

El ejercicio del pensar

#46

Enero 2024

**Franz Hinkelammert:
entre la crítica y la
utopía**

PRIMERA PARTE

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Carlos Pérez Segura
Katya Colmenares
Enrique Dussel
Carlos Molina Velásquez
Abdiel Rodríguez Reyes

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Historia y coyuntura:
perspectivas
marxistas**



El ejercicio del pensar no. 46 : Franz Hinkelammert : entre la crítica y la utopía : primera parte / Carlos Pérez Segura ... [et al.] ; coordinación general de María Elvira Concheiro Bórquez ; Marcelo Starcenbaum ; Patricia Flor De Lourdes González San Martín ; editado por Luis Alvarenga ; Carlos Pérez Segura ; Jaime Ortega Reyna. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2024.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-686-8

1. Sociología. 2. Humanismo. 3. Ética. I. Pérez Segura, Carlos, ed. II. Concheiro Bórquez, María Elvira, coord. III. Starcenbaum, Marcelo, coord. IV. González San Martín, Patricia Flor De Lourdes, coord. V. Alvarenga, Luis, ed. VI. Ortega Reyna, Jaime, ed. CDD 301.01

PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres,

Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina.

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Coordinadores del Grupo de Trabajo

María Elvira Concheiro Bórquez

Centro de Investigaciones Interdisciplinarias

en Ciencias y Humanidades

Universidad Nacional Autónoma de México

México

elvira.concheiro@gmail.com

Marcelo Starcenbaum

Instituto de Investigaciones en

Humanidades y Ciencias Sociales

Universidad Nacional de La Plata - Consejo

Nacional de Investigaciones Científicas y

Técnicas

Argentina

mstarcenbaum@gmail.com

Patricia Flor De Lourdes González San
Martín

Observatorio de Participación Social y

Territorio

Universidad de Playa Ancha

Chile

plgonzal@upla.cl

Equipo editor

Luis Alvarenga

Universidad Centroamericana

lalvarenga@uca.edu.sv

Carlos Pérez Segura

Instituto de Formación Política de Morena

carlosperseg@gmail.com

Jaime Ortega Reyna

Universidad Autónoma

Metropolitana-Xochimilco

jortega@correo.xoc.uam.mx

Contacto: gtmarxismo@gmail.com

Instagram: https://www.instagram.com/gt_clacso_marxismo/

Facebook: <https://www.facebook.com/Herencias-y-perspectivas-del-Marxismo-Gt-Clacso-159187474621120>

Herencias-y-perspectivas-del-Marxis-

mo-Gt-Clacso-159187474621120



Contenido

5 Presentación

Carlos Pérez Segura

9 Franz Hinkelammert: hacia un nuevo humanismo

Enrique Dussel
Katya Colmenares

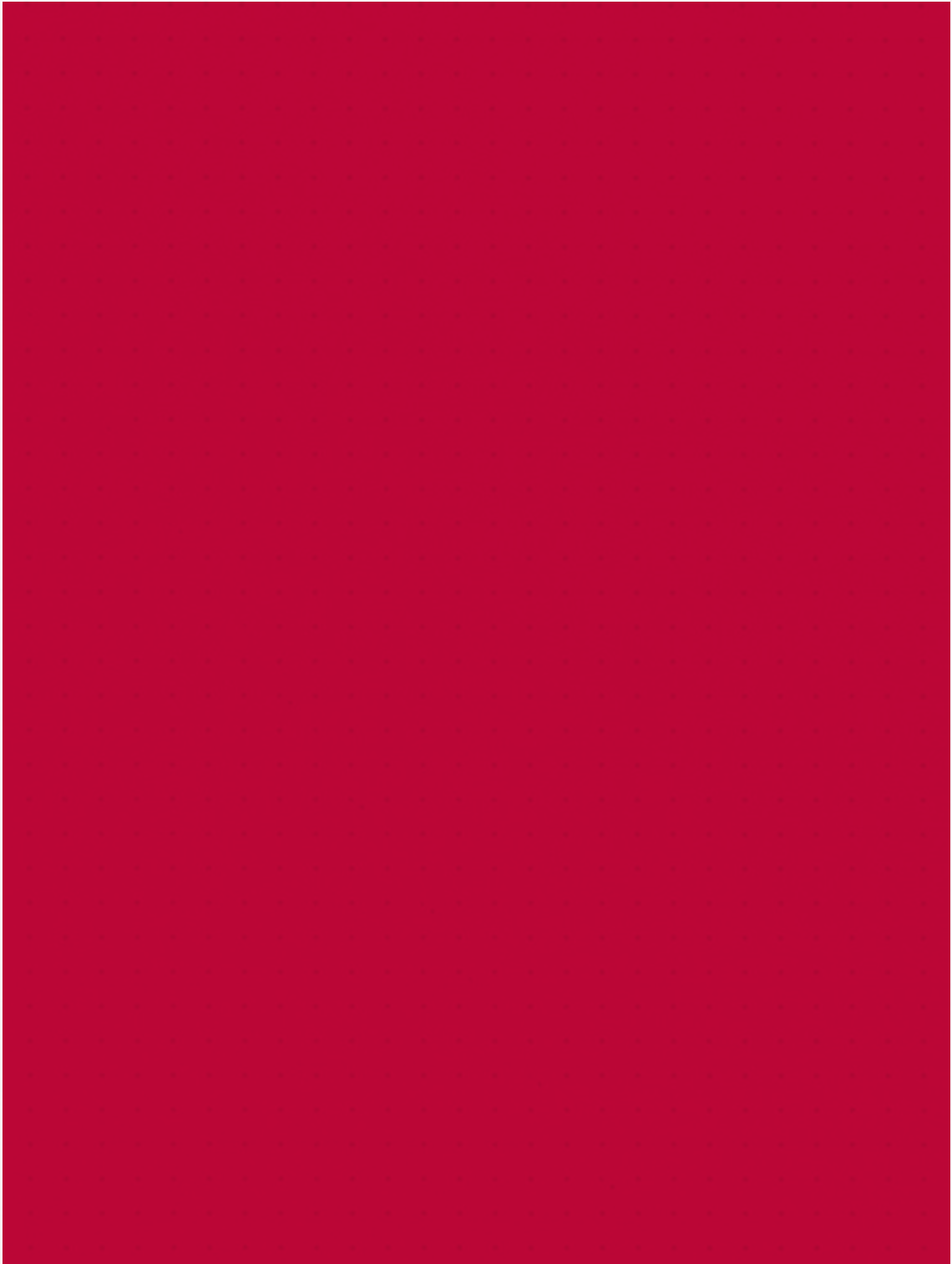
12 Ética y toma de conciencia trascendental

Carlos Molina Velásquez

29 La centralidad de los seres humanos ante el suicidio colectivo del mito del progreso

Abdiel Rodríguez Reyes





El ejercicio del pensar
Número 46 · Enero 2024



Presentación

Carlos Pérez Segura*

En las últimas décadas de la historia de América Latina, se han vivido múltiples cambios y disrupciones que han evidenciado, de manera nítida, la larga y profunda crisis de hegemonía del actual proyecto neoliberal. Si bien algunos de estos fenómenos han sido valorados positivamente e, incluso, estos mismos han sido agrupados en bloque para denominarlos de formas muy específicas (como ocurre con el famoso, aunque muy discutido, término del *progresismo latinoamericano*), y mientras que otros fenómenos se han identificado como tendencias contrarrevolucionarias del capital neoliberal que no teme al uso desproporcionado de la violencia en todas sus formas, lo cierto es que nuestro mapa político latinoamericano se presenta como un escenario polarizado en donde nuestro destino, a nivel regional, pende de un hilo.

Frente a esto, y para que dicha crisis dé un viraje positivo a favor de los sectores populares más desfavorecidos –pues ellos mismos han sido, en muchas de las ocasiones, los grandes protagonistas de los fenómenos primeros–, resulta necesario nutrirse del camino emprendido por cierto pensamiento crítico latinoamericano que ha tenido como centralidad la corporalidad viva del ser humano. Dentro de esta vertiente, sería posible evocar la memoria y obra de grandes nombres; sin embargo, el legado de uno en particular es el que queremos traer a la conciencia.

Autor *latinoamericano* por decisión –pues nació en Alemania, en 1931, y llegó a tierras chilenas en los primeros años de la década de 1960–, Franz

* Filósofo. Integrante del Grupo de Trabajo de CLACSO Historia y coyuntura: Perspectivas marxistas. Miembro del Instituto Nacional de Formación Política de Morena, México

Hinkelammert elaboró toda una obra que, por casi más de cincuenta años, se consagró como uno de los más arduos proyectos de desvelamiento de las múltiples irracionalidades que configuran, hoy en día, el mundo contemporáneo. Pensador profundamente preocupado por los grandes problemas de la actualidad, sus múltiples aportaciones teórico-metodológicas han influido profundamente en las actuales investigaciones sobre el capitalismo contemporáneo y la modernidad occidental, así como en la construcción colectiva de una alternativa humanista y de izquierda. De ahí que su triste partida en julio del año pasado, sea un motivo para proseguir con aquel legado suyo.

Los textos que integran las dos partes de este número del boletín *El Ejercicio del Pensar*, van encaminados en este último sentido. En el primer texto, escrito por Katya Colmenares y Enrique Dussel –otro gran pensador latinoamericano quien falleció cuatro meses después del autor alemán-costarricense– se nos presenta un perfil general del pensador, sosteniendo además que la filosofía de la liberación es discípula de Franz Hinkelammert, en tanto que “a través de su obra se nos reveló el materialismo de Marx, lo que nos permitió formular el principio material de la ética y de la política”, lo cual es sin duda una declaración de notoria importancia histórica.¹

Los siguientes textos que integran el boletín referirán a diversos aspectos en concreto de la obra hinkelammertiana, profundizando en ellos y extrayendo así sustanciales conclusiones. Así, por ejemplo, en el segundo texto escrito por Carlos Molina Velásquez, se nos brinda un interesante análisis sobre la reflexión ética en Franz Hinkelammert, deteniéndose para ello en un libro de 1970 titulado *Ideologías del desarrollo y dialéctica*

1 Para revisar más a detalle esta relación entre la obra de Hinkelammert y la filosofía de la liberación en su vertiente dusseliana, puede consultarse la intervención que hizo Enrique Dussel en el *Homenaje a Franz Hinkelammert*, el día 1 de junio del 2022: https://www.youtube.com/live/_L9Mavs4ZO0?si=RBCEU432bgynXHCf. Este homenaje fue producto de una colaboración institucional entre la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Nacional de Costa Rica, y contó con la participación de destacadas y destacados pensadores expertos en la obra de Hinkelammert, algunos de los cuales accedieron a colaborar también en este boletín.

de la historia, y abordando diversas aristas como la toma de conciencia trascendental o la dilucidación de una objetividad –no entendida en términos positivistas– a favor de las clases dominadas, histórica.

Cercano a estos temas sobre ética e historia, hay una forma de humanismo que Hinkelammert desarrolló en las últimas décadas de su producción y que designó bajo el nombre de *humanismo de la praxis*. Se trata de un humanismo que, en oposición a la radicalidad necrofílica de la cultura neoliberal todavía existente, parte necesariamente del grito del sujeto reprimido, y coloca como centro de su reflexión la idea de que *el ser humano es el ser supremo para el propio ser humano*. Sobre esto hace hincapié el tercer texto, escrito por Abdiel Rodríguez Reyes, indicando a su vez que la reflexión humanista de Hinkelammert mantiene viva la utopía de la sociedad alternativa. Asimismo, en el texto que le sigue, y que fue escrito por Hugo Amador Herrera Torres, se nos presentan algunos conceptos trascendentales dominantes de la modernidad; partiendo de los análisis históricos y teológicos de uno de los últimos libros publicados por Hinkelammert, *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad: crítica de la razón mítica en la historia occidental*, del 2020, Herrera sostendrá que la Modernidad, en su historia, se ha integrado por distintos conceptos trascendentales, como pueden ser el Reino Mesíasico de Pablo de Tarso –y cuyo núcleo es la igualdad humana–, o bien el mercado ideal, la competencia perfecta y el equilibrio general, siendo estos tres los que fraguaron el centro del pensamiento económico neoclásico, pero que pese a su naturaleza trascendental, han sido asumidos como conceptos empíricos, cayendo así en una gran problemática que Hinkelammert ha estudiado en varias de sus obras: la ilusión trascendental. De ahí que algunas preguntas que salgan a relucir son qué utopías (en tanto conceptos trascendentales) son las actualmente imperantes, y si estas realmente afirman (o más bien niegan) la vida humana. Preguntas cruciales para la construcción de un nuevo horizonte de sentido.

Finalmente, los últimos dos textos del boletín refieren a un libro en particular de Hinkelammert, y al cual también ya se había referido Carlos

Molina en su escrito: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Así, en su texto, Norman Solórzano Alfaro se concentra en la Parte II del libro, siguiendo de cerca la argumentación hinkelammertiana con respecto a los procesos de ideologización, sobre todo los del marxismo soviético y los del socialismo histórico, y, por tanto, su pérdida de criticidad. Y, por su parte, Yamandú Acosta en el último trabajo se concentra en la Parte III de la obra mencionada, tomando como criterio la dialéctica trascendental, que, para el autor, constituye el eje de sentido del programa crítico de Hinkelammert.

Que este boletín y los textos que lo integran, sirvan como homenaje al maestro Hinkelammert y a su espíritu de lucha y compromiso con la emancipación humana.



Franz Hinkelammert: hacia un nuevo humanismo¹

Enrique Dussel
Katya Colmenares

Franz Josef Hinkelammert (1931-2023) es el más grande pensador crítico latinoamericano contemporáneo. Su obra deja al descubierto el fundamento ideológico, fetichista y de dominación del proyecto civilizatorio de la modernidad, así como la irracionalidad de su razón instrumental y científica, principales responsables de la profunda crisis en la que se encuentra la humanidad en el siglo XXI. Nacido en Emsdetten, Alemania, su adolescencia se vio impactada por la experiencia de la Segunda Guerra Mundial, el ascenso del nazismo y la desaparición de los judíos. Completó la carrera de economía, al mismo tiempo que se formaba en filosofía y teología en Friburgo, Hamburgo y Münster.

Estudió un doctorado en el Instituto de Europa Oriental de la Universidad Libre de Berlín. Más tarde, como asistente de investigación, tuvo el encargo de estudiar en profundidad a Karl Marx y a los pensadores marxistas, respondiendo a un proyecto crítico del socialismo real. Allí comenzó su trabajo sobre el fetichismo, la teoría del valor y la ideología. Con Marx no sólo desarrolló una crítica de la economía de la planificación y la ideología soviética, sino también de la ideología capitalista y los modelos de la economía clásica. Durante su investigación descubre que el socialismo real y el capitalismo constituyen dos proyectos de dominación que responden a la misma racionalidad instrumental moderna. El

¹ Artículo aparecido en *La Jornada*, 7 de agosto del 2023

proyecto socialista se propone la dominación de la naturaleza, mientras el proyecto capitalista se propone la dominación de la naturaleza y del ser humano. Su presencia en el Instituto de Europa Oriental se volvió insostenible con los resultados de su investigación y migró a América Latina desde la década de 1960. Vivió el Chile de Salvador Allende durante el golpe de Augusto Pinochet y experimentó el ascenso del neoliberalismo como un totalitarismo del mercado.

Se estableció en Costa Rica, donde fundó, primero, el Departamento Ecuménico de Investigaciones, importante centro de formación y producción teórica vinculado a comunidades de base de la teología de la liberación y movimientos sociales de toda América Latina y, posteriormente, fundó el Grupo Pensamiento Crítico.

Durante los años 70 tomamos contacto con él, e inspirados en una conferencia suya escribimos un artículo sobre *El ateísmo de Marx y los profetas*, conversamos largamente sobre ser ateos ante los dioses terrestres, ahí surgió una profunda amistad y un diálogo que se mantuvo hasta el final. Se puede decir que nuestra filosofía de la liberación es discípula de Franz Hinkelammert, a través de su obra se nos reveló el materialismo de Marx, lo que nos permitió formular el principio material de la ética y de la política. Años después, durante la década de 1990, Hinkelammert fue fundamental en el diálogo con Karl-Otto Apel, quien parecía proponer una fundamentación irremontable con su *Ética del discurso*. Hinkelammert intervino para mostrar que más allá de la comunidad argumentante, la vida es, en realidad, el último horizonte de referencia, anterior al lenguaje y a la comunicación. Finalmente, la obra de Hinkelammert fue clave también para la sistematización del principio de factibilidad al mostrarnos la importancia del horizonte de imposibilidad para la reflexión epistemológica, ética y política.

El filósofo boliviano Juan José Bautista, gran discípulo de ambos, lo llamaba “el Marx de este tiempo”, por haber desarrollado y actualizado el método de la teoría del fetichismo de Marx. Hinkelammert retoma la crítica

contra los dioses terrestres de la mercancía, el capital y la economía para mostrar cómo es que el fetichismo habría pasado ahora a las ciencias sociales, a la ciencia moderna y finalmente a la racionalidad moderna.

De esa manera es que el proyecto civilizatorio de la modernidad se ha impuesto en todo el mundo y se ha blindado de toda crítica, haciendo aparecer el contenido ideal de su modo de vida moderno como ideal de la humanidad. El fundamento de la modernidad, nos dice Hinkelammert, es teológico: se trata de un cristianismo invertido, porque no parte de un Dios para la vida, sino de un dios que pide el sacrificio de la vida, es un dios para la muerte y por eso se descubre falso, es un fetiche que encarna la proyección del sujeto burgués, un burgués hecho dios. La transformación hacia la que nos convoca Hinkelammert, no es entonces sólo de un modelo económico, político o social, se trata de transformar la subjetividad del ser humano, para que dejemos de encarnar la subjetividad moderna y burguesa hacia la recuperación de una subjetividad comunitaria y una racionalidad de la vida, presentes en las grandes utopías de los pueblos que pusieron el énfasis en el nosotros como un yo soy si tú eres.

Se trata de avanzar hacia un humanismo de la praxis en el que el ser humano, como humus de la tierra, se convierta en el ser supremo para el ser humano.



Ética y toma de conciencia trascendental¹

Carlos Molina Velásquez*

La ética ha sido una parte fundamental de las reflexiones de Franz Hinkelammert, desde sus inicios. Cuando comencé a estudiar su pensamiento, alrededor de 1997, me interesé mucho en sus ideas al respecto y me pareció llamativo que se insinuara que se tratara de un tema “reciente”, cuando era evidente que no era así. Si bien algunas expresiones como “ética del bien común” o “ética de la vida” son frecuentes en sus trabajos de inicios del nuevo siglo, ya en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (Hinkelammert, Franz, 1970), Hinkelammert propone las claves fundamentales de una manera de entender la ética, las cuales serán desarrolladas y contrastadas con las ideas de otros pensadores. Más adelante, a lo largo de su producción intelectual, volverá sobre la ética mostrando más ángulos y aristas, pensando acerca de su complejidad y creando nuevos “adjetivos” para referirse a ella, pero las bases seguirían siendo las que puso en su trabajo de inicios de los años setenta.

Este artículo presenta la manera como aparece la ética en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, una obra fundamental de Franz Hinkelammert. Inicia con sus ideas acerca de las éticas de las instituciones

* Departamento de Filosofía, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador. camolina@uca.edu.sv

¹ Este texto es la versión revisada y corregida de una ponencia en el cuarto coloquio virtual [“Metodología científica y dialéctica de la historia”], en honor del 50° aniversario de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, de Franz Hinkelammert, organizado por la Universidad Nacional (UNA), Heredia (Costa Rica), el 19 de noviembre de 2020, disponible en https://www.facebook.com/watch/live/?v=812029172986542&ref=watch_permalink

dominantes. Luego, se explican los elementos constitutivos de una ética dentro de las ciencias sociales críticas que parte de cierta “toma de conciencia trascendental”, y que corresponde a una concepción dialéctica de la historia y al reconocimiento de la “no factibilidad”. Finalmente, se analizan los rasgos constitutivos de esta ética que propone el autor –una ética científica, racional, necesaria, “de la vida” y “de las clases dominadas”–, señalando a la vez su relación con otros desarrollos posteriores en su obra.

1. La sociedad moderna y sus “éticas de la igualdad y de la eficiencia”

En *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, resulta evidente que la reflexión sobre la ética debe comenzar por “las éticas” que *ya están funcionando* en la sociedad moderna –capitalista o socialista–, éticas indispensables para el funcionamiento de las instituciones. El texto abunda en explicaciones sobre cómo en las instituciones de la sociedad moderna encontramos “una ética” que se presenta como expresión y realización de una “estructura de primer grado, que se refiere al plano de las reglas universalistas y de los modelos de conducta correspondientes” (Hinkelammert, Franz, 1970, p. 200). Esta ética no se presenta como lo que es en realidad, una ética de la clase dominante, sino que refiere a un ideal con el que todos pueden identificarse o al que todos podrían aspirar. La ética es entonces parte esencial de la ideologización de las instituciones y sin ella estas no podrían justificarse o funcionar siquiera:

Los valores implícitos en el modo de producción constituyen la ética de la clase dominante. Esta ética se expresa en las reglas de la estructura de primer grado y nunca aparece de manera explícita como ética de la clase dominante. A la inversa: explícitamente se presenta como ética de la igualdad y de la representación del interés general.

Además, al vincularlas con el concepto del equilibrio del tiempo/espacio trascendental, esas reglas adquieren la forma de una ética de la identidad entre eficiencia y valores de la igualdad.

La estructura de primer grado, entonces, aparece como la estructura esencial de la sociedad, y esta como sociedad sin clases.

La estructura de primer grado [...] se expresa también como reglas que representan normas institucionales y un modelo de equilibrio trascendental, del cual ellas se derivan. Las ideologías de la clase dominante interpretan las reglas como acercamiento al equilibrio (el caso de la teoría del equilibrio general neoclásico) o como la mejor condición para realizar con mecanismos adicionales el equilibrio (la teoría burguesa posclásica). Un caso similar puede encontrarse en la interpretación que la teoría socialista de la planificación hace del equilibrio (Hinkelammert, Franz, 1970, p. 208).

Una consecuencia importante de este análisis de Hinkelammert es que no se está pensando en la ética como un rasgo de los individuos o algún tipo de opción personal, sino como reglas de funcionamiento social e institucional. En este sentido, lo ideológico es parte de la ética, en tanto ésta nos remite a un conjunto de reglas y principios, pero también a paradigmas y modelos, a visiones de la sociedad y formas de ver el mundo. Por lo tanto, frente a estas éticas funcionales es que tendríamos que hacer la crítica que busca no solo una mejor comprensión de ellas, sino también su transformación, al trabajar por desvelar su verdadera naturaleza -una ética de la clase dominante- y pensar también en las posibilidades de una ética distinta.

2. “La toma de conciencia trascendental”

El paso obligado para una crítica de la ética de la clase dominante, que se oculta en las éticas funcionales de las instituciones modernas, es el desarrollo de una reflexión trascendental acerca de las manera como las ciencias sociales explican la sociedad misma y estipulan los límites de

la acción social, de lo que es posible y de lo que no lo es, tanto en las instituciones como fuera de ellas. Esto lleva a la necesidad de una “toma de conciencia” de la dimensión trascendental en las ciencias empíricas, naturales o sociales, con el reconocimiento de la “no factibilidad trascendental”: todos los cálculos que pretenden dirigir la actividad humana para incidir en la naturaleza o en la sociedad –desde cuerpos en movimiento a las fuerzas productivas– chocan con “límites trascendentales”, es decir, límites propios de la condición humana que también son limitaciones de las capacidades racionales, y esto de muchas maneras. Por supuesto, no se trata de límites inducidos por alguna clase de mala voluntad, sino que pertenecen al orden de las posibilidades e imposibilidades humanas, incluso si tenemos las mejores intenciones.

Ahora bien, Hinkelammert considera que el principal resultado de esta toma de conciencia de la no factibilidad trascendental es la “revelación” de un componente esencial para el funcionamiento de las instituciones y mecanismos que se encuentran al servicio de la dominación: la creencia en un “orden espontáneo”, que no es más que la “confianza” en que determinados mecanismos sociales pueden ser “la respuesta” ante las dificultades de la organización social misma. Según Hinkelammert, esta referencia al orden espontáneo es un rasgo de la misma modernidad y estaría presente tanto en una sociedad capitalista como en una socialista. Ya sea la mano invisible y la armonía de los mercados, o la burocracia de la perfecta planificación –y la desaparición de la explotación en una sociedad sin clases–, el orden espontáneo es presentado como *ideal realizable*, aunque en la realidad sirve como justificación ideológica de la forma de dominación correspondiente: el neoliberalismo salvaje o el capitalismo de Estado.

Naturalmente, el orden espontáneo no es presentado por la clase dominante como algo “trascendental”, sino como un “dato empírico”, lo que vendría a ser sinónimo de “racional”. No obstante, sin negar que tenga una racionalidad, Hinkelammert insiste en llamar la atención sobre la

negatividad que incuba, la irracionalidad que subyace a la misma racionalidad de dicho orden espontáneo:

Es necesario tomar conciencia del carácter trascendental del concepto racionalista de orden espontáneo. Ello no significa la destrucción de ese concepto. Por lo contrario, se trata de descubrir su verdadera racionalidad para superarlo y mantenerlo (*Aufheben*). 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.

La clave de esta toma de conciencia es el concepto de no factibilidad trascendental del orden espontáneo, 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 (Hinkelammert, Franz, 1970, pp. 288-289).

Ahora bien, ¿a dónde nos lleva esta crítica, en lo que respecta a la ética que nuestro autor quiere proponer? A mi modo de ver, nos lleva a la necesidad de *replantear nuestras ideas acerca de las luchas de liberación, precisamente a partir del reconocimiento de la no factibilidad*, pero no para renunciar al humanismo, sino para apostar por él *pero* con plena conciencia de la negatividad que está presente en las estructuras sociales, en las instituciones que construimos y de las que no podemos –ni debemos– prescindir.

3. No factibilidad y liberación: pesimismo esperanzado

Recientemente, hemos leído o escuchado la frase “pesimismo esperanzado” (Fernández Nadal, Estela y Silnik, Gustavo, 2012, p. 90ss.), se trata de

una idea sobre la que Hinkelammert ha trabajado recientemente. ¿Qué es este pesimismo esperanzado? Él nos lo dice:

Hay esperanza, y esta surge a partir de una amenaza que es muy grande. Si tú haces cálculo de éxito, no vas a hacer nada, porque el cálculo de éxito te dice que no hay muchas probabilidades. Hacer la acción sin calcular el éxito, esa es la manera de lograr algún éxito. Eso es el núcleo de la espiritualidad de la que hemos estado hablando estos días (Fernández Nadal, Estela y Silnik, Gustavo, 2012, pp. 91-92).

Aunque se trata de una formulación bastante reciente, es totalmente coherente con sus ideas sobre las implicaciones de la toma de conciencia trascendental para las luchas de liberación, que ya están expresadas en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Esto podría explicar por qué ahora, así como en los años setenta del siglo pasado, hay quienes no ocultan sus sospechas sobre el “pesimismo hinkelammertiano” frente a nuestras posibilidades de transformación de la sociedad –dada la gravedad y profundidad de “la amenaza” y la imposibilidad de someter la acción transformadora a un “cálculo de éxito”– y piensan que dicho pesimismo tendría que ser interpretado como “razones para no hacer nada”, una especie de “parálisis” que nos llevaría a admitir el *statu quo*, o incluso peor, a cierto tipo de conservadurismo. Ahora bien, de ninguna manera se trata de eso, como leemos en las siguientes líneas:

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 su poder. Para nosotros no hay duda de que el dinero y el

Estado son tan inevitables como la muerte. La tesis de la no factibilidad trascendental así lo afirma. Pero hasta en el sentido cristiano parece una blasfemia decir que esos fenómenos (males) 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. Por ejemplo: 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. Esta 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. El conservador no tiene razón, aunque en apariencia parecería que la tiene. 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, Franz, 1970, pp. 290-291).

De esta manera y en línea con la cita anterior, considero que la mejor explicación del significado de la expresión “pesimismo esperanzado” la encontramos al remontarnos a este *posicionamiento dialéctico* que, sin renunciar al dinamismo, la negatividad y la no factibilidad trascendental que hay que considerar *siempre*, no obstante, no desfallece en el conservadurismo ni en ninguna clase de parálisis. Y esto nos lleva, de nuevo, a la ética hinkelammertiana.

4. “La dialéctica de la historia como *constituens* de la ética”

Ahora bien, ¿cómo se relacionan la dialéctica de la historia y la ética? Sin duda, esto señalará una manera muy particular de pensar en *esta ética* y no es, de ningún modo, una pretensión de definir los rasgos de toda ética posible. Hinkelammert está pensando, más bien, en lo que constituye una ética que no se puede rechazar sin rechazar, al mismo tiempo, la racionalidad de la *lógica dialéctica* –esa racionalidad que *se basa en* el reconocimiento de los límites de imposibilidad–, y esta será la ética de las ciencias sociales que pretenden ser críticas, es decir, que se constituyen *en orden a* la transformación de las relaciones humanas dentro de un humanismo de la praxis.

4.1. Ética científica y ética racional

La ética de las ciencias sociales críticas es, naturalmente, una ética científica, y esto tal y como Hinkelammert entiende la ciencia social *que no elude la objetividad ni la ética*. Esta, por tanto, es una ética racional, pero no en el sentido que una afirmación así tendría en el positivismo, el cual rechaza la posibilidad de *cualquier ética* al interior de la ciencia, debido a su idea de objetividad. El positivismo es totalmente extraño a una lógica dialéctica del reconocimiento de los límites de la acción humana y no puede ver de qué modo estos límites subordinan la labor de la ciencia, orientando sus reflexiones en función de lo que podemos o no hacer. En lugar de esto, los positivistas sólo ven “valores” del lado de la ética y los rechazan porque no se corresponden con los “hechos”, es decir, no son “objetivos”. Pero esta es una visión bastante limitada y sesgada de la objetividad, que puede aplicarse en muchas situaciones, pero no en todas. Por el contrario, la objetividad de la ética científica y racional, según Hinkelammert, es el reconocimiento de los límites de lo posible, es decir, *de la vida humana que debe ser considerada de manera trascendental*.

En consecuencia, esta ética científica es inseparable de la ciencia social crítica, es condición de su misma racionalidad:

No hay duda de que –existiendo una ética científica– el hombre es libre de aceptarla o rechazarla. Como científico, en cambio, no tiene esta libertad, porque la ciencia por definición está obligada a la objetividad. Como sujeto el hombre puede actuar de manera diferente de lo que sería su actuación racional. Un deber no se puede deducir y, por lo tanto, reencontramos una diferencia entre racionalidad y deber. Pero esta diferencia es totalmente distinta de la que sostiene el positivismo. Este niega que haya una objetividad científica única que implícitamente contenga una ética racional. A esta posición positivista corresponde consecuentemente la negación de la existencia de la lógica dialéctica.

Pero si nuestra tesis sobre la coherencia dialéctica es correcta, entonces a partir de la objetividad científica se constituye necesariamente una ética que se encuentra implícita en ella. Por lo tanto, pueden emitirse juicios científicos sobre cualquier ética vigente, lo que no es admisible dentro de la posición positivista. Puede decirse entonces que ciertas éticas no están en el sentido de la historia y que les falta la coherencia de una lógica dialéctica (Hinkelammert, Franz, 1970, p. 294).

Podemos observar, entonces, cómo la reflexión trascendental dentro de las ciencias empíricas se convierte en un elemento fundamental que nos podría permitir hacer una evaluación de las éticas existentes, desde el criterio de la lógica dialéctica. Esta evaluación sería *una interpelación necesaria de toda ética posible*, a partir de la racionalidad de las ciencias sociales críticas. Más adelante, a partir de mediados de los años noventa, Hinkelammert se apoyará en las ideas de David Hume para desarrollar esta cuestión y para sumar nuevos rasgos a esta ética que nos quiere proponer (Hinkelammert, Franz, 1996, p. 242ss; Hinkelammert, Franz, 2003, pp. 199ss, 215-219).

4.2. Ética necesaria y ética de la vida

La ética que tiene como *constituens* a la dialéctica de la historia es una ética necesaria. Como ya leíamos en la cita anterior, esta necesidad no significa que no podamos ignorarla, rechazarla o ir en su contra: solo es una exigencia para la racionalidad que reconoce los límites de imposibilidad. *En este sentido es también una ética de la vida.* En un texto de 2003, Hinkelammert usa la expresión “falacia de la modernidad” para referirse a la constitución de las ciencias sociales –y las políticas correspondientes– en función de la creación de instituciones, mecanismos, sistemas o aparatos sociales que se presentan como “la respuesta” o “el camino” para la organización de la vida humana –el problema del “orden espontáneo” que vimos anteriormente–. El carácter de falacia aparece en tanto estas “criaturas” son *pensadas y diseñadas ignorando los límites de imposibilidad*, generando en realidad lo contrario de lo que se pretende, ya que terminan por aplastar la vida humana, y esto es así incluso en los llamados pensamientos de emancipación y en las políticas de corte progresista o incluso revolucionario. Por eso la falacia no es solo del capitalismo, del utilitarismo o del liberalismo, sino de toda “ciencia social moderna”:

El resultado de la crítica a la falacia de la modernidad de ambos pensadores –Hume y Marx– nos deja un legado, que se debe precisamente a los dos. Este legado es: la ciencia puede y debe pronunciarse sobre la ética. Pero lo puede solamente si da cuenta de que la ética necesaria es resultado de una deficiencia del ser humano, no de rasgos positivos de la naturaleza humana. Por esta razón resulta de lo que Hume llama la inferencia, no de la deducción ni de alguna racionalidad ni de la naturaleza [...]. Eso vale inclusive para la ética de la vida. Tiene su raíz ciertamente en el hecho de que el ser humano es un ser natural. Pero como ética llega a ser necesaria por el hecho de que las éticas institucionalizadas necesitan ser contestadas por una ética de la vida, para que la sociedad como conjunto pueda existir. Las éticas de las instituciones tienden a la absolutización y con eso a la muerte. Solamente la respuesta en nombre de la propia vida humana las puede flexibilizar y, de esta manera, hacer posible la vida humana. Por eso la ética de la vida puede reivindicar un derecho a la vida. La vida se afirma a sí misma, no en nombre de un derecho. El derecho a

la vida, sin embargo, surge como consecuencia de que frente a estas tendencias a la muerte es necesario reivindicar un derecho a la vida. Pero no es vida porque se tiene un derecho a la vida anterior, sino [que] para vivir hace falta reclamar este derecho. Tener que reclamar un derecho a la vida, también es respuesta a una deficiencia (Hinkelammert, Franz, 2003, pp. 212-213).

Quiero destacar la afirmación de que esta ética no es deducción de propiedades naturales de las personas – “rasgos positivos de la naturaleza humana” – ni de ningún tipo de generalización sobre la racionalidad o la naturaleza humana. En este sentido, la ética de Hinkelammert no es una ética “naturalista”, incluso si admite que su raíz reside en el ser natural que somos los seres humanos, es decir, en nuestro carácter de vivientes. Pero del “hecho de la vida” o de las figuras que pueda asumir, incluso si es humana, no se deduce ninguna necesidad de la ética. Más bien, *la necesidad de la ética se deduce de la deficiencia constitutiva de los seres humanos* que nos lleva a crear instituciones igual de deficientes que producen muerte, al absolutizarse. Es esencial la importancia de esto último para entender en qué sentido esta ética es una ética de la vida: no lo es por unos “rasgos vitales humanos” de los que se deduce, sino porque la vida humana es constitutivamente deficiente, precaria.

En este momento resulta fundamental no pasar por alto *la conexión* que existe *entre* todos los rasgos de esta ética y tampoco perder de vista *dónde se origina*: en una transformación de nuestra comprensión de la razón humana y de sus condiciones de posibilidad, *dentro de las ciencias empíricas*. Para Hinkelammert, dicho descubrimiento se lo debemos a David Hume:

Lo mencionado nos permite volver al pensamiento de Hume. Este no es de ninguna manera el empirista que la interpretación de su pensamiento ha inventado. Hume descubre la reflexión trascendental en el interior de la ciencia empírica, que él llama inferencia de la mente. Para explicar las ciencias empíricas sólo necesitamos lo que Hume llama las impresiones de los sentidos y esta capacidad de reflexión trascendental de la mente. Esta reflexión trascendental es una capacidad estrictamente formal en el

sentido de que no necesita ningún conocimiento informativo previo de la realidad y ningún *a priori* de la razón para poder conectar estas impresiones y con eso ordenar el mundo. Lo anterior le permite a Hume derivar tanto la posibilidad de establecer leyes de funcionamiento de la naturaleza como derivar la vigencia de éticas. A la luz del pensamiento de Hume, la ciencia puede efectuar juicios éticos.

Los juicios, que Hume llama de “inferencia de la mente”, por tanto, resultan ser juicios sintéticos *a posteriori*, si usamos el lenguaje de Kant. Éste los considera imposibles. Sin embargo, constituyen *a prioris* del juicio, que no son *a prioris* de la razón, sino resultado de juicios sintéticos *a posteriori*. Por esta razón pueden tener historia.

Este argumento es la grandeza del pensamiento de Hume. Pero él, a la vez, cava su propia tumba, en la cual se tumbó su pensamiento trascendental. Lo hace desarrollando su ética como ética absoluta con lo que hemos analizado como la falacia de Hume. Con ella aparece este misticismo de la aproximación asintótica, aunque todavía en forma muy embrional. Pero este misticismo producirá la ceguera que posteriormente hace imposible ver el trascendentalismo, que el propio Hume había descubierto (Hinkelammert, Franz, 2003, p. 230).

La ciencia sí puede efectuar juicios éticos y quien se toma en serio las ciencias sociales no debe ignorarlo. Hinkelammert piensa que este razonamiento se basa en los “juicios sintéticos *a posteriori*” descubiertos por Hume –aun si el filósofo escocés no los llamara así–, que exigen incluir a la vida humana como elemento clave en toda consideración acerca de las posibilidades de la acción social, la racionalidad, las ciencias, las políticas sociales y la ética misma. De esta manera, hay que insistir en que la ética hinkelammertiana no es una propuesta ética entre otras, sino que se presenta como *criterio* que permite interpelar a las diversas éticas que puedan surgir. O, como sostuve hace algunos años,

al partir de una interpretación de la realidad, que tiene como sus dos polos a la precariedad de los humanos —su finitud— y su misma tensión hacia la plenitud —su infinitud—, el relato de emancipación es *mediación trascendental* entre ellos, pues surge del reconocimiento de los límites

de imposibilidad que, no obstante, son ineludibles. Esto significa que la ciencia empírica es transformada a partir de la inclusión de la trascendencia en la reflexión que hace sobre sí misma. Pero la ética también es transformada. Como parte de esa “mediación trascendental” que es el relato de emancipación, la “ética de la vida” no es, propiamente, un modelo a seguir, sino *interpelación necesaria* de todos los modelos éticos y las éticas funcionales que surgen en medio de las estructuras institucionales. La ética de la vida es “recordatorio” de nuestra condición carente, y cualquier construcción de criterios éticos, valores y normas debería volver sobre las condiciones de factibilidad, *sin pretender* que podemos saber y hacerlo todo (Molina Velásquez, Carlos, 2006, p. 323).

Quiero llamar la atención acerca de cómo el sentido de la expresión “asesinato es suicidio”, de mediados de los años noventa –llamada también “postulado de la razón práctica” y considerada por nuestro autor como el auténtico núcleo de toda ética posible–, puede comprenderse adecuadamente a partir de estas ideas que Hinkelammert desarrolla a partir de Hume². Efectivamente, “asesinato es suicidio” es una expresión plástica y sugestiva de la reflexión trascendental que nuestro autor encuentra dentro de las mismas ciencias, dentro de la racionalidad científica dialéctica. Siguiendo este hilo de reflexión, no cabe duda de que la ética de la vida *podría* sostener, *prima facie*, que el suicidio es algo malo; pero tampoco tendría problema en admitir que *pudiera ser*, en no pocas situaciones, *no solo algo posible, sino también válido e incluso bueno*. Es decir, la ética de la vida a la que nos estamos refiriendo no tendría inconveniente en juzgar como legítima la decisión de una persona de quitarse la vida; en cualquier caso, se trata de un juicio que *nunca* podríamos hacer *a priori*.

En realidad, “asesinato es suicidio” apunta, más bien, al *suicidio colectivo de la humanidad*, que en el postulado funciona como un límite

- 2 Aunque el significado fundamental ya se halla en textos de 1992 y 1993, la frase “asesinato es suicidio” aparece por primera vez en 1995, en español, en el artículo “Una sociedad en la que todos quepan: de la impotencia de la omnipotencia”. Ver Hinkelammert, 1995, pp. 150, 200 y 322. En esta publicación, el capítulo correspondiente al artículo tiene un título diferente: “Las fuerzas compulsivas de los hechos hacen imposible una sociedad en la que todos quepan. Del sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos” (Hinkelammert, 1995, pp. 309-325).

trascendental. A diferencia del suicidio sin más, el suicidio colectivo de la humanidad *es sin duda posible, pero no es racional*, en el sentido de la lógica dialéctica y, por consiguiente, *ni puede ser válido ni puede ser bueno*. Al postular que el asesinato es suicidio –o que el suicidio colectivo de la humanidad “es imposible”–, tampoco se están constatando hechos, sino mostrando aquello que tanto la acción social, la razón humana, las ciencias, las políticas sociales o la ética *no deben ignorar*: nuestras acciones, explicaciones teóricas, instituciones, valores y normas *siempre* tenderán a convertirse en “mecanismos” que aplastan la vida humana. Esta imposibilidad del suicidio colectivo debe ser postulada *para que* las ciencias empírico-críticas sean coherentes racionalmente. Una racionalidad que ignore el postulado, que no tenga problemas en admitir que el “asesinato *no es* suicidio” o que considere aceptable la “*posibilidad* del suicidio colectivo de la humanidad”, se vuelve ciega a sus propios efectos en la vida humana y deja de ser objetiva.

4.3. Ética de las clases dominadas

Finalmente, considero importante hacer un llamado de atención acerca de un último rasgo de la ética hinkelammertiana ligado a dicha objetividad. Ya hemos podido ver que la continua alusión al carácter trascendental de esta ética no sugiere ningún tipo de universalismo abstracto o que se trate de una especie de ética general a la cual le sería indiferente el momento histórico en el que nos encontremos. En tanto ética que surge a partir de la toma de conciencia trascendental dentro de las ciencias empírico-críticas, es una ética histórica. Pero también es una ética que se confronta con *el sentido de la historia de la humanidad*. Por eso la objetividad que mencionábamos antes no debe leerse en el sentido de “neutralidad”, de ninguna manera, sino que es una objetividad con una orientación histórica, específicamente, *en favor de las clases dominadas*:

En cuanto a la ética cabe, pues, únicamente un solo juicio de valor: confrontarla con el sentido de la historia y orientarla hacia la racionalidad dialéctica del hombre. Las diferentes tomas de posición al respecto

coinciden de modo automático con las distintas ubicaciones de las personas en la relación de clases de la sociedad. Ponerse en el sentido de la historia significa tomar posición por la clase dominada.

El criterio dialéctico en las ciencias sociales y, por lo tanto, su objetividad científica, es siempre una objetividad en favor de la clase dominada. Ello es evidente respecto de la objetividad científica; se juzga sobre las estructuras desde el punto de vista de su funcionalidad, pero en cuanto se usa la dialéctica se enfoca la estructura de dominación y se llega automáticamente a la exigencia de que la estructura de clase sea restringida al cumplimiento de la función para la cual nace, es decir, la coordinación de la división social del trabajo. La consecuencia de este funcionalismo de la objetividad científica es el concepto de sociedad sin clases. La objetividad científica, por lo tanto, se pone fatalmente en favor de la clase dominada. Si no lo hace, no es ciencia objetiva. Pero la ciencia social puede renunciar a la objetividad, como sucede con el positivismo, y situarse en la perspectiva de la clase dominante. Será entonces una ciencia de la manipulación y un puro conocimiento de recetas, convirtiéndose en ideología (en el sentido de conciencia falsa), porque se presenta como ciencia objetiva no siéndolo.

La ética científica o la ética racional expresa los valores implícitos de la objetividad científica dialéctica. Es la ética de la clase dominada: manifiesta su rechazo de la dominación. Sin embargo, no hay leyes objetivas que obliguen al hombre a comportarse de modo racional, es decir, como un igual entre iguales. Puede haber éticas de la dominación. Aceptar la una o la otra es responsabilidad del hombre y la elección escapa al plano de la objetividad científica pura (Hinkelammert, Franz, 1970, pp. 294-295).

Para Franz Hinkelammert, no se trata simplemente de una opción que elegiríamos entre otras posibles, sino de lo que pasa si *ya antes hemos optado* por la objetividad científica dialéctica. Está claro que *podemos elegir* estar a favor de las clases dominadas o, por el contrario, del lado de los sectores dominantes, pero si queremos hacer ciencia objetiva y esta objetividad de la ciencia es la que surge de la toma de conciencia trascendental, *entonces solo puede haber una opción*: una ética en favor de las clases dominadas.

Este último rasgo de la ética que propone nuestro autor la acerca a otros pensadores de la región latinoamericana, como Ignacio Ellacuría y sus conceptos de “pueblos oprimidos” y “mayorías populares”, categorías fundamentales, según él, para postular el “desde dónde” se consideran y el “para quién” o “para qué” se proclaman los derechos humanos (Ellacuría, 2001, pp. 433-445). Estas reflexiones de Ellacuría sobre lo que llama “historización dialéctica”, formuladas a finales de los años ochenta, aluden a “un proceso negativo, crítico y dialéctico” (Ellacuría, 2001, p. 436) mediante el cual es posible analizar la orientación *que tienen y deben tener* los derechos humanos.

Es difícil no ver en estos planteamientos de Ignacio Ellacuría una relación con las ideas que Hinkelammert había desarrollado a inicios de los setenta y de las que me he ocupado en este artículo. Por otro lado, aparte de la reflexión sobre los derechos humanos, que es clave en la obra de Franz Hinkelammert, es de destacar también el lugar central que ocupan en las reflexiones de Ellacuría el problema de “la lucha de la vida en contra de la muerte” (Ellacuría, 2001, p. 439) o el concepto de “necesidades humanas básicas” (Ellacuría, 2001, p. 440), expresiones estas que tienen claros aires de familia con las reflexiones hinkelammertianas, desde sus inicios hasta la fecha. Sin lugar a dudas, resulta bastante evidente que los puntos de contacto no solo son llamativos, sino que podrían ser fuente de fecundas investigaciones ulteriores.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ellacuría, Ignacio (2001), *Escritos filosóficos: Hinkelammert*. Buenos Aires: CICCUS/
tomo III. San Salvador: UCA Editores. CLACSO.
- Fernández Nadal, Estela. y Silnik, Gustavo Hinkelammert, Franz (1995). *Cultura de la
Daniel (2012). Teología profana y pensa- esperanza y sociedad sin exclusión*. San José:
miento crítico. Conversaciones con Franz DEL.

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

Hinkelammert, Franz (2003). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia (Costa Rica): EUNA.

Hinkelammert, Franz (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos

Aires: Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile/ Editorial Paidós.

Molina Velásquez, Carlos (2006). *Sujeto viviente y ética del bien común. El pensamiento ético de Franz J. Hinkelammert*. [Tesis doctoral inédita]. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.





La centralidad de los seres humanos ante el suicidio colectivo del mito del progreso

Abdiel Rodríguez Reyes*

El gran mito que sustenta la modernidad hasta hoy -aunque ya se esté quebrando- es el mito del progreso.

Franz Hinkelammert

El “suicidio colectivo” del mito del progreso

El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert fue un estímulo moral e intelectual durante muchos años, donde la claudicación fue la norma. Su producción fue prolífera, entre la economía y la teología de la liberación. Vamos a tratar un tema central de su reflexión: la centralidad de los seres humanos ante el suicidio colectivo del mito del progreso y más allá antropocentrismo burgués moderno. Hinkelammert hizo una lectura heterodoxa de Karl Marx para ir develando el carácter mítico del progreso, en el cual una forma de sobrevivir es volviéndonos la centralidad ante el suicidio colectivo, en última instancia, supuesto en el totalitarismo del mercado y su carácter mítico.

* Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Historia y coyuntura: Perspectivas marxistas. Catedrático del Departamento de Filosofía de la Universidad de Panamá. abdiel.rodriguezreyes@up.ac.pa

Es importante tomar posición explícitamente de cuál es nuestro punto de partida, y lo primero es señalar la urgencia de ir más allá del antropocentrismo burgués moderno, no se trata de la centralidad del ser humano por ser tal, lo es ante el suicidio colectivo del cálculo eficiente – y destructivo – de nuestras vidas y medio de vida por medio del mito del progreso. Parafraseando a Marx, Hinkelammert nos dirá que: “la eficiencia formal del mercado desenfrenado lleva a la destrucción de las fuentes de riqueza: el ser humano y la naturaleza” (Hinkelammert, Franz, 2015, pp. 17-18). Esto está planteado en *El capital*, en la última parte del capítulo XIII, “Maquinaria y gran industria”. Esa destrucción no es menor. Nos conduce a lo que Hinkelammert llamó “suicidio colectivo”. Ahora bien, no todas las personas enfrentan las consecuencias de la misma manera, en algunas zonas de menor ingreso hay mayor riesgo y también aquellas clases pobres sufren más la “crisis climática”.

No es un cambio climático como si fuese algo natural, sino una “crisis climática” producida por un modo de producción –y de relaciones sociales– capitalista y su racionalidad instrumental. Crisis es un concepto patológico, indica enfermedad producida por (...). Si hablamos solo de “cambio climático”, no vamos a poder identificar quién o qué es el componente patológico. Lo cierto es que nuestro planeta, por ahora único habitable (pero eso puede cambiar), está en crisis por el prolongado modelo de producción industrializado aplicado en todo el mundo. Como lo plantea Dipesh Chakrabarty:

Al fin y al cabo, el aumento de los gases de efecto invernadero se debe, de manera exclusiva, al intento por parte de las naciones contemporáneas de desarrollar una forma de modernización y progreso por la vía de la industrialización y la postindustrialización. Ninguna nación ha rechazado este modelo de desarrollo, cualesquiera que hayan sido sus críticas al respecto (Chakrabarty, Dipesh, 2022, p. 18).

En efecto, la mayoría de los países, independientemente de sus ideologías y formas de gobierno, reprodujeron el mito del progreso: para satisfacer las necesidades radicales de los seres humanos. Lo cual no fue

cierto. Producir más no es la solución a los problemas de las necesidades (muchas veces creadas y ficticias). El hambre no se acabaría produciendo más alimento, de hecho, se desperdician millones de toneladas de alimentos diariamente; las desigualdades no se acabarían imprimiendo más billetes, de hecho, los mil millonarios ahora son más ricos y se imprimen desenfrenadamente más monedas, mientras las desigualdades se ensancharon. El progreso no fue la solución, es parte o el problema.

Así que, cuando hacemos énfasis con Hinkelammert y la centralidad del ser humano, lo hacemos teniendo en cuenta lo antes descrito sucintamente. Porque el mito del progreso desplazó a los seres humanos y a la naturaleza a un segundo plano, los destronó hasta convertirlos en meras mercancías. La vuelta del ser humano como centro no puede ser antropocéntrica en un sentido burgués y moderno. Estamos de acuerdo con Hinkelammert de poner al ser humano en el centro, pero en metabólica relación con las demás especies y la naturaleza. Si no se entiende así, estaríamos haciendo un flaco favor al pensamiento liberador tan urgente como necesario ante el suicidio colectivo del mito del progreso.

Una advertencia. Tampoco se trata de reproducir la ingenuidad de cierto antieuropeísmo y antimodernidad *per se*, de que todo lo europeo es moderno y todo lo moderno es malo. Nuestra crítica en todo caso es contra el eurocentrismo, el mito de progreso y sus perversas consecuencias contra la humanidad, la naturaleza y demás especies. Se trata de ir más allá de las diatribas posmodernas y concentrarnos en las perversidades concretas del mito del progreso y cómo este nos conduce siguiendo a Hinkelammert al “suicidio colectivo” que, aunque remarcando las diferencias en los niveles de afectación ya sea por clases sociales o zona(s) del no-ser como diría Frantz Fanon, en última instancia está en peligro el futuro de la humanidad en la Tierra.

A pesar de las evidencias de la destrucción de la naturaleza y el riesgo para los humanos, que supone la modernidad capitalista, también es cierto la otra cara de la moneda: gracias a los grandes avances científicos

de hoy, la edad promedio de vida es superior a la del siglo pasado. La ciencia es un producto humano instrumentalizado en el mito del progreso como un valor de cambio. El problema no es la ciencia por la ciencia, sino su mercantilización en la dinámica neoliberal. Esta vorágine del progreso es como el huracán al estilo benjaminiano, va devastando todo, por un lado, y cosificándolo por otro, pero a pesar de la debacle quedan las grietas de esperanza.

El gran mito que sustenta la modernidad hasta hoy -aunque ya se esté quebrando- es el mito del progreso, que surgió 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 (Hinkelammert, Franz, 2008, p. 68).

Si todo lo vamos a conseguir en nombre del mito como humanidad, estamos también en las condiciones de destruirlo con ese mismo afán. Estamos ante el fetiche de los productos del mito del progreso. Además, en las lindes de la infinita capacidad (eficacia técnica). Tanto para Marx como Hinkelammert está claro la finitud de los recursos en la naturaleza y que, por tanto, requieren de cuidado o más específico, otra forma distinta a la del capitalismo para retornar sus nutrientes y seguir su metabólica relación con su entorno vivo, incluyendo a todas las especies. En la mayoría de las cosmovisiones de nuestros pueblos ancestrales la relación con la naturaleza supone el respeto a la *Pachamama*, cualquier actividad sobre ella requiere un permiso. Una mística diferente a la del progreso cuyo eje es la eficiencia del mercado, no la vivencia: en tanto experiencia del vivir bien.

El sujeto como ser humano

Para Hinkelammert, en esta etapa de la modernidad, el sujeto es negado por el totalitarismo del mercado. Cuando empezamos con la centralidad del ser humano, estamos también implícitamente haciendo un llamado a la vuelta del sujeto. El centro donde pivotea el mundo no es el sujeto, es

el mercado. Por eso, la importancia de esa vuelta como centralidad. No es una metáfora antropocéntrica burguesa moderna. Hinkelammert, apoyándose en el humanismo de la praxis de Marx, trabajó esa idea a fondo y en ese sentido es válido recuperar la centralidad del ser humano como eje articulador del pensamiento crítico.

Cuando hoy hablamos de retorno del sujeto reprimido y aplastado, hablamos del ser humano como sujeto de esta racionalidad, que se enfrenta a la irracionalidad de lo racionalizado. En esta perspectiva la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto [...] En este sentido, el ser humano como sujeto se enfrenta a los intereses materiales calculados; [...] Este sujeto tiene un lugar real, al saber que el respeto del conjunto es condición de su propia vida (Hinkelammert, Franz, 2008, p. 263).

Por esto, nuestro pensador será fundamental para la filosofía de la liberación, porque fundamenta su crítica en el principio liberación. La eficiencia y el cálculo como el mito del progreso encierra en una jaula al ser humano y lo arroja al mundo como individuo en su individualidad y no como su natural ser social. Somos seres humanos en la medida de relacionarnos con los demás. El sujeto como ser humano es colectividad, “que viva el otro, es condición de la propia vida” (Hinkelammert, Franz, 2008, p. 263). A diferencia del liberalismo donde prima el individuo (en el neoliberalismo siquiera existe la sociedad) o una filosofía como la de José Ortega y Gasset que sentencia: “yo soy yo y mi circunstancia [...]” (Ortega y Gasset, José, 2014, p. 43). Es todo lo contrario a lo que nos enseñará Hinkelammert apropiándose así de toda la tradición de pensamiento crítico cuyo eje articulador es la comunidad y el bien común.

Esta es la doble importancia del trabajo de Hinkelammert: de ir más allá del individualismo y centrar al ser humano “[f]rente al gran fetiche de la sacralización del mercado” (Hinkelammert, Franz, 2018, p. 26). Si no está el ser humano como sujeto en el centro, ¿quién ocupa ese lugar? Es sin duda el mercado, colonizando nuestros mundos de vida y objetivando todo a su paso (no solo eso, en la producción capitalista lo va

destruyendo), y nuestro pensador ve en clave teológica esa destrucción y los sacrificios de vidas humanas para la vida del mercado. Hay que ponerle un alto a esa primacía del mercado por encima del sujeto como ser humano. Hay que apretar el freno benjaminiano de esa locomotora destructora para así enrumbar el futuro de la humanidad.

En esa doble importancia, “[n]uestra sociedad de hoy, [...] lo egocéntrico parece ser lo natural, la solidaridad lo artificial, lo egocéntrico lo original, la solidaridad lo derivado[...].” (Hinkelammert, Franz, 2018, p. 224). Enfatizando en la necesidad de la primacía del ser humano y la crítica a la primacía del individualismo por el mito del progreso, es a la misma vez la no renuncia de una sociedad diferente, del bien común. Habría que diferenciar los tipos de antropocentrismo. Hinkelammert es consciente de eso y nos dice que, si de eso se trata y es sobre la primacía del ser humano, entonces sí estaría decantándose en última instancia por una reflexión antropocéntrica. Pero no de corte burgués moderno, sino un antropocentrismo crítico. Si dejamos esto sin aclarar no estaríamos yendo más allá de ese primer antropocentrismo como hemos señalado al inicio. Su contenido crítico es para encarar al mito del progreso.

Llegado a este momento de la historia de la humanidad, donde las contradicciones en el seno de una sociedad capitalista se tensan al punto de poner en riesgo la propia existencia de la especie humana en el planeta, es un imperativo ineludible pensar en el metabolismo entre naturaleza, seres humanos y demás especies. La norma en los últimos años fue girar en torno a la centralidad del mercado como una entidad metafísica superior y autodestructiva. Este metabolismo supone, parafraseando al Che, un nuevo sujeto como ser humano capaz de pensar en comunidad por el bien común. A pesar de que la posmodernidad tiene como tarea exterminar los discursos emancipatorios y el neoliberalismo promover el individualismo, el pensamiento vivo de Hinkelammert nos invita a no abandonar la utopía de una sociedad alternativa.

Utopía y alternativas

Quienes tienen el monopolio de la palabra (en los medios de comunicación, algoritmos y *bots* de redes sociales), cuando planteamos alguna alternativa u otra mirada, nos dicen: ¡eso no es posible! El anhelo de la posmodernidad fue matar la utopía y con ella las alternativas. El mito del progreso es que todos queremos progreso y si no lo tenemos es culpa nuestra. Nuestro atraso se debe a falta de esfuerzo. Eso es parte del canto de la sirena del mito o la ensoñación de la que le hablaba Marx a Arnold Ruge. La utopía liberadora es despertar del sueño del canto de sirena, tomar conciencia de nuestras propias contradicciones y pensar fácticamente en las ausencias de alternativa que, como en un no lugar, está en nosotros como posibilidad.

El mito del progreso nos presenta al progreso y desarrollo como el horizonte último de bienestar. Es decir, toda aspiración como sociedad está determinada míticamente. Lo cierto es la heterogeneidad estructural del sistema mundo y los beneficios de los centros industrializados sobre la periferia causando precisamente las desigualdades y el subdesarrollo no como una etapa para alcanzar mayor equidad y desarrollo, sino como una condición para el usufructo de aquellos centros y a nivel interno de nuestros países del sur global, de las periferias, de las aquellas burguesías rentistas. En ese sentido, si pensamos en alternativas, el mito nos conduce a alcanzar el progreso y con esto lo naturalizamos como nuestro.

¿Qué alternativa nos queda como humanidad para enfrentar el suicidio colectivo del mito del progreso? Lo fundamental es que con Hinkelammert no dejamos de lado la utopía. Uno de los fines de la posmodernidad fue acabar con la esperanza. Con el pensamiento vivo de Hinkelammert siempre estará presente la utopía de la sociedad alternativa: donde acometamos el desprendimiento del mito del progreso. Una sociedad alternativa es aquella donde el sujeto como ser humano es el centro y afirma la vida; a diferencia de cuando el mercado es el eje, la muerte su horizonte, porque ya desde Marx está puesto en evidencia el homicidio-suicidio

del capitalismo, cuando mata a sus dos fuentes de riqueza: naturaleza y humanos, como un sacrificio, aun así, se está matando a sí mismo porque mata a la humanidad a largo plazo y en última instancia.

Tenemos así la exigencia de una alternativa sin la cual la vida humana posiblemente no durará más allá de este siglo en el cual vivimos. La búsqueda de esta alternativa no es algo gratuito, no es solo querer una vida humana mejor que antes. La búsqueda de esta alternativa es obligatoria. Si no la encontramos, son previsibles las catástrofes que vamos a producir. O proponemos una sociedad alternativa, o no hay más sociedad. Lo que amenaza es la muerte de la propia historia humana. Lo que vivimos hay que sustituirlo por una sociedad diferente, y esperamos que sea una sociedad mejor (Hinkelammert, Franz, 2021, pp. 226-227).

No sabemos el momento del colapso total. Y, sí, en efecto, habrá tal. Pero lo que sí está en juego es la vida, así como la conocemos hoy. Y no esperamos una distopía, ya la estamos viviendo, de control y dominación incluso de nuestra subjetividad. El mensaje final es no abandonar la utopía de una sociedad alternativa a la actual. Una sociedad donde el sujeto sea ser humano –relacionado con los demás y en metabólica relación con la naturaleza y demás especies– respecto al mercado. Así podremos salir airoso como humanidad del suicidio colectivo, con un humanismo de la praxis cuyo fin último sea la vida humana y no el mercado como criterio.

BIBLIOGRAFÍA

Chakrabarty, Dipesh (2022). *El clima de la historia en una época planetaria*. Madrid: Alianza.

Hinkelammert, Franz (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

Hinkelammert, Franz (2015). *Solidaridad o suicidio colectivo*. San José: Arlekin.

Hinkelammert, Franz (2018). *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Ciudad de México: Akal.

Hinkelammert, Franz (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión. Volver a Marx trascendiéndolo*. Buenos Aires: CLACSO.

Marx, Karl (2015). *El capital. I. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ortega y Gasset, José (2014). *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza Editorial / Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón.





Boletín del Grupo de Trabajo
Historia y coyuntura: perspectivas marxistas

Número 46 · Enero 2024