

# El ejercicio del pensar

# #47

Enero 2024

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

**SEGUNDA PARTE**

**PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO**

Hugo Amador Herrera Torres  
Norman J. Solórzano Alfaro  
Yamandú Acosta

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



Herrera Torres, Hugo Amador. El ejercicio del pensar no. 47 : Franz Hinkelammert : entre la crítica y la utopía : segunda parte / Hugo Amador Herrera Torres ; Norman J. Solórzano Alfaro ; Yamandú Acosta ; 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 978-987-813-688-2

1. Sociología. 2. Economía. 3. Dialéctica. I. Solórzano Alfaro, Norman J. II. Acosta, Yamandú. III. Concheiro Bórquez, María Elvira, coord. IV. Starcenbaum, Marcelo, coord. V. González San Martín, Patricia Flor De Lourdes, coord. VI. Alvarenga, Luis, ed. VII. Pérez Segura, Carlos, ed. VIII. Ortega Reyna, Jaime, ed. IX. Título.

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](mailto: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](mailto:mstarcenbaum@gmail.com)

Patricia Flor De Lourdes González San  
Martín

Observatorio de Participación Social y

Territorio

Universidad de Playa Ancha

Chile

[plgonzal@upla.cl](mailto:plgonzal@upla.cl)

### Equipo editor

Luis Alvarenga

Universidad Centroamericana

[lalvarenga@uca.edu.sv](mailto:lalvarenga@uca.edu.sv)

Carlos Pérez Segura

Instituto de Formación Política de Morena

[carlosperseg@gmail.com](mailto:carlosperseg@gmail.com)

Jaime Ortega Reyna

Universidad Autónoma

Metropolitana-Xochimilco

[jortega@correo.xoc.uam.mx](mailto:jortega@correo.xoc.uam.mx)

Contacto: [gtmarxismo@gmail.com](mailto:gtmarxismo@gmail.com)

Instagram: [https://www.instagram.com/gt\\_clacso\\_marxismo/](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** Los conceptos trascendentales dominantes de la modernidad  
Interpretaciones de Franz Hinkelammert

Hugo Amador Herrera Torres

**26** Comentarios sobre la Parte II de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*  
“La pérdida de criticidad y la ideologización del marxismo”

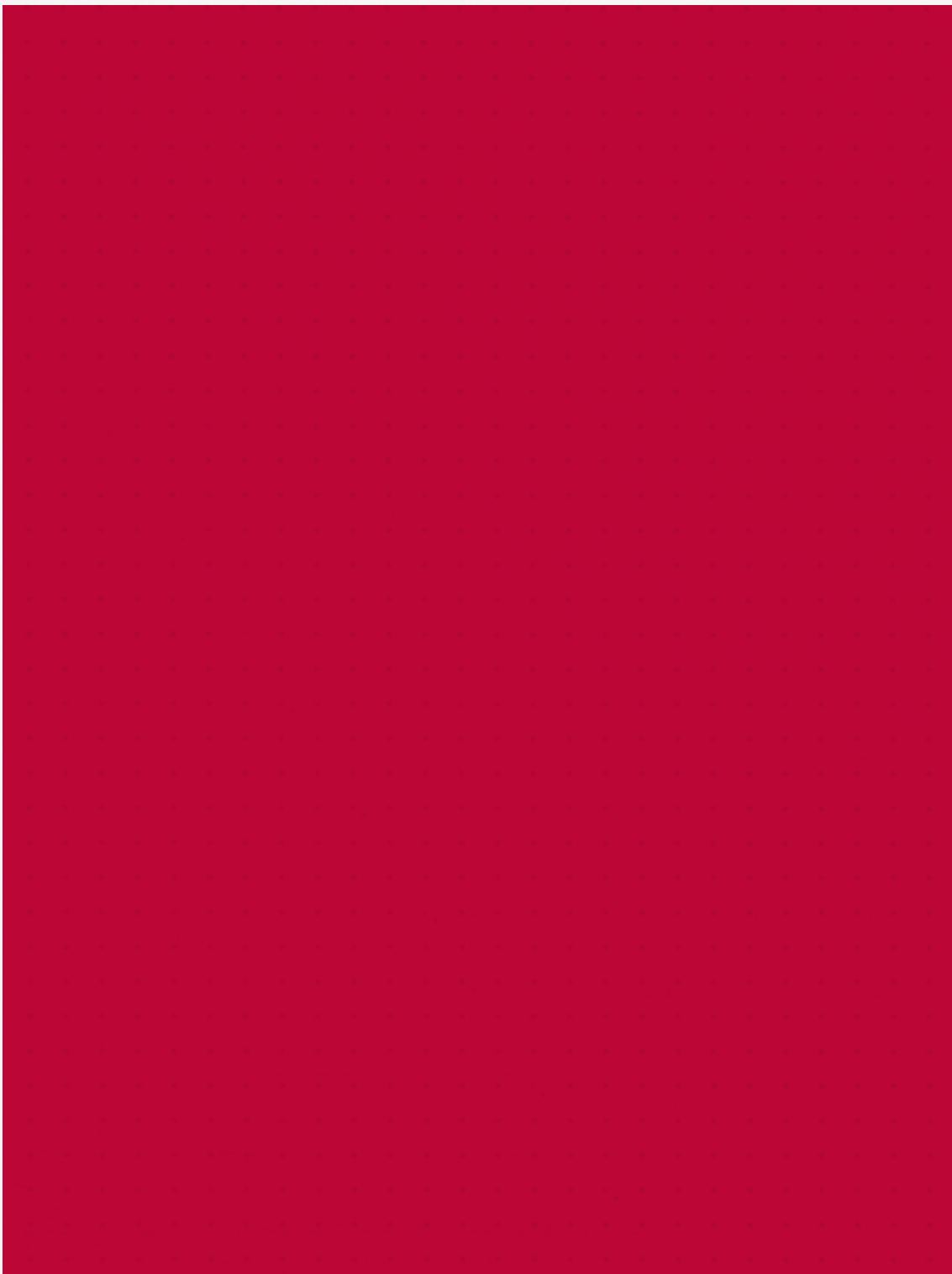
Norman J. Solórzano Alfaro

**41** La metodología científica y la dialéctica de la historia a la luz de la dialéctica trascendental de Franz J. Hinkelammert

Yamandú Acosta









# Los conceptos trascendentales dominantes de la modernidad

## Interpretaciones de Franz Hinkelammert<sup>1</sup>

Hugo Amador Herrera Torres\*

### Introducción

Hinkelammert (De aquí en adelante, FH) (Hinkelammert, Franz, 2022a) señala que la modernidad nació en el siglo I con el cristianismo de base judía, mismo que denomina “cristianismo profético-mesiánico”. El Dios persistente era Yahveh. En este siglo sobresalen las argumentaciones de Pablo de Tarso, que resultan cruciales para abrir la modernidad. FH enfatiza que Pablo convierte al Reino Mesiánico que presentó Jesús en la primera Declaración de Derechos Humanos: “[...] ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer [...]” (Gálatas 3, 28, citado

- \* Doctor en Economía por la Universidad Autónoma de Madrid, Profesor e Investigador Titular en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México), adscrito a la Facultad de Economía.
- 1 El segundo eje temático del VII Encuentro Internacional de Pensamiento Crítico, celebrado del 08 al 10 de diciembre de 2021, llevó este título. El evento fue organizado por el Grupo de Pensamiento Crítico en colaboración con la Universidad Nacional de Costa Rica, la Universidad de Panamá y la Cátedra Franz Hinkelammert del Instituto de Filosofía (Cuba).

por Hinkelammert, Franz, 2021, p. 16). Se trata del Reino de la igualdad humana. El Reino Mesianico de Pablo, según FH (Hinkelammert, Franz, 2022a), constituye el primer concepto trascendental de la modernidad, puesto que dibuja relaciones humanas ideales. Esta construcción justamente instituye la apertura de la modernidad, representa un criterio sólido para pensar las sociedades. El Reino retrata una Tierra sin discriminación por diferencias, sin autoridades y sin muerte (Hinkelammert, Franz, 2022a).

Los conceptos trascendentales son idealizaciones lógicas en el pensamiento, pero imposibles en lo empírico (Dussel, Enrique, 2009). Sirven como punto de partida para la acción humana en tanto se busque con esta lograr lo mejor posible. El Reino es una fuente de referencia para alcanzar mediante la actividad de los sujetos el Reino mejor posible. El Reino Mesianico no es edificado por Dios, es producto de lo que hagan los seres humanos.

El “cristianismo profético-mesianico” fue reemplazado por el “cristianismo imperial-colonizador” en los siglos III y IV (Herrera, Hugo, 2022a, p. 11). El “cristianismo profético-mesianico” no logró consolidarse durante el imperialismo. El Imperio bizantino fue el termidor del cristianismo, “[...] realizó la imperialización del cristianismo en vez de la cristianización del régimen político” (Hinkelammert, Franz, 202, p. 79). El cristianismo se transformó en una herramienta del Imperio para conquistar pueblos.

El “cristianismo profético-mesianico” retorna en los siglos XV y XVI, en el Renacimiento, con la nueva interpretación del mito del Dios Prometeo, que sugiere otras relaciones entre Dios y seres humanos. Hobbes, en la Revolución inglesa (1642-1688), se conduce por un camino opuesto al “cristianismo profético-mesianico”. Lo mismo pasa con Locke. FH (Hinkelammert, Franz, 2022a), sin hacerlo explícito, deja ver que la Revolución francesa (1789-1799) es uno de los hechos políticos claves de la modernidad. El autor plantea que durante el periodo que abarca y

circunda (antes y después) a la Revolución francesa se fraguó con intensidad el núcleo del “cristianismo profético-mesiánico”. Algunas exposiciones de la Revolución rusa de 1917 tienen señas de relaciones humanas ideales que conectan con el cristianismo del siglo I.

El trinomio de mercado ideal, competencia perfecta y equilibrio general corresponde al centro de la teoría económica neoclásica (siglos XIX y XX), son tres conceptos trascendentales que engarzados trazan “relaciones mercantiles ideales”, retornan a los mismos propósitos del “cristianismo imperial-colonizador”, aunque empleando otros mecanismos. La corriente neoclásica con algunas variantes de su proyección inicial dirige los procesos económicos en el siglo XXI.

El objetivo del presente trabajo, con base en la obra de FH, es desenvolver los conceptos trascendentales dominantes de la modernidad. En el documento se recurre en alta medida al último libro del autor (Hinkelammert, Franz, 2022a), *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental. Ensayo*. En el texto se desarrolla un análisis antropológico, se aparta de estudios religiosos. El autor, en 2020, publicó la primera edición; en octubre de 2021, presentó en sus sitios web otro documento que complementó y dio continuidad al primero. En 2022, con el cuidado editorial de Henry Mora, se publicó la segunda edición del libro (Hinkelammert, Franz, 2022a). En la obra quedaron unidos —con precisión técnica— los manuscritos de 2020 y 2021; además, se modificaron capítulos y se agregó información. El trabajo de FH (Hinkelammert, Franz, 2022a, 2021, 2020) pone el acento en los conceptos trascendentales.

Este documento se divide en tres partes. En la primera se explica el Reino Mesiánico con sus relaciones humanas ideales. En la segunda se expone el equilibrio general neoclásico con sus relaciones mercantiles ideales. En la tercera se perfila el mito “vida sin muerte”. Este concepto, de forma hipotética, no alcanza todavía la posición de utopía, constituye un

material sustantivo para delinear el Reino Mesiano (utopía). Al final se listan las fuentes de referencia.

## Reino Mesiano y relaciones humanas ideales

¿Existe Dios? FH (Hinkelammert, Franz, 2022a, 2022b), para responder esta pregunta, se adentra en la crítica de la religión del siglo XVIII. La crítica la robustece con exposiciones teóricas de diferentes épocas. Una de estas exposiciones la efectuó Hobbes en el siglo XVII. Hobbes creó un Dios. Un Dios que estaba fuera de la religión. Lo denominó *Leviatán*. El *Leviatán* fue exhibido como un Dios mortal que estaba custodiado y subordinado a un “Dios eterno superior” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 12). El “Dios eterno superior” no era celestial. Hobbes, no obstante, también llevó a su Dios mortal a la eternidad. Su Dios mortal podía morir, pero el “Dios eterno superior” lo resucitaba tantas veces muriera. El *Leviatán* no era el Estado absoluto; más bien, era “un sistema social [con tensiones entre] Estado y mercado” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 12). La sangre del sistema social de Hobbes era el dinero. El sistema solo funcionaba con el dinero. Cuando se acababa el dinero, el Dios mortal moría. El “Dios eterno superior” entonces lo proveía nuevamente de dinero.

Smith, en el siglo XVIII, fortaleció al Dios mortal de Hobbes con la invención de la mano invisible. La mano invisible constituía la nueva posición del mercado en el capitalismo productivo. El Dios de Smith ya no tenía tensiones entre Estado y mercado. Se trataba directamente del “sistema social capitalista” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 13). El mercado se colocó como el mecanismo por excelencia para circular el dinero en el sistema smithiano. El mercado expandía de forma natural la sangre. El Estado prácticamente salió sobrando ¿Quién era el “Dios eterno superior” en Hobbes? La propiedad privada (Hinkelammert, Franz 2022a, p. 2020). Smith tenía al mismo “Dios eterno superior”, pero había encontrado el engranaje exacto de este con el Dios mortal a través del mercado. FH (2022a, 2022b, 2008) hace énfasis en que la pregunta central no gira



en relación con la existencia de Dios. La pregunta es otra: ¿De qué Dios se habla? Dios es un concepto trascendental.

En Hobbes y Smith, “[...] [la propiedad privada] es el ser supremo para el ser humano” (Hinkelammert, 2020: 14).<sup>1</sup> FH (Hinkelammert, Franz, 2020a, 2010), en objeción a la postura de Hobbes y Smith, adopta en sus análisis la doctrina de 1844 de Marx: “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”. El autor observa en las cartas de Pablo puntos coherentes con la doctrina marxiana. FH (2022a, 2020, 1998) hace una traducción especial del Reino Mesiánico, considera una parte de la carta de Pablo a los Gálatas. “[...] En la transcripción, cambia “la fe *en* Jesús” por “la fe *de* Jesús” y “Cristo Jesús” por “Jesús el Mesías” [...]” (Herrera, Hugo, 2020a, p. 5):

“Pues todos sois hijos de Dios por participar en [la fe *de* Jesús el Mesías]. En efecto, todos los bautizados en el [Mesías] os habéis revestido del [Mesías]: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en [Jesús el Mesías]. Y si sois del [Mesías], ya sois descendencia de Abraham, herederos según la Promesa” (Gálatas 3, 26-29, citado por Hinkelammert, Franz, 2020, p. 20).

Pablo, en la carta, proyecta la igualdad humana (“ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer”) en tiempo presente (“participar [ahora] en la fe *de* [Jesús el Mesías]”) y como producto de la unidad social (“sois uno en [Jesús el Mesías]”) (Hinkelammert, Franz, 2022a, 2020, 1998; Herrera, Hugo, 2022a, 2022b). “La fe *de* Jesús es desarrollada por el mismo Jesús. Yahvé no otorga ninguna fe. La fe *de* Jesús viene de su vivencia en la sociedad, con los otros. Jesús vive en la sociedad teniendo como referencia al Reino Mesiánico. El proyecto de Jesús consiste en aminorar la distancia entre la realidad que vive y el Reino Mesiánico” (Herrera, Hugo, 2022a, p. 6). La fe *de* Jesús es la posibilidad de realizar con la actividad de los sujetos el acercamiento en esta Tierra (no en el cielo) de

<sup>1</sup> Las palabras que aparecen entre corchetes en varias citas académicas en el texto son propias. Lo anterior obedece a que se agregan o suprimen palabras para aclarar y flexibilizar contenidos. No se afecta la idea central de la cita.

los dos puntos. El bautismo asienta el propósito de agregarse al proyecto (“todos los bautizados en el [Mesías] os habéis revestido del [Mesías]”) (Hinkelammert, Franz, 2022a, 2020, 1998; Herrera, Hugo, 2022a, 2022b).

El Mesías idealiza su convivencia humana real en el Reino Mesiánico. El proyecto involucra entonces dos Reinos: Reino Mesiánico pleno y Reino Mesiánico lo mejor posible. El primer Reino es “[...] lógicamente posible [en el pensamiento], aunque empíricamente imposible [...]” (Dussel, Enrique, 2009, p. 35), el segundo es posible en lo empírico. De no contemplarse los dos Reinos en la acción humana, lo mejor posible, que es en la Tierra, pierde grados de lo mejor posible (Herrera, Hugo, 2022a).

El “cristianismo profético-mesiánico” presenta a Jesús el Mesías como hijo de Yahvé (Dios-Padre). Jesús el Mesías, en este cristianismo, representa a todos los seres humanos. Los seres humanos son entonces hijos de Yahvé. Si los hijos son seres humanos, el padre necesariamente es un ser humano. Pero Yahvé es un concepto trascendental. Dios-Padre, en consecuencia, configura a un ser humano pleno. Este hecho constituye el antecedente para el “[...] siguiente paso. Dios [se] hace ser humano en sentido antropológico” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 140). Pablo en la primera carta a los Corintios avanza en este paso:

Pero cada cual en su rango: el Mesías como primicias; luego, los del Mesías en su venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad. Porque debe él reinar hasta que se ponga a todos sus enemigos bajos sus pies. El último enemigo en ser destruido será la muerte. Porque ha sometido todas las cosas bajo sus pies. Mas cuando diga que “todo está sometido”, es evidente que se excluye a aquel que ha sometido todas las cosas. Cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el hijo se someterá a aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo (1 Corintios 15, 23-28, citado por Hinkelammert, Franz, 2020, p. 141).

La primera tarea de Jesús el Mesías, el hijo de Dios-Padre, es destruir todas las formas terrestres que opriman a los seres humanos. Estas formas se expresan en la cita como “Principado, Dominación y Potestad”.

Lograda la emancipación, Jesús el Mesías, como segunda tarea, se subyuga a Yahvé (“el hijo se someterá a aquel que ha sometido a él todas las cosas”) (Herrera, Hugo, 2022a, p. 7). En una interpretación lineal, Yahvé pudiera aparecer como la autoridad indiscutible y única de los seres humanos. No es así. La clave, según FH (2020), está “en que Dios sea todo en todo”. ¿Qué es “Dios como todo en todo”? Dios es presentado como un “todo”. Y la Tierra, sin seres humanos oprimidos, también es mostrada como un “todo”. Dios como un “todo” queda igualado entonces al otro “todo”. Ambos “todos” son iguales. La Tierra queda sin ninguna opresión y sin autoridad (Reino Mesianico).

La Revolución francesa, en su primera fase (revolución popular), atrapa la argumentación de Pablo en relación con la igualdad humana. Rousseau, quien manifiesta como criterio de referencia precisamente a la igualdad humana, es el ilustrado de la primera fase de la Revolución francesa. “[...] Rousseau es la respuesta a Hobbes [...]” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 13). La doctrina marxiana de que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”, que tiene señales directas del Reino Mesianico, es el espíritu de liberación manifiesto, atendiendo a FH (2022a), de la primera etapa de la Revolución francesa. Luego, durante el periodo de Napoleón, el movimiento se convirtió en Revolución burguesa.

FH (Hinkelammert, Franz, 2022a, 2020, 2007) recurre al mito griego del dios Prometeo. Este mito se liga con la sustancia de la Revolución francesa (primera etapa). El mito cuenta que Prometeo robó el fuego del cielo y lo entregó a los seres humanos. Zeus, en respuesta, lo castigó. Prometeo fue capturado y sujetado con cadenas. Todos los días un águila comía su hígado. El hígado, sin embargo, se renovaba cada día. Después de miles de años, Heracles liberó a Prometeo. Zeus aceptó la liberación, pero le impuso un castigo simbólico: Prometeo portaría un anillo construido con el mismo material de la cadena que lo sujetó miles de años. FH (Hinkelammert, Franz, 2022a, 2020, 2007) observa en Prometeo a un Dios que se rebeló contra los otros Dioses. La rebelión lo convirtió en hombre. El Prometeo liberado no regresó a ser Dios. Durante el tiempo que fue

castigado educó a su pueblo. La integración con el pueblo lo transformó también en hombre. “[...] Prometeo se hizo hombre para que los hombres se hagan Prometeo [...]” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 38). Prometeo se rebeló y enseñó para que los hombres se rebelen y enseñen. Este mito tiene puntos en común con el “Dios como todo en todo” de Pablo.

La doctrina marxiana también fue expresada, cuando menos, por Feuerbach, en la época circundante de la Revolución francesa, aunque con matices diferentes. FH (Hinkelammert, Franz, 2022a, 2020), en esta temática, pone a dialogar, a su manera, a Marx, Feuerbach y Spinoza. Feuerbach subraya que los seres humanos con base en su misma imagen crean Dioses. Los Dioses creados, posteriormente, con base en su misma imagen crean a los seres humanos. Cada sociedad crea entonces a sus propios dioses. Hay muchos dioses en el análisis de Feuerbach. FH (Hinkelammert, Franz, 2022a, 2020) reconoce como acertada esta exposición. Los Dioses de Feuerbach son Dioses imaginarios que sirven de prototipos para el “deber ser” de los seres humanos. Los seres humanos aspiran a ser como sus Dioses. El Dios imaginario debe tener coherencia entre teoría y práctica. Esta coherencia constituye el requisito que impone Feuerbach para la creación de Dioses.

FH (Hinkelammert, Franz, 2022a, 2020) revela que Feuerbach manejó — cuando retoma el pensamiento de Spinoza— las nociones de Dioses no falsos y Dioses falsos. Feuerbach crítica a Spinoza por dibujar un Dios falso. Feuerbach expone que el Dios de Spinoza es un Dios inmaterial, que solo puede solicitar a los seres humanos comportamientos inmateriales. Estos Dioses no sirven como prototipos que sean seguidos por los seres humanos, pues se rompe la coherencia entre teoría y práctica. Los Dioses falsos de Feuerbach, por ende, son aquellos que no cumplen con su requisito. FH (Hinkelammert, Franz, 2022a, 2020), no obstante, rescata que el Dios de Spinoza está fundado en el *conatus*: “[...] el impulso por conservarse [por vivir] es el primer y el único fundamento de la virtud” (Hinkelammert, 2020: 44). La conservación de los seres humanos (permanencia de la vida) es completamente material. El *conatus* tiene

congruencia entre teoría y práctica. El Dios de Spinoza no es un Dios falso; más bien, en los propios términos de Feuerbach, es el Dios de Spinoza.

En la explicación de Feuerbach, los seres humanos que no piensan en Dios, no tienen la necesidad de crearlo. Son seres humanos que no tienen un Dios. En caso de crear un Dios y querer disolverlo, dejar de pensar en este resuelve el asunto. FH (Hinkelammert, Franz, 2022a, 2020) acepta este argumento. El autor, no obstante, señala que hay Dioses celestes y Dioses terrestres. Marx identificó ambos tipos de Dioses. En la disolución de los Dioses terrestres no aplica el método empleado para desvanecer a los Dioses celestes, se necesitan proyectos sociales de emancipación. La creencia o no que tengan los seres humanos en Dioses terrestres no anula los efectos de estos sobre ellos.

¿Hay abolición de Dioses terrestres en el Reino Mesiánico que plantea Pablo? Sí. Hay tres argumentos para comenzar la discusión. Primero, en el capítulo 2 (13-17) de Juan, Jesús explota contra los cambistas y su mercado, incluso, en un capítulo de Mateo (21, 13), los llama ladrones. Los cambistas, está claro, obedecen y siguen al mercado. Tal parece que el mercado empieza a asomarse desde ese periodo como Dios terrestre. Segundo, Jesús tiene fe en un mundo de igualdad humana. La igualdad humana no puede afirmarse ante la existencia de Dioses terrestres. Y, tercero, el Reino Mesiánico es producto del esfuerzo humano de emancipación. No hay duda que los opresores siguen a Dioses terrestres.

La interpretación de que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano” en Feuerbach está cercana a un “humanismo romántico” (Hinkelammert, Franz, 2020a, 2020). ¿De qué manera el ser humano se hace ser supremo para el ser humano?, o bien, dicho de otra forma, ¿cómo Dios se hace ser humano? Feuerbach, en lo general, contesta: “cuando [...] todos [se traten] con amor” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 46) (humanismo romántico). Marx, en lo específico, responde con un imperativo categórico: “[echando] por tierra todas las relaciones en que el [ser humano] sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Hinkelammert,



Franz, 2020, p. 47). Este es el humanismo de la praxis. La praxis es producto —en sentido antropológico— de la humanización de Dios. Es una ética que proporciona “[...] un llamado al humanismo y esto significa [...] una llamada a hacerse humano” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 51).

FH (2022a, 2020) encuentra un aspecto no analizado por Marx en relación con los Dioses no falsos: ¿qué pasaría si existieran Dioses que estuvieran del lado de los seres humanos, que defendieran la consigna centrada en que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”? FH (Hinkelammert, Franz, 2022a, 2020) argumenta que estos Dioses se han humanizado. Los Dioses de Feuerbach, por otro lado, aun cuando correspondan a una imagen del ser humano, pueden corresponder a una imagen contra humana. Esta imagen puede cumplir el requisito de coherencia entre teoría y práctica.

“¿Qué significa ‘el ser humano como ser supremo para el ser humano’”? Marx ubica esta cuestión. No significa divinización del ser humano, sino que cada humano se comporte plenamente como humano” (Herrera, Hugo, 2020a: 13). El ser supremo humano no es un ser humano específico, sino seres humanos con comportamientos humanos puros (Hinkelammert, Franz, 2020). ¿En qué consiste comportarse humanamente de forma pura/plena? FH asegura que radica en que los seres humanos “[se coloquen con convicción total del] lado [y se unan totalmente a los proyectos de emancipación] de aquellos que están [siendo] humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados” (Hinkelammert, 2020: 25). FH (Hinkelammert, Franz, 2022a, 2020) anota que entre más se consolide la doctrina de “el ser humano como ser supremo para el ser humano” en la perspectiva de Marx aumenta la viabilidad de la tesis marxiana referida a la muerte de la religión.

## Equilibrio general neoclásico y relaciones mercantiles ideales

El Dios mortal de Smith (sistema social capitalista), así como su “Dios eterno superior” (propiedad privada), se posicionaron en la segunda mitad del siglo XVIII después de la Revolución industrial. La propiedad privada se consolidó como el ser supremo para el ser humano. Smith es uno de los exponentes más preponderantes de la teoría económica clásica. A finales del siglo XIX e inicios del siglo XX se trazaron las bases técnicas de la teoría económica neoclásica por Walras y Pareto. La mano invisible y los Dioses de Smith fueron robustecidos con más tesis. La mano invisible de Smith fue unida al modelo de la competencia perfecta. La mano invisible es el mercado. El mercado —al constituirse como el mecanismo medular de la competencia perfecta— sólo puede exhibirse como mercado ideal (otro Dios). La competencia perfecta, en el cuadro neoclásico, conduce hacia el equilibrio general. Todos los seres humanos, en la sociedad equilibrada, según los autores neoclásicos, están integrados al proceso económico (Herrera, Hugo, 2022b).

¿Cuál es el problema de la propuesta neoclásica? La ilusión trascendental. Los conceptos están sostenidos en imaginaciones o ilusiones. Imaginación no es lo mismo que ilusión (Herrera, Hugo, 2022a, 2022b; Molina, Carlos, 2022). El mito de Prometeo se encuentra sustentado en imaginaciones. En caso de que Prometeo hubiera retornado a ser Dios después de su liberación, sería una tradición que privilegia a la autoridad (Herrera, Hugo, 2022a). Las utopías y los mitos que proyectan la afirmación de la vida humana están asentados en imaginaciones (afianzar la vida en la realidad objetiva). Las utopías y los mitos que inscriben la negación de la vida humana se hallan fundados en ilusiones (la vida en realidades empíricas construidas: empiría).

FH recurre a la razón mítica (2008) y a la razón utópica (1984) para explicar los conceptos trascendentales. “[...] La razón mítica es pensar la realidad a partir de [los] mitos creados [con base en] la realidad, que

reflexionan sobre esa realidad” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 11). Los mitos no son cuentos ancestrales cubiertos de fantasías sin sentido; al contrario, parafraseando a Ricoeur (1976), que coincide con FH, son narraciones racionales sustentadas en metáforas que hablan de la realidad. En las narraciones aparecen personas con habilidades sobrehumanas capaces de lograr los fines que persiguen los Dioses. En las narraciones míticas también se recurre a las acciones concretas de los Dioses. Las personas sobrehumanas o los Dioses con actuación empírica son posibles en el pensamiento e imposibles en la práctica; siendo así, los mitos son conceptos trascendentales.

La orientación de las utopías se encuentra en buena medida en los mitos. La utopía es otro concepto trascendental. La discusión no gira sobre la vigencia de las utopías y los mitos; más bien, sobre las utopías y los mitos que imperan. Este comentario tiene semejanza sobre la existencia de Dios. No resulta significativo saber si Dios existe. El asunto crucial está en conocer qué Dioses imperan. Lo mismo pasa con las utopías y los mitos.

La competencia perfecta es un mito recargado completamente en ilusiones trascendentales (Hinkelammert, Franz, 2022a, 2020). El mercado se dibuja como un Dios, capaz de surtir con cero errores a todos los agentes económicos de información completa, oportuna y gratuita de todos los movimientos que surjan en relación con los productos. La información la transmite mediante los precios. El mercado tiene también el ingenio para reajustar instantáneamente, sin requerir tiempo, los equilibrios entre oferta y demanda de los bienes, logra que todo lo producido se consuma (vaciamiento del mercado). Todos los agentes, en situación de equilibrio general, practican relaciones mercantiles ideales.

FH, en contraste, subraya que “[...] no hace falta saber que [los sujetos] no pueden ser felices [con relaciones mercantiles o con cualquier otro tipo de relación]; solamente hace falta saber que no pueden ser felices sin [...] vida [...]” (Hinkelammert, Franz, 2000, p. 241). Lo primero es la vida humana, la cual depende de la naturaleza. La regeneración de la vida de

las personas, por otro lado, no viene del vacío. “[...] Los seres humanos son seres naturales que solo pueden [mantener su] vida a partir de la satisfacción de sus necesidades [...]” (Hinkelammert, Franz, 2000, p. 241).

Los sujetos no tienen libertad para decidir si satisfacen sus necesidades o no, a menos que deseen morir. La libertad está en cómo atenderlas, unos gozan de preferencias para hacerlo. FH acentúa que “[...] la satisfacción de necesidades [posibilita] la vida; la satisfacción de las preferencias hace agradable la vida. [...] Para ser agradable, antes tiene que [estar garantizada la vida] [...]” (Hinkelammert, Franz, 2000, pp. 239-240).

Todas las personas, en el equilibrio general neoclásico, obtienen un ingreso producto de su trabajo. El conflicto se halla en que el ingreso varía continuamente. La variación nunca se detiene. En múltiples situaciones, que señalan equilibrio, los ingresos son exigüos para conseguir los víveres que logran satisfacer las necesidades. La competencia perfecta opera con variabilidad permanente en la determinación de los ingresos salariales. Fijar un límite salarial congruente con la atención de las necesidades es inconsistente con la competencia perfecta, se colapsa el equilibrio general. Las preferencias sí consienten tal variabilidad. “[...] No importa cuál sea el nivel de ingresos de una persona, sino únicamente su manera preferencial de utilizar su ingreso, [sea mucho, poco o nada], según sus preferencias [...]” (Hinkelammert, Franz, 2000, p. 63). La propuesta neoclásica, en suma, no afirma la vida humana. Esta utopía apuesta por la producción de productos dejando al margen la vida de los productores que producen esos productos.

## **Mito “vida sin muerte”**

¿Cuáles mitos, con sus respectivos Dioses, y cuáles utopías, siendo los mitos y las utopías conceptos trascendentales, son compatibles con el humanismo de la praxis? La respuesta es directa: aquellos mitos y aquellas utopías que están alejados de la ilusión trascendental, que mantengan

“al ser humano como ser supremo para el ser humano”. FH encuentra que el “Dios como todo en todo” de Pablo y el Dios Prometeo, en sus correspondientes mitos, sostienen al humanismo de la praxis. Sobre el Dios del Apocalipsis:

Después vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían dejado de existir, y también el mar. Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de la presencia de Dios. Estaba arreglada como una novia vestida para su prometido. Y oí una fuerte voz que venía del trono, y que decía: Dios vive ahora entre los hombres. Vivirá con ellos, y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios. Secará todas las lágrimas de ellos, y no habrá muerte, ni llanto, ni lamento, ni dolor, porque todo lo que antes existía ha dejado de existir.

El que estaba centrado en el trono dijo: “Yo hago nuevas todas las cosas” [...].

Después me dijo: “Ya está hecho. Yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin. Al que tenga sed le daré a beber del manantial del agua de la vida, sin que cueste nada”. El que salga vencedor recibirá esto como herencia; y yo seré su Dios y él será mi hijo (Apocalipsis, 21, 1-7, citado por Hinkelammert, Franz, 2020, pp. 142-143).

¿El “Dios que vive ahora entre los hombres” se asemeja al “Dios como todo en todo”? FH escribe que sí: “[...] La solución en el Apocalipsis es muy parecida [al Dios como todo en todo] de Pablo]. De hecho, es idéntica [...]” (Hinkelammert, 2020: 142). Con el estatus de hipótesis se plantea que no hay semejanza directa entre ambos Dioses. El Dios de Pablo no es autoridad. El Dios del Apocalipsis parece que sí lo es. El hecho de que este Dios viva entre o con los hombres no significa propiamente que viva como los hombres. Este Dios estará con los hombres, pero como su Dios. Los hombres, a la vez, estarán como el pueblo de ese Dios.

Hay otro aspecto relevante que fortalece el planteamiento del probable Dios autoridad del Apocalipsis. La sociedad apocalíptica es producto de ese Dios (“secará las lágrimas de todos ellos”, “al que tenga sed dará a



beber del manantial del agua de la vida, sin que cueste nada”, “yo hago nuevas todas las cosas”). El Reino Mesianico de Pablo, por su parte, es resultado de la acción de los seres humanos. El Dios apocalíptico, quizá, no es una autoridad déspota, sino una autoridad que salva y protege, pero sigue siendo, a final de cuentas, una autoridad. La distinción entre Dios-Padre y hombres-hijos parece explícita (“yo soy el alfa y la omega, el principio y el fin”).

Otro aspecto más: “Noche ya no habrá: no tienen necesidad de luz de lámparas ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos” (Apocalipsis 22, 5, citado por Hinkelammert, Franz, 2020, p. 27). La cita expresa que los hombres “reinarán por los siglos de los siglos”, no Dios. En efecto, es cierto, pero dependen de la luz que Dios provea. Se retrata un reinado dependiente (hipótesis).

A pesar de la probable distinción entre los Dioses de Pablo y del Apocalipsis, hay una coincidencia crucial entre las sociedades que proyectan. Pablo expresa “que el último enemigo en ser destruido será la muerte” y el Apocalipsis señala que “no habrá muerte”. La muerte del ser humano es derrotada. Isaías se mueve por esta línea, escribe “[...] [Yahveh] consumirá a la muerte definitivamente” (Isaías 25, 6-8, citado por Hinkelammert, Franz, 2020, p. 16). El enunciado del Apocalipsis referente a que los seres humanos “reinarán por los siglos de los siglos” incluye la resurrección de los muertos. Reinarán todos los seres humanos, no solo aquellos que se encuentren vivos cuando acabe el mundo. FH en relación con la inmortalidad (eliminación de la muerte) y con la resurrección de los muertos explica:

[No se puede comprobar] de alguna manera la posibilidad futura de [la] resurrección [de los muertos]. De esta manera, solamente se puede afirmar que la resurrección de los muertos es la condición de la posibilidad de la inmortalidad. Que hay o habrá tal inmortalidad, ninguna ciencia lo puede comprobar (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 147).

“La resurrección de los muertos y la inmortalidad son conceptos trascendentales. Los dos aspectos son parte de un mito [...]” (Herrera, Hugo, 2020a, p. 10). La no comprobación empírica de la resurrección de los muertos, hasta este momento, significa que no ocurrirá. Y, “[...] [todos los conceptos trascendentales] tienen la misma imposibilidad de su realización mediante la acción humana” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 419). La resurrección de los muertos entonces no puede suceder como resultado del progreso técnico que alcancen los seres humanos. “[...] Una [situación ideal] de este tipo, [la inmortalidad], solamente se puede considerar posible a través de algo como la [posibilidad] de la resurrección de los muertos” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 149).

El pensar la inmortalidad —como resultado del progreso técnico total— necesita de seres humanos con conocimiento absoluto. El pensar la inmortalidad —con fenómenos como la resurrección de los muertos— requiere de “argumentación” (Hinkelammert, 2020). El progreso técnico total es un concepto trascendental sostenido en ilusiones, es un mito. La resurrección también es un mito, no obstante, es una imaginación.

“[...] Ezequiel traza que Yahveh tiene la capacidad de [...] resucitar a los muertos” (Hinkelammert, 2020: 151). Este es un argumento, no es conocimiento absoluto del ser humano. Pablo teje otro comentario y va más allá:

[...] Al sembrarse es un cuerpo que se pudre; al resucitar será algo que no puede morir. Al sembrarse es cosa despreciable; al resucitar será glorioso. Al sembrarse el cuerpo perdió sus fuerzas, al resucitar estará lleno de vigor. Se sembró un cuerpo animado por alma viviente; y resucitará un cuerpo animado por el Espíritu. Pues habrá un cuerpo espiritual lo mismo que hay al presente un cuerpo animado y viviente (1 Corintios, 15, 42-44, citado por Hinkelammert, Franz, 2020, p. 153).

“La clave de la resurrección de los muertos, en la cita, está en el Espíritu” (Herrera, Hugo, 2020a, p. 10). El Espíritu “es la orientación del cuerpo hacia la vida. En tal orientación se descubren las ausencias que experimenta

el cuerpo humano por su condición de mortal. Se trata de “presencias por ausencias” (Hinkelammert, 2010). “[...] La muerte mantiene sometida [al cuerpo]. Por tanto, la liberación del [cuerpo] es la [eliminación] de la muerte” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 152). FH (2020) detecta, con base en Pablo, que liberar al cuerpo de la muerte en el presente empírico se hace, de igual manera, con el Espíritu. El cuerpo tiene entonces vida eterna mediante el Espíritu.

El cuerpo morirá, empero tendrá vida después de la muerte porque resucitará. El Espíritu, en la vida eterna, no elimina al cuerpo sensorial. FH (2020) descubre la vida eterna en el acto de anticipar el Reino Mesíasico en la realidad. Se trata de traer imaginariamente al Reino en el tiempo presente. Veamos. Los seres humanos saben que morirán, están conscientes de ese hecho. Sin embargo, en su vida detectan la ausencia de la inmortalidad, al anticiparla en su pensamiento, o bien, dicho de otra manera, viven la inmortalidad por la ausencia de esta. La ausencia se siente. El cuerpo sensorial vive la ausencia. En el mismo sentido, experimentan el Reino Mesíasico por su ausencia. El Espíritu conduce hacia la inmortalidad porque descubre las ausencias que se viven. La inmortalidad (por ausencia) que vivieron los seres humanos en sus vidas los resucita. La inmortalidad (por ausencia) que sintieron los sujetos en sus vidas permite la vida eterna.

## Conclusiones

¿Cuáles son los conceptos trascendentales dominantes de la modernidad? Estos conceptos pueden identificarse en diversas etapas de la humanidad. FH (2020), incluso, señala que, probablemente, el primer concepto en la historia lo esbozó Pablo de Tarso en su *Carta a los Romanos* con el Reino Mesíasico. Este planteamiento hipotético de Hinkelammert abre una nueva línea de investigación, está anulando *La República* de Platón del siglo IV a. C. como concepto formalmente trascendental.

La *Carta a los Romanos* data del siglo I. La construcción teórica del Reino precisamente dio apertura a la modernidad. Esta idea, de igual manera, lanza otra línea de investigación. FH observa a través de la metafísica de la praxis humana el comienzo de una nueva época. Los estudios tradicionales colocan a la modernidad temprana con los procesos sociales que caracterizaron al Renacimiento.

En los siglos XIX y XX se fraguó el concepto neoclásico de equilibrio general, el cual dibuja una sociedad con sujetos integrados totalmente a los procesos económicos. El equilibrio general, no obstante, es una gran ilusión trascendental. La aproximación a la sociedad equilibrada genera discriminaciones humanas, posiciona al mercado como Dios terrestre, quien tiene la facultad de asignar autoridades (grandes empresas), y provoca que gran parte de la población carezca de los productos mínimos para satisfacer las necesidades vitales. El equilibrio general en la realidad es prácticamente opuesto a lo que enuncia.

El mercado que, actualmente, es mundial, no articula la oferta y demanda del conjunto de productos. El mercado, al mismo tiempo, ocasiona inestabilidad macroeconómica, la cual, sumada a los desequilibrios de oferta y demanda, subsumen a la competencia en la mejor imperfección posible. “Polanyi llega a la tesis de que el propio mercado lleva a la destrucción de todo, cuyo logro [la destrucción] [...] es [efecto] de la propia ley del mercado” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 112). La propuesta neoclásica sigue guiando a los procesos económicos en el siglo XXI. La adoptó, por ejemplo, sin modificaciones sustanciales, el monetarismo neoliberal de Hayek y Friedman.

En el Reino Mesiano persiste la igualdad humana, no hay autoridades y los seres humanos tienen vida eterna. El Reino, en consecuencia, es contrario al equilibrio general. El Reino es una imaginación. La creación trascendental viene de imaginaciones o ilusiones. Las imaginaciones afirman la vida humana, las ilusiones la niegan. Los conceptos tienen

entonces múltiples contenidos, se expresan en mitos y utopías. Tanto el Reino como el equilibrio general son utopías.

La acción humana necesariamente debe partir de las utopías en tanto busque sociedades lo mejor posible en la realidad. Las utopías son sociedades ideales posibles en el pensamiento, pero imposibles de alcanzar en lo empírico. El uso de otras referencias para la acción conduce hacia puntos menores de lo mejor posible. La actividad humana, en este contexto, se vuelve conformista. Las utopías, por tanto, son necesarias para el avance lo mejor posible de la humanidad. La cuestión central está en cuáles son las utopías imperantes.

Marx también recurrió a los conceptos trascendentales en su obra; sin embargo, no los selló de ninguna forma, no los hizo explícitos. Este aspecto constituye una nueva línea de investigación. El comunismo que proyecta Marx es una utopía, retrata convivencias humanas ideales sin mercado ni Estado. FH (Hinkelammert, Franz, 2020) acepta al comunismo como una utopía soportada en imaginaciones; no obstante, advierte dos puntos críticos:

1. En la transición del socialismo al “comunismo lo mejor posible” no se puede planificar el proceso económico sin considerar al mercado. El “comunismo lo mejor posible” tendría versiones de mercado y Estado “lo más mínimas posibles”. El socialismo real eliminó al mercado desde el inicio. El mercado que programa FH no hace referencia, por supuesto, al mercado ideal de la competencia perfecta.
2. En la transición, al menos en la práctica de la Unión Soviética en las primeras décadas del siglo XXI, se asumió la existencia de un planificador omnisciente (Estado ideal). Pensar al Estado ideal y al mismo comunismo como alcanzables hace pasar de imaginaciones a ilusiones trascendentales.



Las obras que presenta FH en 2020, 2021 y 2022a, que complementan directamente a sus textos de 2010, 2008 y 1984, reafirman que es imperioso que los científicos sociales partan de los hechos experimentados en la realidad objetiva y los tracen idealmente, sabiendo, por supuesto, lo que están haciendo, es decir, construyendo conceptos trascendentales. “[...] Los conceptos [trascendentales] son parte de las ciencias [sociales], pero valen por deducción y no por razones de su carácter empírico. Por tanto, se encuentran fuera de cualquier proceso de falsificación [empírica]”. [...] La trascendentalidad de los conceptos está en su “presencia por ausencia” [...]” (Hinkelammert, Franz, 2021, p. 4).

---

## BIBLIOGRAFÍA

- Dussel, Enrique (2009). *Política de la liberación. Volumen II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta.
- Herrera, Hugo (2022a). La especificidad de la metafísica de la praxis humana. Ensayos de Franz Hinkelammert, *Resistances. Journal of the Philosophy of History*, 3(5), 1-18. <https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.78>
- Herrera, Hugo (2022b). Crítica al mito de competencia perfecta y al mecanismo de mercado perfecto, *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 29(84), 295-301. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/18391>
- Hinkelammert, Franz (2022a). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental* (segunda edición ampliada y revisada). Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica.
- Hinkelammert, Franz (con colaboración de Henry Mora) (2022b). *Razones que matan y la respuesta del sujeto. Una introducción al pensamiento crítico emancipatorio*. La Habana: Editorial Caminos y Editorial filosofía. cu.
- Hinkelammert, Franz (2020). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental. Ensayos*. San José de Costa Rica: Arlekin.
- Hinkelammert, Franz (2021). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental. Segunda parte. Manuscrito*. San José de Costa Rica: Grupo de Pensamiento

Crítico. <https://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol.html?start=20>

Hinkelammert, Franz (2010). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (primera edición). San José de Costa Rica: Arlekin.

Hinkelammert, Franz (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. La Paz: Palabra Comprometida Ediciones, Dríada, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Hinkelammert, Franz (2007). Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. En E. Fernández y J. Vergara (editores), *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años* (pp. 157-194). Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana y Universidad Nacional de Cuyo

(primera versión del documento de FH en 2005, segunda versión en 2006).

Hinkelammert, Franz (2000). *Crítica a la razón utópica* (tercera edición). San José de Costa Rica: DEI.

Hinkelammert, Franz (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*. San José de Costa Rica: DEI.

Hinkelammert, Franz (1984) *Crítica a la razón utópica* (primera edición). San José de Costa Rica: DEI.

Molina, Carlos (2022). La imaginación trascendental de otros mundos posibles, *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía y teoría social*, 27(97), 1-17.

Ricoeur, Paul (1976). *Introducción a la simbólica del Mal*. Buenos Aires: La Aurora.





# Comentarios sobre la Parte II de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*

## “La pérdida de criticidad y la ideologización del marxismo”<sup>1</sup>

Norman J. Solórzano Alfaro\*

### Introducción

En la segunda parte de su libro *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Franz Hinkelammert (1970)<sup>2</sup> busca las claves para entender por

\* Jurista y cientista social costarricense. Investigador y docente del Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO) de la Universidad Nacional (UNA) y profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Costa Rica (UCR). Cofundador del Grupo Pensamiento Crítico (<https://www.pensamientocritico.info>) y miembro del GT-CLACSO Subjetividades, territorialidades y cuerpos. Correo electrónico: [norman.solorzano.alfaro@una.ac.cr](mailto:norman.solorzano.alfaro@una.ac.cr). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7294-1182>.

<sup>1</sup> La versión preliminar de este texto fue presentada el 12 de noviembre de 2020, en el ciclo *Coloquios Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, que el Grupo de Pensamiento Crítico, en conjunto con la Red Epistemologías del Sur y el Programa Umbral Político del IDESPO, de la Universidad Nacional (UNA) y la Universidad de Panamá, realizaron en recuerdo del 50° aniversario de la primera publicación de dicho libro y un homenaje al maestro y amigo Franz J. Hinkelammert. En esa ocasión, compartimos el espacio con Jorge Zúñiga, de México, a quienes se nos habían asignado los comentarios a esta II parte del libro.

<sup>2</sup> En adelante, cuando se haga una referencia, ya sea parentética o narrativa, directa o indirecta, a este texto, solo se indicará el número de página, los cuales corresponden a la paginación de la

qué se quiebra el pensamiento crítico, de forma particular aquel que se pretende marxista, y la ideologización del marxismo en las experiencias del socialismo real. Para ello, pasa revista a autores centrales de lo que podemos llamar tentativamente la *tradición monista* del pensamiento crítico, como Bloch, Mannheim, Marcuse, también a otros en la órbita del marco categorial del capitalismo, como Dahrendorf y Galbraith, y textos de la ortodoxia socialista soviética y a su crítico, Trotsky, entre otros.

Por mi parte, no me detendré en esos análisis particulares, sino que sólo voy a tratar de esquematizar las claves que Hinkelammert descubre-construye para su propósito. Además, debo aclarar que las siguientes son anotaciones sobre el texto y extractos de este, con las cuales no pretendo abarcar toda su riqueza, ni menos ser expresión de una erudición hinkelammertiana.

También debo advertir algo que siempre he visto y sentido con Hinkelammert, o más propiamente, que he visto y sentido en las reacciones que generan sus trabajos y exposiciones. Se trata del hecho de que él habla de forma directa de las cosas concretas que debieran ser evidentes, pero como vivimos un orden de cosas y una visión usualmente distorsionada, lo evidente no nos lo parece tal y siempre esperamos otra cosa. Esta es una advertencia que el propio Hinkelammert hace cuando en la “Introducción” a *Crítica de la razón utópica* afirma:

El trabajo que presentamos es necesariamente abstracto. Creo, sin embargo, que se trata de una abstracción que es parte de un mundo concreto y sin la cual es imposible percibir siquiera lo concreto, que al percibirlo ya lo interpretamos en términos abstractos. Por eso pueden surgir desacuerdos y contradicciones concretas originadas fácilmente por diferencias en las abstracciones que hacemos entrar en la interpretación de lo concreto (Hinkelammert, Franz, 2002, p. 15).

edición original de 1970, accesible en el repositorio de las obras completas de Hinkelammert, de la Biblioteca “P. Florentino Idoate, S.J.” Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, disponible en: <https://rb.gy/2vc640>. El proyecto fue dirigido por el compañero Carlos Molina.

Todavía más, frente a la tentación de ver en estos análisis de Hinkelammert un análisis metafísico, al estilo de la filosofía clásica, considero que, fundamentalmente, lo que busca es discernir o dilucidar aquello que denomina “marcos categoriales”, que para él contienen siempre una reflexión trascendental, aunque no siempre resulte evidente y aparezca solapada, y eso es lo que avanza en este texto. De ahí que no sea un análisis metafísico al estilo de la filosofía clásica, en tanto que no pretende establecer ninguna ontología estática, sino aportar instrumental hermenéutico para comprender tanto los modelos económicos, políticos y sociales, como las *realidades empíricas*, más allá de los discursos ideológicos que se convocan para su legitimación.

De ahí que, en la exposición de su análisis, en la segunda parte de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Hinkelammert comprende dos aspectos diferentes, pero complementarios: por una parte, *la pérdida de criticidad* del mismo pensamiento crítico y de cualquier otro pensamiento y, por la otra, *la ideologización del marxismo*, como lo dice en el subtítulo correspondiente.

Sin embargo, en su orden de exposición, primero aborda lo referente a la ideologización, como clave hermenéutica y epistémica, para luego comprender la pérdida de criticidad, que afecta el análisis social y a cualquier iniciativa de transformación social, por tanto, a la dimensión práctica y política. En virtud de esto, trataré de seguir ese mismo orden para resaltar los elementos que me parecen básicos en el pensamiento hinkelammertiano contenidos en este libro y que, luego, él irá desarrollando y madurando en sus trabajos posteriores.

## **La ideologización: una clave hermenéutica y epistémica**

El instrumental teórico que Hinkelammert elabora parte de lo que él denomina “conceptos límite”, que son *conceptos trascendentales*, en el

sentido de Kant.<sup>3</sup> Ese concepto límite es una ideación teóricamente extrema, es decir, que lleva el concepto al límite de su posibilidad teórica, por tanto, a una ideación de *perfección*, que en lo social representa metas *universales*. De ahí surge la idea de “sociedad perfecta”, “competencia perfecta”, “planificación perfecta” y tantos otros conceptos trascendentales. Su carácter trascendental está marcado por el hecho de que son conceptos *a priori* y *universales*, que en el ámbito de la experiencia no son realizables, aunque ellos sirven para juzgar, contrastar y evaluar lo que efectivamente se hace. Por tanto, son conceptos contrafácticos, no empíricos y metainstitucionales.<sup>4</sup>

En el reconocimiento de este carácter trascendental del concepto límite, que colisiona con la finitud de la condición humana, la cual se despliega en los marcos espacio-tiempo y vida-muerte, reside la fuente o potencia crítica frente a cualquier concreción o mediación técnica (que son siempre finitas, históricas) existentes. Asimismo, los supuestos *a priori* de cualquier sistema económico, modelo político o ideal de sociedad (y todos los tienen), resultan contrafácticos y metainstitucionales, por lo que no se pueden confundir con lo que empíricamente se hace o construye (ni estos últimos pueden sustituir a los primeros). Esta clave permite

- 3 Esta afirmación del carácter de trascendental, en términos kantianos, de los conceptos límites y, en general, de “los contenidos utópicos de los pensamientos modernos” es una idea recurrente en nuestro autor; así lo expresa a la altura de la página 85 del libro aquí comentado, o bien, será reafirmado, más tarde, cuando en *Crítica de la razón utópica* afirma su convencimiento de que “una crítica a la razón utópica, en última instancia, consiste en una transformación de los contenidos utópicos de los pensamientos modernos en conceptos y reflexiones trascendentales. Como las críticas kantianas a la razón son críticas trascendentales de ella, yo intento demostrar que también la crítica a la razón utópica no puede ser sino una crítica trascendental” (Hinkelammert, Franz, 2002, p. 15).
- 4 Ciertamente, en el texto comentado, Hinkelammert concluye que “[l]a idea del equilibrio preestablecido se reveló como anti-institucional” (p. 86). Sin embargo, previamente ha señalado que “el concepto de una armonía preestablecida *trasciende* la estructura institucional capitalista. Cualquier modelo del circuito económico ajustado a las suposiciones de una armonía preestablecida exige condiciones que *rebasan* la misma existencia del sistema institucional al cual pretenden explicar” (p. 85 *in fine* -las negritas no son del original); es decir, alude a una situación de excedente y no de oposición de esas ideas a la existencia de la institución. Por consiguiente, él se está refiriendo al carácter metainstitucional de esos conceptos.

la crítica de la utopía y la superación de cualquier utopismo ingenuo o ideologizado.

En esa línea, una muestra de que más que una pretensión metafísica a Hinkelammert lo mueve su interés por comprender los modelos (económicos, políticos, societales) imperantes y abrir lo que más adelante llamará el “espacio de las alternativas”, está en su análisis de la factibilidad de las metas sociales. Así, él apunta que “hay un elemento que Marx no vio y que la ideología liberal-iluminista anterior tampoco había comprendido; se refiere a la condición humana, y significa una limitación a las metas posibles de realizar; lo denominaremos barrera de la factibilidad” (p. 85).

Al respecto, Hinkelammert hace uno de sus aportes fundamentales, al distinguir los varios tipos de factibilidad:

- *La factibilidad técnica.* “Se refiere a la realización de alguna meta [particular, específica] en relación con el mundo natural exterior” (p. 90). Su consecución final es un problema de desarrollo técnico. Lo que hoy no es factible, quizá mañana, con otra tecnología, se vuelva factible. Incluso, algo que ayer fue factible con la tecnología de su tiempo, hoy no es factible con la tecnología actual; ejemplo, algunos logros en la producción de alimentos y conocimientos ancestrales.
- *La factibilidad histórica,* que consiste en “metas de la historia humana dentro del marco tiempo-espacio” (p. 90), las cuales no son absolutas y pueden cambiar (p. 85). Solo en este sentido es válida la afirmación de Marx de que la humanidad solo se propone problemas que puede solucionar. “Es una factibilidad diferente de la primera porque el juicio se hace en el contexto de un proceso histórico irreversible. La no-factibilidad también es relativa: se puede convertir por la historia en factibilidad.” (p. 90)
- *La factibilidad lógica* que “[s]e refiere a la coherencia lógica de la meta propuesta” (p. 90) y esta se presume invariante en el tiempo:



la meta debe ser coherente lógicamente ayer y lo deberá ser mañana también.

- *La factibilidad trascendental* de metas *universales* y *totales*. “Se trata de una factibilidad que se refiere a la propia condición humana. [Condición que es siempre contingente y se va desplegando en la incertidumbre, por lo que e]l esfuerzo [del trabajo humano] se frustra y produce lo contrario de lo que quiere realizar.” (p. 85) “La clave de la crítica de las ideologías está, por lo tanto, en este problema trascendental de la factibilidad del concepto límite” (p. 91). A partir del reconocimiento del carácter trascendental o *a priori* de estas metas podemos develar el carácter contingente de cualquier concreción histórica que hagamos en su nombre; no hacerlo deriva en utopismo.<sup>5</sup> Este es el meollo de la razón utópica y su crítica, tema que será central en la reflexión hinkelammertiana y quedará plasmada, entre otros, en su *Crítica de la razón utópica* (Hinkelammert, Franz, 2020).<sup>6</sup>

Habiendo distinguido los tipos de factibilidad, Hinkelammert puede expresar:

Nuestra tesis principal es: el concepto límite es un problema especial de factibilidad [es decir, no se refiere a cualquier tipo de factibilidad] y la realización del concepto límite rebasa la condición humana misma; [condición que se despliega dentro del marco de posibilidad cuyo “criterio del límite entre lo posible y lo imposible es el criterio de la reproducción de la vida humana real y concreta” (Hinkelammert, Franz, 2002: 371). Esto]

- 5 De forma directa, Hinkelammert afirma: “Nuestra hipótesis es: frente al concepto límite hay una no factibilidad trascendental que convierte el pensamiento ideológico en pensamiento mítico. El concepto límite como meta factible escapa a la acción [no es empíricamente realizable] y se convierte en mito destructor. La clave de la crítica de las ideologías está, por lo tanto, en este problema trascendental de la factibilidad del concepto límite.” (p. 91)
- 6 Esta obra tuvo sus primeras ediciones, desde 1984, por parte del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), con el nombre *Crítica a la razón utópica*. La edición española, del 2002, tiene una revisión de fondo y una ampliación, y modifica el título como *Crítica de la razón utópica*.

constituye lo que podemos denominar una barrera de factibilidad que no es histórica sino principal [*sic.*, de principio] y metahistórica. Todas las ideologías actuales intentan evitar una confrontación racional con este concepto trascendental en las ciencias sociales. Hay aquí un punto en el cual la ideología soviética, el estructuralismo marxista, el positivismo en todas sus formas y los pensamientos críticos de Bloch, Sartre y Marcuse convergen (p. 86).

Y convergen en su ceguera respecto de estos conceptos límite y su carácter trascendental, con lo cual derivan en su ideologización. Por ejemplo, en el pensamiento liberal capitalista este problema del concepto límite no se plantea, porque en ese marco categorial sólo se contemplan las factibilidades técnica, histórica y lógica, ya que no se presupone ninguna meta universal por alcanzar, ni se presupone una idea de sociedad perfecta alcanzable o realizable (con esto se excluye el problema de la factibilidad trascendental o los conceptos límite), sino que se identifica la sociedad capitalista existente con la única sociedad posible, y en ello se reconoce su “realismo”,<sup>7</sup> sacralizando el orden existente como el orden deseado y posible.

Aún más, la sociedad capitalista no desarrolla una ideología del progreso técnico-tecnológico, pues para ello se requiere una sociedad que piense que se encamina a una forma de sociedad perfecta futura (teleologismo). En su lugar, dirá Hinkelammert, esta sociedad “[d]isfraza (...) la reflexión sobre el progreso técnico tras un fetichismo del consumo” (p. 154), con lo cual ese progreso técnico-tecnológico se torna agresivo (Marcuse) y se impone automáticamente (automatismo), porque no puede formular sus fines. Esto es lo que generará la secuencia de la irracionalidad de lo racionalizado y los automatismos que se imponen sobre la espalda de los

7 En este punto Hinkelammert denuncia, con clarividencia, lo que más tarde vamos a conocer como el “realismo neoliberal” (Fisher, Mark, 2016), es decir, las exigencias político-económicas del modelo económico neoliberal o modelo neoliberal del capitalismo, que no admite “alternativas”. “*There is no alternative*”, abreviado como TINA, fue el lema de los círculos neoliberales del gobierno de Margaret Thatcher, para justificar la imposición de los recortes en derechos sociales, la desregulación de los mercados y el consumismo.

sujetos, que Hinkelammert desarrollará más tarde, en otras obras como la *Crítica de la razón utópica* (2002) y *El sujeto y la ley* (2003), por ejemplo.

Derivado de lo anterior, de forma diáfana, Hinkelammert hace un juicio crítico de las ciencias sociales hegemónicas, toda vez que:

Ante el problema de la factibilidad trascendental del concepto límite [sociedad perfecta, competencia perfecta, equilibrio perfecto, etc.] se pueden tomar las más diversas posiciones. La más simplista es tratar de eliminar el concepto límite mismo y ponerse en el plano de las otras tres factibilidades mencionadas: la técnica, la histórica y la lógica. Con eso la ciencia social trata de evitar el pensamiento ideológico sin superarlo. De esta posición nacen los conceptos positivistas, estructuralistas y también los de la sociología del conocimiento (p. 91.)

Contrario a la posición anterior, los socialistas soviéticos representan un pensamiento que sí concibe ideas de sociedad perfecta, planificación perfecta, etc., como metas por realizar, respecto de la cual la sociedad capitalista es un estadio previo por superar y erradicar. Ahora bien, su ideologización estriba en obviar u ocultar el carácter trascendental de estas ideas de perfección y reducirlas a posibilidades técnicas-tecnocráticas; pues, para ellos, si bien el concepto límite (sociedad perfecta) no es alcanzable, sí es posible tener acercamientos progresivos, concretos o históricos (finitos) en el marco de un proceso infinito. De esta forma, los soviéticos pretendían que su “sociedad socialista” era la realización, si bien todavía no perfecta, sí factible históricamente en esa progresión infinita y asintótica hacia la sociedad perfecta. Las limitaciones que se fueran encontrando para alcanzar mayores concreciones históricas (finitas) de ese ideal podrían ser superadas por la técnica, con lo cual derivaban en una ideología tecnocrática: “El problema principal de esta ideología es vincular la sociedad socialista actual con la imagen finalista, tan contradictoria a aquella. Es el problema de esclarecer la relación entre la institucionalización socialista y el concepto límite como su punto de partida” (p. 101).

En el soviétismo se operaba la hipostación de la meta final (el comunismo) con los logros concretos que día a día se iban obteniendo. Con ello (presuntamente) se tenía un comunismo *in fieri* que se iba desplegando, pero comunismo al fin y al cabo, por lo cual no resultaba contestable y solo era admisible continuar en la marcha de la consecución de más comunismo mañana. Entonces, la institucionalidad soviética, que es la mediación histórica concreta, encarnaba el ideal absoluto, que se tornó transhistórico.

Por consiguiente, el comunismo se transforma en una promesa permanente del futuro. Mañana será mejor que hoy y por lo tanto vale la pena esforzarse hoy día. Para el día de mañana valdrá nuevamente lo mismo. El comunismo se transforma en un “ideal concreto” (p. 111).

De esta forma, se desarma de cualquier contenido y potencia crítica a la idea misma de sociedad comunista (utopía), pues se la convierte en la verificación-constatación de que lo existente es lo deseable y no admite alternativa (utopismo). Ahora bien, los defectos percibidos en esa sociedad (concreta), que siempre aparecen, son el aliciente para continuar en esa “marcha adelante”, profundizando lo real-existente, que deviene legitimado.

*He aquí, sintéticamente, la clave de los procesos de ideologización, en particular la ideologización del marxismo soviético y de las formas del socialismo histórico.*

## **La pérdida de criticidad por el abandono del análisis de clase**

En relación con este segundo aspecto, la tesis central del análisis que hace Hinkelammert -según me parece-, es la consideración de que la pérdida de criticidad de cualquier pensamiento social, económico, político, etc., tanto del pensamiento liberal, en el cual reconoce que no aborda ni intenta un análisis de la clase, como frente a los socialistas ortodoxos

soviéticos, que hacen una lectura y apropiación recortada de la clase, se debe, precisamente, al abandono y reducción de la teoría y el análisis de clase marxiano. Al respecto, él señala:

Todo este análisis de las clases que hemos hecho descansa en una dualidad fundamental que Marx expresó en *El capital* y que nos dio la pauta de la investigación. Se trata de la diferencia entre la coordinación a priori de la división del trabajo, por un lado, y la coordinación a posteriori de la coordinación del trabajo, por otro. Se trata de una dualidad entre estructura social contradictoria (como producto de la coordinación a posteriori) y un concepto límite nacido del mismo análisis de las estructuras contradictorias trascendiéndolas. A nuestro juicio, esta dualidad expresa, en último término, la clave para entender racionalmente todo el concepto marxista del hombre y de la sociedad (p. 172).

Si bien este es uno de los conceptos más complejos que Hinkelammert aborda, la idea de “la coordinación *a priori* de la división del trabajo, por un lado, y la coordinación *a posteriori* de la coordinación del trabajo, por otro”, constituye el núcleo crítico del marxismo. Pero, según nuestro autor, es un concepto que ha sido dejado de lado por propios (marxistas, socialistas) y por sus contradictores (liberales, positivistas).

Según Hinkelammert, para Marx, la clase alude a:

- 1) La línea de la división del trabajo que se coordina de manera coactiva y *a posteriori* y cuya coordinación se lleva a cabo mediante un poder de represión especial, la propiedad y el intercambio de mercancías.
- 2) La línea de la apropiación, que se deduce del poder represivo que da la función de la coordinación *a posteriori* de la división social del trabajo” (p. 133).

Si se asume esta dualidad de factores, se entiende por qué liberales y socialistas no desarrollan una teoría de clase, pues ella develaría las relaciones de opresión que genera la división social del trabajo coactiva y *a posteriori*, que rige en ambos sistemas.

Liberales y socialistas reducen la cuestión de clase “a agregados sociales compuestos por algún principio de estratificación gradual y cuantitativo” (p. 134); ambos hacen un uso propagandístico de difamación de la posición que contradicen y solo se refieren al aspecto de la apropiación (definen la clase por la particular posición en la posesión de los medios de producción), que es el segundo de los factores y efecto del primero. De esta forma, invisibilizan el componente de la coordinación coactiva y a posteriori de la división social del trabajo, que según Hinkelammert es el factor preponderante para la formación de las clases:

En Marx, las clases sociales surgen como consecuencia de la coordinación coactiva y *a posteriori* de la división del trabajo; la sociedad sin clases [que es el concepto límite], por lo tanto, se define como coordinación voluntaria y *a priori* de la división del trabajo (p. 122).

Ante esto, Hinkelammert emite su juicio crítico y sostiene que el concepto de clase, en unos y otros (liberales y socialistas soviéticos), carece de rigor y potencia científica.

Para Hinkelammert, el liberalismo ni siquiera contempla este factor de la coordinación coactiva y a posteriori de la división social del trabajo; por eso el liberalismo no deriva ni elabora una teoría de las clases. El modelo económico del capitalismo se construye sobre la base de la *externalización* del trabajo respecto del sistema económico. Esto explica que, desde esa perspectiva, se considere que hay trabajo excedente que se puede marginalizar (ejemplo, trabajo informal) o, incluso, anular o desechar por redundante (ejemplo, desempleo). A la vez, la clase viene definida por la “propiedad de medios de producción y sus rendimientos correspondientes”, en “una oposición pertinente fundamental entre consumo y producción” (p. 125). Con ello: “La maximización del circuito medio-fin queda automáticamente excluida porque los ingresos sobre la base de la propiedad mantienen —o pueden mantener— una parte de la fuerza productiva del trabajo fuera del proceso” (p. 125).

Desnudar esta debilidad (la ausencia de una teoría de clases), que es teórica y política, permite, entre otras cosas, la denuncia de la ideologización de la idea de desarrollo en el mundo capitalista: “Sería, a nuestro entender, muy equivocado interpretar esta sociedad opulenta del capitalismo moderno como el futuro visible de los países menos desarrollados o subdesarrollados: parece más bien una frustración de la historia” (p. 128).

El capitalismo ni siquiera es capaz de ofrecer un futuro de perfección -más bien, se trata de una continuidad y profundización de *más de lo mismo*, sin alternativa, y esto es lo que constituye su ideologización, como vimos atrás- y cualquier imaginación en este sentido se “presenta como una ciencia-ficción apartada de la realidad vivida” (p. 126). Además, en relación con las clases, estas son simplemente estratos funcionales de agregación de individuos según su particular posición en la estructura de apropiación del producto social.

En el polo contrario, en el socialismo histórico, la clase se define por la particular situación frente a la explotación que representa la propiedad de los medios de producción. La propiedad es colectiva (más propiamente, colectivizada), con lo que -según pretenden- queda suprimida la explotación de unos sobre otros, como ocurre en el capitalismo. El trabajo se acoge de forma *mística*, ya que no se impone, sino que -se presume que- cada trabajador se entiende a sí mismo como construyendo la sociedad socialista, y con ello se elimina toda fuente de explotación. Por tanto, desde el polo del socialismo histórico, sostendrán que en la sociedad socialista no se configuran las clases... En todo caso, los resabios que queden de las viejas clases (capitalistas) pueden ir siendo superados progresivamente.

En el socialismo soviético, esa posición genera una ideología tecnócrata que vincula la clase con el sistema de propiedad (apropiación), de ahí que la clase termine resultando, igual que en el modelo capitalista, un agregado social. La sociedad soviética supone ideológicamente la absoluta igualdad de todos y su cohesión social en función del objetivo común.



Desde esa perspectiva (ideologizada), en ella no hay explotación de unos por otros, que es lo que origina la clase, por tanto, no hay clases sociales.

Pero esta ceguera no elimina el hecho de la división social del trabajo, coordinada de forma coactiva y a posteriori, que se efectiviza también en la sociedad socialista, a partir de la estructuración de una burocracia tecnocrática, que se erige en guardiana de los objetivos socialistas (mistificación del trabajo socialista) y el centralismo democrático: “En todo este proceso de reinterpretación se puede apreciar el reemplazo de una mística revolucionaria y crítica por una mística tecnológica de conformidad hacia el proceso de crecimiento” (p. 113).

Y, “[c]on esto, el materialismo histórico se concibe cada vez menos como una interpretación de relaciones sociales y económicas, y cada vez más como una guía del comportamiento político-económico. El materialismo histórico ya no es una explicación sino un programa” (p. 114).

Desde ese programa político-económico, el dinero, el Estado y el derecho, que son medios, se refuncionalizan y adaptan para el desarrollo de las fuerzas productivas, que es la meta constante (proceso de racionalización).

Ese desplazamiento infinito de la meta (comunismo total) por el logro de las metas concretas (crecimiento) es una contradicción de la factibilidad técnico-tecnológica, que produce una nueva mistificación. “Luego, la tasa de crecimiento crea un nuevo tipo de irracionalidad: reemplaza la mistificación de la mercadería [*sic.*, mercancía] capitalista por una nueva mistificación del crecimiento económico” (p. 117).

De esta forma, la sociedad socialista concibe el progreso técnico como construcción (paulatina) de la sociedad sin clases (la sociedad perfecta del marxismo original); ella se basa en una ética del trabajo como realización humanizante que construye esa sociedad perfecta.

Esto no significa una afirmación positiva sobre las sociedades socialistas existentes (ver p. 159), pues estas generan una nueva formación de clase, aunque diferente a la capitalista, ya que se basan en una división social del trabajo cuya coordinación es a posteriori y coactiva, que lleva igualmente al trabajo enajenado. A la vez, esto provoca la formación de una burocracia absolutista, legitimada externamente, que se constituye como clase dominante.

Según Hinkelammert, los dos autores marxistas que tratan este problema de la formación de clase de la burocracia socialista son Rosa Luxemburgo y Trotsky. Pero, la burocracia socialista se encarga de seccionar las obras de la primera y, en todo caso, denunciarlas como una desviación, y al segundo lo declaran traidor y toda su obra resulta proscrita.

Con estos antecedentes, la legitimación externa de la burocracia socialista se hace sobre la base del discurso del “centralismo democrático”, el cual supone que (1) los órganos son elegidos por las bases, (2) a las cuales periódicamente dan cuenta, (3) que exigen estricta disciplina con subordinación de las minorías, y (4) todos deben aceptar las conclusiones y decisiones de los órganos superiores.

El centralismo democrático, si bien teóricamente tiene una base democrática, se invierte en su práctica, la cual está determinada por la decisión de los órganos superiores, que actúan de forma aristocrática y absolutizada. “La élite del partido es entonces la burocracia dominante de esta sociedad, que la considera como su apéndice” (p. 161).

Con esto, Hinkelammert critica las pretensiones de cualquier burocracia que se imponga como “inversión de la democracia, que auténticamente debería ser la articulación de la voluntad popular controlada por la misma base popular” (p. 161) y denuncia como antidemocrático al llamado “centralismo democrático” soviético (por extensión, cualquier tipo de centralismo deviene antidemocrático).

Así, mediante “el concepto de la estratificación funcional [que] es un concepto estructural y no de buena o mala voluntad” (p. 162) se logra

explicar la reacción virulenta del soviétismo contra cualquier intento de entregar el poder real a las masas obreras, como sucedió con la represión de la *Primavera de Praga*, sobre la justificación del centralismo democrático, del cual derivan cualquier negación frente a los reclamos de libertad.

*He aquí la clave de la ideologización del marxismo.*

## Corolario

Sintéticamente, la clave para desnudar los procesos de ideologización (en particular la ideologización del marxismo soviético y, en general, de las formas del socialismo histórico y también del modelo capitalista liberal) está en la invisibilización y desatención (o en la reducción y confusión) de la barrera de la factibilidad trascendental de los conceptos límite, que subyacen en cualquier proyecto social, modelo económico o político.

Asimismo, la clave para comprender la pérdida de criticidad del marxismo, particularmente en la pretensión del socialismo soviético de que su sociedad era la realización *in fieri* del comunismo y que el centralismo democrático era la única vía para la construcción del socialismo, estriba en la inversión y el abandono de la teoría de las clases marxiana.

---

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- |   |  |
|---|--|
| Fisher, Mark (2016). <i>El realismo capitalista. ¿No hay alternativa?</i> Buenos Aires: Caja Negra Editora. | Hinkelammert, Franz (2003). <i>El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido</i> . San José: EUNA.     |
| Hinkelammert, Franz (2002). <i>Crítica de la razón utópica</i> . Madrid: Desclée de Brouwer.                | Hinkelammert, Franz (2020). <i>Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia</i> . (versión digital) |



# La metodología científica y la dialéctica de la historia a la luz de la dialéctica trascendental de Franz J. Hinkelammert

Yamandú Acosta\*

*Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, al que tengo acceso por primera vez cincuenta años después de su primera publicación, como los demás libros de Hinkelammert que he leído, cumple con creces la regla de la vitalidad y la fermentalidad que parece caracterizar a toda su obra. Esa constatación justifica sustantivamente la nueva edición que estamos considerando.

“Metodología científica y dialéctica de la historia”, es la tercera parte del libro, la que procuro comentar.

Mi primer señalamiento es de carácter metodológico. Hinkelammert en sus libros no aborda meros “temas” sino “problemas” que nos conciernen en el contexto mismo de nuestra enunciación, en nuestra condición de integrantes de una determinada sociedad. Acontece que los problemas que aborda no son en general coyunturales, sino estructurales –y también trans-estructurales-, de larga duración y de profunda dimensión.

\* Catedrático de la Universidad de la República, Uruguay.

Su libro está vigente porque están vigentes los problemas que aborda, pero además y fundamentalmente, porque su tratamiento de esos problemas es válido.

## **Dialéctica trascendental: criterio de la crítica**

El fundamento de esa validez es la “dialéctica trascendental” en relación a la que como idea-clave que atraviesa todo su pensamiento y toda su obra, Hinkelammert aborda, en el comentario que nos compete específicamente, a la “metodología científica” y a la “dialéctica de la historia”.

El abordaje de los problemas, Hinkelammert lo realiza a través del ejercicio de una lectura crítica de autores que podemos considerar de primera magnitud. Se trata de autores que, como explica en su Introducción a la primera edición de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, expresan un “aporte al pensamiento tipo correspondiente a la estructura”, “pensamientos tipos que reproducen y cambian estructuras” y por lo tanto expresan “marcos categoriales” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 19).

No interesa en esta perspectiva de lectura el “pensamiento individual” –ni las motivaciones individuales– sino el “pensamiento tipo” que trasciende al individuo pues expresa, sea de un modo funcional o de manera crítica, a la estructura.

Además, la crítica que despliega Hinkelammert es, o se esfuerza por ser lo más rigurosamente posible y de un modo propio consecuente con su “dialéctica trascendental”, una crítica interna en términos de trascendencia inmanente.

Se trata, a título de ejemplo, de la crítica a Weber a la luz de las consecuencias que se siguen del propio pensamiento de este autor. O de la crítica a Popper a la luz de sus propios argumentos que, destinados a destruir aquellas construcciones conceptuales que el autor pretende invalidar

con ellos, se volverían no intencionalmente contra el propio pensamiento de Popper, invalidándolo.

No obstante los textos portadores de un “pensamiento tipo” digno de interés para discernir “marcos categoriales” en relación a las “estructuras” puedan ser consistentes, desde el punto de vista de la lógica formal, ante la consideración analítica de la razón; en cambio, la perspectiva de la consideración crítica que Hinkelammert ensaya desde el fundamento de la “dialéctica trascendental”, evidencia argumentativamente la inconsistencia dialéctica allí en donde pueda haber consistencia analítica.

Además de Max Weber y Karl Popper, otros muchos autores que plausiblemente aportan en términos de “pensamiento tipo”, son interlocutores de Hinkelammert en esta tercera parte de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Pero nos restringiremos a los mencionados y alguno más.

Así como en el caso de “factibilidad”, el criterio de toda factibilidad es la “factibilidad trascendental” como ha señalado Jorge Zúñiga en su comentario a la segunda parte del libro; en lo que a la “dialéctica” se refiere, en esta tercera parte, tanto para el discernimiento crítico de la “Metodología positivista” como de la “Dialéctica histórica y la producción social de los valores”, el criterio es el de “dialéctica trascendental” que implica “la ubicación de un *concepto límite trascendental* en relación a la historia entendida como un proceso en curso” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 195).

En atención a ello es que hemos titulado estos comentarios “La metodología científica y la dialéctica de la historia a la luz de la dialéctica trascendental de Franz J. Hinkelammert”.

Esa “dialéctica trascendental” que metodológicamente construye y expresa a la “crítica trascendental”, que es el eje de sentido del programa crítico de Franz Hinkelammert, se expresa dialécticamente como

“trascendentalidad inmanente”, también como “ausencia presente” cuya referencia es un “concepto límite trascendental”.

## **El positivismo metodológico como ideología: la escisión entre relaciones medio-fin y la estructura de valores como defensa de los valores dominantes en nombre de la ciencia**

Trascendiendo al positivismo filosófico, en cualquiera de sus versiones clásicas o contemporáneas, como el neopositivismo, Hinkelammert pone el foco en la metodología positivista en las ciencias.

Entiende a la metodología positivista como una orientación en tensión dialéctica con el pensamiento liberal-iluminista al que procura desplazar. Mientras el pensamiento liberal iluminista se desarrolló sobre la hipótesis de la “convergencia entre las relaciones funcionales y el sistema de valores” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 175), la metodología positivista procura encapsular a la ciencia –y a su científicidad- dentro de estrechos y excluyentes límites por los que el análisis funcional deja fuera de la ciencia al plano de los valores.

Este nuevo y reductivo enfoque que la metodología positivista inicia en la primera mitad del siglo XX, tiene en “los análisis metodológicos de Max Weber” con su “introducción impetuosa del neokantismo en las ciencias sociales” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 175), si no su inicio, seguramente su más esencial definición.

Es Max Weber, nos recuerda Hinkelammert, quien introduce la distinción –y separación- de la racionalidad con arreglo a fines propia de las ciencias sociales, respecto de la racionalidad con arreglo a valores, a su juicio ajena al campo de las ciencias. Enfatiza Hinkelammert: “Usaremos el término positivismo para todas las metodologías que se ajustan a esta separación fundamental, llámense positivistas o no” (Hinkelammert, 2020, p. 175); y agrega: “Positivismo, neopositivismo, operacionalismo,



conductismo, estructuralismo, se distinguen al definir las ciencias sociales a partir de la separación entre análisis funcional y análisis de valores” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 175).

El dualismo con que la metodología positivista nos aproxima a la realidad –dualismo epistemológico y metodológico- se proyecta como dualismo ontológico sobre la realidad misma, ocultando a nuestra mirada y a las acciones que podamos realizar o proyectar a partir de esa mirada, que esa realidad social está constituida por hechos, procesos, relaciones medio-fin o relaciones funcionales que son constitutivamente axiosignados.

Pensamos entonces que como sujetos del conocimiento conocemos y como sujetos de la acción actuamos científicamente –objetivamente- al atenernos a las relaciones funcionales y no ideológicamente, lo que pasaría si en nuestra mirada y en nuestra acción introdujéramos valores que son ajenos a las relaciones funcionales que procuramos conocer científicamente y sobre las que procuramos actuar técnica o políticamente, reduciendo la política a la condición de técnica (Lechner, Norbert, 2006, pp. 168-172).

En realidad, sucede justamente lo opuesto a lo que la escisión weberiana nos induce a pensar.

Al registrar en nombre de la ciencia hechos, relaciones medio-fin o relaciones funcionales supuestamente neutras o asépticas desde el punto de vista axiológico, estamos efectuando no intencionalmente la operación ideológica –como falsa conciencia- de la pretensión de conocer una nuda realidad frente a la cual, ser realista en el ámbito de las decisiones y acciones técnicas o políticas, pasa por atenerse positivamente a esos hechos, relaciones medio-fin o relaciones funcionales, pues ellos mandan.

Si lo decimos así, desnudamos la verdad escamoteada por la metodología positivista. Que “los hechos mandan” –hechos, relaciones medio-fin o relaciones funcionales-, podemos traducirlo en términos de que en el ser de los hechos está implícito un deber ser, que solamente hay que

derivar –legítimamente aunque inconscientemente con Weber- en nombre de la ciencia. Y no es que el “deber ser” esté montado sobre el “ser” de los hechos, ni que el “ser” de los hechos lo esté sobre un “deber ser” que lo trasciende teleológicamente.

Lo que en realidad acontece es que el “ser” de los hechos –relaciones medio-fin o relaciones funcionales- a que en nombre de la ciencia el positivismo metodológico reduce la realidad social, contiene inexorablemente un “deber ser” – axiológico, de una racionalidad según valores- que no es añadido, sino constitutivo de la realidad social misma.

En nombre de la ciencia, el positivismo metodológico solamente nos permite percibir hechos, relaciones medio-fin, relaciones funcionales, instituciones, un aparecer de lo social inevitablemente fenoménico, que por un lado identifica como el ser de la sociedad y, por otro, impide percibir la estructura de valores que es constitutiva de ese mundo fenoménico, para de esa manera aportar a su reproducción, inhibiendo –siempre en nombre de la ciencia- todo horizonte de transformación de estructuras e instituciones vigentes.

En el capítulo “La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia” del libro *Democracia y totalitarismo*, producto de un trabajo presentado a un Grupo de Estudios de CLACSO en 1979, Hinkelammert ha desarrollado una magnífica exposición crítica del punto que ahora nos ocupa, planteado *in nuce* en la tercera parte de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, que comienza con las siguientes afirmaciones:

En la obra de Max Weber llama la atención una gran contradicción, de la cual el propio Weber no da cuenta en ningún momento. La contradicción se produce en su obra entre la metodología expresa que él enseña, y los análisis de estructuras de valores que él realiza. La metodología expresa de Weber en ningún momento analiza aquellos procedimientos y argumentos que él usa cuando analiza problemáticas específicas y más concretas. En su metodología, Weber niega toda posibilidad a la ciencia

de pronunciarse en favor de ciertas estructuras de valores y en contra de otras. En sus análisis concretos, en cambio, Weber desarrolla todo un método para pronunciarse, precisamente en nombre de esta ciencia, en favor de determinadas estructuras de valores. Se trata de un tipo de argumentación que después de Weber se hizo común en muchas corrientes de la ciencia moderna –especialmente en la ciencia económica– y que fue retomada en especial por Karl Popper (Hinkelammert, Franz, 1990, p. 81).

Es desde nuestra lectura de esta exposición que hemos titulado a este apartado “El positivismo metodológico como ideología: la escisión de las relaciones medio-fin y la estructura de valores como defensa de los valores dominantes en nombre de la ciencia” y que hemos desarrollado lo que desde su enunciación hemos hasta aquí consignado.

El señalamiento de Popper como principal representante posterior a Weber del tipo de argumentación que él fundamentó, coincidente con la presencia que Popper también tiene en el texto que hoy es nuestro objeto de reflexión, nos habilita a considerarlo –con Hinkelammert– a continuación de Weber.

## **Lógica dialéctica y superación de las implicaciones del falsacionismo de Popper**

En el marco de la tradición del positivismo metodológico –en el sentido en que Hinkelammert lo ha identificado–, Karl Popper propone y desarrolla un criterio epistemológico –el del falsacionismo– que, aplicado de un modo consecuente, así como niega a la metafísica toda pretensión de conocimiento, también lo hace no intencionalmente con las ciencias sociales a las que invalida en su nivel teórico fundante, al exigir que, para que haya conocimiento propiamente tal de la realidad social, los enunciados deben ser falsables.

Haciendo un uso de “teoría” importado de las ciencias naturales sin discernir la especificidad de las ciencias sociales, Popper entiende que

[la] teoría se desarrolla basándose en hipótesis informativas que se falsan en su aplicación a la realidad. Teoría, por lo tanto, tiene una significación específica que la distingue de la tautología. Una teoría que fundamentalmente no sea falsable en relación con la realidad, es una tautología. La tautología desvaloriza a la teoría (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 176).

De acuerdo al discernimiento de Popper, toda teoría es en principio falsable, si no responde a este criterio, no es teoría sino tautología. La tautología es “un pensamiento referido a la realidad pero inmune a cualquier intento de falsación” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 176). La lógica, a diferencia de las tautologías en tanto pensamientos referidos a la realidad pero no falsables, es en un sentido diferente tautológica, pero no se refiere a la realidad sino que “se limita a juzgar la coherencia interna de la teoría” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 176).

La metafísica, el psicoanálisis y las ciencias sociales, dada la no falsabilidad de sus enunciados de más alto nivel, cuya conexión con enunciados protocolares tampoco es falsable, no justifican ante el criterio popperiano una efectiva condición de teoría, por lo que, en lo que a la ciencia se refiere, en particular a las ciencias sociales, sin teoría científica, la ciencia se torna -metodológicamente- una empresa imposible.

Hinkelammert fundamenta una respuesta crítica al falsacionismo popperiano y sus efectos de *cientificidio* en el campo de las ciencias sociales, a través de la lógica dialéctica como aquella propia de éstas, lo cual el reduccionismo positivista de estas ciencias a las ciencias naturales y de la lógica a la lógica formal operado por Popper sobre este campo del conocimiento científico no permite registrar:

*Para que Popper tenga razón, debe mostrar que las teorías lógicamente coherentes, referentes a la realidad, pero sin contenido informativo, son realmente redundantes y por lo tanto sin valor. Nuestra tesis es, en cambio, que el núcleo de las ciencias sociales está formado precisamente por conceptos que según Popper son tautologías con coherencia interna y sin contenido informativo. Es decir, la lógica de las ciencias sociales no se puede describir en los términos de Popper, pues es una lógica diferente*

de la de las ciencias naturales. Siguiendo la tradición, la podemos denominar lógica dialéctica (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 177).

En esa dirección, mientras que “la ciencia social positivista, usa una pura lógica formal”, se trata de elucidar el “contenido dialéctico” de “algunas teorías esenciales de la ciencia social actual” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 177). Y esa elucidación revela que:

[...] podemos comprobar que el núcleo de las teorías económicas y sociológicas más en boga en la actualidad está formado por conceptualizaciones sin contenido informativo y, por tanto, no falsables. En nuestra opinión, esto vale para teorías económicas como la keynesiana, la teoría de la competencia perfecta, el análisis *input-output*, como para las teorías sociológicas como el estructural-funcionalismo” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 178).

Hinkelammert indica que el núcleo de estas teorías no es verificable ni falsable y, por lo tanto, es inmune a los criterios de la metodología positivista en cualquiera de sus versiones. Pero esto no descalifica a esos núcleos teóricos y a las teorías que en ellos se sustentan, sino a la metodología positivista cuyos criterios la tornan ciega para percibirlos como los núcleos con rango teórico que efectivamente son.

Esas teorías son formuladas

“en términos de la lógica formal, pero no se agotan en estos términos. Tienen un contenido de realidad sin el cual carecerían de todo valor. Pero ese contenido real se refiere a la realidad como totalidad de los fenómenos lo que las inmuniza frente a los criterios de falsación de Popper” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 178)

Entonces, Hinkelammert trasciende a Popper, señalando que esos núcleos teóricos, justamente no son teorías en el sentido de Popper, que es un sentido en el que el constreñimiento del corsé de la lógica formal, imposibilita en su dimensión fundante a las teorías de las ciencias sociales. Las limitaciones de un pretendido rigor metodológico se trasladan

ilegítimamente al rigor teórico de las grandes teorías de las ciencias sociales, negándolas en su especificidad.

Estas teorías de las ciencias sociales, en un sentido que trasciende al que la metodología popperiana procura imponer: “Son herramientas necesarias para formular hipótesis sensatas en términos más específicos; son marcos categoriales que sustentan posibles hipótesis. Formulan el núcleo de una lógica dialéctica” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 178).

Resulta entonces que la lógica dialéctica es inmanente a esos marcos categoriales que se refieren a la realidad como totalidad de los fenómenos y al ser confrontados por la metodología positivista del falsacionismo popperiano, en lugar de concluir como Popper que son tautologías que carecen de cualquier valor teórico, porque no tienen conexión con los hechos que permitieran falsarlos, se puede concluir con Hinkelammert, que es la metodología positivista, quien, al no percibirlos como lo que son, “malentende estos marcos categoriales. Abusa de ellos y los lleva a diversos tipos de ideologización” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 178).

Hinkelammert ubica entonces a ese núcleo dialéctico de las teorías sociales en su efectiva y fecunda identidad de condición de posibilidad: “la explicación tautológica es una condición de posibilidad -en el sentido de Kant- para la formulación de teorías informativas y de hipótesis verificables en relación a la realidad social” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 180).

Condición de posibilidad, y por ello “dialéctica trascendental”, sin la cual las teorías informativas y las hipótesis verificables y, por lo tanto las teorías sociales mismas, no serían posibles.

Frente a la insuficiencia de la coherencia lógica formal que para Popper es suficiente para formular teorías científicas, Hinkelammert argumenta a favor de la coherencia dialéctica de la teoría que en su identidad de “dialéctica trascendental”, no solamente hace posible a la teoría científica, sino que permite “descubrir el carácter ideológico de la teoría que el positivismo no puede percibir” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 188).

La metodología positivista contrabandea ideología en nombre de la ciencia, reduce la lógica de las ciencias sociales a la de las ciencias naturales, reduce la ciencia a enunciados falsables, limitándola prácticamente a ser la constatación empírica –y la legitimación– de hechos que son los que, como tendencias establecidas, mandan –la normatividad de lo fáctico que impone un deber ser tras las apariencias verificables o falsables de lo que es–, una ciencia que pretendiendo ser una racionalidad con arreglo a fines es de modo vergonzante en su núcleo fundante y de sentido, una racionalidad con arreglo a valores. En el plano de la acción, ello se traslada a una concepción y ejercicio de “la política como técnica”.

Frente a ello, el ejercicio del criterio de la “dialéctica trascendental” desde el que Hinkelammert confronta con esa tradición positivista hegemónica, hace visible la ideología que constituye el núcleo fundante y de sentido de toda teoría en las ciencias sociales, discierne la lógica dialéctica como la propia de las ciencias sociales que las distingue de las ciencias naturales, habilita “la explicación tautológica” como “condición de posibilidad –en el sentido de Kant– para la formulación de teorías informativas y de hipótesis verificables en relación a la realidad social”, dando por tierra con el falsacionismo como criterio de cientificidad, mostrando que en toda teoría científica en el campo de las ciencias sociales, la racionalidad con arreglo a valores es fundante en relación a la racionalidad con arreglo a fines en que la ciencia, en tanto ciencia, pretende consistir. En el plano de la acción, ello habilita a una concepción y ejercicio del “realismo en política como arte de lo posible” (Hinkelammert, 1984, pp. 19-29) que frente a “la política como técnica”, recupera “la política como interacción” (Lechner, Norbert, 2006, pp. 172-176).

Éste es un aspecto epistemológico central en el pensamiento y la obra de Hinkelammert: hace visible el núcleo ideológico que toda teoría científica en el campo de las ciencias sociales contiene, el que trasciende en mucho a la meramente anecdótica ideología que todo cientista social que formula teorías inevitablemente tiene, como develamiento fundamental que el análisis crítico aporta.



En la larga y fecunda trayectoria de la obra crítica de Hinkelammert, ese núcleo ideológico, que es trascendencia inmanente a toda teoría, se especificará y trascenderá como núcleo teológico, en cuyo discernimiento esta obra ha venido realizando el que tal vez sea su aporte más propio, original e imprescindible.

## **Dialéctica trascendental, dialéctica de la historia y estructuras axiosignadas**

En el capítulo VIII de la tercera parte de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, “Metodología positivista y dialéctica”, entre los autores que expresan el “pensamiento tipo” del positivismo metodológico, Hinkelammert privilegió para su análisis crítico –y nosotros nos limitamos a seguirlo–, a Weber y a Popper.

En el capítulo IX, “La dialéctica de la historia y la producción social de los valores”, el “pensamiento tipo” del estructuralismo es focalizado por Hinkelammert, fundamentalmente a través de su interlocución crítica con Claude Lévi-Strauss (el estructuralismo en etnología) y con Louis Althusser (el estructuralismo en el marxismo). Restringiremos nuestras consideraciones al tratamiento de éste último en algunos de los ejes de análisis desarrollados por Hinkelammert.

Hinkelammert señala como “condición para elaborar una dialéctica de la historia”, “la ubicación de un concepto límite trascendental en relación con la historia entendida como un proceso en curso” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 196).

El del “comunismo”, entendido como “una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno, será la condición para el libre desenvolvimiento de todos” (Marx, Karl y Engels, Friedrich, 1955, p. 40), es en el marxismo, en la lectura de Hinkelammert, ejemplo paradigmático de “concepto límite trascendental”.

No es una meta a ser realizada en el tiempo-espacio real de la dialéctica histórica, sino que es una condición de posibilidad concebida en el espacio-tiempo trascendental de la dialéctica trascendental, que en la dialéctica histórica del tiempo-espacio real opera al interior de la praxis como idea reguladora.

En la sociedad capitalista, se experimenta la ausencia del “reino de la libertad” o comunismo en el interior de su vida real. Como “concepto límite trascendental” concebido en el espacio-tiempo trascendental, orienta la praxis en el espacio-tiempo real de la dialéctica histórica, en la realización del socialismo, como la mejor aproximación históricamente posible consecuente con esa orientación de sentido, ilustrando paradigmáticamente “el realismo en política como arte de lo posible”.

El marxismo estructuralista de Althusser adolece –en el análisis de Hinkelammert– de la dimensión de la praxis y de la razón dialéctica “que sin contradecir o eliminar la razón analítica– la ubica en la praxis” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 207).

A diferencia de Marx que “descubrió la dialéctica en el interior de las teorías analíticas” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 225), dialéctica trascendental en el sentido de Hinkelammert, que es trascendentalidad immanente a la razón analítica en la cual ésta puede encontrar solución a sus contradicciones formales insalvables dentro de sus propios límites; Althusser, representante central del “pensamiento tipo” del estructuralismo, niega la posibilidad de esta dialéctica trascendental al interior de la razón analítica, con ello se niega –a diferencia de Marx, según Hinkelammert, y de Hinkelammert mismo– a “interpretar la estructura como una estructura que se trasciende a sí misma” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 236).

Así lo explicita Hinkelammert:

En Marx las relaciones sociales se presentan desdobladas en una estructura que se trasciende a sí misma. En cambio, Althusser lo entiende en

términos de un positivismo unidimensional que separa de manera abstracta estructuras y valores, humanismo y ciencia, etc. Así se explica la tesis del antihumanismo o ahumanismo de Marx (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 238).

Hinkelammert señala en Althusser una renuncia al concepto de “comunismo”. En Hinkelammert –y en Marx, en la lectura de Hinkelammert-, “comunismo” es un “concepto límite trascendental”, lo cual implica su no factibilidad.

También Althusser afirma la no factibilidad del comunismo, pero se trata de un sentido de “no factibilidad” en Althusser muy diferente.

Para Althusser –argumenta Hinkelammert- se trata de una “no factibilidad como inherente a la esencia del hombre” y, por lo tanto, “un juicio sobre la esencia humana en el sentido de que la factibilidad nunca se dará” (Hinkelammert, 2020, p. 239), en línea con lo cual “[e]l a-humanismo teórico de Althusser se convierte entonces en un antihumanismo práctico: la inercia de las estructuras” (Hinkelammert, Franz, 2020, p. 240).

Frente a “la inercia de las estructuras” del estructuralismo en general, del estructuralismo marxista en particular y del estructuralismo de Louis Althusser en su singularidad, que implican un antihumanismo teórico y práctico, Hinkelammert, desde un humanismo de la praxis que comparte con Marx, le disputa la constitución de la historia humana a la antihumanista inercia de las estructuras.

La praxis humana y no la inercia de las estructuras es quien hace la historia:

La praxis es lo que constituye la historia misma y sus estructuras, pero se desarrolla a partir de la dialéctica implícita en la razón analítica. (...) Las prácticas [de Althusser] se entregan a la estructura y su inercia. La praxis se niega a la entrega incondicional que las estructuras exigen y colabora garantizando mediante la rebelión continua, la orientación de estas

estructuras hacia un orden espontáneo trascendental, que por otra parte no es más que el concepto de las estructuras que se trascienden a sí mismas (Hinkelammert, Franz, 2020, pp. 251-252).

Frente al antihumanismo teórico y práctico de Althusser, paradigmático representante del “pensamiento tipo” del estructuralismo al interior de la tradición marxista, que “en términos de un positivismo unidimensional”, “separa de manera abstracta estructuras y valores, humanismo y ciencia”, el humanismo de la praxis –teórico y práctico- de Hinkelammert y Marx, representantes paradigmáticos del “pensamiento tipo” de ese humanismo de la praxis –que incluye al marxismo, pero lo trasciende-, recuperan de modo fundado la convergencia entre humanismo y ciencia y entre estructuras y valores; estructuras que se trascienden a sí mismas en relación a la dialéctica trascendental que la razón analítica escamotea, estructuras que son constitutivamente axiosignadas.

## Reflexión de cierre

Por las limitaciones de espacio para esta contribución, pero también por las limitaciones de mis propias competencias para abordar en su riqueza, diversidad, complejidad y profundidad los varios problemas que la tercera parte de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, “Metodología científica y dialéctica de la historia” presenta a sus lectores, he optado por la consideración de dos expresiones de “pensamiento tipo” –la de Weber y la de Popper– para el capítulo VIII, “Metodología positivista y dialéctica” y de una expresión de este tipo de pensamiento que es el “pensamiento tipo” –la de Althusser– para el capítulo IX, “La dialéctica de la historia y la producción social de los valores”, que cierra la tercera parte del libro y al libro mismo.

Las expresiones de “pensamiento tipo” consideradas críticamente, coinciden en la escisión dualista entre lo que, fenoméricamente, es – hechos, relaciones funcionales, estructuras– y el mundo de los valores, lo que

debe ser, entre ciencia y humanismo; en la totalización de la razón analítica y exclusión de la razón dialéctica.

Sin por ello retornar al liberal-iluminismo, sino también trascendiéndolo, sobre la idea-llave de “dialéctica trascendental”; al interior del humanismo de la praxis, Hinkelammert recupera la multidimensionalidad de la realidad, habilitando la comprensión crítica de relaciones funcionales y estructuras como portadoras de valores que las constituyen, de teorías científicas que miran la realidad desde un punto ciego constituyente del conocimiento que es ideológico y, por lo tanto, axiológicamente cargado, a través de ciencias sociales en las que la coherencia dialéctica, más allá de la coherencia formal, es criterio de científicidad y en relación a la que, en la toma e implementación de acciones en la sociedad y sobre ella, la política no se reduce a una técnica, sino que se inscribe en el marco de la interacción social.

Hinkelammert habilita, así, a disputar de un modo fundado a las tendencias que en el ejercicio de la política como técnica la reducen a la administración de lo dado, siguiendo y fortaleciendo las tendencias dominantes establecidas, alimentando la perspectiva de la transformación del mundo por un ejercicio del “realismo en política como arte de lo posible”.

---

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Hinkelammert, Franz (1984). *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (1990). *Democracia y totalitarismo*. San José: DEI.

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

Hinkelammert, Franz (2020). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. 2ª edición (virtual). Disponible en: <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/bitstream/11674/5172/1/IDEOLOGIAS%20DEL%20DESARROLLO-DIALECTICA%20DE%20LA%20HISTORIA.pdf>.

Lechner, N. (2006). “Técnica e interacción”  
[(1984). La conflictiva y nunca acabada  
construcción del orden deseado] en *Obras  
Escogidas 1*. Santiago: LOM ediciones.

Marx, Karl. y Engels, Friedrich. (1955).  
“Manifiesto del Partido Comunista (1848)”,  
en *Obras Escogidas (1)*. Moscú: Editorial  
Progreso.





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

Número 47 · Enero 2024