

ESTELA FERNÁNDEZ NADAL*

LA BÚSQUEDA DE ALTERNATIVAS A LA DEMOCRACIA CAPITALISTA

FRANZ HINKELAMMERT Y LA CRÍTICA A LA RACIONALIDAD FORMAL

EN LA ACTUALIDAD, a medida que pierde presencia la discusión en torno a la posmodernidad –que ocupara la escena académica en los años noventa–, la filosofía política recupera protagonismo en publicaciones, congresos y espacios institucionales. Sin embargo, se trata de una forma de rehabilitación de lo político al interior de la filosofía que no logra sacudir la sensación creciente de impotencia, característica de la vida contemporánea en las democracias capitalistas (Yarza, 2004: 169). Su agenda teórica se encuentra dominada, o bien por la discusión sobre la ciudadanía o el consenso democrático –siempre definidos en términos formales o procedimentales y con escasa o nula orientación programática–, o bien por la esperanza en la irrupción salvífica de formas de subjetividad novedosas (el acontecimiento, la multitud) que, en su labilidad y espontaneidad, no aportan mucho acerca de la elaboración de una estrategia de transformación social real.

Se piensa que, por tales caminos, la filosofía política se pliega dócilmente a los dictados de la civilización del capital. No cuestiona sus

* Investigadora independiente del CONICET (INCIHUSA, CRICYT). Profesora Titular de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina.

bases de sustentación, ni procura socavar sus mecanismos de reproducción. Deviene –como afirma Atilio Boron– un discurso académico completamente *inofensivo*, funcional al estado de cosas existente. Cuesta entender el porqué.

Vivimos en un mundo donde la política ha sido reducida a una técnica de *gestión* y la *democracia* se ha convertido en una máscara hueca, en nombre de la cual se ha desarrollado una forma inédita de poder mundial totalitario. Vivimos también en una región donde los procesos sociales y políticos de cambio fueron arrasados por la guerra imperialista o las dictaduras de seguridad nacional, donde luego se aplicaron *a rajatabla* las políticas neoliberales que abrieron las economías locales al mercado global y destruyeron la capacidad productiva de las sociedades, la autonomía de los estados y las conquistas sociales en materia de derechos humanos. América Latina es el continente más desigual del planeta. Las necesidades de la mayoría pobre o indigente no son atendidas, puesto que el pago de la deuda externa direcciona todos los recursos disponibles. Las consecuencias de esta situación son visibles por todas partes; su rostro es el de la desnutrición, la degradación humana, la muerte por enfermedades curables, la violencia social, la destrucción irreversible del medio ambiente, entre otras características.

En este marco, la filosofía política –al menos la que deberíamos pensar desde este rincón del mundo que es América Latina– no puede darse el lujo de mirar hacia otro lado. Debe buscar una salida ante una situación que compromete el destino de nuestras sociedades y de la humanidad. Las páginas que siguen interpretan la propuesta de Franz Hinkelammert como una respuesta ante dicha necesidad. Entendemos que su crítica apunta al núcleo esencial del régimen de acumulación global actual, al que concibe como silenciosamente guiado por una lógica de abstracción y muerte, esencialmente inherente al mercado y el capital. Se trata empero de un diagnóstico que rehúye, al mismo tiempo, la cómoda tentación de contentarse en la condena filosófica de la abstracción institucional; por ello, plantea el desafío de reformular las mediaciones institucionales, entendiendo que son la única vía a través de la cual resulta posible canalizar la intervención política para la transformación social.

PRIORIDAD DEL SUJETO Y CRÍTICA DE LA ABSTRACCIÓN

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.

La muerte connota la corporalidad como ámbito dominado por las necesidades básicas, para cuya satisfacción los hombres deben relacionarse entre sí, a fin de organizar la vida colectiva de un modo que permita superar la imperfección y limitación inherentes a los individuos o grupos aislados. Como marca de la finitud, la muerte reaparece permanentemente en el marco de las relaciones humanas; se expresa entonces como imposibilidad de una comunicación plena, transparente, total, que debe resignarse constantemente a favor de vínculos acotados y encauzados a través de mediaciones producidas con fines determinados.

El proceso de institucionalización equivale al surgimiento y despliegue de relaciones abstractas, en las que las formas concretas y directas de producción de valores de uso y de relación personal se ausentan, se esfuman y son reemplazadas por vínculos impersonales entre individuos formalmente iguales (propietarios de mercancías, ocupantes de determinados roles o lugares sociales). Esta abstracción institucional obtura la corporalidad mortal y necesitada, que produce un mundo de relaciones formales donde el cuerpo real no tiene cabida. Sin embargo, la finitud vuelve bajo la forma de una ausencia que llama, de cuerpos eludidos que exigen satisfacción, de anhelos, de expresión, de reconocimiento, de encuentro con el otro, que no pueden ser contenidos en los marcos de la abstracción.

La paradoja que pone en evidencia la finitud insuperable que atraviesa la condición humana radica en que los sujetos sólo pueden tratarse como tales a través de dispositivos abstractos de mediación que los objetivizan en el acto. Por una parte, hay una inadecuación entre el lenguaje, las teorías y las instituciones, y el sujeto, por otra. En todas esas mediaciones hay un tratamiento del sujeto como objeto, que no corresponde a la subjetividad del sujeto; este es una plenitud infinita, trascendente a todas sus objetivaciones, pero sólo resulta aprehensible a través de ellas y siempre de un modo inadecuado e imperfecto.

Para Hinkelammert, todo este proceso de institucionalidad de las relaciones humanas es inevitable, pues resulta de la finitud humana. Pero su inevitabilidad no significa que sus consecuencias sean neutras para la vida. Por el contrario, se trata de un proceso ciertamente amenazador que no debe ser librado nunca a su propia lógica. En efecto, las instituciones creadas para permitir el desarrollo humano tienden a independizarse del hombre, a someterlo, e incluso pueden convertirse en poderes que matan. Este fenómeno –que Hinkelammert, siguiendo a Marx, llama *fetichismo*– se hace presente en todo el sistema institucional de las sociedades modernas, aunque encuentra un lugar privilegiado para su desarrollo en la institución-mercado¹.

El funcionamiento del régimen de la producción mercantil permite entender la compleja relación entre abstracción y muerte. Por una parte, vimos ya que lo abstraído y expulsado fuera del campo de la visión por la puesta en marcha de un proceso de abstracción, como el mercado, es la muerte; pero sucede que, además de abstraerla, ese mecanismo de funcionamiento perfecto, devenido fetiche, produce y reproduce muerte de una manera oculta y aparentemente inocente.

El mercado es la primera forma histórica de coordinación de la división del trabajo que vuelve invisibles las consecuencias de esa división respecto de la vida o la muerte de los hombres. Ello se debe a que las relaciones mercantiles despojan a los individuos de toda determinación cualitativa y concreta. Como resultado de tal abstracción, el mercado los presenta 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. En consecuencia, el traspaso de productos no se dirige en adelante por la necesidad de los productores, sino por el acuerdo de las voluntades de los propietarios.

Esta igualdad puramente abstracta, jurídica y formal invisibiliza una desigualdad básica y fundamental: la que resulta de la integra-

¹ Marx llamó *fetichismo de la mercancía* al fenómeno por el cual las mercancías aparecen ante los ojos de los hombres como seres dotados de vida propia; y lo explicó como el resultado de que las mismas, por ser productos de trabajos independientes unos de otros, corporizan magnitudes de valor que traducen la medida del trabajo según el tiempo de su duración; son, por tanto, cantidades equiparables de trabajo abstracto. Debido al carácter privado del trabajo, el productor no dispone de mecanismos que le permitan calcular ni acordar *a priori* la composición y 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. Sin embargo, ante los ojos del observador, estos movimientos parecen arbitrarios y originados en las mercancías mismas, devenidas, en consecuencia, unos objetos muy especiales, *físicos-metafísicos*, portadores de iniciativa propia y capaces de someternos a sus caprichos (Marx, 1986: 36-47; Hinkelammert, 1977: 9-64).

ción de unos en el sistema de la división del trabajo y la excusión de otros. Los primeros vivirán, los segundos están condenados a muerte. La mano invisible del mercado, como bien lo sabía Smith, regula la oferta y demanda de la fuerza de trabajo mediante el hambre². Pero esta relación entre mercado y muerte está opacada e invisibilizada: la vida y la muerte parecen ser distribuidas arbitrariamente por la naturaleza misma, sin que en ello tenga algo que ver la responsabilidad humana –y, desde luego, tampoco el mercado, máquina bienhechora que produce automáticamente armonía, equilibrio e interés general.

La crítica de Hinkelammert expresa que la abstracción de la muerte –de la condición real, finita, corporal del hombre– si no es regulada por el propio sujeto que la ha originado, mata. La lógica de dicho asesinato es una ecuación: abstracción = subsunción de lo real en lo institucional absolutizado (inversión) = aplastamiento y muerte del sujeto real viviente.

LA CONSAGRACIÓN DE LA INSTITUCIÓN-MERCADO Y LA INVERSIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

La subordinación del hombre al fetiche-mercado, devenido hoy un mecanismo todopoderoso, es apuntada por Hinkelammert como el último resultado de una deriva iniciada con la *inversión* de los derechos humanos; una inversión por la cual la prioridad del sujeto respecto de sus objetivaciones se altera en su contrario.

En efecto, la sociedad moderna burguesa, surgida en el siglo XVIII a partir de la lucha contra el Antiguo Régimen y en nombre de los derechos humanos, instituyó una forma de organización de la vida centrada y unificada en torno a la propiedad privada como derecho fundamental. El resultado fue la reducción de la persona humana a la figura del individuo propietario y la relativización de todos los demás derechos –tales como los referentes a la integridad corporal o el ejercicio de la ciudadanía–, que fueron jerarquizados por la propiedad privada y subordinados a ella. Por este camino, se operó una inversión de los derechos humanos, por la que todos ellos pueden ser legítima y regularmente violados cuando no se someten a la vigencia de la propiedad privada como principio superior de la organización social.

2 “En una sociedad civil, sólo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo con aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios [...] Así es como la escasez de hombres, al modo que las mercaderías, regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado” (Smith citado en Hinkelammert, 1996: 87).

El actual proyecto de acumulación global del capital constituye la continuación y exacerbación del mismo proyecto social y político nacido con las revoluciones burguesas, expresado en las declaraciones de los derechos humanos del siglo XVIII y conformado a partir de su inversión. En nombre de los derechos del mercado global –reformulación actual del derecho de propiedad privada– se eliminan y subvierten todos los derechos humanos; incluso se invaden naciones y aniquilan pueblos con la justificación de que se trata de *intervenciones humanitarias*.

La raíz de esta inversión paradójica, por la cual en nombre de la libertad se sojuzga la libertad y en nombre de los derechos humanos se los anula, está en la consagración de instituciones como ámbitos de realización de los derechos humanos. De esta forma, se despoja a los hombres de tales derechos y se los sustituye por mecanismos abstractos fetichizados, convertidos en únicos portadores legítimos de derechos *humanos*. En consecuencia, los hombres sólo tendrán derechos humanos en el grado en que se identifican con tales instituciones, y la propia persona humana quedará reducida a un individuo que recibe sus derechos de las instituciones.

Hoy, el mercado global ha devenido la institución absoluta. Las burocracias privadas de las empresas de producción mundial, convertidas en poderes no controlados ni elegidos mediante procedimientos públicos y democráticos, dictan las políticas a los gobiernos, controlan los medios de comunicación y defienden su poder despótico en nombre de los derechos humanos. “Se han transformado en la gran aplanadora del propio ser humano” (Hinkelammert, 2002b: 319). Su poderío es el síntoma de la gran frustración de la modernidad: muestra cómo la prometida emancipación desembocó en la dependencia más completa.

Cualquier estrategia de construcción de una alternativa frente a este decurso de la modernidad requiere de una reformulación de los derechos humanos que permita cambiar su relación con las instituciones. Para ello, es necesario comprender que los derechos humanos –aunque para poder concretarse en la vida social real deben pasar por un proceso de institucionalización y legalización– corresponden al ser humano con independencia de las instituciones particulares e históricas en que este vive, y anteceden a todo proceso de institucionalización.

La necesidad de institucionalización de los derechos humanos responde al carácter finito de nuestra condición, pero ese límite no implica que tales derechos deban ser mediatizados por una institución en especial; sólo significa que no pueden ser realizados por la acción directa y tienen que ser institucionalizados. La cuestión se complica por el hecho evidente de que cualquier institucionalización es, por definición, negación de los derechos humanos, nunca su realización. Existe una oposición fundamental entre instituciones y derechos hu-

manos: aquellas encierran autoridad y jerarquía, estos suponen la búsqueda de la libertad sin autoridad y de la igualdad sin jerarquías. Sin embargo, su realización debe pasar, inevitablemente, por la autoridad, la diferencia jerárquica y la legalidad. Los derechos humanos tienen que ser siempre institucionalizados para ser recuperados en relación con las mismas instituciones. Por lo tanto, es necesario un proceso continuo de recuperación de los derechos humanos en relación con las instituciones. Dicho proceso es una rebelión permanente a la que se ve obligado el ser humano en tanto sujeto para alcanzar su libertad, siempre realizada/enajenada en las instituciones, y para recuperarla de nuevo frente a las instituciones.

La trascendencia del sujeto frente a sus objetivaciones significa que, por encima de todos los derechos humanos, aparece uno que resume la exigencia de respeto a todos en conjunto: es el derecho al discernimiento de las instituciones y las leyes a la luz de los derechos humanos. En él se resume la rebelión del sujeto, la emergencia de la subjetividad a lo largo de la historia como instancia que reclama prioridad frente a los poderes instituidos de hecho, y exige su revisión en función de necesidades que no están contempladas en ellos.

Lo dicho permite concluir que la relación entre el sujeto y sus objetivaciones es de una inadecuación radical: estas son siempre herramientas no adecuadas para la aprehensión cabal de aquel. Tal falta de correspondencia, signo de la finitud que nos habita, es lo que intenta abolirse a través de la elaboración de conceptos trascendentales, instituciones perfectas o lenguajes transparentes, que se pretenden capaces de corresponder íntegramente a la subjetividad del sujeto, sin distorsionarlo. El problema no reside en la proyección de tales conceptos en sí misma, sino en la ilusión de que la plenitud que contienen es asequible en términos reales.

ABSTRACCIÓN E ILUSIÓN TRASCENDENTAL

El mundo trascendental, construido por abstracción, no es el mundo real, y es necesario evitar la ilusión de confundirlo con él. Según Hinkelammert, esto es lo que ocurre cuando se lo interpreta como empíricamente alcanzable en el futuro, mediante un paulatino proceso de acercamiento desde la imperfección actual a la perfección total contenida en el concepto trascendental. Dicho error, en el que se funda todo el utopismo acrítico, es responsable de los procesos de deshumanización desplegados por la cultura moderna occidental a lo largo de sus cinco siglos de historia. Así lo devela una rápida revisión de lo que entendemos por *secularización*: más que un efectivo desencantamiento del mundo, lo que la modernidad operó fue la sustitución del mito de la reconciliación del hombre con Dios y los otros hombres más allá de

esta vida por el nuevo mito ilustrado del progreso indefinido. Por su intervención, el mundo trascendente de la cosmovisión medieval fue reemplazado por mundos trascendentales, esto es, idealizaciones construidas por abstracción y proyectadas al futuro como mecanismos de funcionamiento perfecto.

A la luz del análisis de Hinkelammert, la *razón utópica* se revela como una de las facetas más devastadoras de la dominación moderna. El peligro que encierra su despliegue acrítico radica en que es portadora de una concepción desquiciada del progreso, por la cual, concibiéndolo como infinito, aspira empero a alcanzarlo mediante pasos finitos. Esta tensión entre presente y futuro que habita la racionalidad moderna, esta urgencia que la domina, la hace propensa a sacralizar el *statu quo*: o bien lo entiende como la meta ya alcanzada, o bien como una etapa en un camino que conduce a ella por aproximación. Lo que queda, entonces, es la proclamación del fin de la historia o el anuncio de la batalla final. Por este camino, la pretensión de abolir la finitud, la imperfección y la muerte nos conduce al abrazo mortal de lo real³, en el que se extingue toda posibilidad de crítica y se deslegitima cualquier intento de transformación.

Las ilusiones trascendentales procuran soslayar esa finitud y producir una aproximación asintótica a la transparencia y perfección de lo abstracto. Lo abstraído en las metas trascendentales es, precisamente, la muerte, como lo demuestra la ilusoria pretensión que las sostiene: construir una infinitud (perfección) en un tiempo o un espacio humanos y, por tanto, necesariamente finitos.

Ese mundo construido por abstracción de la muerte se materializa en leyes e instituciones (el mercado como instancia de regulación económica, el consenso como procedimiento democrático de la esfera política) que, paradójicamente, administran la muerte. En efecto, los dispositivos institucionales y legales imponen determinados comportamientos y obligan a adoptar determinadas disciplinas a partir de la aplicación o la amenaza de aplicación de sanciones y castigos. Estos remiten, en última instancia, a la posibilidad de ser privados de la vida, ser separados de los medios que permiten garantizar la continuidad de la vida o ser impedidos para satisfacer las necesidades básicas de la propia vida o la de los seres que están a nuestro cargo. Que las mediaciones institucionales representen un límite infranqueable para la condición humana, que sean incluso necesarias para el proceso de humanización, no significa que debamos olvidar su ambiguo carácter y sus lazos secre-

3 En este caso, *lo real* es la realidad vaciada de sus posibilidades. Es lo real de la *realpolitik* y no del realismo político que siempre tiene una dimensión utópica –en el sentido trascendental señalado, de la idea reguladora de Kant– y del potencial de negación de lo dado.

tos con el fenómeno de la dominación en general, al punto de convertir a un determinado artificio formal en la panacea de la libertad.

La crítica de la razón utópica de Hinkelammert pone en cuestión el olvido del carácter trascendental de las utopías como esfuerzo imposible por superar la finitud humana. Plantea, en consecuencia, la necesidad de reformular el proyecto social y político, sin renunciar a la emancipación como horizonte imprescindible para ejercer el cuestionamiento de lo dado, pero aceptando el límite de opacidad e imperfección representado en las formas abstractas de mediación que organizan la vida y administran la muerte, de las que no podemos prescindir, y que remiten a la finitud de la propia condición humana. Propone pensar la acción política como una aproximación práctica a una utopía siempre sujeta a reformulación y nunca factible en términos empíricos, pero movilizadora de la capacidad de interpelar el proceso en curso, con el fin de intervenirlo y transformarlo en el sentido de una mayor libertad y justicia.

LA CUESTIÓN DE LAS NECESIDADES

La crítica de la abstracción, procedimiento propio de una racionalidad formalista y reductiva, está sostenida en Hinkelammert en el reconocimiento de la excedencia del sujeto respecto de sus objetivaciones. La sociedad capitalista, dominada por la relación mercantil, está gobernada por la abstracción y tiende por su propia lógica a la abolición del plus no objetivable que es la subjetividad. Genera el fetichismo del mercado en particular y de las instituciones en general, y proyecta una trascendentalidad abstracta, negadora de la vida y ocultante de las necesidades, que aplasta al sujeto y lo cosifica. Con la falsa promesa de la plena realización y unidad del género humano alrededor de la institución-mercado, sacralizada la orientación instrumental que anima la sociedad basada en la producción e intercambio de mercancías –materializada en la centralidad del cálculo y la maximización de la ganancia–, da la espalda a la totalidad que conforma el entorno natural y social de las acciones medio-fin. Por ello, tal como vio Marx, es una sociedad que destruye las fuentes mismas de la riqueza (la naturaleza y el hombre mismo). Pero esta dinámica suicida, que siempre fue inherente a la lógica del capital, ha llegado actualmente, en el marco de la estrategia de globalización, a un punto crítico. Nunca como hoy la consigna de Rosa Luxemburgo, “socialismo o barbarie”, resume la desesperada constatación del desastre que se avecina y el clamor por la urgente reversión de las tendencias de la realidad. La sociedad capitalista global se desentiende de los efectos no intencionales de las acciones directas, precisamente en el momento en que la destructividad en marcha –visible en la alteración irreversible de la naturaleza y la exclusión y pauperización de masas crecientes de población– alcanza el rango de crisis global y amenaza

seriamente la continuidad de la especie. Con el desarrollo tecnológico logrado en las últimas décadas, la tierra ha devenido un lugar demasiado pequeño y peligroso, en el que más que nunca se torna evidente que el asesinato es suicidio⁴.

Toda esa pulsión de muerte que habita el capitalismo se esconde tras la imagen de la libertad, la libre elección según preferencias y gustos subjetivos. Como si asistiéramos a una mutación del género humano que nos hubiera convertido en seres incorpóreos, la referencia a las necesidades se ha convertido en un recurso sospechosamente ideológico; en cambio, vivimos en el reino de las preferencias. Desde este punto de vista, la disposición de bienes que satisfacen las necesidades humanas pierde su proyección en el plano de la vida o la muerte del sujeto necesitado y aparece exclusivamente como el resultado de una elección del consumidor.

Como todo fetiche, esta ideología *libertaria* tiene su contenido de verdad en lo que, precisamente, calla y oculta, a saber: que el sujeto vivo es un ser natural y corporal. Las necesidades del sujeto vivo trascienden cualquier preferencia, porque el sujeto que elige está, en primer lugar, amenazado por la posibilidad de la muerte y, en segundo lugar, siempre existe en sociedad y desarrolla su proyecto de vida en el marco de determinadas relaciones sociales. Por tanto, su continuidad vital depende de sus posibilidades efectivas de integrarse en la división social del trabajo y la distribución de los ingresos del conjunto social.

La satisfacción de las necesidades hace posible la vida; la satisfacción de las preferencias, la hace agradable. Pero, para poder ser agradable, antes tiene que ser posible [...] Donde hay necesidades está en juego una relación de vida o muerte (Hinkelammert, 2002a: 322 y ss.)

El concepto de *preferencia* oculta el hecho básico de que lo que se juega en la satisfacción o no satisfacción de las necesidades es la posibilidad de vivir.

En definitiva, no todos los fines son elegibles, sino sólo aquellos que son compatibles con la vida. Los fines que destruyen la vida se vuelven insostenibles porque eliminan, justamente, su condición de posibilidad. Sólo el reconocimiento de la necesidad de reproducción

4 Que somos seres finitos significa que debemos integrarnos a la división social del trabajo para no morir; esto es, que necesitamos de los otros hombres para subsistir. Que además somos seres naturales y corporales quiere decir que requerimos igualmente del sol, el aire, el agua y los demás elementos que tomamos del medio ambiente. En consecuencia, tanto la vida del otro como la de la naturaleza es condición de posibilidad de nuestra propia vida (Fernández Nadal, 2003: 21-40).

de la vida, como criterio primero y elemental de racionalidad, abre la posibilidad de elegir según preferencias.

Dicho reconocimiento debe alcanzar la vida de todos. Pensado desde el interés egoísta –producto de la racionalidad formal y abstracta del cálculo– cada uno se salva aplastando al otro, o superándolo en el marco de la competencia entre iguales. Este concepto de utilidad calculada plantea la lucha por la supervivencia a partir de la imaginación de una tierra plana e infinita, que el burgués puede ir destruyendo progresivamente mientras se desplaza hacia otro lugar inalterado; allí donde vaya encontrará otros seres humanos, siempre disponibles para la extracción de su fuerza de trabajo. Así, se percibe que el correlato imaginario de este concepto mítico de utilidad es la ilusión de una naturaleza infinita y de una humanidad que, como especie, tendría garantizada por alguna inexplicable razón su perpetua reproducción, con independencia de la satisfacción de las necesidades. Lo que nos muestra la realidad es muy diferente de tal ilusión imaginaria: el individuo calculador, al totalizar el cálculo, no sólo sacrifica a los otros y a la naturaleza, también se sacrifica a sí mismo en el altar del mercado, pues socava las bases de la propia vida y produce las amenazas globales. *Asesinato es suicidio* significa que el hombre es una totalidad socio-natural que necesita integrarse con los demás hombres y 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. El sujeto viviente posee carácter intersubjetivo⁵.

Lo que Hinkelammert coloca en el centro de la discusión es el hecho básico, elemental, casi obvio, de que la vida del otro es necesaria para mi vida: dado mi carácter finito, no puedo vivir si el otro no vive, entendiendo por *otro* a los demás seres humanos y la naturaleza. En este sentido, el ser humano como sujeto no se sacrifica por otros, no renuncia a su interés en aras de una consideración del otro en términos de entrega o generosidad: descubre que solamente puede vivir con los otros, y que para vivir es necesario no sacrificar a otros.

Se comprende, entonces, la dimensión del problema que nos ocupa. Ignorar el carácter de la vida como condición de posibilidad de la subsistencia humana, invisibilizar al sujeto en su condición de vivo y a las necesidades que comporta su existencia natural para plantear el problema de las relaciones sociales en términos de factores subjetivos, como gustos o preferencias, es practicar un cinismo destructor y ciego ante las consecuencias suicidas de la lógica del capital.

5 “El ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto” (Hinkelammert, 2002b: 348).

De este modo, la vida como criterio de racionalidad, en la medida en que conduce a plantear la exigencia de satisfacción de las necesidades de todos, lleva también a cuestionar las relaciones capitalistas de producción (en el campo económico) y la prioridad de cualquier criterio formal para la determinación de fines (en el campo ético y político), incluida la democracia como conjunto de procedimientos legitimados por las mayorías para la toma de decisiones.

En relación con lo primero, Hinkelammert no acuerda con Marx en la apreciación de que el mercado es una institución históricamente contingente que puede, por tanto, ser abolida. Marx considera que el comportamiento atomístico aparece en las relaciones humanas como consecuencia de que estas adoptan la forma mercantil. En cambio, para Hinkelammert es al revés: las relaciones mercantiles son consecuencia del carácter fragmentario de las relaciones humanas, que es expresión de la condición finita de la existencia. Por tanto, el proyecto de liberación debe ser redefinido a partir de la aceptación de la imposibilidad de rebasar ese límite irrevocable. Ello supone pensar la transformación social en un sentido socialista y democrático, pero aceptando las relaciones mercantiles como un límite intrínseco a la condición humana. La relación entre mercado y plan no debe expresarse de forma maniquea, según la lógica moderna del utopismo trascendental.

El mercado suple la imposibilidad humana de disponer de un conocimiento de todas las variables económicas que permitiera asegurar *a priori* el equilibrio del sistema. De allí se deriva la necesidad de permitir su desenvolvimiento; sin embargo, reconocida la tendencia del automatismo del mercado a producir desequilibrios y a decidir la satisfacción de demandas con base en su rentabilidad, es necesario establecer, junto al mercado, una planificación económica central que limite la esfera de acción del primero y garantice que el espacio del libre juego de la oferta y la demanda de bienes y servicios no ponga en peligro la base real del ejercicio de la libertad de todos: la reproducción de la vida. Asegurada esta, no existen motivos para limitar el libre desarrollo autónomo del sujeto que debe ser, por el contrario, favorecido y alentado.

El socialismo democrático de raíz subjetiva que postula Hinkelammert exige orientar la teoría social y la acción transformadora por un criterio de delimitación entre planificación y autonomía empresarial. Dicho criterio nunca puede postular un modelo de sociedad determinado, sino que ofrece una perspectiva que, partiendo del carácter subsidiario de toda forma de institucionalidad respecto del sujeto humano, despeja, en cada circunstancia histórica dada, las transformaciones sociales y políticas posibles, a fin de promover efectivamente la satisfacción de las necesidades de todos a través de la inserción universal en la división social del trabajo. Esta perspectiva socialista y demo-

crática abre un abanico amplio de sociedades posibles y sólo excluye aquellas formas de institucionalidad que, por su carácter sacralizado, ponen en peligro el circuito natural de la vida humana y conducen hacia el suicidio colectivo de la humanidad.

La mundialización del capital mercantil, industrial y financiero es la expresión extrema de la totalización del mercado, de su elevación como institución sacralizada por encima de la vida humana y la naturaleza. Por ello, el establecimiento de la reproducción de la vida como criterio de delimitación entre plan y mercado y de regulación de la convivencia social es un principio que apunta en una dirección completamente opuesta al desarrollo de la estrategia de acumulación capitalista actual. De allí las dificultades que implica; sin embargo, no existe ninguna posibilidad de sobrevivencia de la humanidad más allá de tal principio. Sólo un consenso generalizado en torno a la necesidad de limitar la lógica abstracta del mercado y priorizar el cálculo por una racionalidad reproductiva, basada en la afirmación de la vida en todas sus dimensiones, puede obligar a un cambio de dirección en el rumbo acelerado hacia la autodestrucción.

VIDA Y DEMOCRACIA

La exigencia de superar el capitalismo surge a partir de la evidencia de los desastres que genera el automatismo del mercado: produce la riqueza socavando al mismo tiempo las fuentes de la riqueza. Tal lógica destructora se manifiesta también en el nivel político, pues la absolutización de la relación mercantil no sólo amenaza las bases de sustentación de la vida en todas sus formas; también, por la vía de la conformación de un poder económico mundial de carácter extra-parlamentario y no sometido al control público ni al voto colectivo –el poder de las burocracias empresariales privadas– ha socavado la misma democracia liberal.

La constatación no debería provocar asombro. La trágica deriva de la democracia liberal estaba anunciada en sus orígenes. Sustentada en la institución de la “ciudadanía política”, estaba habitada desde su nacimiento por la racionalidad formal de lo abstracto. Así como el mercado iguala a los individuos como meros propietarios de mercancías, del mismo modo la ciudadanía los hace libres e iguales por la abstracción de sus determinaciones concretas. Sus desigualdades de hecho no desaparecen, sólo son confinadas al espacio socioeconómico y pierden alcance político.

La democracia, entendida como el ejercicio de una ciudadanía cómodamente instalada en la abstracción y el formalismo de la igualdad jurídica, lleva a su autosupresión: a la *incapacitación del ciudadano*. En efecto, la posibilidad de injerencia en el espacio público que posee el ciudadano en las sociedades capitalistas actuales se encuentra limi-

tada a la opción entre candidatos que, más allá de pequeñas diferencias formales o de acento, son portadores de un mismo proyecto político: la estrategia de acumulación capitalista global. Se tiene así un programa predeterminado por poderes económicos que controlan la oferta política y los medios de comunicación. En ese contexto, la libertad de opinión del ciudadano ha sido sofocada por la llamada *libertad de prensa*; su capacidad de autonomía política resultó ahogada en la subordinación de los *representantes* a sus verdaderos mandantes: los capitales que financian las campañas de los partidos.

El mercado, como sistema autorregulado de división del trabajo y asignación de recursos, y la democracia, como forma jurídico-política, son instituciones históricamente producidas en el marco de la sociedad burguesa. Como toda institución, están habitadas por la abstracción y, por su propia inercia, tienden a la irracionalidad, a su sacralización y a la subordinación del hombre y el medio natural a sus propios fines. Como instituciones específicamente modernas, se basan en la reducción de la persona humana al individuo burgués, que calcula sus utilidades de espaldas a los otros hombres y a la naturaleza, a los que imagina como enemigos que debe derrotar para vivir. Empero, no siendo el individuo más que un constructo por abstracción de la existencia humana real, primariamente corporal, incompleta y necesitada del otro social y natural, las consecuencias de sus acciones destructivas revierten sobre él mismo, generando su propia autodestrucción. La fuerza compulsiva de los hechos, que se imponen a espaldas de los actores, resultan en la barbarie generalizada de las crisis de exclusión, violencia social y destrucción de la naturaleza.

Como ha sido siempre en la historia de la humanidad, hoy la posibilidad de intervenir el sistema vigente y dotarlo de racionalidad depende de la resistencia del sujeto frente a la institucionalidad. El sujeto es el polo antagónico del individuo calculador y propietario, una dimensión de lo humano que la *jaula de hierro* de la sociedad capitalista reprime y neutraliza a partir de su reducción a mero individuo. “Pero el ser humano difícilmente se reduce a ser individuo. Siempre tiene un pie fuera de la jaula” (Hinkelammert, 2004: 15).

A partir del sujeto, es necesario recuperar la democracia del ciudadano. La ciudadanía es la única puerta por donde puede introducirse la posición del sujeto en la política. Como toda institución, por ella no puede entrar toda la subjetividad del sujeto; pero esa subjetividad inasible sólo puede ser políticamente mediada si se formula en términos de derechos del ciudadano. Ahora bien, es importante entender que no se trata del ciudadano abstracto de la tradición liberal (Locke), mero correlato político del individuo intercambiable del mercado. Es preciso reactualizar la tradición de Rousseau y repensar su interpretación de la

ciudadanía como ámbito de la autodeterminación del sujeto que origina el espacio público del bien común, al cual las apetencias y pasiones privadas deberían subordinarse.

La paradoja de Rousseau es que, por la vía de la abstracción de la *voluntad general*, ahogó el impulso libertario de su concepto de ciudadanía. Para evitar este atajo, que conduce de nuevo a la mano invisible del mercado, generadora del *interés general* a partir del asesinato y la barbarie, es necesario proceder a un doble rescate. Por una parte, la idea de la libertad como autonomía, esto es, como obediencia a la ley autogenerada, es válida para nosotros porque contiene una referencia al sujeto como principio de legitimidad. Su lema reza: “las leyes e instituciones deben ser sometidas, cada vez que ello sea requerido, al principio subjetivo de legitimación”. Por otra parte, también la primacía rousseauiana de lo público sobre los intereses privados nos recuerda la necesidad de revertir la conversión de la política en el coto de caza de las burocracias privadas.

Ahora bien, si la *voluntad general* rousseauiana diluye las resistencias de los sujetos concretos, en el gesto típicamente burgués de abstracción de las determinaciones concretas, y plantea el retorno de una ciudadanía despojada de corporalidad, es posible pensar entonces en una ciudadanía diferente, nacida de la *voluntad de todos*. Dicha ciudadanía –que Hinkelammert llama *civil* por oposición a la anterior, definida como *política* en sentido estrecho– reivindica una forma de democracia también diferente a la capitalista, pues exige someter los intereses del mercado y de las burocracias privadas a la prioridad de la vida.

La *voluntad de todos* no puede sino reclamar *un mundo en el que quepan todos*, un mundo no basado en el asesinato sino en el reconocimiento de los hombres entre sí y con la naturaleza. En función de tal imperativo, una democracia más allá del capitalismo parte de la democratización de la economía como condición de la recuperación de la autonomía efectiva en el plano político; postula, por tanto, el derecho a intervenir en el mercado y a limitar, por ese medio, el poder de las burocracias privadas. Recuperar la capacidad del ciudadano para controlar las burocracias del capital implica poner la economía al servicio de la vida; es reconocer la prioridad de la racionalidad reproductiva sobre la racionalidad formal y establecer, por encima de cualquier criterio procedimental relativo a las mediaciones institucionales deseables o más apropiadas para la convivencia humana, el criterio material de la vida como condición de posibilidad de la continuidad de cualquier sistema histórico particular.

La confianza depositada en una forma de racionalidad política basada en la prioridad de criterios formales y procedimentales de legitimación contiene siempre una referencia a algún mecanismo idealizado de funcionamiento perfecto (por ejemplo: sufragio universal, comuni-

dad ideal de comunicación, etc.), por intervención del cual se aspira a sustituir los conflictos por algún procedimiento de derivación de normas universales y abstractas. La dificultad radica en que el universalismo abstracto devora a los hombres concretos.

Es necesario pensar el problema político desde otra lógica. Dado que la sociedad debe basarse en una organización institucional –que siempre estará habitada por la tendencia a la dominación y al aplastamiento del sujeto–, su grado de racionalidad dependerá de la resistencia en nombre de la sobrevivencia humana. Es la resistencia la que interpela a las instituciones y exige su sometimiento a las condiciones de vida del hombre; impone así una mediación entre el criterio formal-racional de las leyes e instituciones vigentes y el criterio concreto de la vida humana, obligando a reformular unas y otras en el sentido de la satisfacción de las necesidades, la reproducción de la vida y la emancipación.

La racionalidad de la sociedad es, por tanto, el resultado de un conflicto constante entre legalidad-institucionalidad, por una parte, y legitimidad, por otra. Al orden de la legalidad corresponden las objetivaciones del sujeto –normas, instituciones, consensos. La legitimidad, en cambio, procede del sujeto y se expresa como exigencia de poner todas esas objetivaciones al servicio de la vida; esto es, de asegurar la incorporación de todos los hombres en el circuito natural de la vida humana, a fin de hacer posible, mediante el trabajo de cada cual, la satisfacción de las necesidades y la preservación de la naturaleza.

Se expresaba que la fuente de la legitimidad es el sujeto en tanto instancia anterior a todas sus objetivaciones. En concordancia con ello, debemos agregar que la reproducción de la vida es un criterio material de raíz subjetiva que reclama esa anterioridad como principio de una racionalidad política no reductiva. De aquí se sigue que cualquier criterio formal de racionalidad política –tal como la universalidad de la ley, la decisión mayoritaria, el consenso racional argumentativamente logrado, etc.– posee una validez relativa y siempre subordinada a la reproducción de la vida humana como criterio material primero y fundante. Pues, más allá de que una decisión haya sido adoptada a partir de procedimientos formalmente impecables –ya se trate del principio democrático de la voluntad de la mayoría o el acuerdo logrado entre sujetos dialogantes–, siempre puede suceder que su aplicación ponga en riesgo la reproducción de la vida. En tal caso, el criterio formal se extingue por vía de la eliminación de su condición de posibilidad (la continuidad de la vida humana)⁶.

6 En efecto, como advirtió Hannah Arendt, nada permite excluir la posibilidad de que “un buen día, una Humanidad muy organizada y mecanizada llegue a la conclusión totalmente democrática –es decir, por una decisión mayoritaria– de que para la Humanidad en su

La prioridad del sujeto y la vida como criterio material de verdad y racionalidad frente a la subsidiaridad de las instituciones nos lleva a la formulación de un concepto de democracia que ancla en la materialidad de la vida y postula un tipo de universalismo ético y político diferente al meramente formal y abstracto generado por el capital. El universalismo burgués siempre es abstracto, pues se basa en la subordinación de lo humano a las instituciones y, en el límite, al mercado como institución paradigmática y universal. Frente a él, Hinkelammert propone un universalismo del ser humano concreto, cuya vida –que no está referida a ningún universal abstracto sino a la vida empírica y concreta de cada ser humano real– es el criterio de verdad política; un criterio de verdad auténticamente universal, porque juzga a partir de la vida de todos como condición de posibilidad de la vida individual y de la especie humana.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah 1974 *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Taurus).
- Fernández Nadal, Estela 2003 “Las categorías de ‘sujeto’ y ‘bien común’ en la teoría ético-política de Franz Hinkelammert” en *Cuadernos Americanos* (México DF: Nueva Época) Vol. 1, N° 97.
- Hinkelammert, Franz 1977 *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo* (San José: EDUCA).
- Hinkelammert, Franz 1996 *Determinismo, caos, sujeto. El mapa del emperador* (San José: DEI).
- Hinkelammert, Franz 2002a *Crítica de la razón utópica* (Bilbao: Desclée de Brouwer/Junta de Andalucía).
- Hinkelammert, Franz 2002b *El retorno del sujeto reprimido* (San José: DEI).

conjunto sería mejor proceder a la liquidación de algunas de sus partes” (Arendt, 1974: 378). Y a la misma conclusión podría llegarse a través del consenso obtenido en el marco de un acuerdo logrado en una comunidad ideal de comunicación. Interesa resaltar lo que Hinkelammert agrega a la advertencia de Arendt, esto es, su peculiar concepción del sujeto, según la cual la “liquidación de alguna parte de la humanidad” pone en marcha una lógica autodestructiva que amenaza a la humanidad como totalidad. Desde la perspectiva del “asesinato = suicidio”, resulta que, tanto en el caso hipotetizado por Arendt de la decisión democráticamente tomada como en la utopía habermasiana de la comunidad ideal de comunicación, la aplicación de un criterio exclusivamente formal de verdad o validez resulta contradictorio en sí mismo, en la medida en que conduce a su autosupresión.

Hinkelammert, Franz 2004 “La vida es más que el capital. La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos” en *Pasos* (San José) N° 113.

Marx, Karl 1986 *El Capital. Crítica de la economía política* (México DF: Fondo de Cultura Económica) Tomo I.

Smith, Adam 1983 *La riqueza de las naciones* (Barcelona: Bosch) Tomo I.

Yarza, Claudia 2004 “La rehabilitación de la filosofía política en el contexto postpolítico del capitalismo global: ¿retorno de lo reprimido?”. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, FLACSO, Mendoza, mimeo.