SARS-CoV-2, han acentuado la devastación de la vida humana y la naturaleza a manos del neocapitalismo, llevando a que este mundo sea imposible. En razón de ello, la extensa y reconocida obra de Hinkelammert nos ha brindado fundamentaciones para pensar prácticas de resistencia que posibiliten la existencia concreta de las/os sujetos que habitamos el mundo. Este libro, con carácter de ensayo, nuevamente nos otorga destellos, huellas, para sostener un pensamiento crítico frente a cualquier dios falso implementado por la razón mítica que pretenda no reconocer al ser humano como ser supremo para sí mismo.

Este pensador relata en sus conversaciones con Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik (2012), que su acercamiento a la economía fue por consejo de su padre. Siguiendo este camino, termina realizando su doctorado en Economía en la Universidad Libre de Berlín en 1960. Tres años después viajó a Chile, donde tuvo contacto con la Teología de la Liberación, de la cual se ha vuelto uno de sus más destacados representantes. Las relaciones entre la economía y la religión es una preocupación que está presente a lo largo de sus obras, al igual que la teoría y praxis emancipatorias (Ciriza: 2001). En este texto las abordará nuevamente para pensar las condiciones actuales de los tiempos que corren.

El siguiente libro radica en una reflexión ensayística que pone en juego lo que Hinkelammert ha venido desarrollando críticamente durante toda su trayectoria académica, que está fuertemente

atravesada por su experiencia de vida hasta nuestros días. De allí que, en la medida en que el escrito se va desplegando, analiza tanto los discursos y hechos históricamente relevantes, como los más recientes, por ejemplo las declaraciones hechas por investigadores y desarrollistas del Silicon Valley.

El texto está organizado en tres partes generales, que se dividen en diez capítulos en total y un anexo compuesto por una entrevista de Martin Hoffmann a Franz Hinkelammert, que busca analizar desde qué perspectiva histórica fue realizada la interpretación del libro. Cada idea que va presentando a lo largo de los diez apartados, va siendo hilvanada una tras otra teniendo como eje realizar una crítica a la razón mítica, tal cual lo anuncia el título de la obra. Esta tarea es necesaria, en tanto y en cuanto, se piensa la realidad partiendo de mitos creados a partir de la realidad misma. Sin embargo, se vuelve preciso no descuidar las ambigüedades que este accionar produce, ya que esto mismo ha ocasionado el mundo enajenado desde la cual se realiza la crítica.

En la primera parte del libro, Hinkelammert, da cuenta de cómo en ciertos pasajes bíblicos aparecen mitos de sociedades y convivencias perfectas que son conceptos trascendentales. Estos, posteriormente, son llevados hacia la realidad social a partir de ciertos hechos históricos, como la Revolución francesa, la Revolución rusa y el movimiento de la Teología de la Liberación en la década de los sesenta, conformando un humanismo de la praxis. Todo ello está posibilitado a partir de una reestructuración del mito de Prometeo que se da en la modernidad.

La Revolución francesa significó históricamente volver a poner sobre el tapete la igualdad humana de la que ya Pablo de Tarso había dado cuenta. Esta tiene que ver con la nueva sociedad a la que se refiere en Gálatas, al sostener que no hay distinción entre judíos, griegos, esclavos, libres, u hombres y mujeres, porque todos son uno en el Mesías. Esta emancipación de los maltratados, dice Hinkelammert, es la presentación de los derechos humanos. Pablo abre el camino de las ideas de la Revolución francesa pero a nivel mítico, como concepto trascendental que todavía debe realizarse en un nivel social real y concreto. El momento en

² Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.
pia_2108@hotmail.com

que se da ese paso es la modernidad. Esta extiende un antecedente fundamental desde la visión religiosa, que es el hecho de que Dios se hace hombre.

La modernidad efectúa la transformación en el campo antropológico del mito de liberación paulino, aunque siempre de forma variable y nunca perfecta. En Hobbes y hasta Smith no fue el ser humano el ser supremo para el hombre, sino el propietario y el mercado, que se vuelven dioses. Por ello, muchas/os fueron dejados fuera de la igualdad: mujeres, esclavos, proletariados. De ahí que la rebelión en nombre de la igualdad que viene desde la tradición judía se haya continuado hasta nuestros días. Esto es lo que implica para el autor: "*Pensar lo que no es, pero pensarlo a partir de lo que es. Pensar entonces también a partir de la igualdad humana. Hablar de la tierra presente, aunque se hable del cielo. No se puede hablar ni del cielo sin hablar a la vez de la tierra*" (Hinkelammert: 2020, p. 11).

Para dar cuenta de esta noción de mundo como igualdad, vuelve sobre un pasaje bíblico ya abordado en varias de sus obras, el sacrificio de Abraham. La liberación producida frente a la negación de dicho sacrificio, abre a la fiesta mesiánica a la cual todos están invitados. Con la lucidez y consistente argumentación que lo caracteriza, el autor nos muestra cómo en las escrituras se puede visualizar un mundo polarizado entre la fiesta y el mercado. La primera, caracterizada por la abundancia y el segundo por la escasez que solo se apaga con mucho dinero. De allí que reivindicar la igualdad es reivindicar los derechos humanos, sin desconocer las diferencias.

Aquí hay que marcar algo no menor que Hinkelammert ha denunciado a lo largo de su trayectoria intelectual, la crítica a la religión en tanto se produce un conflicto en el cristianismo entre dos tradiciones contrapuestas: la profética-mesiánica, y la imperial-colonizadora. La Revolución francesa va a retomar el mito de liberación de esta primera tradición, llevando nuevamente al cristianismo a sus raíces. La Revolución rusa también será el intento de llevar a la praxis una convivencia humana perfecta a partir de dos dimensiones: la sociedad sin dinero, mercado y Estado, que se encuentran como imaginación en el Apocalipsis. Esta noción de convivencia perfecta, siempre es derivada de la realidad por la razón, por más que sea una utopía.

Es preciso, rescatar una visión crítica clave del autor respecto de lo que implica la razón mítica y la creación de las utopías. Tiene que ver con la ilusión trascendental. Hinkelammert retoma esta idea de Kant, pero le da una vuelta de tuerca al empleo de la noción. La refiere, al hecho de "*acercase con pasos finitos a una meta que está infinitamente lejos*" (Hinkelammert: 2020, p. 34). El problema de estas ilusiones es un problema de la modernidad en todas sus expresiones, en tanto la utopía que se refiere a imposibilidades las supone posibles. El autor menciona algunas de ellas, como la autorregulación del mercado o la ilusión socialista de que la convivencia ideal solo es posible en tanto hay una abolición del dinero. Ambas en definitiva amenazan la posibilidad de la vida humana, en tanto la meta es una utopía amenazante. Esta idea, que el autor desarrolla de manera elocuente a partir de sus textos de los años ochenta en adelante, es un lúcida crítica a lo que implicó el socialismo y a las grietas más profundas de su estructura.

Ahora bien, independientemente de su carácter utópico, el humanismo de la praxis se encarna en la realidad para llevar adelante el nuevo modelo de sociedad. Y esto es posible en tanto Dios se hace hombre. Hinkelammert hace referencia aquí al mito de Prometeo. A partir del Renacimiento este no será interpretado como un dios tal cual el mito griego; sino que hay una reconstrucción mítica que lo comprenderá como "*un hombre rebelde que se levanta frente a los dioses y a las autoridades*" (Hinkelammert: 2020, p. 38). Si bien el autor analiza el Prometeo de Calderón de la Barca, le interesa centrarse en la figura prometeica de Karl Marx, presentada en su tesis doctoral de 1841. Allí Prometeo se declara en contra de todos los dioses del cielo y la tierra que no admiten al hombre como ser supremo para el hombre. De allí, que la crítica de la religión lleve a sostener como imperativo categórico "echar por tierra" toda y cualquier relación donde el ser humano sea "humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Dicho imperativo, Hinkelammert lo interpreta como un humanismo de la praxis, que devela caminos a seguir. El sujeto humano ahora puede asumir la responsabilidad de transformar la sociedad para humanizarla, pero resta encontrar la praxis adecuada para ello. Este punto que toca aquí el autor, y que viene desarrollando hace más de 40 años, es de una actualidad insoslayable. No se trata de divinizar el ser humano, como había pensado Camus, sino que

es un llamado a “hacerse humano”. Esto no es menor ya que el ignorar este imperativo, en la modernidad aparecen otros argumentos míticos con conceptos trascendentales que han llevado a que el mercado subordine incluso al Estado y se haya constituido en el ser supremo para el ser humano.

En la segunda parte, Hinkelammert desarrolla lo que implican los “mundos ideales que acompañan a la modernidad”. Estos se desarrollan por el lado utópico presente en el ser humano al descubrir lo divino presente en él que lo lleva a aceptar la idea de perfección de la vida humana. Los conceptos perfectos, que son siempre trascendentales, si bien se deducen de la realidad y son luces para guiarnos, no se pueden realizar. El problema de medir la realidad bajo esa impronta es que esta aparece como una desviación de ellos. En la ciencia estos conceptos trascendentales van construyendo teóricamente la realidad empírica a partir de introducir un observador absoluto y perfecto que caracteriza los fenómenos que observa. Estos se organizan de tal manera que los juicios éticos, los juicios vida-muerte, al igual que la libertad de decisión, son excluidos de la observación. El autor vislumbra esto al analizar las obras de Laplace, Max Planck, Wittgenstein, Habermas y Max Weber. Incluso esta pretensión llega a la actualidad, en el Silicon Valley, donde la ciencia busca dar batalla a la muerte, volviendo a la religión parte de la ciencia. Entonces, ¿cuáles son las consecuencias de hacer una abstracción de la realidad empírica? ¿Cuál es la consecuencia de concebir una realidad empírica sin valores éticos? Pues conducir a la humanidad al suicidio y el caos. Lo hemos visto en el holocausto judío, pero también en el desarrollo actual de las técnicas militares y el exterminio de otros, argumenta Hinkelammert.

Luego, el autor desarrolla el análisis de los mecanismos de funcionamiento perfecto, que se presentan con los conceptos trascendentales. Primero examina los mecanismos de la física y luego de las ciencias sociales. En estas últimas se detiene particularmente, ya que en ellas aparecen las instituciones que abarcan todos los hechos sociales, en especial, el mercado mundial y el Estado. Estudia lo que implica la noción de competencia perfecta en un mercado perfecto, tal cual es imaginado en la teoría económica neoclásica actual. Esta presupone una serie de idealizaciones: una gran cantidad de compradores y vendedores, la no influencia en el precio y la información completa y gratuita. A partir

de un detallado examen, Hinkelammert demuestra dos imposibilidades: la de una tendencia al equilibrio en el mercado y la de una economía humana sin mercado y dinero.

Esta crítica a la competencia perfecta y al dominio neoliberal de la política de mercado es relevante, ya que “*amenaza a la propia posibilidad de una vida humana futura en esta tierra*” (Hinkelammert: 2020, p. 91). El primero en anunciar este peligro fue Marx en *El Capital*, denunciando que el capitalismo para poder desarrollarse socava tanto a la tierra como al trabajador, que son sus propias fuentes. En tanto se siga sosteniendo la fe en la religión del mercado y la magia de su mano invisible como posible, este modelo de competencia perfecta no podrá echar luces para comprender la competencia real.

Esto nos lleva a la última y tercera parte del texto que tiene que ver con la rebelión contra la igualdad humana y la respuesta a esa rebelión. Este punto lo desarrolla haciendo referencia a la lucha de clases desde arriba y lo que se hace frente a esta.

En la rebelión contra la igualdad humana podemos encontrar la posición neoliberal que sostiene al mercado como el principio de la sociedad. Si bien los mercados parciales pueden ser regulados, esos equilibrios al unirse llevan a desequilibrios macroeconómicos que podemos ver claramente en la situación que hoy atravesamos. A partir de la lectura de Polanyi, nos menciona tres: la política de salarios e ingresos, la distribución y uso de la tierra; y el dominio de la política financiera. José Luis Coraggio menciona uno más: el conocimiento e información dentro del mecanismo del mercado. Frente a estos problemas, Hinkelammert concluye que en la lucha de clases ha ganado la clase dominante y los poderes del mercado; y si bien se ha producido una resistencia frente a esta situación, la misma ha tenido sus costos: el asesinato de Allende en Chile, o la muerte de quienes apoyaban la Teología de la Liberación, son dos ejemplos entre muchos otros.

Esta razón mítica, entonces, produce posibilidades de vida, pero también monstruos que amenazan la vida y son alimentados por el neoliberalismo. ¿Cómo pelearemos contra ellos? ¿Qué puede zarandearnos para despertar de la ilusión? La manera de luchar contra las clases de arriba en todos los niveles es recuperando la democracia que está bajo el poder económico,

realizar acciones de intervención del mercado, y del dios-dinero que hoy está al servicio de la muerte. Es necesario liberar al cuerpo amenazado para que pueda llevar una vida plena, como plantea el pensamiento de Pablo de Tarso. Esto se debe a que las instituciones como el mercado y el Estado tienen una doble realidad que las vuelven problemáticas: son imprescindibles para la vida humana y al mismo tiempo las ponen en jaque. Por ello, hay que intervenirlas. En este punto, Hinkelammert muestra el límite del pensamiento de Marx, quien suponía la abolición de las relaciones mercantiles. En verdad, el proceso de liberación debe ser reformulado en la imaginación del comunismo como sociedad futura, tarea presente en la trayectoria vital del autor al recordar y hacer alusión a parte de su vida en Chile, lugar donde residió por diez años. Para el socialismo, realizar el principio de justicia comunista de “cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades”, implica entenderlo como concepto trascendental que hace ver los límites de lo posible y que es una forma de expresar el amor al prójimo. Permite reformular el proceso de liberación para realizarlo en cada momento presente, teniendo vistas el imperativo marxista.

Hacia el final del texto, en la entrevista del anexo, encontramos una lúcida explicación acerca de la situación actual de Latinoamérica y los peligros que la acechan producidas por el mercado liberal. Así, hace alusión a sus consecuencias históricas más nefastas, como las dictaduras de los setenta, y también a las actuales cómo los intereses económicos de Estados Unidos que han afectado a Venezuela, Brasil y Bolivia. Finalmente, pone en discusión el papel de la teología y la Iglesia frente a las políticas actuales y al avance del neocapitalismo que todo lo devora, que pone en peligro tanto la vida humana como la ecológica; siendo que la naturaleza debe pensarse en términos de derechos, ya que también: “yo soy si tú eres”.

Para cerrar esta reseña, quisiéramos decir que este texto se vuelve una lectura ineludible para pensar una efectiva realización de los derechos humanos. Hoy más que nunca la pandemia ha puesto de manifiesto las graves crisis en las que el capitalismo ha devenido, cavando su propia tumba y dispuesto a llevarse a toda la humanidad junto con él. Por esto, Hinkelammert nos advierte que es ineludible la tarea de sostener un pensamiento

crítico frente a la razón mítica, intervenir el mercado, liberar las democracias y sostener un humanismo de la praxis. Dios se ha hecho hombre, y esto nos abre al imperativo de hacernos humanos, para que el mundo sea posible.

“Estamos en un viaje al suicidio. Tenemos que recuperar el rechazo al suicidio y descubrir de nuevo que el sentido de la vida es vivirla. Pero vivirla de una manera que todos lo pueden hacer también” (Hinkelammert: 2020, p. 122).

BIBLIOGRAFÍA

HINKELAMMERT, F. (2020). *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad: crítica de la razón mítica en la historia occidental*. Arlekin, San José, Costa Rica.

FERNÁNDEZ NADAL, E. y SILNIK, G. D. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Frank Hinkelammert*. CICCUS, Buenos Aires.

CIRIZA, A. (2001). “Franz Joseph Hinkelammert”, en *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, compilado por Clara Alicia Jalif de Bertranou. EDIUNC, Mendoza. Pp. 117-132.

VERGARA ESTÉVEZ Jorge. (2016). *Modernidad y utopía. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*. Editorial de la Diputación Foral de Álava, Vitoria, 113p.

Martin FLEITAS GONZÁLEZ³

Como ganador del Premio de Ensayo Becerro de Bengoa de 2015, concedido por el Departamento de Euskera, Cultura y Deporte de la Diputación Foral de Álava, Jorge Vergara Estévez nos obsequia en esta oportunidad con una síntesis de la obra de Franz Hinkelammert que aspira a despertar en el lector un interés por este. En virtud de que el pensamiento del alemán radicado en América Latina es bastante voluminoso, aborda no pocos asuntos vinculados a la economía, ciencias sociales, filosofía, política, teología y ética, y de que, al mismo tiempo, estos asuntos son atendidos por un sinfín de otros teóricos que también se valen de perspectivas marxistas similares, o cuando menos, familiares, es

³ Universidad de la República, Uruguay. elkanteano@gmail.com

por demás bienvenida una reconstrucción diacrónica y temática de su producción intelectual.

El libro se estructura sobre la base de cuatro capítulos, un agregado, y una entrevista inédita por aquel entonces, realizada a Hinkelammert durante el 2012: el primero acerca de la crítica de la razón utópica, el segundo sobre el cuestionamiento a la teoría liberal, el tercero en torno a la crisis de la sociedad contemporánea, el cuarto acerca de la utopía de una sociedad incluyente, un agregado (Addenda) que recoge parte del análisis que a Hinkelammert le había merecido la “crítica a la idolatría” que ofreció el Papa Francisco en su *Evangelii Gaudium* de 2013, y finalmente, la mencionada entrevista. Los capítulos no sólo se estructuran, como he dicho, temáticamente, sino también diacrónicamente, lo que permite dejar en evidencia parte de la evolución de los trenes de ideas que movieron la producción intelectual del alemán dentro de los diferentes contextos históricos que vivió. El inicial desapego que Hinkelammert establece frente a la sociología de Max Weber, o al menos, frente a los que leen a Marx a través de Weber, le siguen muy pronto sus investigaciones dentro de la política, acerca de las utopías neoliberal, conservadora, y anarquista, para tener luego la oportunidad de analizar con una perspectiva crecientemente personal, aquello que a su entender conforma la crisis, los peligros y las promesas emancipadoras que aquejan y aún se esconden en nuestras sociedades modernas. Asuntos, todos estos, dentro de los cuales Hinkelammert logra apuntar ideas originales, a pesar de habitar aquellas jergas que los seguidores, defensores, renovadores, y reformuladores del pensamiento político y económico de Marx han esclerosado con el tiempo hasta el hartazgo. Asimismo, dentro de cada una de estas temáticas (no me parece oportuno denominarlas “etapas”), la reconstrucción de Vergara Estévez tiene la virtud de poner de relieve la permanente preocupación que Hinkelammert muestra frente a la economía, a su dinámica, función, empleo, peligros, y potencialidades benéficas. Se podría decir, en este sentido, que junto a Joseph Stiglitz, John Roemer, Karl Polanyi, Thomas Piketty, y tantos otros, el economista de la teología de la liberación ha contribuido a precisar y poner en primer plano el corazón material de las reflexiones que Marx se esforzó una y otra vez por articular en *El capital*, a la hora de defender una economía que esté al servicio de la reproducción de

la vida humana, y reprobar sin ambages aquella otra que además de asesinar, determina (o deja librado al azar) quiénes serán los afortunados y quiénes los desgraciados en el goce de aquella vida.

Por otra parte, también podría decirse que la reconstrucción intelectual allí ofrecida dista de ser una especie de síntesis del pensamiento del alemán. Esto se debe al hecho de que su lectura despierta un número importante de reflexiones, y en especial, de preguntas, que instan al lector a querer profundizar en las investigaciones de Hinkelammert. Por mencionar un ejemplo: luego de ser brevemente descrita la original tesis de Hinkelammert en lo que respecta a la teología económica que, en su opinión, esconde la teoría de la fetichización de la mercancía de Marx, aparecen en el segundo capítulo las críticas del alemán a las ideologías que de alguna manera u otra contribuyen a que el capital perpetúe sus lógicas de destrucción humana y ecológica. Imperceptiblemente, se pasa entonces de una crítica de la fetichización de la mercancía, del dinero, y del capital, a una crítica de las ideologías cínicas que promueven una “cultura de la desesperación” en los países menos favorecidos. Este salto no es producto de algún descuido por parte de Vergara Estévez, sino que es precisamente acometido por el propio Hinkelammert, lo que impulsa en el lector la pregunta de cómo se relacionan aquellas investigaciones, pues, mientras la primera tiene que recurrir forzosamente a la idea de que los afectados no perciben el fenómeno que convierte a las mercancías en sujetos, y a los seres humanos en cosas (patente en la célebre frase de “No lo saben, pero lo hacen” del tomo I de *El capital*), la segunda insiste una y otra vez en la voluntad de los individuos, designando ya no una dinámica ultraintencional impulsada por el capital, sino un ámbito dentro del cual se hacen visibles las relaciones de poder y dominación ideológica. Ambas tesis ofrecen lecturas muy disímiles entre sí cuando intentan dar cuenta, por ejemplo, de las causas que generan y regeneran la sistemática omisión internacional de las proyecciones presentadas en *Los límites del crecimiento* del Club de Roma de 1972.

La entrevista, por su lado, reviste particular interés a la hora de lubricar (o en algunos casos, construir completamente) las interconexiones que se supone que existen entre las diversas temáticas que abordan las investigaciones del alemán, y que, desafortunadamente, este no siempre explica. Allí

Hinkelammert explica llanamente sus opiniones acerca del enfoque sociológico y filosófico que emprendieron sobre todo los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, y se aprecian sus tesis más personales en torno a la relación que mantienen el cristianismo y la modernidad, al comunismo de Marx, al concepto de economía que usualmente se tiene en mente, a la concepción del hombre (aunque aquí me gustaría decir, del “ser humano”) que surge en la era moderna y aquella otra que a él le gustaría defender, a la democracia y su relación con la ética, al problema de definir la modernidad, a la imposibilidad de negar la existencia y relevancia de los mitos en la actualidad, y a la necesidad de institucionalizar y multiplicar nuestros esfuerzos para expandir el pensamiento crítico. Como era de esperarse, en aquella entrevista Hinkelammert se muestra cada vez más convencido de que la economía toda debe subordinarse al principio de la reproducción de la vida humana, aunque hoy día esta aseveración encuentre poca resistencia dentro de aquellos enfoques que se autoproclaman posthumanistas. Sin embargo, sin recurrir a discursos tan radicales y pretendidamente “pos” o “tardo” modernos, cabe al menos preguntarnos, junto a Kant, aquel filósofo que tan caro es para el economista y teólogo de la liberación, si a estas alturas nos merecemos un mundo distinto del que tenemos: en las *Lecciones de ética* del filósofo de Königsberg, de hecho, se puede leer que “Vivir no es algo necesario, pero sí lo es vivir dignamente; quien no puede vivir dignamente no es digno de la vida” (*V-Mo/Collins* 343). El conjunto de nuestras prácticas cotidianas sugieren que el cinismo, la indiferencia, y el egoísmo social alcanzan hoy cotas abrumadoramente vergonzosas, y en razón de ello, puede uno preguntarse si la reproducción de la vida *per se* puede fundamentar un sistema ético que se proponga dirimir entre algo más que la existencia y la inexistencia de los seres humanos. En todo caso, esta clase de preguntas es adecuadamente inducida por la reconstrucción que nos ofrece Vergara Estévez, en virtud de lo cual su libro supone una contribución significativa para la conformación de la comunidad académica e intelectual en general de América Latina.

LOSURDO, Domenico. (2019), *El Marxismo Occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*. Madrid, Trotta, 207 p.

Diego Asdrel LÓPEZ MONDRAGÓN⁴

Carlos PÉREZ SEGURA⁵

INTRODUCCIÓN

En 1955, el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty sacó a la luz *Les aventures de la dialectique* (Las aventuras de la dialéctica), obra polémica e incisiva en la que desarrollaba la relación entre el presente y el porvenir en términos de una praxis política. En ella, el autor buscaba fomentar una tercera vía que lograra superar tanto a la práctica que se resuelve como mera expresión de su tiempo --un impulso más de la inercia de la historia--, como a la práctica impositiva que busca subsumir lo real por entero a sus categorías. Las herramientas conceptuales para tal superación dialéctica se las otorgaba la obra de un joven filósofo marxista, György Lukács, quien, pese a haber nacido en Hungría, se convertiría en el parteaguas de una nueva facción dentro de la tradición marxista.

La mención a esta obra resulta de vital importancia dado que es a partir de ella en donde, por primera vez, figura un concepto que hoy es de uso corriente entre los estudiosos de la tradición heredera del filósofo de Tréveris. Su primer capítulo, precisamente aquel dedicado a atender la concepción del Sujeto-Objeto de la historia en Lukács, lleva por título “Marxismo Occidental”. Aunque dicho capítulo únicamente versa sobre los planteamientos del filósofo húngaro, dando la falsa impresión de que el “marxismo occidental” podría reducirse a una especie de secta formada en torno a la obra de 1923 titulada *Historia y Conciencia de Clase*, la idea de que hay una variación en la obra de este filósofo con respecto a los teóricos previos del marxismo será fundamental para la delimitación de un grupo de intelectuales.

Años más tarde, en 1976, el historiador británico Perry Anderson retomó aquel concepto para nombrar a un grupo de filósofos marxistas formados en la Europa Occidental. Bajo esta denominación figuran los nombres de György Lukács, Karl Korsch, Antonio Gramsci, Walter Benjamin, Max

⁴ Universidad Nacional Autónoma de México, México. diego.asdrel@gmail.com

⁵ Universidad Nacional Autónoma de México, México. carlosperse@gmail.com

Horkheimer, Galvano Della Volpe, Herbert Marcuse, Henri Lefebvre, Theodor W. Adorno, Jean-Paul Sartre, Lucien Goldmann, Louis Althusser y Lucio Colletti. Aunque sus nacionalidades, sus referentes y sus obras son dispares, y pese a que existió una ausencia de diálogo más allá de los miembros de un mismo círculo (como fue el caso de los miembros pertenecientes a la Escuela de Frankfurt), Anderson afirmaba la existencia de una serie de síntomas compartidos en todos ellos. Y son precisamente éstos a partir de los cuales el británico busca tejer un vínculo.⁶ Primero, en función de la tradición que les antecede, todos ellos, a diferencia de Lenin o Luxemburgo, produjeron sus grandes obras --ya sea de manera voluntaria o como consecuencia de factores externos-- fuera de la práctica política. En la biografía de estos intelectuales hay, pues, una separación entre teoría y praxis. En segundo lugar, y como resultado del contexto histórico del cual emergen, las obras de estos intelectuales fueron determinadas por *el desencanto* que siguió a la paulatina extinción de la efervescencia revolucionaria emanada de la Revolución de Octubre; específicamente, se toma distancia de aquella certeza histórica depositada en la creencia de que la transformación del orden social existente era un destino manifiesto. Esto último se ve reflejado en un desplazamiento de la discusión marxista hacia el terreno de la filosofía --algo ya visualizado por Merleau-Ponty-- y se refleja en la misma formación de todos estos intelectuales. Todos ellos, con la salvada excepción de Gramsci, son profesionales de la filosofía.

Estos cambios e innovaciones son leídos por Anderson como una suerte de reflexivización de la teoría marxista. Estos autores vuelven sobre la teoría marxista ya no para extender el terreno temático de la obra de Marx (como hicieron Labriola o Kautsky), ni para desarrollar su teoría económica en nuevas condiciones históricas o incluso proponer una teoría política que brinde los conceptos fundamentales para encauzar estratégicamente la revolución proletaria (como es el caso de Lenin o Hilferding). Antes bien, estos teóricos vuelven sobre los presupuestos del marxismo. Se preguntan sobre la tradición sobre la cual se asientan y buscan complementarla con perspectivas nuevas

provenientes de otras tradiciones (el psicoanálisis, por ejemplo). Como el ángel de Durero, estos filósofos se detienen para volver su atención reflexivamente sobre las herramientas con las cuales se pretendía transformar el mundo, examinan al marxismo y no se vuelcan de inmediato hacia la transformación del orden social.

Ahora bien, pese a que el análisis de Anderson aportaba, sin duda, miradas sumamente sugerentes respecto a dicha tradición crítica cercana a su época, sin embargo, también resultaba ser bastante parcial. En su lectura del "marxismo occidental" no se dejaba en claro el sesgo desde el cual emanaba esta tradición. Las condiciones particulares aparecían como condiciones generales, y los planteamientos de cada autor emergían como resultados necesarios de una época mundial. De ahí que brillen por su ausencia las menciones o referencias a otras teorías críticas ya existentes e influyentes en dichos tiempos; teorías que, además de abordar algunos de los temas tratados por los marxistas occidentales, volteaban su mirada a problemáticas igual de urgentes. Es en este contexto donde aparece la pertinencia de una obra como la de Domenico Losurdo.

Publicado originalmente en 2017 y traducido al español en 2019, *El marxismo occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*, destaca dentro del canon marxista en la medida en que el pensador italiano plantea una postura subversiva frente a la mirada dominante del historiador británico. Este ejercicio teórico a contracorriente --desarrollado por Losurdo en otros temas históricos y actuales, y condensado en libros clave de su obra como *Contrahistoria del Liberalismo* (2005), *Stalin: Historia y Crítica de una Leyenda Negra* (2008) o *La Izquierda Ausente; Crisis, Sociedad del Espectáculo, Guerra* (2015)-- se convirtió en un estilo muy característico de todo su quehacer filosófico e histórico, posicionándolo así como uno de los intelectuales más polémicos dentro del continente europeo. El libro al cual nos referiremos ahora --el último que escribió antes de su fallecimiento en 2018-- se torna comprensible gracias a la recapitulación de la discusión sobre el

⁶ Así es como el autor delimita su objeto de estudio en la obra de aquel año: "En efecto, el ensayo aquí publicado trata de las coordenadas generales del marxismo occidental, como *tradición intelectual común*; no contiene un análisis específico o una

evaluación compartida de ninguno de los sistemas teóricos particulares a que hace referencia." (Anderson, 2011, p. 1) Las cursivas son nuestras.

“marxismo occidental”, y a la mención del carácter polémico de la obra losurdiana.

Posicionándose desde una mirada no eurocéntrica y añadiendo tanto experiencias históricas relevantes para los países del Sur como problemáticas y discusiones infravaloradas por los occidentales, Losurdo realiza el notable esfuerzo de una revisión histórico-filosófica del marxismo desplegado desde los inicios del siglo XX hasta nuestros días. Dicho en otros términos, el libro puede entenderse como una especie de *metacrítica*, es decir, como si la propia crítica se volcara sobre sí misma para comprender su recorrido histórico, haciendo un balance general sobre sus aciertos y sus fallos. Así pues, el retorno crítico a una categoría tan famosa como el “marxismo occidental” no pretende anular o rechazar categóricamente a la tradición a la cual tal término se refiere. No hay nada más dogmático e inmediato que las negaciones absolutas, incapaces de establecer y comprender las mediaciones existentes. Antes bien, tal regreso trata de mostrar las limitantes, los prejuicios y los puntos ciegos de dicha tradición, para así dar paso a un renacimiento más pleno, plural y complejo del pensamiento crítico a nivel global. De ahí la parte final del título del propio libro: *Marxismo Occidental... y cómo puede resucitar*. Este último elemento, que puede parecer secundario en un primer instante, cobra toda su relevancia al leer el libro en su totalidad, pues sólo la continuación fructífera de las teorías críticas es posible gracias al trabajo que presenta a la conciencia los embrollos y laberintos en que cayeron muchos de nuestros predecesores.

Para fines didácticos, se ha optado por presentar el libro en dos partes. Por un lado, la primera parte comprende los tres iniciales capítulos en los que el autor presenta la disputa interna entre marxismo occidental y marxismo oriental. En él, Losurdo establece un ejercicio comparativo entre lo que se discute al interior de los círculos herméticos de los marxistas occidentales, y a lo que los marxistas orientales se enfrentan en sus respectivos países en vías de liberación del yugo colonial. Aquí, en términos generales, resalta una valoración positiva del despliegue histórico de los orientales --tan denostados y relativizados por Anderson y seguidores-- y una postura más escéptica sobre los enaltecidos logros del ala occidental. Por otro lado, la segunda parte refiere a los tres últimos capítulos del libro en donde Losurdo, saliéndose de los

autores paradigmáticos del marxismo occidental, extiende su mirada crítica hacia pensadores más contemporáneos y simpatizantes del marxismo (como Žižek o Hardt y Negri), y hacia intelectuales de otras latitudes teóricas (como Arendt o Foucault).

LA GESTACIÓN, DESUNIÓN Y DISPUTA ENTRE EL MARXISMO OCCIDENTAL Y MARXISMO ORIENTAL

Desde las primeras páginas del libro, el historiador italiano coloca al lector en una mirada poco explorada por muchas de las conocidas y tradicionales historias del siglo XX. A diferencia de éstas que prestan una exclusiva centralidad a tres eventos desarrollados originariamente en el mundo occidental (la Primera Guerra Mundial, la Gran Depresión de 1929 y la Segunda Guerra Mundial), Losurdo decide tener como eje rector a la irrupción, el desenvolvimiento y la “difusión planetaria” (p. 9) de la Revolución de Octubre. El avance del convulsivo siglo XX, así como el despliegue histórico del marxismo en general, no puede entenderse sin este acontecimiento medular que no sólo marcó a toda una plétora de intelectuales y movimientos de Occidente, sino que llegó y penetró hasta las lejanas tierras de las periferias coloniales como China o Indochina. Con ello, Losurdo busca solventar dos cuestiones: 1) establecer una mirada más abarcadora y global del proceder de la tradición marxista, no inscrita únicamente en los estrechos límites de Europa, y 2) prestar mayor atención, y sin los prejuicios ideológicos tradicionales, a la realidad colonial y atrasada a la que se enfrentaban tanto la propia Rusia en su revolución como los otros países coloniales de distintas latitudes.

Aunado a este enfoque alternativo, habrá un personaje en quien Losurdo se detendrá continuamente para mostrar la inicial unidad de los temas abordados más adelante --aunque separadamente-- por el marxismo oriental y el occidental. Esta figura histórica es Lenin. Para el italiano, el líder de la Revolución de Octubre se erige frente a otros intelectuales y hombres de acción por su peculiar inteligencia política y por su aguda intuición teórica que no separa las cosas, sino que las entiende a partir de su unidad orgánica. Así, en su corta pero sobresaliente participación como figura dominante de la revolución de 1917, Lenin cayó en la cuenta de que la lucha revolucionaria no sólo comprendería la lucha contra el capitalismo

dentro del mundo occidental; también resultaría necesaria la lucha contra el yugo colonial, el cual se asentó fuertemente y por siglos en los países de la periferia. A partir de lo expresado por el dirigente bolchevique y por las diversas consignas de la Tercera Internacional --que, en conjunto, llamaban "a emprender la revolución no solo a los proletarios, sino a los pueblos oprimidos de todo el mundo" (p. 39)--, emerge en la conciencia histórica la convicción de que si la lucha quería triunfar, entonces debía ser, al mismo tiempo, una lucha de carácter *internacional* capaz de comprender las situaciones específicas a las que estaba sometido cada pueblo oprimido del mundo.

Frente a tal claridad revolucionaria, hubiera de esperarse que tales ideas fuesen preservadas y desarrolladas por los intelectuales marxistas inscritos en Occidente. Pero desafortunadamente no ocurrió así. Siguiendo el análisis crítico de Losurdo, se llega a la fatídica conclusión de que el marxismo occidental fue incapaz de nutrirse de las enseñanzas de Lenin y de la Revolución de Octubre. Pese a que en un inicio muchos de estos pensadores se dejaron conmocionar por la efervescencia revolucionaria de los bolcheviques, no obstante perseguían ideas únicamente prácticas para ciertas metrópolis capitalistas, aunque infructíferas fuera de ellas. Aquí Losurdo no escatima en sus señalamientos críticos. A partir de numerosas referencias a libros, cartas e incluso diarios personales, pensadores de alto prestigio como Bloch, Lukács, Horkheimer, Adorno, Colletti o Tronti, son observados ya no bajo la divisa de registrar las innovaciones que en conjunto habían aportado a la tradición marxista, sino a partir de sus puntos ciegos, de sus silencios ante otras experiencias históricas. En términos generales --y con la peculiar excepción de Antonio Gramsci, quien al igual que Lenin no recibe objeciones de parte de Losurdo en este libro-- lo que ve en ellos como grupo son: un énfasis desproporcionado en el carácter proletario de la revolución, es decir, la persecución ideal de una revolución pura impulsada por un solo sujeto histórico (y, por tanto, poco viable a nivel global); una negación total a los avances de la ciencia y la técnica, así como a las nociones políticas de Estado y de nación; una minusvaloración de la cuestión campesina y/o rural que raya por momentos en la ridiculización explícita de las opresiones a las que ha sido sometida la clase campesina; un mesianismo utópico (que hundía sus

raíces en la tradición judeo-cristiana y en los eventos traumáticos de inicios del siglo) mezclado con ciertas connotaciones anárquicas y con una desatención general al proceso revolucionario en su concreción; un universalismo abstracto que terminaba por enaltecer acriticamente el carácter supuestamente civilizatorio de Occidente (frente a la "barbarie" de los mundos orientales) y que acababa por no realizar un esfuerzo de comprensión de las luchas libradas en las periferias; un universalismo imperial incapaz de mirar las realidades distintas fuera del centro de Occidente, buscando reducir a todas éstas a sus propias condiciones particulares como centro del mundo; finalmente, un silenciamiento y, por momentos, un desprecio directo hacia la cuestión colonial y las luchas anticoloniales que, según Losurdo, comprendieron gran parte de los movimientos de resistencia y lucha de mediados del siglo XX, y que, además, habían conseguido sustanciales éxitos (p. 68).

Mientras muchos de estos autores europeos habían caído en tales lagunas teóricas, había sin embargo algunos que se esmeraban en solventar varias de estas limitaciones, abriendo su panorama intelectual y prestando mayor atención a diversos acontecimientos históricos de su tiempo, como la guerra de Vietnam o los conflictos librados en Medio Oriente. Mas las buenas intenciones no rindieron buenos frutos. Por ejemplo, respecto a la cuestión colonial --una de las más acentuadas por Losurdo a lo largo de todo el libro-- autores como Althusser, Marcuse o Sartre fracasaron desde sus respectivos enfoques. El primero se mete en un callejón sin salida por su antihumanismo teórico, el cual no le permite comprender a cabalidad las revoluciones anticoloniales que, de una u otra manera, habían reivindicado la bandera del humanismo apropiándose de dicho concepto para legitimar sus demandas por el reconocimiento. El segundo, pese a reconocer la importancia de las luchas anticoloniales desplegadas en varios puntos del planeta, y de señalar la violencia desmedida del sistema capitalista-imperialista, finalmente llega a restarle intensidad a las potencialidades de liberación de tales luchas, enfocándose más en la meta del comunismo como comunidad ideal que en el proceso concreto que busca realizarlo. Finalmente, el tercero, a pesar de las numerosas referencias que hay en su obra en torno a procesos de liberación nacional (como el caso de Argelia), sin embargo se pierde en un idealismo subjetivo que le

teme a la objetivación de la revolución. Con lo anteriormente dicho, se llega a la desoladora conclusión de que el marxismo occidental, por más que intentó abrirse a la experiencia colonial, nunca pudo desentenderse del todo de un estigma compartido. Así pues, “en conjunto, el marxismo occidental ha faltado a su cita con el anticolonialismo mundial.” (p. 103)

Visto así, pareciera como si el marxismo hubiera llegado a un punto sin retorno. Asfixiado por sus propios impulsores, de ser una teoría crítica que, de acuerdo con el propio Horkheimer, tenía como función la de “expresar lo que habitualmente no se expresa” (citado por Losurdo, p.82), no obstante terminaba por no reconocer algunas de las consecuencias más extremas del orden capitalista-imperialista. ¿Acaso ocurría lo mismo en el ala oriental? ¿Cómo se luchaba en el terreno de lo concreto y de lo abstracto a estas opresiones fuera del centro netamente capitalista? ¿Cuál fue el desarrollo del marxismo oriental? Es posible aprehender la sustancia de esta tradición a partir de cuatro líneas generales: 1) el sentimiento de *triumfo* desatado por la eclosión mundial de la Revolución de Octubre, que, como se ha dicho, alentó las luchas de liberación de todos los pueblos oprimidos; 2) la centralidad de la cuestión colonial (que implicaba, necesariamente, la cuestión racial y la cuestión imperial), pues era la realidad colonial a la cual se enfrentaban tanto en el plano de las ideas como en el campo de batalla; 3) el dilema Danielson (p.52), que suponía dos caminos, o bien efectuar una modernización en el plano económico-industrial para salir del atraso colonial (lo cual implicaba una revalorización de la ciencia y la técnica, y no una negación total de ellas), aunque esto conllevara ciertas consecuencias indeseables como la polarización social, intrínseca a dicha industrialización, o bien no efectuar tal modernización y verse entonces amenazados continuamente por el poderío tecnológico y económico de los imperios occidentales (a excepción de China, que en un inicio tenía como enemigo principal al Imperio del Sol Naciente, es decir, el Japón de la primera mitad del siglo XX); 4) la construcción de una estrategia política de liberación capaz de objetivarse en un Estado independiente (tanto política como económicamente hablando), estrategia que en un inicio rescataba la noción de nación, refiriéndose así a sus primeras

luchas como movimientos de resistencia o de liberación nacional (p.35).

Como se puede abstraer de los últimos tres puntos, destaca notablemente el vínculo íntimo y orgánico entre teoría y praxis, vínculo que se había perdido en el ala occidental y que ya había percibido Anderson. Desde las múltiples referencias a textos y discursos de Mao Tse-Tung, Ho Chi Minh y Joseph Stalin (entre otros), resulta evidente que, en su calidad de líderes revolucionarios, la teoría y la estrategia política tenían que estar constantemente referidas a una realidad caprichosa que los encaraba. Un mal desarrollo de alguno de estos dos elementos (teoría y estrategia) suponía no sólo una derrota temporal, sino también el posible regreso a una condición de explotación extrema de la cual habían escapado con demasiados esfuerzos. Agregado a esto, Losurdo alcanza a identificar un trabajo bastante peculiar en los orientales, un trabajo que describe sirviéndose de una categoría hegeliana: “estamos ante una especie de *Aufhebung*: no una negación total, sino una negación que comporta al mismo tiempo la asunción, bien que dentro de un contexto radicalmente nuevo, de la mejor herencia de aquello que se niega.” (p.37) En esta *superación* se jugaba no sólo una forma distinta de apropiación del pasado; también implicaba una original manera de emprender la lucha política en zonas distintas (externas) a las que se produjo la teoría crítica inicial. Así, a diferencia de los integrantes más destacados del marxismo occidental --que ya no actuaban políticamente en los movimientos sociales ni tampoco tenían un papel de líderes (aunque sí seguían siendo influyentes, como Sartre en Francia o Marcuse en Estados Unidos) --, el marxismo oriental tenía como eje rector de su pensar y actuar la pregunta por la *factibilidad* de todo proyecto político revolucionario. Y, en este rubro, el marxismo oriental superaba con creces al occidental.

LA AGONÍA (Y SUICIDIO) DEL MARXISMO OCCIDENTAL CONTEMPORÁNEO

Después de esta valoración positiva de los orientales, la segunda parte del libro revisa a los autores más recientes de la tradición marxista occidental y a los ajenos a ella. Los temas apuntalados en los primeros capítulos surgen nuevamente como criterio a partir del cual se evaluará la potencialidad crítica de estos dos

bandos. Pero, nuevamente, Losurdo comenzará a cortar cabezas.

Sin dejar de reconocer sus notables aportaciones al pensamiento crítico del siglo XX, Arendt y Foucault se nos revelan como autores muy poco críticos frente a fenómenos tan acuciantes como el expansionismo colonial, liderado por Occidente (incluido Estados Unidos) en los últimos siglos. Por un lado, si bien la reconocida autora de *La Condición Humana* en sus inicios hace un análisis sorprendente en torno al nexo real entre imperialismo y colonialismo, más adelante acontece en ella un cambio metodológico --por momentos Losurdo lo llama una involución-- que la obliga a pasar de la categoría crítica "imperialismo racial" a la categoría "totalitarismo", siendo esta última un término poco útil para referirse, por ejemplo, a las pretensiones nazis de instaurar un imperio continental en Europa del Este. Aunado a ello, su filo-norteamericanismo agravaba la reconstrucción histórico-política que presentaba sobre Estados Unidos, pues le impedía comprender la sangrienta historia colonial (interna y externa) de dicho país supuestamente democrático. Por otro lado, en sus famosos estudios sobre la historia del racismo y de la biopolítica, el autor de *Vigilar y Castigar* hace un rotundo caso omiso de la cuestión colonial. Su marco histórico-político sólo queda reducido a Europa y, así, las relaciones de poder y dominación establecidas en los pueblos coloniales son silenciadas, olvidadas (p. 125) --algo que para el propio Marx sería inconcebible, pues para él son esas zonas en donde el modo de producción capitalista revela su lado más despiadado--. En conclusión, dos de las figuras más representativas del pensamiento contemporáneo también fallaron en su cita con el anticolonialismo mundial.

Saliendo mal parados los autores externos al marxismo, Losurdo pasa finalmente a los teóricos más cercanos a dicha tradición y que aún nos son contemporáneos. Y el resultado es muy similar. Cabe referirse aquí a lo que el filósofo italiano dice sobre Slavoj Žižek y el dúo filosófico integrado por Michael Hardt y Toni Negri, tres de los filósofos más conocidos de nuestros tiempos: "Al hacer su balance [respecto al próspero porvenir comenzado en 2011 por diversos movimientos como el de los "Indignados" o el "Occupy Wall Street"] abstrayéndose por completo de la suerte reservada a los pueblos coloniales, Žižek, Hardt y Negri

reproducen, dilatándolo, el límite de fondo del marxismo occidental." (p.146)

Bajo un peculiar olvido de la larga lucha entre anticolonialismo y colonialismo, Žižek por momentos es injusto en sus balances históricos sobre la Haití recién liberada de inicios del siglo XIX (que yacía sola y bajo la mira de una nación estadounidense dispuesta a perjudicarla), la Rusia soviética liderada por Stalin (agravada aún por sus múltiples contradicciones internas, pero dispuesta a hacerle frente a las pretensiones imperialistas de la Alemania nazi), y la China bajo el mandato de Mao (esta última todavía perjudicada por su enorme atraso económico y tecnológico, y que tuvo que emprender una carrera de desarrollo casi imposible). Por otro lado, los autores de *Imperio* --de forma bastante similar a las declaraciones últimas de Arendt-- en varios fragmentos de sus obras dejan traslucir su mirada amable y apologética sobre Estados Unidos y su expansionismo colonial, llegando al punto de sostener ilusoriamente que tal nación nada tenía que ver con el imperialismo, pues "[e]l imperialismo constituía una verdadera proyección de la soberanía de los Estados-nación europeos más allá de sus fronteras" (citados por Losurdo, p. 143). Además, con su recuperación de elementos anticuados como el mesianismo utópico --muy arraigado en algunos intelectuales de inicios del siglo XX--, más allá de revitalizar el pensamiento crítico marxista, lo que hacen es retrotraerlo a un plano abstracto, ausente de una postura con respecto a la lucha anticolonial a nivel mundial.

Bajo este rápido balance general en torno a algunas de las personalidades más distinguidas de la actual tradición marxista occidental, Losurdo mantendrá que, después de casi un siglo, ella ha permanecido renuente a establecer lazos con el movimiento anticolonial.

CONCLUSIONES. ¿DESESPERANZA O ESPERANZA PARA LA TRADICIÓN MARXISTA?

El recorrido crítico efectuado por Domenico Losurdo en *Marxismo Occidental* --que va desde los textos juveniles y entusiastas de un Ernst Bloch en las primeras décadas del siglo XX, hasta las más recientes declaraciones de un Žižek maduro a inicios del siglo XXI--, proyecta, en un primer momento, un signo de desesperanza general ante una tradición occidental que supuestamente, a ojos de Perry Anderson, le esperaba un futuro brillante y

alentador (p. 13). Con el señalamiento de los múltiples sesgos y de ciertos prejuicios repetidos acriticamente por muchos de los autores referidos líneas arriba, tal sentimiento rebasa el ámbito de la lejanía, e interpela al pensar y actuar crítico del presente. “Reducido a religión, y una religión que busca evadirse, el marxismo occidental no logra dar respuesta a los problemas del presente” (p. 163), sostendrá el italiano. “Surgido del horror ante la carnicería de la Primera Guerra Mundial, el marxismo occidental ha sido *incapaz* de oponerse a las guerras neocoloniales que se han venido sucediendo, así como es incapaz de comprender y oponerse a la guerra a gran escala que se perfila en el horizonte.” (p. 167)

En vista de ello, el panorama actual se pinta oscuro. Si la crítica –tal y como ya nos había enseñado Marx—es un arma para luchar contra el estado de cosas existente (Marx, 2014, p. 48), ¿qué podemos esperar de un arma a medio terminar, corta de miras para el pasado global, inútil para las emergencias del presente e ineficaz para la construcción de una acción política global en el futuro? Losurdo es consciente de todo ello, y el elemento predominante en las últimas páginas del libro es el llamado al renacimiento de la crítica marxista occidental. Un renacimiento que, necesariamente, supondría una reelaboración de dicha crítica. El historiador, un año antes de su fallecimiento, nos deja un par de pistas a considerar para tal empresa: 1) la aparente contradicción entre

marxismo oriental y marxismo occidental es una contradicción falsa; es decir, ambas son perspectivas complementarias, momentos constitutivos de la crítica en su totalidad (p.41); 2) la comprensión efectiva de la realidad actual va precedida de una reconstrucción crítica del pasado histórico, y esta última no puede desatenderse ni de la cuestión colonial ni de la lucha anticolonial desarrollada, de forma ininterrumpida, en los últimos siglos; un olvido de ambas implicaría una complicidad con el orden capitalista-imperialista (p. 180) y la imposibilidad de una “verdadera elaboración del pasado” (p.88); 3) la afirmación de la existencia de una temporalidad plural, presente en el proyecto revolucionario de Marx y Engels, posibilitaría la superación de la amputación temporal y espacial del proyecto revolucionario actual (p.179), amputación trágica e involuntariamente hecha por los occidentales. Con la integración de estos puntos, se estaría un paso más cerca del renacimiento del marxismo occidental y del marxismo en general.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, P. (2011), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI Editores.

LOSURDO, D. (2019), *El marxismo occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*, Madrid, Trotta.

MARX, K. (2014), *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Valencia, Pre-Textos.

Este es un verificador de tablas de contenidos. Previene a la revista y a los(as) autores(as) ante fraudes. Al hacer clic sobre el sello TOC checker se abrirá en su navegador un archivo preservado con la tabla de contenidos de la edición: **AÑO 27, N.º 97, 2022**. TOC checker, para garantizar la fiabilidad de su registro, no permite a los editores realizar cambio a las tablas de contenidos luego de ser depositadas. Compruebe que su trabajo esté presente en el registro.



User: uto97
Pass: ut27pr972022

Clic logo





DIRECTORIO DE AUTORES Y AUTORAS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 27, n.º 97, 2022
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Carlos ASSELBORN

Universidad Católica de Córdoba. Argentina.
casselborn@yahoo.com.ar

Carlos MOLINA VELÁSQUEZ

Departamento de Filosofía
Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. El
Salvador.
camolina@uca.edu.sv

Carlos PÉREZ SEGURA

UNAM, México
carlosperseg@gmail.com

Dante RAMAGLIA

Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad
de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional de Cuyo / INCIHUSA-CONICET,
Argentina.
ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar

Diego Asdrel LÓPEZ MONDRAGÓN

UNAM, México
diego.asdrel@gmail.com

Ernesto HERRA CASTRO

Universidad Nacional de Costa Rica, Costa Rica
ernesto.herra.castro@una.cr

Esteban Gabriel SÁNCHEZ

CEINA, Universidad Nacional del Sur / CONICET,
Argentina
estebansanchez88@gmail.com

Estela FERNÁNDEZ NADAL

U. N. de Cuyo/CONICET, Mendoza, Argentina.
esfernadal@gmail.com

Federico FRONTÁN NUÑEZ

Centro Regional del Este, Uruguay.
federicofrontan@gmail.com

Guillermo MARTÍNEZ PARRA

Colegio de Ciencias y Humanidades. Plantel Oriente
UNAM. México.
sir_guillermo_parra@yahoo.com.mx

Henry MORA JIMÉNEZ

hmoraj@una.ac.cr

Jorge VERGARA ESTÉVEZ

Universidad de Chile. Chile.
jvergaraestevez@gmail.com

Jorge ZÚÑIGA M.

Departamento de Filosofía.
Universidad Nacional Autónoma de México. México.
jorgezuniga@comunidad.unam.mx

José Guadalupe GANDARILLA SALGADO

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en
Ciencias y Humanidades
UNAM, Ciudad de México, México.
joseg@unam.mx

Juan Manuel RAMAGLIA

Universidad Nacional de Cuyo / CONICET, Argentina.
juan.ramaglia@gmail.com

Manuel CUERVO SOLA

Universidad Nacional de Cuyo Mendoza, Argentina.
manuelcuervosola@gmail.com

María Pía CARTECHINI

Universidad Nacional de Cuyo Mendoza, Argentina.
pia_2108@hotmail.com

Martín FLEITAS GONZÁLEZ

Universidad de la República. Uruguay
elkanteano@gmail.com

Pablo DREWS

Universidad de la República Oriental del Uruguay.
Uruguay.
jodrews@alumni.uv.es

Yamandú ACOSTA

Universidad de la República, Uruguay.
yamacoro49@gmail.com

Yohanka LEÓN DEL RÍO

Instituto de Filosofía. Universidad de la Habana. Cuba.
yohankal@gmail.com





UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Directrices y normas de publicación para autores y autoras

*Antes hacer sus envíos revise la cobertura temática de nuestra revista en las políticas editoriales que se encuentran en este enlace.
<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/policies>*

PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Se destacan los siguientes aspectos. En la primera página: Título: conciso y en referencia directa con el tema estudiado. No se aceptan sub-títulos. Resumen: debe describir la idea central de la investigación y considerar su relación con el objeto y la metodología que le sirve de soporte, con una cantidad máxima de 150 palabras. Añadir cuatro o cinco palabras clave, en orden alfabético. Se redacta en castellano y en inglés. No se aceptarán notas al pie en títulos, resumen, palabras clave, nombre de autor/a ni cualquier otra información que no corresponda a la primera página. Estructura de contenido (desde la segunda página): Introducción o Presentación, desarrollo seccionado por títulos e intertítulos (apartados), conclusiones generales y bibliografía de actualidad y especializada. Los títulos del cuerpo del trabajo deben ir en mayúsculas, cursivas y negritas. Los intertítulos (apartados) deben estar escritos como oraciones normales, sin cursiva y con negrita. Todas las referencias hemero-bibliográficas y notas, deben hacerse a pie de página, en numeración continua, de acuerdo a las indicaciones que se recogen en la sección que más adelante se indica. Utilice una hoja del siguiente tamaño A5 (15,03 x 22,5 cm), margen estrecho. La fuente Arial Narrow 9, a espacio 1,08. Se dispondrá una hoja de modelo para descargar. Además de la lengua castellana, los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, Reseñas Bibliográficas; pueden ser presentados en portugués, francés, italiano e inglés. Se deben enviar en soporte electrónico (formatos ".doc", ".docx" o ".rtf") al correo utopaxislat@gmail.com.

SECCIONES DE LA REVISTA

————Aparición regular————

Estudios

Es una investigación exhaustiva de carácter monográfico, orientada a uno o varios objetos de áreas temáticas tratados inter y/o transdisciplinariamente, desarrollada desde un paradigma epistemológico. Se hace énfasis en el análisis crítico y la interpretación. Su extensión no deberá exceder las 40 páginas.

Artículos

Es una investigación puntual de carácter monográfico, preferiblemente resultado parcial o final de una investigación donde se destaca la argumentación reflexiva y crítica sobre problemas teóricos y/o prácticos, metodológicos y/o epistemológicos del tema y el área de estudio explorado. Su extensión no deberá exceder las 20 páginas.



Notas y debates de Actualidad

Es una colaboración de carácter relativamente monográfico, se presentan las opiniones y juicios críticos acerca de los problemas y las dificultades que pueden encerrar los procesos de investigación y sus resultados. Su extensión no deberá exceder las 10 páginas.

Reseñas bibliográficas

Es una colaboración que pone al día la actualidad bibliográfica, se recogen los principales resultados de las investigaciones nacionales e internacionales en forma de libro individual o colectivo. Resalta el análisis crítico sobre los diversos niveles (teóricos, metodológicos, epistémicos, políticos, sociales, etc.) donde se puede demostrar el impacto de las investigaciones. Su extensión no deberá exceder las 5 páginas. Son publicadas en la sección "Librarius".

Aparición eventual

Ensayos

Es una interpretación original y personal, prescinde del rigor de la formalidad de una monografía, le permite a un investigador consolidado presentar sus posturas teóricas sobre la actualidad y trascendencia de las formas de pensamientos o los paradigmas, en los que se desarrolla su disciplina y temas afines. Su extensión no deberá exceder las 15 páginas.

Entrevistas

Es una colaboración donde se interroga a un pensador o investigador consagrado, sobre las particularidades de sus investigaciones y los resultados que ésta le provee a la comunidad de estudiosos de su área de conocimiento y afines.

FORMATO DE CITACIONES HEMERO-BIBLIOGRÁFICAS

Estas referencias se reducen únicamente a las citas de artículos, libros y capítulos de libros, especializados y arbitrados por un Comité Editor o avalados por un Comité Redactor de sellos editoriales (universitarios o empresariales) de reconocido prestigio en el campo temático de la investigación. Se deben evitar referencias de carácter general como: Enciclopedias, Diccionarios, Historias, Memorias, Actas, Compendios, etc.

Citas

Deben seguir el formato (Apellido: año, p. página). Ejemplo: (Freire: 1970, p. 11).

En tabla de referencias: artículos de revistas, según el siguiente modelo

- VAN DIJK, T. A. (2005). "Ideología y análisis del discurso", Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

En tabla de referencias: I) libros y II) capítulos de libros, según el siguiente modelo

- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.
- BERNARD, B. (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

En tabla de referencias: publicaciones en páginas web

IMPORTANTE: Los libros y artículos digitales encontrados en la web se citan exactamente igual que las versiones impresas.

Publicaciones en páginas web

- Si se conocer autor: APELLIDO, primera letra del nombre, "Título", fecha de publicación si existe. URL

Normas jurídicas

En cita: (Número de la norma, país)

En tabla de referencias: Número de la norma. Entidad que la emite. País.

IMPORTANTE: Cuando realice su bibliografía (tabla de referencias) sepárela en dos grupos: 1) revistas científicas y 2) otros. Las primeras son exclusivamente publicaciones de revistas científicas, los segundos son todo otro tipo de referencias como libros, diarios, tesis, etc..

NOTA: En caso de haber varios autores, se nombran todos en el orden de aparición. Cualquier otro tipo de citaciones, el Comité Editorial se reserva el derecho de adaptarla a esta normativa general. No se publican investigaciones o colaboraciones con anexos, cuadros, gráficos, etc. Cualquier excepción será deliberada y aprobada por el Comité Editorial.

EVALUACIÓN DE LAS COLABORACIONES

Todos los Estudios, Artículos, Ensayos, Notas y Debates, Entrevistas, que se reciban en la revista serán arbitrados por miembros del Comité de árbitros nacionales y/o internacionales de reconocida trayectoria profesional en sus respectivos campos de investigación. Su dictamen no será del conocimiento público. La publicación de los trabajos está sujeta a la aprobación de por lo menos dos árbitros. Según las normas de evaluación estos deberán tomar en consideración los siguientes aspectos: originalidad, novedad, relevancia, calidad teórica-metodológica, estructura formal y de contenido del trabajo, competencias gramaticales, estilo y comprensión en la redacción, resultados, análisis, críticas, interpretaciones.

PRESENTACIÓN Y DERECHOS DE LOS AUTORES Y COAUTORES

Los Estudios y Artículos pueden ser de autoría individual o colectiva. El autor/a principal debe suscribir un Email dirigido al Editor solicitando la evaluación de su trabajo para una posible publicación. Se debe agregar al final del cuerpo del trabajo un título llamado "Biodata" con un CV abreviado (igual para los co-autores/as), donde se señalen datos personales, institucionales y publicaciones más recientes. El Copyright es propiedad de la Universidad del Zulia. Para cualquier reproducción, reimpresión, reedición, por cualquier medio mecánico o electrónico, de los artículos debe solicitarse el permiso respectivo. Los autores/as recibirán una copia electrónica de la revista más las respectivas certificaciones de publicación.

Puede descargar un archivo modelo para construir su artículo.

<https://nuestramerica.cl/infoutopraxis/modeloES.docx>



UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Submission guidelines and rules for authors

Before making your submissions, check the thematic coverage of our journal in the editorial policies found in this LINK..

<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/policies>

PRESENTATION OF ORIGINAL PAPER

The following aspects are considered to be especially important: The title must be concise and directly relevant to the theme studies. Sub-titles are not acceptable. The abstract must describe the central idea of the research and consider its relationship with the objectives and methodology that support it, and be no longer than 100 words. Four key words in alphabetical order must accompany the abstract. The abstract must be written in both Spanish and English. The abstract must be structured in the following manner: Introduction or presentation, general explanation with titles and subtitles, general conclusions and up-dated and specialized bibliography. All of the bibliographical references and notations must be included in footnotes, and numbered in sequence, according to the indications in the section that follows. The recommended lettering font is Arial Narrow 12, spaced 1,5. In addition to Spanish, studies, articles, essays, notes, debates, interviews and bibliographical reviews can be presented in Portuguese, French, Italian and English. An electronic support copy (".doc", ".docx" o "rtf") e-mail: utopaxislat@gmail.com.

JOURNAL SECTIONS

———— Regular sections ————

Estudios (Studies)

Exhaustive research of a monographic nature oriented towards one or several objectives treated in an inter- or trans-disciplinary manner, and developed from an epistemological paradigm. Emphasis is made on critical analysis and interpretation. The article must not to exceed 40 pages.

Artículos (Papers)

Precise research of a monographic nature, preferably the result of partial or final research where a reflexive and critical argument in relation to certain theoretical or practical, methodological or epistemological problems is raised and the area of study is explored. The length should not to exceed 20 pages.

Notas y debates de Actualidad (Up-dated notes and debates)

This is a relatively monographic paper, in which opinions and critical judgements are made in reference to problems and difficulties encountered in re- search processes and results. The length should not to exceed 10 pages.



Reseñas bibliográficas (Bibliographical Reviews)

These are collaborative paper that update bibliography, gathering the principle results of national and international research in the form of an individual or collective publication. They emphasize critical analysis on diverse levels (theoretical, methodological, epistemological, political, social, etc.) where the impact of this research can be demonstrated. These papers should not to exceed 5 pages.

————— Occasional sections —————

Ensayos (Essays)

Original and personal interpretations, which do not follow the rigid formalities of a monograph, and allow an experienced researcher to present theoretical up-dated postures and to transcend the normal forms of thought and paradigms that are developed in the respective discipline or thematic area. The paper should not to exceed 15 pages.

Entrevistas (Interviews)

These are the results of interrogative conversations with recognized theorists and researchers in relation to particular aspects of their research and the results of the same which provide the interested community with new information and knowledge in their fields.

FORMAT FOR BIBLIOGRAPHICAL QUOTATIONS

These references refer only to quotations from articles, books and chapters of books that are specialized and arbitrated by an editorial committee or evaluated by an editorial text re- view committee (university or publishing house), of recognized prestige in the thematic area of the research topic. General references from encyclopedia, dictionaries, historical texts, remembrances, proceedings, compendiums, etc. should be avoided.

Citations

They must follow the format (Surname: year, p. number page). Example: (Freire: 1970, p. 11).

Quotations from journal articles should follow the model below

- VAN DIJK, T. A. (2005). "Ideología y análisis del discurso", Utopía y Praxis Latinoamericana. Año:10, n°. 29, Abril-Junio, CESA, Universidad del Zulia, Maracaibo, pp. 9-36.

Quotations from i) books and ii) book chapters, should follow the model below:

- PÉREZ-ESTÉVEZ, A. (1998). La materia, de Avicena a la Escuela Franciscana. EdiLUZ, Maracaibo.
- BERNARD, B. (2001). "El eterno retorno de una Filosofía Antihegemónica", en: Estudios de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social. Vol. II. Libro Homenaje a José Manuel Delgado Ocando. Tribunal Supremo de Justicia. Colección Libros Homenajes, n°.4. Caracas. pp. 211-251.

In reference table: publications on website

IMPORTANT: Books and digital articles found on the web are cited exactly the same as the printed versions.

Publications on website

- If the author is known: SURNAME, First letter of name, "Title", date of publication if it exists. Url

Legal norms

Citation: (Legal norm number, country)

In reference table: Legal norm number. Entity that issues it. Country.

IMPORTANT: When making your bibliography (table of references), separate it into two groups: 1) scientific journals and 2) others. The former are exclusively publications of scientific journals, the latter are all other types of references such as books, newspapers, theses, etc.

NOTE: In the case of various authors, name them all in order of appearance. If there is any other type of quotation, the Editorial Committee reserves the right to adapt it to this general norm. Research publications and collaborative research efforts including appendices, tables, graphs, etc. will not be published. Any exception to this ruling must be discussed and approved by the Editorial Committee.

EVALUATION OF COLLABORATIVE EFFORTS

All studies, papers, essays, notes, debates and interviews received by the journal will be arbitrated by members of national and international arbitration committees who are well known internationally for their professionalism and knowledge in their respective fields of learning. Their decisions will not be made public. Publication of articles requires the approval of at least two arbitrators. According to the evaluation norms, the following aspects will be taken into consideration: originality, novelty, relevance, theoretical and methodological quality, formal structure and content, grammatical competence, style and comprehension, results, analysis, criticism, and interpretations.

PRESENTATION OF AND RIGHTS OF AUTHORS AND CO-AUTHORS

Studies and Articles can be presented by one author or two co-authors. The principal author must sign the letter of presentation and direct it to the Editorial Committee, requesting the evaluation of the article for possible publication. A brief curriculum vitae should accompany the request (one for each author in the case of co-authors), and indicate personal and institutional information, as well as most recent publications. The copyright becomes the property of the University of Zulia. For reproduction, re-prints and re-editions of the article by any mechanical or electronic means, permission must be requested from the University of Zulia. The authors will receive an electronic copy of the journal plus the respective publication certifications.

You can download a model file to build your paper.

<https://nuestramerica.cl/infoutopraxis/modeloEN.docx>



UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Directrices para evaluadores/as, árbitros

Realizarán el trabajo solicitado en los tiempos dispuestos para tal trabajo. Su revisión juzgará originalidad, aporte científico, manejo de las fuentes, uso correcto de los conceptos y teorías. Informarán prácticas poco éticas como plagios, conflictos de interés o intentos de publicación múltiple. Utilizarán un lenguaje respetuoso para comunicar sus observaciones y mantendrán toda la información trabajada en completa confidencialidad.

Mantendrán una postura crítica hacia su propio trabajo inhabilitándose en los casos en los que se consideren con experiencia o conocimientos insuficientes para proceder, y declinarán toda participación cuando esta pudiese generar conflictos de interés.

Se parte del supuesto de que el/a árbitro es “un par” del arbitrado/a. Eso quiere decir que ambos se desenvuelven en el contexto de una cultura científica que le es familiar, es decir, que se presume que ambos “dominan el tema”, que conocen sus tendencias y contratendencias. Eso es de innegable valor a la hora de que un arbitraje responda de acuerdo a los objetivos en los que se basa: la suficiente neutralidad y el mínimo de subjetividad, como para hacer un juicio a conciencia. De esto dependerá el éxito de esa “misión” que sin lugar a dudas redundará en beneficio de la publicación.

Los especialistas encargados del arbitraje deben tomar con especial consideración, sin que esto menoscabe su libertad para evaluar, los siguientes aspectos que se enuncian, al momento de realizar la lectura, con el fin de lograr la mayor objetividad posible en su dictamen. Se trata pues de confirmar la calidad del artículo científico que está en consideración.

1. El nivel teórico del trabajo

Se considerará el dominio conceptual y argumentativo de la propuesta del trabajo. Especialmente, hacer evidente en el artículo presentado contextos teóricos pertinentes que permitan situar el tema y su problemática. Esto anula el grado de especulación que pueda sufrir el objeto de estudio.

2. El nivel metodológico del trabajo

Se considerará la coherencia metodológica del trabajo entre la problemática propuesta y la estructura lógica de la investigación. Solo un buen soporte metodológico puede determinar si hay suficiente coherencia en torno a las hipótesis, los objetivos y las categorías utilizadas. Esto anula cualquier rasgo de asistematicidad de la investigación.

3. Nivel de interpretación del trabajo

Se considerará el grado interpretativo de la investigación, sobre todo en las de carácter social o humanístico. Esto cancela cualquier discurso o análisis descriptivo en la investigación, y permite poner en evidencia si el trabajo presenta un buen nivel reflexivo y crítico. Además, el trabajo debería generar nuevos postulados, propuestas.



4. El nivel bibliográfico de la investigación

Se considerará el uso adecuado de la bibliografía. Lo que significa que la misma debe ser lo más especializada posible y de actualidad. Las referencias y/o citas deben ajustarse y responder a la estructura argumentativa de la investigación, sin caer en contradicciones o sin sentidos. Este es uno de los niveles de probar la rigurosidad del trabajo. No se debe subestimar la fuente bibliográfica.

5. El nivel de la gramática

Se considerará el adecuado uso del lenguaje y la claridad de expresión, en la medida en que esto está directamente relacionado con el nivel comunicativo que se le debe a la investigación. Imprecisiones sintácticas, retóricas superfluas, errores de puntuación, párrafos engorrosos, entre otros aspectos, son elementos que confunden al lector y puede ser sinónimo de graves faltas en la comunicación escrita.

6. El nivel de las objeciones u observaciones

Se deberá razonar por escrito los argumentos que tiene el árbitro para corregir parcial o totalmente un artículo, a fin de proceder a su publicación. Esto es muy importante pues de lo contrario el autor del artículo no puede llevar a cabo los correctivos solicitados por el árbitro. Sus desacuerdos, si no están dentro de los límites de la investigación, no deben privar sobre la evaluación. Si por alguna razón el árbitro considera que no está en capacidad de lograr su dictamen con imparcialidad y objetividad, debe comunicar su renuncia a fin de proceder a su reemplazo.

7. La pronta respuesta del árbitro

Es conveniente que el árbitro respete y cumpla debidamente, evitando demoras innecesarias, las fechas previstas para el arbitraje. Lo contrario genera serios, y a veces graves, problemas en el cronograma de edición. Si el árbitro no puede cumplir con los lapsos determinados para la evaluación, debe notificarlo enseguida.

8. La presentación formal

Se considerará la presentación formal del trabajo de acuerdo a las Normas de Publicación de la revista que aparecen al final de la misma.



UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA

REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555

Guidelines for referees

They will carry out the work requested in the time available for such work. Their review will judge originality, scientific input, management of sources, correct use of concepts and theories. They will report unethical practices such as plagiarism, conflicts of interest or multiple publication attempts. They will use a respectful language to communicate their observations and keep all the information worked in complete confidentiality.

They will maintain a critical position towards their own work, disabling themselves in cases in which they are considered to have insufficient experience or knowledge to proceed, and will decline any participation when this could generate conflicts of interest.

It is assumed that the referee is "a pair" of the evaluated. This means that both develop in the context of a scientific culture that is familiar to them, that is to say, both are presumed to "dominate the subject", who know their trends and counter trends. This is of undeniable value when an arbitration responds according to the objectives on which it is based: sufficient neutrality and minimum subjectivity, as to make a conscientious judgment. The success of this "mission" will depend on this, which will undoubtedly benefit the publication.

In order to achieve the greatest possible objectivity in your evaluation, The specialists in charge of the evaluation should take with special consideration the following aspects that are stated (without impairing your freedom to evaluate).

It is about confirming the quality of the paper under consideration.

1. The theoretical level of scientific research

The conceptual and argumentative domain of the scientific research proposal will be considered. Especially, make evident in the paper presented pertinent theoretical contexts that allow locating the issue and its problems. This cancels the degree of speculation that the object of study may suffer.

2. The methodological level of scientific research

The methodological coherence of the work between the proposed problem and the logical structure of the research will be considered. Only a good methodological support can determine if there is sufficient coherence around the hypotheses, the objectives and the categories used. This nullifies any feature of asystematicity of the research.

3. Level of interpretation of scientific research

The interpretive degree of the research will be considered, especially in those of a social or humanistic nature. This cancels any discourse or descriptive analysis in the research and allows to show if the work presents a good reflective and critical level. In addition, scientific research should generate new postulates, proposals.



4. The bibliographic level of scientific research

Appropriate use of the bibliography will be considered. Which means that it must be as specialized as possible and current. References and/or citations must fit and respond to the argumentative structure of the research, without falling into contradictions or without meaning. This is one of the levels to prove the rigor of scientific research. The bibliographic source should not be underestimated.

5. The level of grammar

The appropriate use of language and clarity of expression will be considered, insofar as this is directly related to the communicative level that is due to the research. Syntactic inaccuracies, superfluous rhetoric, punctuation errors, cumbersome paragraphs, among other aspects, are elements that confuse the reader and can be synonymous with serious mistakes in written communication.

6. The level of objections and observations

The arguments that the referee has to partially or totally correct an article must be reasoned in writing, in order to proceed to its publication. This is very important, otherwise the author of the article cannot carry out the corrections requested by the referee. Your disagreements, if they are not within the bounds of scientific research, should not dominate the evaluation. If for any reason the referee considers that he is not in a position to give an impartial and objective opinion, he must communicate his resignation to proceed with his replacement.

7. The prompt response of the referee

It is convenient that the referee respects and duly complies, avoiding unnecessary delays, with the dates set for the evaluation. The opposite creates serious, and sometimes serious, problems in the journal's schedule. If the referee cannot meet the time limits determined for the evaluation, he must notify it immediately.

8. The correct submission of paper

The formality of the work will be considered according to the Publication Rules of the journal that appear at the end of it.



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA.
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555



We have built the "TOC checker" Tables of Contents preservation repository to prevent scams. TOC checker preserves a display of the table of contents sent exclusively by the editor of the journal. Once the table of contents is delivered, it cannot be modified even by the publisher who provided it.

Benefit for authors

The preservation system allows authors to compare the original publication of a scientific journal and the version that is currently published on the journal's website.

The system is built to prevent scams.

It prevents authors from fraud and allows to verify that their paper has been published by the journal.

Benefit for journals

In cases of fraud attempts, it serves as a witness to the original publication (for example, in the case of the publication of fraudulent articles on dates after the original publication).

Allows a third party to safeguard the publication's testimony against allegations of malpractice.

It prevents bad editorial practices (it does not allow modifications after the date of deposit of the TOC).

Ante múltiples ataques a la seguridad de las revistas científicas digitales construimos el depósito de preservación de Tablas de Contenidos TOC checker.

El sistema preserva una visualización de la tabla de contenidos enviada exclusivamente por el editor de la revista.

Una vez entregada la tabla de contenidos no podrá ser modificada ni siquiera por el editor que la proporcionó.

Beneficio para los autores

El sistema de preservación permite a los autores comparar la publicación original de una revista científica y la versión que actualmente está publicada en el sitio web de la revista.

El sistema está orientado a evitar fraudes.

A los autores previene de fraudes y permite verificar que su paper ha sido publicado por la revista.

Beneficio para las revistas

Ante fraudes actúa como testigo de la publicación original (por ejemplo ante la publicación de papers fraudulentos en fechas posteriores a la publicación original).

Permite que un agente externo resguarde el testimonio de la publicación ante acusaciones de negligencia o prácticas inmorales.

Contribuye a no incurrir en malas prácticas editoriales (no permite hacer modificaciones posteriores a la fecha de depósito de la tabla de contenidos).

