



CRÍTICA DE LA RELIGIÓN DEL MERCADO, HUMANISMO DE LA PRAXIS Y TEORÍA ECONÓMICA

**ENSAYOS EN HOMENAJE A
FRANZ J. HINKELAMMERT**

**JORGE ZÚÑIGA M.
ERNESTO HERRA
[COORDS.]**

Crítica de la religión del mercado, humanismo de la praxis y teoría económica

Crítica de la religión del mercado, humanismo de la praxis y teoría económica : ensayos en homenaje a Franz J. Hinkelammert / Yamandú Acosta ... [et al.] ; Coordinación general de Jorge Zúñiga ; Ernesto Herra ; Prólogo de Gandarilla Salgado, José Guadalupe. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-912-8

1. Religiones . 2. Humanismo. 3. Teorías Económicas . I. Acosta, Yamandú II. Zúñiga, Jorge, coord. III. Herra, Ernesto, coord. IV. Gandarilla Salgado, José Guadalupe, , prolog.

CDD 101

Corrección de estilo: Leonardo Berneri

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

Crítica de la religión del mercado, humanismo de la praxis y teoría económica

Ensayos en homenaje
a Franz J. Hinkelammert

Jorge Zúñiga M. y Ernesto Herra
(coords.)



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

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



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Crítica de la religión del mercado, humanismo de la praxis y teoría económica. Ensayos en homenaje a Franz J. Hinkelammert (Buenos Aires: CLACSO, noviembre de 2024).

ISBN 978-987-813-912-8



CC BY-NC-ND 4.0

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>](mailto:clacso@clacsoinst.edu.ar) | [<www.clacso.org>](http://www.clacso.org)

Índice

Presentación	9
<i>Karina Batthyány</i>	

Prólogo.....	11
<i>José Gandarilla</i>	

Crítica de la religión del mercado

La crítica de Hinkelammert a la teoría neoliberal y la religión del mercado	25
<i>Jorge Vergara Estévez</i>	

De la competencia perfecta a la competencia perpetua. El concepto trascendental del neoliberalismo actual.....	43
<i>Jorge Zúñiga M.</i>	

Del regreso a la crítica de la idolatría y sus alternativas. El pensamiento de Franz Hinkelammert y la confrontación con la ley de este mundo.....	71
<i>Ernesto Herra</i>	

Los falsos dioses y los sacrificios humanos.....	89
<i>Isabel Ducca</i>	

Un homenaje a Franz Hinkelammert	119
<i>Michael Ramminger</i>	

La paradoja de la emancipación y los prejuicios en los marcos de la <i>Crítica de la razón mítica en el laberinto de la Modernidad</i>	133
<i>Maydi Estrada Bayona</i>	

Filosofía y humanismo de la praxis

Franz Hinkelammert. Lecciones de filosofía.....	153
<i>Estela Fernández Nadal</i>	

Franz J. Hinkelammert: conocimiento y transformación del mundo desde el humanismo de la praxis.....	185
<i>Yamandú Acosta</i>	

El humanismo de la praxis de Franz Hinkelammert.....	219
<i>Henry Mora Jiménez</i>	

Franz Hinkelammert o la insuficiencia de la razón instrumental.....	231
<i>Lilia Solano</i>	

La celebración de la emancipación. Un boleto siempre de regreso hacia América Latina y el Caribe. Homenaje a Franz Hinkelammert.....	243
<i>Yohanka León del Río</i>	

Crítica y praxis en Franz Hinkelammert	261
<i>Carlos Juan Núñez Rodríguez</i>	

Aportaciones a la teoría económica

Contribuciones de Franz Hinkelammert a la teoría económica.....	287
<i>William Hughes</i>	

Aportes de Franz Hinkelammert a la teoría de la dependencia. La dialéctica del crecimiento económico desigual en el capitalismo a escala mundial.....	323
<i>Hugo A. Herrera Torres</i>	

Crítica, racionalidad, factibilidad y utopía. Aproximaciones al pensamiento de Franz Hinkelammert	355
<i>Hugo Arredondo Vélez</i>	

Sobre autores y autoras.....	391
------------------------------	-----

Presentación

Karina Batthyány

Franz Josef Hinkelammert fue un destacado intelectual alemán, referente de las ciencias sociales latinoamericanas y del pensamiento crítico durante los últimos cincuenta años. Sus trabajos en el campo de la teología de la liberación, el humanismo y la crítica teológica al capitalismo, así como sus relecturas del marxismo, son solo algunos de los aportes de su extensa obra. Parte de ella fue publicada por CLACSO, como es el caso de *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión. Volver a Marx trascendiéndolo; Por una condonación de la deuda pública externa de América Latina* y la *Antología esencial: La vida o el capital. El grito del sujeto vivo y corporal frente a la ley del mercado*. Además, fue parte de la red CLACSO integrando diversos grupos de trabajo a lo largo de los años.

Es por todos estos motivos que nos complace la publicación de este volumen de ensayos en homenaje a Hinkelammert, coordinado por Jorge Zúñiga y por Ernesto Herra y con prólogo de José Gandarilla, que reúne diferentes trabajos en torno a su obra, alrededor de tres ejes: crítica de la religión de mercado; filosofía y humanismo de la praxis; y aportaciones a la teoría económica. Este libro es un trabajo colectivo de investigadores e investigadoras, alumnos e intérpretes, que trabajaron con él o para quienes su producción intelectual tuvo una importancia fundamental, en sus diferentes aspectos: economía, ciencias sociales, filosofía o teología.

Desde CLACSO sostenemos e incentivamos la posibilidad de que la producción de académicos y académicas de la región pueda tener el máximo alcance y difusión posible, por ese motivo ponemos este y todos nuestros libros en acceso abierto, para su descarga libre y gratuita, lo cual permite acceder de la manera más igualitaria posible a las claves que nos brindan un camino para conocer y transformar nuestro mundo, hacia un horizonte que facilite una vida más justa y humana.

Por último, agradecemos el trabajo de quienes han participado en el proceso para lograr que este valioso volumen vea la luz y se sume a nuestro catálogo para seguir enriqueciéndolo y enriquecer también el legado intelectual de Franz J. Hinkelammert.

Karina Batthyány
Directora Ejecutiva
CLACSO

Prólogo

José Gandarilla

Jorge Zúñiga y Ernesto Herra me han otorgado el enorme privilegio de prologar el libro que, bajo su coordinación, lleva por título *Crítica de la religión del mercado, humanismo de la praxis y teoría económica. Ensayos en homenaje a Franz J. Hinkelammert*, que reúne, en las tres partes de que está compuesto, colaboraciones de alumnos, intérpretes, continuadores y hasta coautores de los escritos de este gran pensador, que produjo una notable obra en los terrenos de la metodología de las ciencias sociales, la filosofía, la teología y la disciplina económica.

Franz Joseph Hinkelammert nació en Ermsdetten, un pueblo en el distrito de Steinfurt, en Renania del Norte-Westfalia, Alemania, el 12 de enero de 1931, de tal manera que, aunque observa a la distancia el surgimiento, los sucesos del nazismo, y el aumento en la escala de barbaridades cometidas por ese régimen, sí le tocará presenciar los vuelos rasantes, los bombardeos que impactaban en lugares cercanos, las bocinas de alarma y la necesidad de guarecerse en los refugios antiaéreos; tendrá, pues, luego de esa niñez y durante su etapa escolar, profundos recuerdos de la guerra, y de cómo son los inocentes las víctimas principales de ese tipo de conflictos, formas de aniquilación que presagiaban lo que luego tematizará como el “suicidio colectivo” al que, periódicamente, se precipita la humanidad. Durante su adolescencia le

tocará el período de reconstrucción, y con establecimientos educativos cerrados o destruidos, accederá a otro tipo de literatura, entre ella *El Manifiesto Comunista*, que caerá a sus manos y leerá hasta por la insistencia de su padre, conservador, para “entender lo que pasa”. Librado, como los integrantes de esa generación, del cumplimiento del servicio militar, podrá retomar sus estudios de bachillerato, que lo concluirá en 1949, y luego seguirá un período de formación bajo el esquema de la Compañía de Jesús, tan sólo de un año, pero que le marca, indiscutiblemente, en tanto espacio de comunicación e interlocución que continuó por el resto de su vida, y que opera como telón de fondo de sus múltiples reflexiones sobre determinados pasajes bíblicos y la traducción de esa simbología y sus fondos problemáticos en una ética del sujeto y una filosofía política que cuestiona al derecho y busca construir escenarios de justicia.

Sus estudios universitarios los comenzará, entonces, en 1950, y para toda esa etapa pareció regirse por una cierta orientación que, en una de las largas entrevistas que concedió, resumió del siguiente modo, “la mía es una generación de un pensamiento muy liberal, no en el sentido dogmático, sino en el sentido de rechazo a las cosmovisiones dogmáticas de todo tipo”; el otro consejo importante se lo dio su padre, “si mi interés era saber filosofía y teología, debería estudiar economía”. Sus estudios de esa disciplina de la ciencia social los concluirá, para el nivel de licenciatura, en la Universidad de Münster, en 1955, aunque con un sistema muy flexible que le permitió seguir otro tipo de cursos en humanidades, y hasta en otras ciudades (Freiburg, y Hamburgo).

Con esas bases, puesto a la búsqueda de becas para seguir estudiando, accederá a una ofrecida en la ciudad de Berlín (en donde permanecerá desde 1955 hasta 1963), para desarrollar un doctorado en un espacio académico correspondiente a la orientación estratégica de la Guerra Fría, el Instituto de Europa Oriental (una entidad financiada por la Fundación Ford, la Asociación de Empresarios de Alemania, y otros gremios de ese estilo), en la Freie Universität,

donde estudiará la industrialización de la Unión Soviética, y podrá pasar de un sólido conocimiento de la economía neoclásica a un profundo estudio de la economía clásica y de la Crítica de la Economía Política, de este ámbito acudirá con empeño al análisis de los fundadores de esa tradición, no solo Marx y Engels, sino a las discusiones del período abierto por Lenin y su continuación con Stalin, de ahí su incursión en los problemas que se pretendió resolver durante el período de la NEP (Nueva Política Económica) desde 1922 a 1928, los planes quinquenales con el stalinismo, las cuestiones relacionadas con la planificación económica, y la acumulación socialista del excedente; y por esa vía tendrá también un acceso privilegiado al estudio a profundidad de la pléyade de autores asociados con esas temáticas (Nicolai Bujarin, Eugeni Preobrajenski, Grigori Zinoviev, León Trotski, etc.), algunos ejecutados durante las purgas de Stalin, en 1938.

Vale recordar que Stalin murió en 1953 (mismo año en que Hinkelammert perdió a sus padres), tras lo cual hubo un pequeño interregno de “liderazgo colectivo” en el Kremlin. Con la realización del XX Congreso del PCUS, en febrero de 1956, y la participación protagónica y coordinación de los trabajos por Nikita Kruschev, ya se presagiaba que en éste recaería el cargo de presidente del Consejo de ministros en 1958; le correspondió a él también protagonizar, junto a John F. Kennedy y Fidel Castro, la crisis de los misiles en Cuba, en los aciagos días de octubre de 1962, y ostentaría el cargo de dirigente de la URSS, hasta su destitución en octubre de 1964. Eran también los años de las certezas en las teorías del crecimiento económico de la economía capitalista, entonces, que Hinkelammert se ocupara de estudiar las peculiaridades de una teoría económica de la sociedad soviética aparecía como un proyecto que la fundación Konrad Adenauer bien podría financiar, de modo que dispuso de esa beca y obtuvo su doctorado con una tesis que se publicó en abril de 1961, con el título, *Der Wachstumsprozess in der Sowjetwirtschaft. Eine Untersuchung der Produktionsstruktur, des Lenkungsprozesses und des Volkseinkommens*

(El proceso de crecimiento de la economía soviética. Un examen de la estructura productiva, el proceso de gobernanza y el ingreso nacional), y cuenta con una introducción de quien se desempeñaba, en ese momento, como su mentor, Karl C. Thalheim. Durante otro par de años, contó con un apoyo anual para seguir con ese tipo de estudios, los que ampliaba, en sus alcances, para vincular cuestiones de la economía y la ideología (algunos de esos trabajos, quedan en condición de manuscritos inéditos, en alemán).

De esas mismas instancias obtendrá los apoyos y recomendaciones para seguir sus proyectos de investigación, pero ahora del otro lado del Atlántico, en su anhelado viaje para conocer América Latina (“el lugar en el que habría que estar”, según me lo confesó él mismo en algún encuentro del Grupo de Pensamiento Crítico, en San José, Costa Rica, medio siglo después). De ahí que, desde sus *sponsors* en Alemania, se pensara en Hinkelammert como la persona que consolidaría sus vínculos con la Democracia Cristiana, y en Santiago de Chile como el mejor espacio en que esa articulación pudiera fructificar. Sus donantes, no pudieron estar más equivocados, pues al llegar a tierras del Cono Sur del continente (lo hace ya casado y con dos hijos), en el segundo semestre de 1963, y luego de un tiempo ya ocupando varios cargos docentes, se irá alejando de la Democracia Cristiana chilena, en correspondencia a cómo ésta va abandonando posiciones más plurales, y finalmente se escinde en 1967, y él ya simpatizante con las posiciones más progresistas que habían en aquella agrupación terminará tomando partido por las masas oprimidas que engrosaban la lucha social y política que ahí estaba transcurriendo y que giraba en torno a la figura de Salvador Allende y del proyecto de la vía democrática al socialismo.

Participará, entonces, desde su fundación, en 1969, del Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU), que se integrará a la fuerza social que llevará a Allende a la presidencia de Chile, en 1973, la Unidad Popular. Paralelamente, al proceso de politización con los de abajo por parte de Hinkelammert, y por lo cual reforzará contactos con sectores progresistas y hasta radicalizados

de la Compañía de Jesús, se estaba desarrollando en Santiago un proceso muy interesante de discusión, en entidades bajo responsabilidad de la CEPAL (el ILPES), de las universidades pontificias (como el CEREN, de la Universidad Católica), luego bajo el influjo del recién fundado MAPU (como el CESO), y de centros académicos de los jesuitas (como el ILADES), sobre las cuestiones del desarrollo, el subdesarrollo, la dependencia, y que se plasman en sus obras (cinco) en que trata esas temáticas: sobre la oposición de la sociedad tradicional y la sociedad moderna (en su primer libro, en español, y editado en suelo latinoamericano en 1967, *Economía y Revolución*), en sus indagaciones sobre la cuestión del desarrollo y el subdesarrollo (*El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*, 1970), sobre la industrialización (capitalista o socialista), sus etapas históricas y su estructura de valores (*Dialéctica del desarrollo desigual*, 1970), sobre las ideologías y la dialéctica histórica (*Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, 1970), y sobre el imperialismo y la acumulación socialista (*La teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista*, primero publicado en el Núm. 4, de los *Cuadernos* del CEREN, 1970, y luego como libro, en 1973).

El proceso político chileno, en medio de la desestabilización y la destrucción de las bases económicas del gobierno de Allende, propiamente significaba, para Hinkelammert, estar en presencia, medio siglo después, de un nuevo período de la NEP (como aconteció en la construcción de la república soviética), vivirlo en carne propia en el alargado país que hace frontera con el pacífico y la cordillera de los andes. Dichos acontecimientos, en lo más intenso de su desenlace, le ofrecían la dramática experimentación (como se lo clarificará después), de la labor de Termidor que fuerzas reaccionarias externas o internas despliegan incesantemente para apagar y acallar las “primaveras de los pueblos”. Recordemos que, con los materiales hemerográficos y los testimonios que sacó en su huida de Chile, y ya desde Costa Rica, publicará, el primer libro de su etapa centroamericana, abordando ese tema: *Ideología de*

sometimiento. La iglesia católica chilena frente al golpe: 1973-1974 (San José, EDUCA, 1977).

En toda esta obra del período chileno se va clarificando en el horizonte de reflexión de Hinkelammert, una cuestión analógica a la que investigó respecto a la planificación económica del modelo soviético de industrialización, que esa sociedad tributaba a un modelo ideal, al que pretendía acercar o rendir sus posibilidades de construcción histórica (obediente al poder fundacional del mito, fuera el de la revolución, el de la desaparición del mercado, o de la disolución del Estado, etc.), con el período de reflexión al que se entrega durante su etapa en Chile, se revela como posible y necesario aplicar esa misma metodología para el análisis del capitalismo, esto es, la correspondencia o configuración de los modelos de economía capitalista (desde el neoclásico hasta el neoliberal) respecto a un modelo ideal típico o concepto límite y utópico, que hace fungir a los modelos de economía como propuestas o imaginarios societales que aunque desplieguen lógicas sacrificiales de las personas y colectividades humanas, se rigen por esos dictaminadores trascendentales (como ese nuevo Dios de las sociedades industriales modernas), ante los que de manera fundamentalista, los dirigentes y ejecutantes de ese tipo de sociedades, piden o exigen que el sujeto real se pliegue ante el modelo erigido en entidad trascendental (tal y como lo exigió prácticamente Friedrich Hayek en su discurso por la obtención del Premio Nobel de Economía, en 1974, al predicar la humildad, el sometimiento, de la persona ante el mecanismo del sistema).

Otros núcleos de reflexión adelantados en este período chileno fueron los correspondientes a su desarrollo de la problemática del fetichismo y de la cuestión de la factibilidad trascendental. Tuvieron que esperar mejores condiciones para su desarrollo intelectual más entero, pues Hinkelammert fue obligado a salir de aquel país, mientras el pueblo chileno fue represaliado y Allende asesinado, con el golpe militar del 11 de septiembre de 1973.

Habiendo pasado un tiempo en Alemania, pudo quedarse ahí pues se le había asignado ya un puesto académico, pero prefirió volver a nuestro continente e iniciar un nuevo reto en su itinerario (ahora bajo un eje reflexivo de articulación de lo teológico con lo económico), al crear una nueva entidad de investigación, pequeña (como la ciudad que eligió para vivir, San José, Costa Rica, pues él aseguraba que nunca le gustaron las ciudades grandes, menos las metrópolis), pero densa en sus pretensiones intelectuales y amplia en sus horizontes de investigación, el DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones), espacio en el cual comenzó a publicar, desde 1977, sus nuevas y descollantes obras, y al que estuvo ligado por las siguientes tres décadas, hasta su separación, por diferencias con sus nuevos integrantes y con el proyecto intelectual en que ya no se veía representado.

En aquel país centroamericano vivió los intensos procesos de fines de los años setenta, y la agresión imperialista de la era reaganiana, a todo lo largo de los años ochenta, luego sufrió con el asesinato, en San Salvador, de los curas jesuitas, académicos de la UCA, y dos mujeres salvadoreñas, empleadas de los mismos, en noviembre de 1989, en días cercanos a que en ese fin de año intenso, aconteciera también la caída del muro de Berlín; del socialismo de tipo soviético, dos años después, y del orden bipolar que había regido por décadas. Con el arranque de una era más que unipolar, multi conflictiva, observó en el comienzo de la guerra sobre Irak, y luego Afganistán, un período de apertura de la guerra planetaria como un síntoma más de las amenazas globales, la crisis de la modernidad y la catástrofe civilizatoria, procesos todos que no hacían sino corroborar sus tesis principales, lo que le exigió ampliar y profundizar en la crítica ya no solamente de la racionalidad instrumental, sino de la razón mítica que sostiene al sistema de dominio capitalista y moderno, recayendo en la necesidad de no solo oponerle una racionalidad reproductiva sino una racionalidad más allá del marco categorial moderno, que anteponga al asesinato y suicidio colectivo “el ser humano como el ser supremo para el

ser humano”, con lo que se cuestiona, políticamente, a la ley por la justicia, en segundo lugar, pone en sitio de privilegio, de sus principios éticos, a la producción y reproducción de la vida (humana o no humana), con lo que se cuestiona a la ley del valor y al régimen de muerte en que se sustenta el capitalismo.

Con ese conjunto de problemas emergentes y en la necesidad de arribar a un mejor modo de comprenderlos, el proyecto intelectual de Hinkelammert (un poco más de medio siglo después de presentada su tesis doctoral) cobró un nuevo impulso, que se canalizó en su liderazgo y aglutinación del Grupo de Pensamiento Crítico (GPC), entidad interuniversitaria que desde diversas cátedras de universidades costarricenses convocaba a sus discípulos regados por toda América Latina y el resto del mundo, a reuniones periódicas, temáticas, en que se profundizaba desde el estudio sistemático de la obra de Hinkelammert los nuevos problemas que la realidad ofrecía. Y en ese hacerse cargo de la realidad, como demandaba Ignacio Ellacuría, fueron despuntando, especialmente, los tres temas de que se ocupan preferentemente las y los autores de este volumen, el fondo religioso de la sociedad de mercado; la ética, política y filosofía del humanismo de la praxis; y las aportaciones para un renovado discurso crítico de la ciencia económica. Como puede apreciarse de inmediato, en cada uno de estos tres bloques reflexivos, la huella de Marx, pero releído con base en los reclamos que nos hace nuestra época, del siglo XXI, parece haber dejado muchos indicios para seguir su camino, contamos con el apoyo también de las sendas y señales ya labradas (en más de seis décadas) en la obra de Hinkelammert. Enrique Dussel reconocía en Franz Hinkelammert al Marx de nuestro tiempo, y no por casualidad el pensador alemán del que este libro se ocupa (pero latinoamericano por su modo de pensar y escribir, y por su auto designación, y costarricense por elección), aspiró, entre otros proyectos, a elaborar una segunda crítica de la economía política, que criticase no a la economía vulgar o a los clásicos que ya había criticado Marx,

sino a los nuevos representantes de la economía vienesa y de las nuevas generaciones de neoliberales.

El libro que ahora tiene en sus manos, estimada o estimado lector, hace parte de este más reciente período de aglutinación de una masa crítica alrededor del legado hinkelammertiano, y tiene, de entre sus varias virtudes, una muy destacable, la de reunir autores y autoras que han conocido y trabajado con la obra de Hinkelammert, desde su período chileno, y desde sus seminarios en el DEI, y luego en el GPC, con otra generación de investigadoras e investigadores más jóvenes que, sin embargo, ya cuentan con publicaciones (artículos, capítulos de libro en volúmenes colectivos o libros de autoría exclusiva) que ofrecen acercamientos novedosos, precisos y pertinentes de la amplísima obra de Hinkelammert.

Se trata de un conjunto de trabajos que surgieron de dos iniciativas en que estuvieron muy involucrados Jorge Zúñiga y Ernesto Herra, por un lado, la coordinación, en el marco del Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la UNAM (México) y de la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional (Costa Rica), de un Curso colectivo, que transcurrió, en formato virtual, entre febrero y junio de 2022, en que se celebraba la vida, la obra y el magisterio de Franz Hinkelammert, con él mismo como participante en algunas de esas sesiones y habiéndose interesado en que dicha actividad se desarrollara y culminara con éxito.¹ Por otro lado, en noviembre de 2023, en un evento ya en formato híbrido, y con la pena de haber perdido a Franz Hinkelammert, unos cuatro meses antes (falleció el 16 de julio de 2023), nos reunimos en las instalaciones del Posgrado de la UNAM, en Ciudad Universitaria, convocados por esas mismas entidades, CLACSO, y la Fundación Rosa Luxemburgo, en un Seminario Internacional llamado a discutir uno a uno los capítulos del último y póstumo libro de Franz Hinkelammert,

¹ Aunque en este volumen no queda registrado, en este homenaje de 2023 Raúl Fornet-Betancourt y Enrique Dussel fueron también algunos de los ponentes. Ambas participaciones se encuentran disponibles en las plataformas digitales de vídeo.

Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la Modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental (San José, 2022: 2a. edición). De esas dos actividades, y con la iniciativa, seguimiento y tesón de los ahora coordinadores de este libro, se han reunido los valiosos materiales que se han dividido o agrupado, pertinentemente, en esas tres partes ya mencionadas y bien diferenciadas por sus intenciones argumentativas y por sus contenidos.

En cada una de las partes encontrarán trabajos de mucha novedad, pero que para su construcción han debido recurrir a una lectura o puesta en mira, en algunos casos, del conjunto de la obra, en otros casos, recurriendo a una estrategia expositiva que procede articulando argumentaciones primigenias para extraer de esas exploraciones, desarrollos insospechados o no muy tomados en cuenta hasta ahora, que se fueron ampliando y explayando en los contenidos posteriores, y en otros casos, modos de lectura que combinan los planteamientos precursores con la obra madura o las formulaciones más sistemáticas con otro tipo de materiales de opinión o de coyuntura. Es un acierto, como señala en su trabajo uno de los coordinadores, que el libro aspire a rendir un homenaje concreto y práctico de tan importante autor, el cual se alcanzará cuando procedamos con su obra en la exigencia de recrearla, antes que de repetirla.

No podría, entonces, extrañarnos que, en la primera parte, las tesis neoliberales se vean de nueva cuenta, pero desde ese otro ángulo, el correspondiente al fundamentalismo de mercado, cuestionadas por Jorge Vergara Estévez y problematizadas por Jorge Zúñiga, al modo de sugerir actualizar la noción de competencia perfecta con su exploración de una competencia perpetua; de igual modo, que ese fondo religioso del mercado no haga sino más pertinente aún seguir la discusión sobre el fetichismo y la idolatría de los falsos dioses, queda patente, como sugieren, en sus respectivos trabajos, Ernesto Herra e Isabel Duca; y en ese fiel seguimiento de los dictaminadores trascendentales no hemos ido, como humanidad, sino resquebrajando la civilización e incurriendo en aniquilaciones, como acontece con el hambre y la guerra, por ello es

necesario relanzar, desde Hinkelammert, la discusión del sujeto y los derechos humanos, como argumenta, en su aportación a este libro, Michael Ramminger.

Los trabajos de la segunda parte son igualmente importantes, Estela Fernández Nadal nos da un esbozo, al modo de lecciones o tesis, del macizo filosófico hinkelammertiano; Yamandú Acosta, aborda, con un gran refinamiento el fondo filosófico y la estatura de los interlocutores con los que hay que medir el planteamiento del humanismo de la praxis; Henry Mora, por su parte, y con la experiencia de haber sido colaborador y coautor de obras fundamentales de Hinkelammert, recupera la especificidad de ese planteamiento en el conjunto de la obra de nuestro autor home-najeado; en los otros tres trabajos que restan de esta segunda parte, se profundizan reflexiones que rondan los temas de la crítica a la razón instrumental, es el caso del trabajo de Lilia Solano; y de por qué Hinkelammert va más allá del legado frankfurtiano, tanto porque su lugar de enunciación sea desde América Latina, como argumenta Yohanka León del Río; como porque explora los nuevos elementos de la crisis civilizatoria, ecológicos y de subjetividad, la ética y la factibilidad que se revelan pertinentes a la medida de las exigencias de esta época, como sugiere, en su trabajo, Carlos Juan Núñez Rodríguez.

El libro se cierra, en su tercera parte, con tres trabajos. El primero corresponde a William Hughes, y ahí se reivindica el papel jugado por Hinkelammert en el desarrollo del Posgrado en Economía, que a inicios de los ochenta coordinaba para la UCA, y se impartía con sede en Honduras, ahí nuestro autor presentó, como inicio de cursos, una exposición muy importante, que después publicó en uno de los libros editados, en aquel tiempo, por el DEI (*Democracia y totalitarismo*, 1987); esa conferencia y el material que quedó en condición de manuscrito “Plusvalía e interés dinámico”, sirven a Hughes para argumentar un aspecto fundamental de su interés en dicha ciencia, pues ahí se establece la distinción entre sociedades tradicionales y modernas, estas últimas en las que rige una lógica

incesante, progresiva, de “economía dinámica”. El segundo trabajo lo escribe Hugo Amador Herrera Torres y, en primer lugar, destaca la actualidad de los planteamientos que cuestionaron las teorías del desarrollo en los años setenta, desde los enfoques dependentistas, y ahí subraya, en segundo lugar, los aportes de Hinkelammert, aún por ser recuperados, y dispuestos en varios momentos de su extensa obra. El último trabajo fue escrito por el ya finado filósofo y economista mexicano Hugo Arredondo Vélez, y comienza por reivindicar una lectura desde un núcleo duro en la discusión sobre la modernidad, el legado hegeliano, para desde ahí, yendo más allá de la lógica del concepto, discernir desde cuatro importantes categorías de la filosofía de Hinkelammert, las posibilidades de ir más allá de la economía, el desarrollo y la modernidad capitalista.

La obra de Hinkelammert es y será de una importancia superlativa para los nuevos desarrollos de las humanidades, la filosofía, las ciencias sociales, y lo que él denominaba “ciencias empíricas”; y no sólo para nuestra región, sino para el mundo entero. Por fortuna, para su estudio ya disponemos de recursos digitalizados, como el imponente repositorio institucional que administra la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, también contamos con antologías igualmente accesibles, con interpretaciones integrales de su pensamiento, como los libros de Carlos Molina, Estela Fernández Nadal, Jorge Vergara Estévez, Yamandú Acosta, Helio Gallardo, Juan José Bautista, y con otros libros colectivos de homenaje por su setenta, y setenta y cinco aniversarios (publicados en San José, Costa Rica, y en Santiago, Chile, respectivamente). Este importante libro, coordinado por Zúñiga y Herra suma sus valiosas colaboraciones a este ya grueso conjunto de trabajos que, sin duda alguna, auguran en la obra de Hinkelammert, la búsqueda y el encuentro con las claves necesarias no sólo para conocer el mundo sino para luchar y transformarlo con mejores condiciones de factibilidad que, por lo pronto, nos alejen del horizonte en que se sucumbe ante las fuerzas destructivas y se amenaza hasta la supervivencia de la vida humana y no humana en el planeta.

Crítica de la religión del mercado

La crítica de Hinkelammert a la teoría neoliberal y la religión del mercado

Jorge Vergara Estévez

*In memoriam de Franz Hinkelammert y en reconocimiento
de su aporte al pensamiento crítico.*

La crítica de Hinkelammert a la teoría neoliberal y al *mercado capitalista como ser supremo* es un tema relevante en el pensamiento crítico. Hinkelammert, en el periodo entre 1970 y 1984, realizó un profundo cuestionamiento de la teoría neoliberal. En sus últimos libros, especialmente en *La religión del mercado y los derechos humanos, del 2017*, ofrece una aguda crítica a dicho tema.

Hinkelammert plantea que el mercado capitalista se ha convertido en una especie de religión, con sus propios mitos y fetichismos. Su enfoque se basa en el *humanismo de la praxis* de Marx, que sostiene que “el hombre es el ser supremo para el hombre” (1987, p. 10). Su obra es uno de los mayores aportes al pensamiento crítico, especialmente latinoamericano. Este artículo expone su crítica a la teoría neoliberal y a la religión de mercado, presenta su concepción del *humanismo de la praxis* y finaliza con una breve reflexión sobre el economicismo. Estos temas están íntimamente relacionados y forman parte del programa de investigaciones de

Hinkelammert, que se inició con su tesis de doctorado en los sesenta y se desarrolló a través de decenas de libros durante toda su vida. Este programa constituye una crítica a la sociedad contemporánea y una propuesta de radical transformación social y cultural.

Su pensamiento posee un indudable carácter crítico y emancipatorio. Es decir, no solo es un cuestionamiento a la economía política –en el amplio sentido que Marx concede a esta expresión–, sino que lo amplía a la sociedad contemporánea, su sistema institucional, antropología, subjetividades, cultura, mitos y discursos. A la vez, Hinkelammert elaboró una propuesta emancipatoria que denominó *humanismo de la praxis*, unida a una concepción de *democracia real* en una sociedad inclusiva basada en la primacía de los derechos humanos.

La crítica a la teoría neoliberal y a la religión de mercado

Tanto la crítica a la teoría neoliberal como la crítica a la religión del mercado constituyen aspectos centrales de la dimensión crítica de dicho programa, en la cual su cuestionamiento a Hayek es tan relevante como lo fue en su tiempo la crítica de Marx a Adam Smith. La crítica de Hinkelammert a la teoría neoliberal se realizó entre los setenta y ochenta del siglo pasado, desde 1970 a 1984. Constituye un profundo y riguroso análisis de las pretensiones de cientificidad del neoliberalismo, de su carácter de ideología del poder y su radical antihumanismo. Esto es relevante pues la apelación a la cientificidad ha sido uno de los principales argumentos en América Latina para intentar legitimar esta doctrina, incluso para tratar de invalidar cualquier teoría o postura provenientes de otras perspectivas, puesto que el neoliberalismo pretende ser la única teoría económica científica y la única alternativa viable de sociedad.

Este cuestionamiento se encuentra principalmente en cuatro obras: *Economía y revolución*, de 1967; *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, de 1970; *Las armas ideológicas de la muerte*, de 1977, y *Crítica a la razón utópica*, de 1984. En textos posteriores fue incorporado e integrado a diversas temáticas económicas, políticas y teológicas, como un *leitmotiv* presente en sus análisis sobre el imperio totalitario, la política del mercado total, el totalitarismo mercantil, entre otros. Para el autor, el neoliberalismo no es solo una teoría económica, sino toda una concepción de la sociedad, del hombre, su libertad, su desigualdad, el derecho y otros aspectos. En suma, ha demostrado que el neoliberalismo tiene la pretensión de ser una cosmovisión que intenta responder a las principales preguntas sobre el hombre, la libertad, el sentido de la vida humana, la sociedad y sus principales subsistemas. Hinkelammert rechaza de modo radical los distintos aspectos de dicha teoría. Sostiene que esta no solo contiene supuestos teológicos, sino que, como se expondrá, constituye la teología de la religión del mercado (Hinkelammert, 2018).

En 1967, en *Economía y revolución*, su primer libro en español, señaló que la ideología del liberalismo clásico identifica los intereses parciales con los generales en el sistema de mercado. Hizo explícito que esta ideología contiene tres tesis:

- a) La maximización del producto total. La maximización de la ganancia empresarial siempre lleva a la maximización del producto total;
- b) el funcionamiento sin fricciones. Asegurada la libertad completa de los mercados, no puede haber desempleo de los factores económicos;
- c) la distribución justa del producto nacional. La libertad del mercado de trabajo asegura a las dos partes la participación en el producto, según su importancia y participación en el proceso de trabajo [...] Estos elementos claves se explican en base a la convicción de poder realizar una racionalidad económica perfecta en el sistema económico. Se interpreta entonces el modelo de la competencia perfecta como un instrumento que busca realizar los contenidos del modelo (Hinkelammert 1967, p. 45).

En *Ideologías del desarrollo y dialéctica* de la historia (Hinkelammert, 1970) expone que los neoliberales rechazan la tesis neoclásica de que el mercado es un sistema autorregulado pues creen que existe una tendencia inmanente al equilibrio en el juego de sus factores.

Desde mediados del siglo XIX la teoría económica liberal y neoliberal se dedica casi exclusivamente a hacer que el automatismo del mercado capitalista lleve al equilibrio total identificado siempre con alguna especie de solución óptima del reparto de los recursos [...] El modelo central para la argumentación es el de la competencia perfecta, penetrado totalmente por las intenciones ideológicas que persigue (Hinkelammert, 1970, p. 23).

Sin embargo, Hayek reconoció estar a oscuras sobre las condiciones en las cuales se supone que actúa dicha tendencia al equilibrio de los factores del mercado y, además, aseveró que sería necesario probarla. Hinkelammert rechazó esta tesis. Hayek señaló entonces que “la única dificultad es que todavía estamos hasta ahora bastante a oscuras sobre: a) las condiciones en que se supone la existencia de esta tendencia; b) la naturaleza del proceso por el cual se cambia el conocimiento individual” (Hayek citado por Hinkelammert, 1970, p. 28). Esto significa que es solo una hipótesis que no está validada empíricamente, solo una conjetura que podría ser falsa. Hinkelammert responde:

La verificación del concepto de la mano invisible no se ha logrado ni es claro cómo podría verificarse. En el fondo se concede [...] que es pura suposición ideológica detrás de la cual hay un acto de fe y ningún argumento racional [...] El modelo matemático del equilibrio optimal, precisamente, demuestra que no puede esperarse del automatismo de la iniciativa privada el equilibrio económico y social (Hinkelammert, 1970, p. 28).

En *Las armas ideológicas de la muerte*, de 1978, continúa su análisis crítico de la teoría neoliberal examinando el pensamiento de

Friedman, basado en la teoría neoclásica de la economía. Friedman considera que el individuo es el referente absoluto: “para el hombre libre el país es la colección de los individuos que lo componen, y no algo añadido por encima de ellos” (Friedman 1966, p. 13). Siguiendo la tesis subjetivista de Hobbes, afirma que los individuos consideran que es “bueno” lo que les gusta o atrae y “malo” lo opuesto. Por ejemplo, Friedman dice: “me molesta el espectáculo de la pobreza; por tanto, cuando alguien contribuye a aliviarla me beneficia a mí” (Friedman 1966, p. 242), sin pensar siquiera en las necesidades del mendigo.

Hinkelammert muestra que Friedman concibe al ser humano como *homo economicus* o, con más precisión, como un ser del mercado, y asevera que es *capital humano*. Este es un término que creó en su tesis de doctorado y que es clave en su pensamiento y en diversos autores neoliberales. Se expresa en la *teoría de la población* de Friedman, la cual describe como una teoría de “la producción de seres humanos como una deliberada elección económica, determinada por una comparación de rendimientos y costos” (Friedman 1966, p. 266).

Una vez que establece este concepto, Friedman hace una comparación entre el *capital no-humano* y el *capital humano*, mostrando las desventajas del segundo. “El individuo que invierte en una máquina puede ser dueño de la máquina y asegurarse así la obtención de la remuneración de su inversión. La persona que invierte en otra persona no puede obtener esa clase de seguridad” (Friedman, 1966, p. 258). Esto implica que los seres humanos son bienes de capital, comparables y competitivos respecto a las máquinas productivas, aunque inferiores a estas. Por tanto, como cualquier mercancía, tienen un valor de mercado como valor de cambio. Desde la perspectiva friedmaniana, los seres humanos no solo son capital humano que se “realiza” en el mercado, sino también que su personalidad está constituida por lo que se podría denominar un *mercado interior*, como lo ha designado Hinkelammert. Cada individuo es una empresa que debe competir y realizar su interés

propio, guiado por el criterio de maximización, que sirve para tomar cualquier decisión, por ejemplo, para ayudar a una pareja a decidir si tendrán hijos.

Desde esta perspectiva, Friedman elaboró una concepción dual de la personalidad. Existiría, por un lado, el sujeto-*portafolio*, que es la substantivización de la capacidad de cálculo mercantil, semejante a la razón calculadora en Hobbes; y, por el otro, el *sujeto de preferencias*. El sujeto-*portafolio* es “dinámico y efectúa decisiones. Friedman lo llama el *portafolio*, y efectivamente es la interiorización, por parte del sujeto, de su billetera” (citado en Hinkelammert, 1978, pp. 104-105). Es análogo al inversionista que compra capital humano en el mercado laboral. “El sujeto-*portafolio* es intermediario entre dos mercados. Uno interior, en el cual negocia con el sujeto de preferencias, y otro exterior, en el cual negocia con otros sujetos-*portafolios*, para combinar factores de producción” (Hinkelammert, 1978, p. 105). El término *sujetos de preferencias* proviene de los economistas neoclásicos, que, basados en la teoría subjetiva del valor, abandonaron la concepción de los clásicos de la economía política y de Marx sobre los seres humanos como sujetos con necesidades objetivas calculables que provienen de su corporalidad y de la necesidad de reproducir su vida y la reemplazaron por la idea del ser humano como un *sujeto de preferencias*, que es una construcción conceptual, un ser abstracto y descorporalizado. Hinkelammert ha mostrado que forma parte de una operación teórica de deshumanización y conversión de los seres humanos en meros factores del mercado.

Se trata de transformar todos los problemas humanos en decisiones de un cálculo que un sujeto-*portafolio* hace frente a un sujeto de preferencia [...] La calculabilidad de cualquier objeto implica ahora extender el cálculo –real o imaginario– a más y más objetos. Al considerarse como capital cualquier fuente de ingresos (también el trabajo), se capitaliza el valor de capital del sujeto de preferencias a partir de la corriente de ingresos que rinde su trabajo, ofrecido en el mercado al interés vigente (Hinkelammert, 1978, p. 107).

Los análisis de Friedman no son solo un tipo de estudios económicos.

Se trata de desarrollar una visión de mundo en la cual cualquier fenómeno está sujeto a relaciones mercantiles sin ninguna zona libre, ni en el interior ni en el exterior de las personas. [...] El cálculo mercantil trata de absorberlo todo; y donde no puede establecer relaciones mercantiles, las establece a lo menos imaginarias. Se trata de un *totalitarismo mercantil* sin ningún límite, al cual ya nada ni nadie debe escapar (Hinkelammert, 1978, p. 107).

La *Crítica a la razón utópica*, de 1984, es una investigación sobre dicha razón en la modernidad. Allí Hinkelammert profundiza el cuestionamiento a la creencia neoliberal en la tendencia al equilibrio de los factores del mercado. Explicita que expresa una nueva tradición.

Una ingenuidad utópica presente tanto en el pensamiento burgués –que atribuye a la realidad del mercado burgués la tendencia al equilibrio e identidad de intereses que se originan en alguna mano invisible– como en el pensamiento socialista –que atribuye a una reorganización socialista de la sociedad una perspectiva igualmente total de libertad del hombre concreto. De la tierra al cielo parece existir una escalera y el problema es encontrarla (Hinkelammert, 1984, p. 13).

La *ingenuidad utópica* consiste en creer posible realizar conceptos límite que son meramente pensables.

Esto no llevó de ninguna manera a su superación. Al contrario, esta ingenuidad utópica ha encontrado hoy una expresión más agresiva que sus expresiones anteriores [...] Se trata del pensamiento antiutópico de la tradición neoliberal actual, que se junta con un neoconservadurismo de igual carácter antiutópico. Antiutopía es, simplemente, antisocialismo [...] Su lema es destruir la utopía para que no exista ninguna otra [...], la antiutopía como utopía verdadera (Hinkelammert, 1984, p. 13).

La ingenuidad utópica ha regresado con la “potencialidad destructora” del discurso neoliberal y neoconservador “en nombre de la utopía de una sociedad sin utopías [...] Esta utopía nos está amenazando [...] Este utopismo es el peor que ha existido” (Hinkelammert, 1984, p. 14).

La teoría económica de Hayek emplea el concepto de “la competencia perfecta [que] es un concepto límite no empírico”, es decir, cuyas condiciones de posibilidad son ideales y, por tanto, solo puede ser pensado, pero no realizado. La competencia real no puede producir una tendencia al equilibrio como cree Hayek, pues solo genera y reproduce el desequilibrio. El equilibrio es opuesto a la competencia. Hayek creía que era posible que el mercado real se aproximara a la competencia perfecta. Sin embargo, Hinkelammert sostiene que una tendencia empírica a dicho concepto límite y trascendental no es realizable. “En ningún caso hay automatismos que produzcan tendencias empíricas a tales conceptos límite” (Hinkelammert, 1984, p. 62).

Debemos referirnos ahora a la religión del mercado y el humanismo de la praxis. En el libro *Totalitarismo del mercado*, de 2018, Hinkelammert plantea una interpretación sobre los diversos *termidores* que, a través de la historia, han institucionalizado las revoluciones populares o las han convertido en contrarrevoluciones destinadas a minimizar o anular los derechos conquistados. La expresión “termidor” es “entendida como aquel sujeto, partido o sección del movimiento revolucionario que, en nombre de la revolución, traiciona los elementos básicos o fundamentales del proceso”. En consecuencia, propone “enfrentar a los termidores para formular una alternativa que vaya más allá de ellos para formular una democracia real, que en todos los termidores anteriores fracasó” (Bautista, 2018, p. 7).

La situación socioeconómica actual podría interpretarse como un nuevo e inédito termidor.

Lo que hoy nos amenaza es un nuevo totalitarismo, que está formándose, y en gran parte se ha formado, como totalitarismo de mercado [...] Las fuerzas que constituyen este totalitarismo no emanan del Estado, sino de los poderes anónimos del mercado. Ahora son esos los que someten cada vez los poderes políticos a su lógica totalitaria (Hinkelammert, 2018, p. 16).

Se plantea entonces un conflicto entre el poder del mercado cuyo totalitarismo aún no se ha consumado y la democracia, que

no responde ya al pueblo sino al mercado [...] Estamos frente a la disyuntiva entre democracia y mercado; entre un mercado, que se impone a todo [...], en todas partes y en cada momento, o el desarrollo de una democracia que responda a la voluntad de los pueblos, y exige que el mercado sea conforme a la democracia, y que, por lo tanto tenga en su centro no el mercado sino al ser humano (Hinkelammert, 2018, pp. 16-17).

Autores conservadores sostienen que esta situación corresponde al proceso de racionalización, y de la primacía de la racionalidad formal. Sin embargo, Hinkelammert rechaza la interpretación de Weber que afirma que una de las características principales de la modernidad es la secularización. En cambio, afirma:

No hay secularización, sino divinización del mercado. Es a la vez fetichización del mundo que sustituye la *Entzauberung* (desmágica, desencantamiento) del mundo, que Weber constataba. Sin embargo, el fetiche, del cual ya hablaba Marx, sustituye la magia. En el fetiche la omnipresencia del mercado está dada (Hinkelammert, 2017, p. 23).

La divinización del mercado lo convierte en el *ser supremo* y esta es la creencia básica de la religión del mercado. Adam Smith la concibe como un orden económico en el cual la “mano invisible de la Divina Providencia” transforma el choque de intereses en el mercado en un armónico orden económico.

El pensamiento de Adam Smith, concibe en la segunda parte del siglo XVIII el mercado como una divinidad que regula por medio de su mano invisible el conjunto de todos los mercados en todos los lugares. Con eso el dios mercado se instala como el dios superior a todos los dioses, que es a la vez el criterio de verdad sobre todos los dioses. Es el dios de la autorregulación del mercado, que con su mano invisible lleva toda acción humana realizada en mercados al mejor resultado posible (Hinkelammert, 2017, p. 24).

La aplicación de las leyes económicas que se derivan de esta creencia en la *mano invisible* somete la vida humana a los procesos del mercado, y con ello niega los derechos humanos.

El pensamiento de Smith es un pensamiento sin derechos humanos y en este sentido sin ética, en el cual todos los derechos que el ser humano tiene son derechos correspondientes al mercado. Por tanto, son derechos de propiedad. Para Smith el mercado es el ser supremo para el ser humano [...] De hecho ahora resulta visible que el pensamiento de Smith es un pensamiento visto desde los intereses de las clases altas (Hinkelammert, 2017, p. 24).

Hayek elaboró una *ética del mercado*, cuyas normas de funcionamiento convirtió ideológicamente en normas éticas (Vergara, 2012, pp. 159-180). Marx, por su parte, comprendió, ya en 1844, que el Dios trascendental había sido sustituido por “los dioses terrenos” del mercado y del dinero.

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (Marx, 1987, p. 10).

Hinkelammert comprendió que Marx había creado

una teología secular y hasta profana, producto de la propia modernidad [...] Una religión que está en calles; que Marx describía como religión de la cotidianidad. Tiene dioses falsos, pero no tiene dioses

trascendentes. Podría construirlos como dioses, cuya voluntad es que el ser humano sea el ser supremo para el hombre (Hinkelammert, 2018, p. 29).

De acuerdo al método de la negación concreta, convirtió la negación a la religión del mercado implicada en su crítica en la afirmación de un *humanismo de la praxis* que permitiría la superación de lo negativo.

Asimismo, explicitó la cooptación de las religiones por la religión del mercado. La “religión del mercado hoy se erige en el criterio de verdad de todas las religiones. No pueden contar con ningún reconocimiento si no formulan el centro de su fe en términos de esta religión del mercado” (Hinkelammert, 2017, p. 37). Sin embargo, destaca que el papa Francisco ha realizado una “crítica de la idolatría”. En sus primeros textos del 2013, especialmente en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, muestra que el dinero y el mercado se han convertido en ídolos. Dice allí que “así como el mandamiento de ‘no matar’ pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir ‘no a una economía de la exclusión y la inequidad’. Esa economía mata” (Francisco, 2013).

Hinkelammert asevera que esta concepción humanista tiene su origen en el Antiguo Testamento, para el cual arrebatar al prójimo su sustento significa matarlo. Este significado aparece también en Shakespeare y en Marx como *dejar morir*, pues la exclusión e inequidad son un acto de muerte. Francisco ve una crisis antropológica en la preeminencia del dinero y la subordinación del ser humano.

Una de las causas de esta situación se encuentra en la relación que hemos establecido con el dinero, ya que aceptamos pacíficamente su predominio sobre nosotros y nuestras sociedades. La crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica: ¡la negación de la primacía del ser humano! Hemos creado nuevos ídolos. La adoración del antiguo becerro de

oro (cf. Ex. 32:1-35) ha encontrado una versión nueva y despiadada en el fetichismo del dinero y en la dictadura de la economía sin un rostro y sin un objetivo verdaderamente humano (Francisco, 2013, p. 37).

En el actual contexto cultural Hinkelammert retomó su crítica al neoliberalismo, que niega que existan derechos humanos. Mises, por ejemplo, sostiene que “se parte siempre de un error grave, pero muy extendido: el de que la naturaleza concedió a cada uno ciertos derechos inalienables, por el solo hecho de haber nacido” (Mises, 1996, pp. 78-79). Hayek, por su parte, asevera que el solo hecho de nacer no otorga ningún derecho (1990). Hinkelammert explicita el sentido de esta doctrina:

Significa, que todos los seres humanos tienen derechos de propiedad, pero ningún derecho de poder vivir. Derechos de propiedad, protegen la propiedad que uno tiene. Pero aquella persona que no tiene propiedades, no tiene ningún derecho. El neoliberalismo rompe aquí con una tradición humana milenaria. Esta fue siempre sostenida, aunque muchas veces no fue cumplida (Hinkelammert, 2017, p. 35).

Hayek se declaró partidario de “la regulación natural”, que corresponde al darwinismo social de Spencer, lo que implica que hay que dejar morir a los que sobran en el mercado. En una entrevista en Chile señaló que “al igual de los ancestros que habitaban cavernas, el hombre contemporáneo debe aceptar el control demográfico tradicional: hambrunas, pestes, mortalidad infantil, etcétera” (Hayek, 1981, p. 27). De ahí deduce la necesidad de sacrificios humanos, como lo expresó en una entrevista posterior:

Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto, las únicas reglas morales son las que llevan al “cálculo de vidas”: la propiedad y el contrato (Hayek, 19 de abril de 1981).

Hinkelammert comenta: “resulta aquí la exigencia abierta del sacrificio humano. Son sacrificios humanos que promueven la fertilidad. Constituye a partir de esta renuncia a los derechos humanos su religión neoliberal del mercado. El pensamiento neoliberal lleva eso al extremo” (Hinkelammert, 2017, p. 36). Asimismo, Hayek explicitó su pertenencia a la religión del mercado:

Según Hayek el mercado habla a través del padrenuestro y frente a eso, la persona neoliberal contesta con las mismas palabras de este padrenuestro diciendo al mercado: “hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo”. Y el mercado sigue hablando por medio del evangelio de San Juan y dice a sus creyentes con la voz de Cristo: “No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcaís fruto y para que este prevalezca” (Hinkelammert, 2017, pp. 36-37).

Hayek diviniza el mercado y le atribuye los atributos divinos.

No ve solamente la omnipresencia del mercado, igualmente ve su omnisciencia y su omnipotencia. De esta manera, el mercado es transformado en dios. Se trata de un dios que tiene derecho a matar y que es un dios déspota legítimo. Evidentemente necesita este dios para poder imponer legítimamente la abolición de todos los derechos humanos (Hinkelammert, 2017, p. 37).

Frente a este antihumanismo nihilista de la religión del mercado, Hinkelammert afirma el humanismo de la praxis:

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

la humanización de la naturaleza, que presupone el reconocimiento de esta como sujeto (Hinkelammert, 2018, p. 27).

Los análisis de Hinkelammert sobre el totalitarismo mercantil permiten comprender por qué en esta crisis global las élites de poder están inmersas en la religión del mercado, la reproducen y profundizan. El humanismo de la praxis es una vía para potenciar las tendencias emancipatorias, para superar el conformismo y la fragmentación social e ir creando un poder horizontal que pueda conducirnos a una democracia efectiva que disminuya el poder de las élites y de la religión del mercado (Hinkelammert, 2018, p. 28).

Sobre el economicismo

Finalmente, se presenta una breve reflexión sobre el *economismo* o *economicismo*. Este puede ser definido como una doctrina que afirma que los seres humanos, la naturaleza, y todas las otras entidades y procesos, es decir, la diversidad de lo existente, no solo se comprenden como fenómenos económicos sino que *son* de naturaleza económica. En este sentido, es un reduccionismo para el cual la diversidad y pluralidad de lo real no son más que los rostros innumerables de lo económico.

Como diría Hegel, el economicismo es como una noche oscura donde todos los gastos son negros. Es un discurso que es verdadero en cuanto afirma la importancia de lo económico y es falso en lo que niega: la complejidad de aspectos no reductibles a lo económico. Como asevera Hinkelammert sobre el pensamiento de Friedman, este trata de reducir toda experiencia y realidad a su dimensión económica y cuando no puede someter una realidad o proceso al cálculo de maximización crea una representación ilusoria. Por ello, dice que es un *totalitarismo mercantil* del cual nada ni nadie puede escapar.

Hay diversos economicismos, incluso marxistas. Engels sostuvo la tesis de que lo económico era la determinación en última instancia. Este marxismo positivista y economicista fue predominante en el siglo pasado a través de su versión leninista y soviética.

En las sociedades tradicionales, anteriores a la sociedad burguesa moderna no existían los supuestos culturales necesarios para que pudiera surgir un pensamiento economicista. En dichas sociedades predominaban los saberes tradicionales, para los cuales lo económico era un saber técnico delimitado. El desarrollo las relaciones mercantiles complejas, la integración de los mercados y la conversión de la tierra y el trabajo humano en mercancías, como señala Polanyi, hicieron posible la aparición del liberalismo economicista de Mandeville y Smith, los cuales son los iniciadores de la religión del mercado.

Esta corriente de pensamiento continuó con Spencer, los economistas del *laissez faire*, y en el siglo pasado con Mises, Hayek y los neoliberales. Las críticas al economicismo se inician con Rousseau y se profundizan con Marx, Stuart Mill, Polanyi, Dewey, Keynes, los teóricos de la economía social de mercado y actualmente con Bourdieu, Macpherson y, sobre todo, con Hinkelammert.

La vigencia del economicismo liberal, como bien lo han mostrado sus principales críticos –Dewey, Macpherson y Hinkelammert–, se basa en un modo de vida, en la cultura del individualismo posesivo y en la religión del mercado vivida “como una especie de inconsciente marco categorial de la percepción del mundo”, como explica Hinkelammert (2017). La concepción o visión de mundo economicista corresponde a un modo de vida y experiencia fetichizada y alienada de la realidad, donde el interés propio y la maximización aparecen como el único criterio racional para la acción cotidiana. El humanismo de la praxis constituye la crítica de las apariencias economicistas y una vía de acción para la superación práctica del individualismo posesivo y la creación de una real democracia.

Bibliografía

Bautista, Juan José (2018). Prólogo. En Franz Hinkelammert, *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. México: Akal.

Francisco (2013). *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium del santo padre Francisco a los obispos a los presbíteros y diáconos a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana.

Friedman, Milton (1966). *Teoría de los precios*. Madrid: Alianza.

Friedman, Milton (1967). *Capitalismo y libertad*. Madrid: Rialp.

Hayek, Friedrich (19 de abril de 1981). Entrevista. *El Mercurio*.

Hayek, Friedrich (1981). La fuerza de la libertad [entrevista]. *Revista Realidad*, 2(24).

Hayek, Friedrich (1990). *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid: Unión Editorial

Hinkelammert, Franz (1967). *Economía y revolución*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico.

Hinkelammert, Franz (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile.

Hinkelammert, Franz (1978). *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca: Sígueme.

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

Hinkelammert, Franz (2017). La crítica de la religión del mercado y los derechos humanos. En Franz Hinkelammert (ed.), *La religión del mercado y los derechos humanos*. San José: Arlekin.

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

Marx, Karl (1987). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. México: Grijalbo.

Mises, Ludwig von (1996). *Sobre liberalismo y capitalismo. Tomo I*. Barcelona: Folio.

Vergara, Jorge (2012). La ética de Friedrich von Hayek. En Raúl González Meyer y Howard Richards (comps.), *Hacia otras economías. Críticas al paradigma dominante* (pp. 159-180). Santiago de Chile: Caritas Chile, Academia de Humanismo Cristiano, Universidad Católica del Maule.

De la competencia perfecta a la competencia perpetua

El concepto trascendental del neoliberalismo actual

Jorge Zúñiga M.

Especialistas y estudiosos de la obra de Franz Hinkelammert podrán distinguir varias líneas continuas que pueden identificarse como una preocupación constante en sus investigaciones. Yo distingo al menos dos: 1) el análisis de la economía capitalista y 2) el comportamiento de la religión institucionalizada y vinculada al sistema de poder. Estas dos líneas se implican en su obra y será motivo de otro estudio mostrar por qué y cómo en ella se ve el desarrollo paralelo entre capitalismo y religión, aunque considero que *La maldición que pesa sobre la ley* (Hinkelammert, 2013) nos ofrece una imagen argumentativamente firme de lo que a aquí me refiero brevemente.

En cuanto más me adentro a la más reciente obra publicada de Franz Hinkelammert, como *Totalitarismo del mercado* (2018), *Die Dialektik und der Humanismus der Praxis* (2020), *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión* (2021),¹ o bien, *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad* (2022), más

¹ En esta obra el autor incluye al inicio dos ensayos escritos en los primeros años setenta del siglo xx, cuando él vivía en Santiago de Chile, previo al año de 1973, año

me convenzo de que él en todo momento está haciendo teoría de la economía y teoría social críticas del capitalismo y la modernidad. Y si él acude al estudio de la tradición semita y del cristianismo es precisamente para continuar explicando las negatividades colectivas que produce el sistema capitalista toda vez que este tipo de economía intentó (de forma fallida) secularizar fundamentos religiosos, como lo apuntó en su momento Max Weber (2011) y así como Walter Benjamin señalaba, contra al autor de *Economía y sociedad*, al decir que el capitalismo “no es solo similar a ‘una imagen de estilo religioso’ (como pensaba Max Weber) sino ‘un fenómeno esencialmente religioso’” (Benjamin, 2012, p. 129), o bien, dicho en otras palabras: “El cristianismo en la época de la Reforma no favoreció el surgimiento del capitalismo: *se transformó* en capitalismo” (Benjamin, 2012, p. 132. Énfasis añadido).

Para dimensionar lo anterior me gustaría remitirme brevemente a *Globalization and its discontent*, de Joseph Stiglitz. De forma particular me referiré a la segunda edición de este libro, publicada en 2017, quince años después de su primera edición, que incluye una serie de escritos nuevos. Estos últimos cobran relevancia porque son redactados a la luz de la fuerza política ciudadana que la propuesta fascista empresarial de Donald Trump ganaba en Estados Unidos y que, además, tenía como una de sus características ser antiglobalista. En este contexto, vale decir que Stiglitz llama la atención sobre la paradoja de que siendo Estados Unidos de América no solo un impulsor férreo (junto con Inglaterra) de la “globalización”,² sino además uno de los países más beneficiados de este modelo de circulación de mercancías y capitales, surgiera ahí un movimiento antiglobalista liderado por el empresario Donald

del golpe de Estado militar. El resto de los ensayos de esta obra son escritos recientes y van en la dirección de la tesis que aquí quiero defender.

² Llama la atención que Stiglitz jamás usa la palabra neoliberalismo para referirse a la globalización neoliberal. No lo hace ni en términos de escuela económica ni como la ideología económica-social que motivó las acciones de privatización mundial: el Consenso de Washington.

Trump con el respaldo de una parte importante de la ciudadanía estadounidense.

Y si bien dichos textos también logran demostrar cómo y por qué se ha producido la inequidad económica mundial que la estrategia de globalización neoliberal ha dejado a su paso, también es cierto que estos ensayos de Stiglitz no logran captar la espiritualidad de la avaricia y de la acumulación sagrada que puede explicar paralelamente la concentración obscena de capital en pocas manos a nivel global y en muchos de los países en donde se llevó a cabo un esquema desenfrenado de privatización. Y esta espiritualidad, cabe decir, es religiosa. Stiglitz sospecha esto incluso cuando apunta: “en particular, el Estados Unidos financiero y corporativo fue colocando una forma egoísta [*self-interested*] de globalización a través de los dos partidos políticos [el demócrata y el republicano]” (Stiglitz, 2017, p. xxvii).³

Así, para explicar ese espíritu de la globalización neoliberal no basta con dirigir el análisis a la creación de una institucionalidad y regulaciones que atiendan a la complejidad del mundo actual, como lo defiende Stiglitz, sino, de igual forma, enfocar el análisis al *ethos* motivado por dicha espiritualidad que incluso puede llegar a ser violenta. O bien, ¿cómo podría explicar Stiglitz el estado de guerra en el cual vive constantemente el capitalismo y los inversores –sean burocracias privadas o públicas de seguridad– desde las dictaduras de seguridad nacional en América Latina hasta la intervención de Ucrania, pasando por el desastre bélico que generó el gobierno de Bush Jr. en Oriente Medio? Podría preguntarse aquí: ¿qué tiene que ver esto con la economía? A lo cual responderíamos:

³ Es interesante cómo este economista coloca incluso el ejemplo de la forma en cómo China está mostrando otro modo de relacionarse con sus vecinos y que va indicando vías de cooperación alternativas frente a la avaricia del capitalismo estadounidense (*America first*). Uno de estos mecanismos identificados por Stiglitz es el préstamo a sus países vecinos con tasas de interés cero, política que ayuda a fortalecer sus vecinos y a construir un cinturón asiático alrededor de China (Stiglitz, 2017, p. 379 y siguientes). Una pregunta a Stiglitz en este renglón sería: ¿no es esto otra espiritualidad que profundiza la cooperación y la amistad sobre la avaricia y el egoísmo?

pues al menos con la de la globalización neoliberal *todo*, porque cada intervención militar o jurídica (*lawfare*) es el preámbulo de una nueva acumulación originaria en diferentes estadios del capital global. Estas nuevas ediciones de la acumulación originaria se han llevado a cabo en América Latina como en Oriente Medio, regiones ricas en recursos naturales.

Este tipo de fenómenos no pueden ser explicados, así, con rigidez desde el marco interpretativo de la microeconomía o la macroeconomía de la globalización,⁴ menos aún con la arcaica metodología de la economía neoclásica. Por esta razón, considero que Hinkelammert, al tener este panorama, necesita estudiar esa espiritualidad para, junto con elementos de la teoría económica, explicar la economía mundial actual y derivar alternativas. Es decir, en el fondo, profundiza planteamientos que Karl Marx, Max Weber y Walter Benjamin habían hecho tiempo atrás, pero llevándolos ahora a nuestro contexto actual. En este sentido Hinkelammert no elabora a lo largo de seis décadas una teoría economicista de las relaciones de producción y consumo, sino una teoría socioeconómica de esas relaciones en las cuales la espiritualidad que alienta las acciones es también objeto de estudio.

Siguiendo el contraste con Joseph Stiglitz, este señala que el objetivo del Consenso de Washington fue siempre acercar lo más posible los mercados a la competencia ideal (Stiglitz, 2017, p. 349). ¿Y precisamente qué motiva la competitividad? Pues, un espíritu de competencia sobre el cual los economistas no les interesa discutir, así sea incluso en análisis muy ricos de datos como los ofrecidos por el premio nobel de economía en el texto que hemos referido. Y esto no es un asunto de otras ciencias como lo ha querido ver

⁴ El mismo Stiglitz señala que en *Globalization and its discontent* se presenta más un análisis microeconómico que macroeconómico de la globalización. (Stiglitz, 2017, p. 388). Lo que quiero destacar en este punto es que por muy técnicos y precisos que sean algunos estudios excepcionales, como los de Stiglitz, al no darse cuenta sobre la religión que subyace al mercado neoliberalizado, sus propuestas de mejora resultarán siempre inocentes frente a un poder que ha confundido la muerte con el incremento de capital, como lo veremos aún más adelante.

la epistemología positivista de la economía neoclásica, sino que es fundamento, ni más ni menos, de las relaciones económicas de mercado. La exclusión sistemática que genera el modelo económico hegemónico –la globalización, diría Stiglitz– no se explica solo por variables económicas. Esas no alcanzan para entender la capacidad tan devastadora y excluyente del neoliberalismo. Por esto, insisto: Hinkelammert hace en todo momento teoría *económica* crítica del capitalismo actual. Y si se introduce a fondo a los estudios de la historia del cristianismo es para continuar la línea que Weber y Benjamin han dejado abierta.

Dicho lo anterior, el presente trabajo se enfocará a mostrar el concepto trascendental del neoliberalismo *actual*. Me explico. Las investigaciones y publicaciones de Franz Hinkelammert, como lo mencionamos anteriormente, atestiguaron la transformación del capitalismo del siglo xx y aquel de las primeras dos décadas del xxi. Y uno de los cambios que fue capaz de percibir, probablemente teniendo como antecedente importante su experiencia en el golpe de Estado militar a Salvador Allende en 1973, fue la transformación del *concepto límite* del capitalismo que sale triunfante a principios de los años noventa y que inicia una nueva estrategia global de acumulación de capital. Haber captado este giro conceptual (y con ello de estrategia) del capitalismo nos ayuda a ofrecer más detalles para explicar por qué el capitalismo ha llegado a una ceguera tal que la muerte se confunde con la competencia. A continuación me dirijo pausadamente sobre esta tesis.

El concepto límite del capitalismo de la Guerra Fría

En *Crítica a la razón utópica* (1984) Franz Hinkelammert nos había ofrecido uno de los trabajos teórico-conceptuales más esclarecedores sobre el marco interpretativo del capitalismo neoliberal. Me refiero al capítulo “El marco categorial del pensamiento neoliberal actual” (pp. 49-90). En este trabajo el autor desfonda la pretensión

idealizada del pensamiento neoliberal que tuvo una marcada influencia de Friedrich von Hayek y que en Estados Unidos fue liderada, principalmente, por Milton Friedman, a saber: la creación de un mercado de competencia perfecta. La crítica de Hinkelammert a este pensamiento social es que tal pretensión es imposible pues hace abstracción de las condiciones reales del ser humano, de su *conditio humana*, y de la naturaleza: sujetos finitos no pueden crear entidades perfectas. Cuando el economista de mercado asume que entonces por aproximación asintótica podría llegarse a tal situación idealizada, incurre este en una ilusión trascendental.⁵

De esta forma, nos dirá Hinkelammert, los conceptos límite son “conceptos trascendentales, en referencia a los cuales la realidad empírica es interpretada. Son conceptos imaginarios de la realidad y por tanto no factibles [...] Son empiria idealizada a partir de rasgos generales de la realidad” (Hinkelammert, 1984, p. 51). Así, “al concepto límite positivo del equilibrio de la competencia perfecta corresponde, en el pensamiento neoliberal, un concepto límite negativo de la destructividad y del caos” (57).⁶ Esto encierra sin embargo una contradicción puesto que “si la competencia es perfecta, no hay ni puede haber lo que empíricamente se denomina competencia” (p. 55). Es decir, la consecución del punto ideal presupone su propia eliminación. El problema de este pensamiento es tanto epistemológico como metodológico y la argumentación puede analizarse con detenimiento a lo largo del capítulo al que estamos refiriendo.

Pero lo que aquí quiero destacar, más que la cuidadosa argumentación de Franz Hinkelammert contra el pensamiento neoliberal en *Crítica a la razón utópica*, es que él lo está haciendo desde el concepto límite positivo de este pensamiento económico: el de

⁵ No deseo detenerme a exponer la rica argumentación que presenta Franz Hinkelammert en el capítulo citado. Sin embargo, valga la breve explicación que hago del argumento para introducir la problemática central que deseo presentar.

⁶ Mercado competitivo es orden, lo contrario es caos. He aquí la argumentación maniquea y dualista del pensamiento neoliberal.

competencia perfecta. En efecto, no podía ser de otra forma. Como bien lo apunta Hinkelammert en 1984,

Hayek siempre tiene en frente un socialismo ya existente, que no es y no puede ser el caos del conservador, que para él es simplemente el fin. Su contrapartida del concepto límite del equilibrio es, por tanto, no un caos realizado, sino una sociedad en la cual ya no vale la pena vivir. Una sociedad –la socialista– que la ve como perdición y tiranía, en la cual el hombre subsiste pero ha perdido los valores que pueden dar sentido a la vida, y que son los valores burgueses del mercado (1984, pp. 60-61).

Visto así, mientras el neoliberalismo tenía en frente un modelo que buscaba igual hegemonía que este –el socialismo soviético–, la motivación de la acción capitalista era la creación y construcción de mercados competitivos. Por eso su afrenta contra los monopolios estatales y su estrategia de privatización para abrir sectores a los capitales transnacionales. Es decir, en nombre del libre mercado se justificaron, en medio de la época de la así llamada “Guerra Fría”, atrocidades como la suspensión de las democracias, el financiamiento y apoyo de dictaduras militares, la represión a las disidencias de izquierda, bombardeos, etc. América Latina fue de los años setenta del siglo pasado en adelante testigo de este intervencionismo bélico del capitalismo. Y la contrapartida de esto fue, por su parte, la creación del Estado social *para otros*, el cual sirvió de catalizador de estabilidad en Europa central en el periodo de la reconstrucción posterior a la llamada Segunda Guerra Mundial. El plan Marshall para la reconstrucción de Alemania es ejemplo de la estrategia de la construcción del Estado social que surgió del propio capitalismo (cf. Hinkelammert, 2018, pp. 144-150). ¿Y por qué se daba esta disparidad entre dos formas de capitalismo según la región? Hinkelammert lo responde de la siguiente forma:

[El Plan Marshall se] trataba de un proyecto estratégico que tuvo un éxito extraordinario. Empezó con el gran éxito de la reconstrucción de Europa Occidental, éxito que también tuvo la política de

desarrollo del mundo subdesarrollado occidental, que se inspiraba en ideas muy parecidas. Para Estados Unidos era un proyecto de guerra, aunque fuese de guerra fría. En efecto, sobre la base de este proyecto Estados Unidos ganó la Guerra Fría y derrotó al bloque soviético (2018, p. 147).

De esta forma, una vez ganada la Guerra Fría, gastar “dinero para promover una política de derechos humanos y el correspondiente desarrollo de un Estado social aparentemente ya no valía la pena. El rostro humano del capitalismo había sido un arma de la Guerra Fría que ahora sobraba” (p. 155). En esta perspectiva vemos que tanto el Estado social (rostro “humano” del capitalismo) como el apoyo de las dictaduras militares en América Latina a modo de reedición de acumulación originaria, eran acciones puntuales para la estabilización del capitalismo central. Ambas geopolíticamente trazadas en una estrategia de globalización que para Hinkelammert no es otra cosa que “una simple estrategia del mercado total, [de totalitarismo del mercado]” (p. 144).

Llegados a este punto, sin embargo, no quiero hacer aún un salto repentino al *totalitarismo del mercado*, al cual llegaremos más adelante. Lo que quiero destacar aquí es que la idealización de la competencia y del mercado era el marco interpretativo del neoliberalismo surgido de la posguerra. Por eso, Hinkelammert a su capítulo en *Crítica a la razón utópica* lo titula “El marco categorial del pensamiento neoliberal *actual*” (énfasis añadido) porque aun cuando el neoliberalismo surgido en los años setenta del siglo pasado se llega a identificar con el pensamiento conservador cuando interpreta la realidad empírica en términos de orden-caos (cf. Hinkelammert, 1984), él sigue postulando la aproximación asintótica a una situación de competencia perfecta. En palabras de Hinkelammert, el neoliberalismo que fue repetido como catecismo en Chicago sostenía

firmeramente que el mercado es una relación humana compleja, pero se planteaba a la vez que la solución de los problemas del mercado es

absolutamente sencilla, de manera tal que nos parece más bien primitiva. El mercado es complejo, decía Hayek; por tanto, la solución es sumamente sencilla, nada compleja, sino que se presenta como afirmación de la propiedad privada y del cumplimiento de contratos. En eso Milton Friedman le sigue perfectamente. Hablan de complejidad, pero no aceptan la de las relaciones humanas, sobre todo del mercado. Cualquier niño puede solucionar los problemas del mercado diciendo: propiedad privada y cumplimiento de contratos. Y este molino de oraciones [opera] día y noche en nuestros medios de comunicación (2018, p. 149).

Extendiendo la explicación: propiedad privada, privatizaciones; cumplimiento de contratos, respeto a la ley de mercado. Hinkelammert anota con exactitud por qué sí resulta *chocante* el simplismo de los neoliberales cuando, entre otros ejemplos, defienden que los problemas ocasionados por las políticas del libre mercado se solucionan con más libertad de mercado. El argumento es sencillamente tautológico y en él descansa gran parte de toda su argumentación para defender el ideal de la competencia perfecta. El reclamo sobre la falta de capacidad científica, crítica, de los ideólogos de mercado autonombrados *economistas técnicos* (tecnócratas) es también caricaturizado por el mismo Joseph Stiglitz cuando reclama que algunos de ellos “olvidaron su rol como analistas convirtiéndose en animadores [*cheerleaders*] de la globalización, enfatizando los beneficios potenciales sin advertir la otra cara de la moneda” (Stiglitz, 2017, p. xxvii). Algo aquí sintomático es que propios y extraños ven a los economistas neoclásicos como animadores, como simplistas, como sicarios, pero menos como economistas que aporten soluciones. Está raro.

La transformación conceptual del capitalismo neoliberal

En 1984 Hinkelammert presenta una crítica consistente al concepto límite del capitalismo neoliberal. Nos ofrece una crítica a la

metafísica del capitalismo, la cual es negada por el propio pensamiento neoliberal en su afán cientificista y queda, así, ciego frente a los conceptos trascendentales que motivan su acción. Más aún, una de las críticas pertinentes en “El marco categorial del pensamiento neoliberal actual” es que aquí se deja ver con nitidez que incluso la defensa neoclásica al mercado se sustenta en su creencia de que es en este espacio en donde los propios intereses individuales de cada uno se verán reconciliados. Es decir, el mercado es un espacio y entidad que en la lógica neoliberal sí logrará cumplir los intereses de todos los individuos. Esto es precisamente la reedición de la *mano invisible* de Adam Smith.

Por ejemplo, Milton y Rose Friedman dejan ver esto con claridad en *Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico* (1979), trabajo propagandístico muy conocido y divulgado desde finales de los años setenta. En un fragmento que habla sobre la responsabilidad del Estado en este “nuevo liberalismo económico” (*sic*) se preguntan estos autores “qué papel se debe asignar al gobierno”, a lo cual responden que no es “fácil mejorar la respuesta que dio Adam Smith a esta pregunta hace doscientos años” (Friedman y Friedman, 1993, p. 49). Y a continuación los autores citan textualmente a Smith:

Por consiguiente, al quedar proscritos todos los sistemas, lo mismo los que otorgan preferencias que los que imponen restricciones, se establece de una manera espontánea el sistema claro y sencillo de la libertad natural. Se deja a todos, mientras no violen las leyes de la justicia, en libertad perfecta para buscar la consecución de sus propios intereses a su propia manera, y entrar en competencia con la actividad y el capital de los demás hombres o categorías sociales (Friedman y Friedman, 1993, p. 49)

Recordemos, por su parte, el fragmento clásico de Adam Smith de *La riqueza de las naciones*:

Es verdad que por regla general [el individuo] ni intenta promover el interés general ni sabe en qué medida lo está promoviendo. Al preferir dedicarse a la actividad nacional más que a la extranjera él solo persigue su propia seguridad; y al orientar esa actividad de manera de producir un valor máximo él busca solo su propio beneficio, pero en este caso como en otros *una mano invisible lo conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos*. El que sea así no es necesariamente malo para la sociedad. Al perseguir su propio interés *frecuentemente fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente* que si de hecho intentase fomentarlo (Smith, 2020, p. 408. Énfasis añadido).⁷

Como puede verse, esto es una apología que ofrece ciertas razones para conducirse bajo el interés individual. Y una de esas razones es precisamente el promover, bajo ese moral egoísta, el interés de la sociedad de una manera más efectiva que del hecho de buscarla intencionalmente. Dicho sea de paso, y para quienes como Foucault, que pensaba que la economía de mercado de la modernidad era una disciplina atea, o bien para los economistas neoclásicos que siguen *creyendo* y enseñando que hacen ciencia empírica y no teología, hay que recordar que el antecedente de la mano invisible que reconcilia los intereses de todos al perseguir el propio interés, no es una mano atea, por el contrario, es precisamente una mano muy fiel de la acción de la Providencia que aparece precisamente en *Teoría de los sentimientos morales*, también escrito por Adam Smith.⁸ En este tratado de filosofía moral, previo a *La riqueza de las naciones*, encontramos lo siguiente:

⁷ En *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión* Hinkelammert muestra los antecedentes históricos de esta imaginación de la mano invisible proveniente de la *stoa* romana y usada también por Newton (Hinkelammert, 2021, pp. 83-85 y 247).

⁸ En el apartado 37.7 del tercer tomo de *Política de la liberación*, apoyándome de Germán Gutiérrez (1998), mostré lo tan equivocado que estaba Foucault al afirmar que la economía neoclásica era una disciplina atea, sin Dios (Núñez Rodríguez y Zúñiga, 2022, p. 420). Como lo veremos, la mano invisible de *La riqueza de las naciones* es la mano invisible de la Providencia de *Teoría de los sentimientos morales* (Gutiérrez, 1998, p. 103).

“[aunque los burgueses] persiguen solo su propia conveniencia, aunque el único fin que ellos se proponen a partir de las labores de los miles a quienes emplean es la gratificación de su propia vanidad e insaciables deseos, ellos dividen con el pobre el producto de sus propias mejoras. Ellos son conducidos por una mano invisible a hacer casi la misma distribución de las necesidades de la vida, que serán hechas, si la tierra estuviera dividida en partes iguales entre todos sus habitantes, y sin proponérselo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y proporcionan medios para la multiplicación de las especies. Cuando la Providencia divide la tierra entre unos pocos señores, ella no olvida ni abandona a aquellos que parecen haber sido dejados de fuera en la partición” (citado en Gutiérrez, 1998, pp. 103-104).

Germán Gutiérrez, después de citar lo anterior, indica que en esta argumentación de Smith la “armonía es un orden dado. No se trata del ideal, sino de un hecho que se impone independientemente de la voluntad de los actores” (Gutiérrez, 1998, p. 104). Este orden que se impone es, en lo moral, la Providencia, y en la economía, el mercado. Y precisamente Hinkelammert, al tener claridad en esto, cuando hace una crítica a la metafísica del neoliberalismo en *Crítica a la razón utópica* está haciendo la crítica precisamente a esa teología encriptada en la economía moderno-occidental desde Adam Smith.⁹

Entonces, como en la teoría (teológica) económica de Adam Smith se busca en última instancia promover el mejor interés de la sociedad de una “manera más efectiva”, incluso Milton y Rose Friedman llegan a afirmar que “la libertad de comercio interior y exterior es el mejor medio que tiene un país pobre para promover el bienestar de sus ciudadanos” (Friedman, 1993, p. 65). Así, en el mismo sentido de Adam Smith, se defiende al mercado arguyendo que es el mecanismo más eficaz para promover el cumplimiento del interés general. En este orden de ideas, el mercado, para que

⁹ Sobre la teología de Adam Smith también puede verse Hinkelammert, 2021, pp. 83-85.

pueda lograr ese bienestar general, debe ser competitivo. Por eso el concepto límite del capitalismo de la Guerra Fría era el de la *competencia perfecta del mercado*.

Bajo estos presupuestos y para definir claramente lo que es la competencia perfecta, me gustaría citar la definición precisa que ofrece Hinkelammert:

La competencia perfecta es la situación de un mercado donde las empresas carecen de poder para manipular el precio del bien o servicio que ofrecen (precio-aceptantes), y como resultado resulta una maximización del bienestar social. Esto se entiende como una situación ideal de los mercados de bienes y servicios, donde la interacción de la oferta y demanda determina el precio. En un mercado de competencia perfecta existen gran cantidad de compradores (demanda) y de vendedores (oferta), de manera que ningún comprador o vendedor individual ejerce una influencia decisiva sobre el precio. Un presupuesto de la competencia perfecta es que las empresas y los consumidores tengan *información completa y gratuita* (2022, p. 112).

Precisamente este modelo de competencia perfecta, como es bien sabido, fue el hilo conductor del Consenso de Washington.

Conviene en este punto hacer referencia a lo que nos dice Stiglitz con respecto al ideal de la competencia perfecta defendida e implementada por el neoliberalismo:

Mi crítica a las políticas del Consenso de Washington fue en parte que ellas se basaban en teorías económicas desacreditadas. Quienes las apoyaban tenían claridad de cómo tenía que lucir una economía: como la economía de mercado perfecto de los libros de texto.¹⁰ Ellos sabían que todas las economías –y especialmente aquellas de los países en vías de desarrollo– se desvían de este ideal, pero su agenda pública fue hacer que los mercados reales se acercaran lo más posible a la competencia ideal (Stiglitz, 2017, p. 349).

¹⁰ Cuando más adelante me refiero a Samuelson y Nordhaus, me refiero precisamente a su libro en coautoría, *Economía* (2006), que se convirtió en manual más influyente de la formación de economistas neoclásicos.

Esto expresa con otras palabras lo que podríamos llamar la dictadura de la globalización. Con ello, ¿podemos decir que este concepto límite de la competencia perfecta idealizada sigue siendo es el del actual neoliberalismo? Aquí finco la tesis del presente ensayo. Sostengo que el neoliberalismo *actual* (ya no el de 1984, sino el de 2023), ante su incapacidad de resolver problemas políticos y económicos realmente complejos, confundió ya tantas cosas que comenzó a defender y a emprender la realización *no* de un modelo de competencia perfecta, *sino uno de competencia perpetua* en donde las fronteras entre guerra y competencia las ha difuminado el neoliberalismo militar. Estamos frente a una transformación del concepto límite del capitalismo durante la segunda mitad del siglo xx. Este giro al que me refiero (y con estas líneas recién introduzco el objetivo de este trabajo) lo expresa Hinkelammert cuando afirma:

Vivimos bajo una nueva infalibilidad a la cual se da una validez absoluta. Se trata de la infalibilidad del mercado. Se ha desarrollado históricamente pero nunca como hoy. Adam Smith la describió como la “mano invisible” del mercado [...] Pero en Smith no era todavía la imaginación de un mercado total. También el mercado imaginado era todavía bastante imperfecto y necesitaba intervenciones para funcionar. Recién la teoría económica neoliberal presenta el mercado como infalible y total, y por eso concibe un totalitarismo del mercado (2021, p. 171).

Así, el pensamiento neoliberal, al no tener otra alternativa que el propio mercado, llega a una situación de encantamiento de sus ídolos: dinero, contrato, propiedad privada. El antiutopismo del neoliberalismo, muy bien criticado por Hinkelammert en *Crítica a la razón utópica*, ha decantado en algo como “una verdadera obsesión por el mercado” (Hinkelammert, 2021, p. 178). Sirvan estas últimas líneas para introducir la temática central de este ensayo.

De la competencia perfecta a la competencia perpetua: la mano visible del mercado

La tesis central que quiero defender en este ensayo es la siguiente: el concepto límite del neoliberalismo actual es la competencia perpetua confundida con la guerra. El tema está advertido en *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión* (Hinkelammert, 2021, p. 349). Pero aquí deseo darle unidad a la argumentación que Hinkelammert nos ha ofrecido en varios de sus textos en donde nos advierte el tema y que me permitirá demostrar la tesis.

Si bien en el texto referido se plantea explícitamente el tema, la sospecha de actualizar desde la misma argumentación hinkelammertiana el concepto límite del neoliberalismo actual me surgió con la lectura de *La vida o el capital* (Duchrow y Hinkelammert, 2003), la cual, en el sentido aquí expuesto, encuentro plenamente compatible con la argumentación tan sucinta como directa de *Solidaridad o suicidio colectivo* (Hinkelammert, 2003b), así como con la encontrada en *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio* (2003a). De *La vida o el capital* me gustaría mencionar especialmente el ensayo en el que se insinúa la argumentación que en este punto quiero desarrollar: “El mercado total. El desmontaje de la obligación de la propiedad respecto a la vida en el contexto de la globalización del capital”. Uno de los subtítulos de este capítulo es: “El imperio como la mano *visible* del mercado total de la propiedad” (énfasis añadido). En este trabajo los autores muestran muy bien la función de la mano visible del mercado:

El primer imperio global de la historia mundial [la dictadura del capital, el neoliberalismo] revela lo que es: un instrumento para la imposición total de los intereses totales del capital, o –dicho de otro modo– de la dictadura de la propiedad. El imperio y el capital globales son una misma cosa. [De aquí se concluye que la] *globalización sustentada por el imperio ha de apartar todos los impedimentos para la totalización del mercado capitalista, a saber, para una acumulación*

desenfrenada de la propiedad del capital, sin obligación respecto a la vida [...] El mercado mundial total, promovido y protegido por el imperio, hace peligrar la vida como tal en este planeta (Duchrow y Hinkelammert, 2003, p. 134. Énfasis en el original).

Pues bien, para enfatizar el punto central cabe comentar que cuando los autores se refieren a que el imperio *protege* el mercado mundial muestran de manera explícita lo que bien se puede entender como *la mano visible* del mercado, del automatismo de mercado. Así, *el imperio es la mano visible* de la dictadura del capital y es quien a través de la guerra (sea armada o jurídico-política, *lawfare*) opera el totalitarismo del mercado. Planteada así la problemática, en lo sucesivo mostraré el *concepto límite del neoliberalismo actual: el concepto trascendental de la competencia perpetua*.

La competencia perpetua: el concepto trascendental del neoliberalismo actual

La pregunta por responder en este apartado es la siguiente: ¿cómo se colocó en el centro del neoliberalismo actual la búsqueda de la realización de la competencia perpetua? Para responder esta pregunta nos ayudará el siguiente fragmento de *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión*:

[El concepto de competencia perfecta es] un concepto trascendental con su sueño de sociedad perfecta, pero se lo piensa desde una “competencia perfecta” y no desde una convivencia humana¹¹ perfecta. Es la imaginación de una institución perfecta, es decir, de una ley perfecta. En este sentido, se piensa desde la guerra, no desde la paz.

¹¹ Habría que señalar brevemente que en *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad* Hinkelammert identifica bien que frente al capitalismo, Marx y su principio de acción de justicia, el cual fue retomado por el proyecto socialista, apuntaban hacia el ideal de la convivencia perfecta (Hinkelammert, 2022, p. 53, 227 y siguientes). Rescatar esta parte positiva del socialismo ayuda a ir quitando el espantapájaros llamado socialismo que el neoliberalismo y su Guerra Fría colocó con sus medios de comunicación masiva en el imaginario mundial.

Su correspondiente ilusión trascendental es el mercado total, como la propagada por el neoliberalismo [en el cual el mercado es el ser supremo para el ser humano]. Desde el comienzo de la estrategia de globalización en la década de 1980, aparece al lado de la [competencia perfecta] como concepto trascendental la nueva teoría de la firma, pensada como [empresa] perfecta que a veces hasta sustituye el concepto de la competencia perfecta como concepto trascendental (Hinkelammert, 2021, p. 349).¹²

El problema del capitalismo triunfante frente al modelo soviético a finales del siglo pasado es que difumina en extremo las fronteras entre competencia y guerra, confusión análoga a la serie de filosofías políticas que defienden, siguiendo la fórmula de Karl von Clausewitz, que la guerra no era otra cosa que la continuidad de la política por otros medios (“Der Krieg ist eine bloÙe Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln”).¹³ Lo interesante aquí es también destacar que el aristócrata Clausewitz llegaba a esa conclusión porque creía en una dialéctica de opuestos que más allá de reconciliarse se entendían más como mutua continuación y, pensando en su análisis sobre medios y fines (objeto de la racionalidad instrumental), postula por ello que la guerra es continuación de la política (cf. Howard, 2002, pp. 35 y siguientes).

En el neoliberalismo pasa algo similar: la guerra bélica o jurídica es la continuación de la competencia por otros medios, e incluso la fórmula funciona también a la inversa: la competencia es la guerra por otros medios. Para muestra, la siguiente sentencia de un documento del Departamento de Seguridad firmado por George W. Bush: “somos una fuerza militar sin paralelo, tenemos

¹² Esta teoría de la empresa tiene como principios fundamentales la satisfacción del cliente (consumo) y minimización de costos (cf. Hinkelammert, 2022, pp. 115-117).

¹³ Podríamos también hacer referencia a John Locke antes que a Clausewitz. Hinkelammert ha mostrado muy bien cómo Locke justifica moralmente la apropiación de territorio de comunidades que lo subutilizan por parte de quienes sí lo necesitan y trabajan. Es la filosofía política de justificación del imperio en medio de las relaciones burguesas que formaron el mercado capitalista mundial con las riquezas robadas de Amerindia (Hinkelammert, 2018, cap. III).

el derecho de actuar en todo el mundo para imponer la economía de mercado” (citado en Hinkelammert, 2003a, p. 34). Es la fase del capitalismo que reedita la acumulación originaria mediante intervenciones militares y jurídico-políticas en pleno siglo XXI. Este documento exhibe de forma nítida la mano visible del mercado: el imperio es el operador político y militar de la ideología automatista de mercado que defiende que el mercado se regula a sí mismo como entidad natural.

Esto cobra sentido si observamos que la competencia perpetua es análoga al mercado total, puesto que este no quiere cualquier institución mercantil sino solo aquella que promueva la competitividad. Si *la mano visible* busca llevar una cruzada por un mundo competitivo, este entonces llevará la buena nueva a todo rincón en el cual no ha llegado el capital y la propiedad privada. Es precisamente la totalización del mercado, que por antonomasia debe generar competitividad sin descanso. El mercado total busca que todos sus clientes –porque aquí no hay ciudadanos– estén encerrados en la competencia sin descanso. Este es el concepto límite del mercado total, es decir, *la competencia perpetua*, que, como el de *la competencia perfecta*, es un concepto que trasciende la realidad empírica y que, por ende, tampoco nunca podrá cumplirse históricamente. Sin embargo, le da sentido a la acción del mercado y a sus prácticas cotidianas: es, por ello, un concepto trascendental.

La competencia perpetua se le lleva también al ser humano y lo convierte en capital humano. Y este tiene que ser competitivo a tal punto que todo aquel tiempo que no se invierte para la producción o inversión a futuro de destrezas y habilidades es calculado bajo el concepto de *costo de oportunidad*. Este, nos dice Theodore Schultz, es todo el ingreso que se ha dejado de percibir durante el tiempo de la educación, o bien, por hacer actividades que no estén relacionadas a la productividad (cf. Zúñiga, 2020a). El capital humano es la realización histórica de que el capital se hizo hombre, Dios se hizo hombre. Es la religión del mercado. Y esa pretensión, llevar

esa buena nueva a todos los seres humanos, es el totalitarismo de mercado en su plenitud.

Ahora bien, como la competitividad se confunde con la guerra, la competencia perpetua camina en paralelo a la guerra perpetua. O bien, decir que lo que se debe generar es la competencia perpetua es otra forma de decir: vivamos en un estado de guerra permanente (cf. Dussel, 2021, pp. 811 y siguientes).¹⁴ Esta es la situación en la cual nos ha metido el fundamentalismo apocalíptico del mercado y su religión (Hinkelammert, 2021, cap. 3). El neoliberalismo es una sociedad de riesgo que supone la eliminación, fundada en la incapacidad humana de tener certeza sobre la acción, de toda seguridad y certidumbre. Si no hay certeza plena, diría Milton Friedman, hay entonces incertidumbre total (Hinkelammert, 2022, pp. 25, 95-96).

Esta argumentación contradice a los propios economistas neoliberales, como, por ejemplo, Milton Friedman, quienes critican, por una parte, la falta de certeza absoluta y, por otra, aceptan que sí hay una certeza y es absoluta, a saber, que *el mercado redime*. Esta es la certeza por la cual incluso hace la guerra la mano visible patrocinada por las burocracias privadas del capitalismo. La economía ahora se inspira tanto en el campo bélico que el modo en que Clausewitz describe la guerra aplica ahora para el mercado. Este militar prusiano decía: “en la guerra todo es incierto y los cálculos tienen que hacerse con una cantidad de variables” (citado en

¹⁴ El ensayo de Enrique Dussel al que me refiero en este punto se titula “Estado de guerra permanente y razón cínica”, presentado en 2003 en México frente a Karl-Otto Apel y Franz Hinkelammert. Si recordamos, *La vida o el capital* así como *Solidaridad o suicidio colectivo* se publicaron en 2003. Tanto Dussel como Hinkelammert atestiguan y denunciaban el estado cínico del capitalismo *yankee* operado militarmente en ese momento por George W. Bush, gran operador de reediciones de acumulaciones originarias del capital, en este caso, en Oriente Medio.

Howard, 2002, p. 24. Traducción propia).^{15 16} Y el neoliberalismo de hoy no quiere quedarse atrás.

Y es que para entender esta fase bélica del neoliberalismo actual hay que comprender que la economía burguesa viene de un problema histórico de falta de reconocimiento de sí misma y su objeto. Siendo una ciencia que tiene por objeto relaciones históricas y sociales, Adam Smith la entendió desde un naturalismo, el mercado como entidad autorregulada; posteriormente, la economía neoclásica la entendió como ciencia exacta y de ahí que las relaciones de consumo y producción se medían y proyectaban desde las herramientas del cálculo diferencial y la física lineal. Y ahora en el neoliberalismo actual ya no se discuten tesis ni se critica la elaboración de conceptos: al tomar como única certeza que el mercado redime, ahora la economía es mera estrategia para llevar la buena nueva del mercado: para implementar el mercado a todos los rincones del globo. Y el neoliberalismo actual no descansará hasta que eso suceda porque cuando se hace un servicio religioso la tarea se realiza con gusto. Entre otras razones, porque la economía burguesa insiste en ver las relaciones económicas y sociales como si estas fueran un mecanismo de funcionamiento que debe caminar de la manera más aceptada posible (Hinkelammert, 2018, cap. v).

Por esto, al reducirse la economía a mero diseño de estrategias (racionalidad instrumental) de implementación del mercado, continuando por aquellos lugares geopolíticos en los cuales no hay mercado (casualmente aquellos espacios en los cuales hay protección de recursos naturales públicos), el cálculo del empleo de la milicia o incluso el uso de las embajadas como centro de operaciones

¹⁵ "In war everything is uncertain, and calculations have to be made with variable quantities".

¹⁶ La economía de mercado, sin embargo, se ha vuelto tal vez tan criminal que necesita ir más allá del lenguaje militar para explicar lo que requiere y hasta tienen que ayudarse del lenguaje de sicarios. Ahora, por ejemplo, las empresas requieren managers con *Killerinstikt*, es decir, con instinto asesino (cf. Hinkelammert, 2021, p. 178).

de agitación política en países en donde los recursos naturales pertenecen al Estado es similar al cálculo de la oferta y la demanda de los bienes y servicios.¹⁷ En este sentido, el empleo de la matemática como el uso de la intervención militar son solo medios análogos que sirven para el mismo fin: llevar el mercado a todo el globo.

Esto es lo que, con otras palabras, Hinkelammert identifica como *capitalismo cínico*. Es aquel que ya no escucha la realidad, sino que impone la suya a toda costa. Este capitalismo ya no se guía por ofrecer y escuchar razones, sino por la seguridad de que él tiene la razón *sin más* porque defiende su única certeza. En él “no hay ninguna pretensión de la razón [por lo que] los juicios de hecho, que demuestran la sinrazón, dejan de tener cualquier capacidad crítica” (Hinkelammert, 2003b, p. 21). El cambio del concepto límite del neoliberalismo de la Guerra Fría al de la estrategia global de acumulación de capital lo identifica Hinkelammert cuando distingue entre capitalismo utópico y capitalismo cínico:

Gracias a la transformación de un capitalismo utópico –y, por tanto, comprometido con el bienestar general– en un capitalismo salvaje y cínico, ahora se puede reivindicar sin problema los juicios de hecho básicos que sobre el capitalismo la teoría de la dependencia había establecido. El capitalismo ha renunciado a su pretendido rostro humano [cuando construyó el Estado social], del cual ahora se burla.¹⁸ Ya ningún juicio de hecho le puede criticar [...] Se ha operado

¹⁷ Sobre las guerras jurídicas y políticas (*lawfare*) en América Latina, véase el esclarecedor trabajo de Arantxa Tirado Sánchez, *El lawfare. Golpes de Estado en nombre de la ley* (2021). Si algo puede aprender el lector de este libro es que la guerra jurídica no solo es una estrategia que salió de las investigaciones militares, sino también que este tipo de intervención es una guerra en tiempos de paz, es decir, en tiempos en donde se ataca un país sin usar las armas militares. Este tipo de intervenciones han sido orquestadas principalmente en América Latina, espacio geopolítico de propagación de gobiernos antineoliberales y que han institucionalizado una especie de Esta social. Esta estrategia del *lawfare* que tiene por respaldo siempre la intervención armada nos recuerda a John Locke, quien en nombre “de la paz declara la guerra” (cf. Hinkelammert, 2018, p. 118).

¹⁸ Precisamente la guerra jurídica del *lawfare* en América Latina se ha implementado en el siglo ^{xxi} en aquellos países en donde se pretendió o ha pretendido construir un

una transformación y una reevaluación de todos los valores.¹⁹ Por eso ahora se sacraliza las relaciones capitalistas de producción por medio de la celebración de la aceleración [de la compulsión de los hechos del mercado]. Frente a esta transvalorización de los valores la crítica clásica de la ideología queda completamente desarmada (2003b, pp. 21-22).

Así, el capitalismo cínico es aquel que no acepta más razón que la suya y se identifica con el *concepto trascendental de la competencia perpetua* de la siguiente forma: para la estrategia de globalización al aspirar al mercado total (literal: de todo el globo) cualquier “país del mundo podría ser el objetivo, en tanto, es distorsionante para el mercado total. Y se convertirá en objetivo en nombre del antiterrorismo.²⁰ Ya se hace notar: mientras se ataca a Afganistán, se busca otros países para atacar. La guerra es total” (Hinkelammert, 2003b, p. 126). Y, añadiríamos, es permanente si entendemos que para el neoliberalismo actual la competencia económica es la guerra por otros medios. De modo que ya no “se trata de un proyecto de totalización de algún mercado ideal, sino de un proyecto de fluidez de los mercados en tanto ambiente en el que actúan las empresas mundiales” (Hinkelammert, 2003b, p. 32). Es el paso del capitalismo utópico –que pensaba aún en un mercado ideal– al huracán de la globalización neoliberal, que fomenta que en toda economía con ideales neoliberales las “empresas necesitan ejecutivos con instinto asesino. [Pues cada una de ellas] necesita instinto asesino para enfrentar a las otras, y todas lo necesitan para ser capaces

Estado social, algo similar a lo hecho con el Plan Marshall. Solo que ahora el gran capital y su mano visible se siente con el derecho de decidir qué países tienen el derecho de construir lo que él en su momento construyó para la reconstrucción de un país bombardeado como lo fue Alemania.

¹⁹ Esta operación política y militar es la tarea de la mano visible del totalitarismo del mercado.

²⁰ Ayer fue el terrorismo, antier el socialismo, hoy es el populismo, mañana la corrupción y pasado mañana el narcotráfico. La mano visible siempre inventa monstruos para pelear y, de paso, apoderarse de los recursos naturales. La mano visible es la única pulcra en esta historia (cf. Hinkelammert, 2003b, pp. 117 y siguientes).

de destruir seres humanos, relaciones sociales y naturales –tal y como lo hacen” (Hinkelammert, 2003b, p. 85).²¹ Y más adelante continúa el autor:

El arma principal del instinto asesino es la ley del mercado, la eficiencia y la competitividad. Pero recurre a todas las armas en cuanto encuentra resistencia frente a los efectos indirectos que produce. Entonces, mata violentamente y deja desaparecer en hoyos negros países enteros. ¿Quién duda de que detrás de las intervenciones humanitarias, los bombardeos de ciudades como Panamá, Belgrado, Bagdad y Kabul, está este instinto asesino que se fomenta tanto en las elitistas escuelas de administración de empresas como en la formación de las tropas élite destinadas a producir los hoyos negros de los servicios secretos? (p. 86).

Si observamos con detenimiento, Hinkelammert muestra muy bien cómo el neoliberalismo actual –surgido de la estrategia global de acumulación del capital– difumina la frontera entre guerra y competitividad y postula una guerra permanente para generar la competencia perpetua. Y si aún no queda claro el concepto trascendental de la competencia perpetua que se confunde con la guerra, valgan las siguientes líneas:

La economía se conduce ahora en términos de una guerra económica en la que se trata de conseguir ventajas competitivas que hagan posible salir victorioso de ella [...] El economista, y sobre todo, el administrador de empresas, se convierten en asesores militares de esta guerra económica, ya no siendo su función hacer teoría o entender qué significa esta manera de enfocar la economía, sino aportar para ganar la guerra. Por eso, la teoría económica [neoclásica] se torna

²¹ Hinkelammert exhibe esta idea de *instinto asesino* (*Killerinstinkt*) a partir de una declaración de 1991 por parte de un ejecutivo de la empresa suiza Nestlé, en la que afirmaba que su empresa buscaba ejecutivos con este instinto. También retoma el término de Jack Trout, quien formuló el concepto de competencia asesina y quien aseveró que ese es el ideal de la competencia (Hinkelammert, 2003b, p. 84).

cínica. En esta guerra económica los medios de ajuste estructural²² sirven para preparar y limpiar el campo de batalla, lo cual a las empresas enfrentadas les interesa, para poder luchar sin ser “distorsionadas” (Hinkelammert, 2003b, p. 31).²³

Palabras finales

A lo largo de este ensayo busqué integrar y darle unidad a un tema que Franz Hinkelammert ha desarrollado a lo largo de su obra: la transformación histórica del capitalismo utópico al capitalismo bélico. Pero más que explicar este cambio desde la descripción del modelo, es decir, respondiendo a las características de uno y otro, el punto que orientó mi argumentación fue mostrar en que esa transformación del capitalismo se debe a que este sufrió un cambio sustancial: la transformación de su concepto límite. Este es, en la argumentación que aquí presenté, el punto medular que quise desarrollar y la tesis a defender fue: el concepto límite del neoliberalismo actual es *la competencia perpetua*. Este es ciertamente un concepto trascendental, como lo explicamos anteriormente, y es desde el cual el neoliberalismo institucionalizado actual entiende la realidad empírica.

Solo desde la explicitación de su concepto trascendental de la competencia perpetua podemos entender su compulsión a dejar morir en pos de la eficiencia, la productividad y la competitividad, así como su capacidad de intervención militar en países que no desean privatizar sus recursos naturales (la mano visible del mercado).²⁴ Este desastre que está dejando el neoliberalismo actual no puede explicarse, así, desde lo objetivado, sino desde la

²² Las reformas jurídicas estructurales que protegen legalmente el libre mercado y que dan certeza jurídica a los inversionistas.

²³ Luchar libremente, sin ninguna intervención colectiva o de Estado.

²⁴ En un anterior texto había mostrado por qué la economía de libre mercado debe ser mejor definida como necrocrematística (cf. Zúñiga, 2021).

indeterminación de lo determinado del modelo neoliberal y eso es la competencia confundida con la guerra. Stiglitz, por ejemplo, quiere explicar desde lo ya institucionalizado sin abordar el espíritu que se ha institucionalizado y que da sentido a la *acción directa* del neoliberalismo.

En el contexto de este ensayo y para enfatizar la tesis, en algunas ocasiones me referí a este concepto trascendental como *la competencia perpetua que se confunde con la guerra*. Esto no es una falta de precisión del concepto límite del neoliberalismo actual, sino un énfasis en la formulación del mismo concepto con el objetivo de introducir con éxito –y con una dosis didáctica– este concepto límite del capitalismo neoliberal actual.

A diferencia del ensayo “El pensamiento del neoliberalismo actual”, que pone su atención en los planteamientos teóricos y políticos de las columnas ideológicas de la economía de mercado en su versión neoclásica, como F. von Hayek o Milton Friedman, en este ensayo nos fue difícil hacer un trabajo de filosofía o historia de las ideas del pensamiento neoliberal actual y rastrear sus conceptos y categorías de interpretación de la propia realidad. Esta dificultad que encontramos en el pensamiento económico actual evidencia el vacío en el cual se encuentra la ciencia económica burguesa hoy en día.

Los economistas que salen de los marcos teórico-conceptuales de la economía neoclásica para entender la economía de hoy no se están dejando ver con facilidad. De hecho, podría decir que el economista burgués liberal que más está teniendo influencia entre economistas, incluso críticos del capitalismo, es Joseph Stiglitz, quien precisamente ha desarrollado críticas serias a la estrategia de globalización que se formó hegemónicamente desde la década de los noventa del siglo pasado (Stiglitz, 2017). O incluso se puede hacer referencia a trabajos técnicos e históricos como el presentado por Thomas Piketty (2017). Pero trabajos teóricos desde la propia economía liberal que rebasen las enseñanzas de la escuela neoclásica no se están viendo.

Hay una razón adicional que encuentro para la dificultad de acercarnos a nuevos enfoques teóricos sobre el libre mercado actual. Esta carencia de trabajos exhibe que la economía neoclásica ya no apuesta ni invierte en investigación económica. La posición de los centros de poder parece ser: Samuelson y Nordhaus en su manual *Economía* lo dijeron ya todo y ahora simplemente hay que implementarlo y ahí en donde las condiciones históricas y políticas, como en Venezuela, Cuba u otro país que no esté en el siglo *xxi* bajo los lineamientos que dictan los organismos multilaterales *del siglo xx*, entonces habrá que declarar intervención humanitaria y reunirnos pronto en las embajadas para preparar la guerra bélica (Oriente Medio), la guerra jurídico-política (Guatemala, Brasil, Bolivia) o la guerra híbrida (México) y hacer posible que en esos países el mercado pueda redimir.

De tal forma que en esta lógica, como el mismo Hinkelammert lo hace notar, los economistas y administradores de empresa ya no discuten la realidad, sino estrategias violentas para abrir mercados *competitivos sin distorsiones*: es el totalitarismo de mercado y su concepto ideal trascendental es la competencia perpetua. Estamos ya en un modelo sociopolítico que ha llevado en extremo la confusión entre competencia y guerra a diferentes niveles de la acción política. Esto es el pensamiento neoliberal actual.

Finalmente, considerando que este ensayo se inscribe en una publicación de homenaje a Franz Hinkelammert, que tuvo como punto de arranque el curso colectivo en homenaje a este gran teórico alemán-latinoamericano en 2022, me gustaría solo añadir lo siguiente: el mejor homenaje que le podemos hacer a los maestros es recrearlos, no repetirlos.

Bibliografía

Duchrow, Ulrich y Hinkelammert, Franz (2003). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. San José: DEI.

Dussel, Enrique (2021). *Filosofía de la liberación. Una antología*. México: Akal.

Friedman, Milton y Friedman, Rose (1993). *Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*. Barcelona: Planeta-Agostini.

Howard, Michael (2002). *Clausewitz. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford UP.

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

Hinkelammert, Franz (2003a). *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (2003b). *Solidaridad o suicidio colectivo*. Heredia: Ambientico.

Hinkelammert, Franz (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Arlekin.

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

Hinkelammert, Franz (2020). *Die Dialektik und der Humanismus der Praxis: mit Marx gegen den neoliberalen kollektiven Selbstmord*. Hamburg: VSA Verlag.

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

Hinkelammert, Franz (2022). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. Heredia: EUNA.

Núñez Rodríguez, Carlos y Zúñiga, Jorge (2022). La voluntad-de-vida del pueblo. Biopolítica en sentido estricto. El principio material crítico positivo de la política. En Enrique Dussel (ed.), *Política de la liberación. Vol. iii: Crítica creadora* (pp. 386-438). Madrid: Trotta.

Piketty, Thomas (2017). *Capital in the Twenty-First Century*. Massachusetts: Harvard UP.

Smith, Adam (2020). *La riqueza de las naciones*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Stiglitz, Joseph (2017). *Globalization and its Discontents. Revisited. Anti-globalization in the Era of Trump*. Nueva York: Norton & Company.

Tirado Sánchez, Arantxa (2021). *El lawfare. Golpes de Estado en nombre de la ley*. México: Akal.

Weber, Max (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zúñiga M., Jorge (2020a). Capital humano: la gubernamentalidad del conservadurismo neoliberal. En Franz Hinkelammert (ed.), *Buscando la espiritualidad de la acción: el humanismo de la praxis* (pp. 177-227). San José: Rosa Luxemburg Stiftung, Arlekin.

Zuñiga M., Jorge (2020b). 1978: Foucault y Hinkelammert sobre el neoliberalismo. *Revista Castalia*, 34(1.er semestre), 109-130.

Zuñiga M., Jorge (2021). El anonimato de la ética. El fundamento de la necrocrematística neoliberal. En Franz Hinkelammert et al., *Por una condonación de la deuda pública externa de América Latina* (pp. 95-124). Buenos Aires: CLACSO.

Zuñiga M., Jorge (2022). Factibilidad de la acción, una de las enseñanzas de Franz J. Hinkelammert. *Utopía y praxis latinoamericana. Revista internacional de filosofía y teoría social*, 97(97), 1-17.

Del regreso a la crítica de la idolatría y sus alternativas

El pensamiento de Franz Hinkelammert
y la confrontación con la ley de este mundo

Ernesto Herra

Entre los meses de febrero y junio de 2022 tuvo lugar un homenaje impulsado entre el Postgrado de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional en Costa Rica (UNA) cuyo objetivo era celebrar la vida, obra y magisterio del maestro, compañero y amigo Dr. Franz J. Hinkelammert.

En este homenaje celebramos la rebeldía y compromiso ético-crítico que Hinkelammert ha mantenido a lo largo de su vida, en la que, sin duda, ha marcado el horizonte crítico de muchas y muchos intelectuales más allá de América Latina. De ese grupo amplio y diverso formado junto a Hinkelammert, fuimos invitadas e invitados algunos de los tantos discípulos que junto a este gran maestro hemos tenido la oportunidad de formarnos y que, en tanto común denominador, hemos asumido el compromiso de echar por tierra “todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Marx, 1964, citado en Hinkelammert, 2007a). Hacer lo anterior ha significado, para sus discípulos, prestar atención al señalamiento crítico lanzado

por el mismo Hinkelammert en el sentido de que no todo pensamiento que critica algo es, por sí mismo, pensamiento crítico. Para Hinkelammert,

la crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista bajo el cual esta crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido, es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera (2007a, p. 43).

El presente trabajo pretende distinguir aquello que es el pensamiento, según la tradición de Franz Hinkelammert, de la crítica en general.

De aquello que es la crítica

El *marxismo occidental* (Losurdo, 2019) y/o el *marxismo del siglo xx* (Bautista, 2014) impusieron desde la publicación en 1914 de la edición del primer tomo de *El capital* de Kautsky, corregida en 1932 por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, un solo tipo de recepción de Marx que culminaría por imponerse como “la edición canónica” (Tarcus, 2018) a partir de la que se establecerían los linderos de la interpretación así como de la praxis política para los movimientos sociales y/o populares a nivel global. El respaldo de esta postura por parte del Partido Comunista Internacional y del Partido Comunista Soviético culminó por invertir aquello que Marx entendió e impulsó en tanto crítica de la religión, que desembocará en una crítica a la idolatría y que permitirá la crítica del fetichismo para devenir en la crítica del capital.

Para Hinkelammert (2007a) el sentido crítico con que Marx lleva a cabo su crítica está impulsada por un determinado punto de vista: “la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, y humanización desemboca en emancipación”

(Hinkelammert, 2007a, p. 43). Así las cosas, no se trata de dogma o pose. La crítica presupone la humanización de las propias relaciones humanas no con otro horizonte que la emancipación como destino último. Este particular Hinkelammert (2018a) lo hace explícito al mostrar al Marx que en la “Crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel”, de 1844, asume con radicalidad el sentido a partir del cual la economía burguesa invierte la centralidad de la vida al situar a las mercancías, el dinero como la que más, en el punto central de las propias relaciones humanas.

Para Marx (1964), “la crítica de la religión culmina en la doctrina de que el hombre sea lo más alto para el hombre; en consecuencia, en el imperativo categórico de subvenir a todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, abandonado, despreciado” (p. 15). Se trata, entonces, de una crítica que deviene en ética a partir de hacer frente a la idolatría, en todas sus dimensiones, y sitúa la emancipación en el núcleo mismo de su horizonte utópico.

En el año de 1873 llegaron a Buenos Aires los primeros fascículos de la traducción que de *El capital* realizara Joseph Roy en lengua francesa. Esta traducción contó con un total de cinco fascículos redactados entre los años de 1872 y 1875 y habría sido llevada a cabo por Roy bajo la supervisión y colaboración del mismo Marx. Su recepción en Buenos Aires se puso en marcha gracias a que Raymond Wilmart, internacionalista belga, hiciera posible su circulación en América Latina a partir de ese año. Sin embargo, no fue sino hasta 1887 que se contó con la primera traducción (parcial) al español del primer tomo de *El capital*, llevada a cabo por el abogado español Pablo Correa y Zafrilla.

Posterior a la traducción y edición crítica de *El capital* llevada a cabo por el uruguayo Pedro Scaron a partir del año 1975, ha sido posible identificar que la traducción francesa con la que se formaron los primeros marxistas en América Latina por ser la base de la primera traducción al castellano había invertido los dos últimos capítulos del primer tomo de *El capital*, partiendo del principio de que la conclusión a la que debió haber arribado Marx era “la tendencia

histórica de la acumulación capitalista” y no “la teoría moderna de la colonización” (Tarcus, 2018, p. 33). Así como los franceses, los marxistas latinoamericanos iniciaron su propia reformulación de Marx e invirtieron los términos de su conclusión. La crítica a la idolatría, que es la esencia de la crítica en Marx y el núcleo de la teoría de su fetichismo, es desplazada y su lugar es remplazado por la interpretación fidedigna de su obra. La “crítica de la religión” será entendida y asumida contra los dioses celestes²⁵ y se abandonará, con ello, la crítica a los dioses terrestres.

Para que la emancipación pueda alcanzarse, la crítica a la idolatría debe permanecer latiendo. Sin embargo, al asumir la crítica de la religión como crítica a los “dioses celestes”, el culto idolátrico a los dioses terrestres se mantiene incólume y, con ello, la humanización del ser humano como condición de su emancipación se trunca. Los dioses terrestres a los que Marx se refiere son “dinero, mercado y capital” (Marx 2016a; 2016b; 2016c), los cuales, en su realización, actúan contra las dos fuentes originarias de todos los valores de uso: la fuerza de trabajo y la naturaleza (Marx, 2016c; Hinkelammert, 2018a; 2018b; 2018c; 2013; 2007a; 2007b; Dussel, 2017; 2014a; 2014b; 2014c; 2014d; 2011a; 2011b; 2010; Bautista, 2015; 2014; 2013; 2010; 2007). La máxima de Marx, que constituirá el núcleo de su teoría del fetichismo, afirma: “si en otras épocas los dioses habitaron en los cielos, ahora se habían convertido en el centro de la tierra” (Lifschitz, 2017, p. 24).

El *marxismo occidental* y/o el *marxismo del siglo xx*, para quienes la traducción francesa debió haber tenido una importante influencia, se dejó orientar por el señalamiento de Althusser, para quien “los escritos del joven Marx no deben considerarse” (Althusser, citado en Ricoeur, 1996, p. 50). Al actuar de esa forma la superioridad del ser humano para el ser humano queda relegada al culto idolátrico a los dioses falsos y, con ello, la crítica queda reducida a la mera denuncia.

²⁵ De allí que los marxistas del siglo xx, para ser marxistas, deban ser ateos.

Para Hinkelammert, así como para Marx, la discusión no gira en torno a la existencia ontológica y/o empírica de Dios. Es más, con aquel o aquellos dioses que reconozcan la superioridad del ser humano para el ser humano no habría crítica alguna. Lo que está claro para Hinkelammert así como para Marx es que la crítica de la religión que deviene en crítica de la idolatría está dirigida contra todo los dioses falsos que son aquellos que no reconocen la superioridad del ser humano para el ser humano. A estos dioses habría que echar por tierra.

En tanto la crítica de la religión sea la condición para impulsar la crítica a todo culto idolátrico que ponga en riesgo las condiciones de posibilidad dirigidas a la producción y reproducción de la vida del ser humano, así como las de la red extensa que hace la suya posible, la crítica de la religión no puede, bajo ningún término, haber llegado a su fin tal como afirma el Marx de 1844. A lo largo de su extensa obra y magisterio, Hinkelammert ha dado continuidad a dicha crítica, la ha cultivado y sofisticado con la urgencia de pensar en las alternativas a un modelo de sociedad que constantemente presiona a la red extensa de la vida –la nuestra incluida– a su desaparición. Al hacerlo, con la altura del discípulo que ha superado a su maestro, Hinkelammert afirma:

Marx imagina como solución una sociedad comunista, que resultó ser un concepto de una sociedad perfecta de relaciones humanas perfectas y no una sociedad empíricamente posible. Es una alternativa imposible y por tanto no es una alternativa válida. Pero no podemos dejar de lado la concepción de una sociedad alternativa en cuanto que el capitalismo salvaje no es una sociedad que puede durar en el tiempo. No se trata de aguantar este capitalismo, porque cuanto más se lo aguenta más cerca se está del colapso (2018b, p. 7).

De la confrontación con la ley de este mundo

La Roma del siglo I de la era cristiana estaba caracterizada por contar con una amplia base de trabajadores desposeídos y explotados, así como una creciente masa de miserables que se habían convencido de que su condición social y económica debía cambiar. La esperanza en que “el reino de los cielos y el día del juicio estaban cerca, trayendo la salvación para el bueno, la destrucción para el malo” (Fromm, 2019, p. 48) no solo se hacía más fuerte, sino que le había permitido a los trabajadores del campo y la ciudad organizarse y dirigir su fuerza contra los sectores oligarcas y aristócratas, fariseos y el propio emperador.

La esperanza en “el día de juicio” estaba impulsada a partir de la necesidad de las y los desposeídos de variar las condiciones dadas a partir de las que las fuerzas productivas y las relaciones de coordinación de la distribución de los productos del trabajo eran concentradas por una minoría parasitaria que, ante la carencia general a la que se veía expuesta la sociedad de la época, intentó garantizar para sí la máxima satisfacción de sus propias necesidades, tanto materiales como culturales, para lo cual recurrió constantemente al uso excesivo de la fuerza. De esta forma, el código legal promovido por Roma garantizaba lo anterior y se constituyó en una herramienta técnica cuya finalidad era el funcionamiento de las relaciones entre dominados y dominadores en el seno de una sociedad injusta que buscaba igualdad en el plano del mercado mas no en el de la justicia.

Pablo de Tarso, quien en inicio persiguió a los cristianos y posteriormente se convirtió en uno de sus principales referentes, no solo hablaba griego sino que “hace filosofía, que es la base de su teología” (Hinkelammert 2013, p. 21). Este se confronta con el contenido formal a partir del cual la ley niega a los desposeídos y les arranca las posibilidades de enarbolar toda utopía, toda esperanza para luchar contra el orden social y económico establecidos. De

esta forma, Pablo se enfrenta a las prácticas propias de la crematística que cuenta con la Ley como el mecanismo formal a partir del cual se comete el pecado.

Hinkelammert (2013) muestra cómo Pablo hace distinción entre la *Ley de este mundo* y la *Ley de Dios* y, al hacerlo, establece el criterio de superioridad humana como la base ética a partir del cual el contenido de la Ley y la justicia se separan. Pablo lo expone de la siguiente manera:

Nadie se convierte en justo por cumplir la Ley [...] porque el cumplimiento de la Ley no hará nunca de un mortal un justo [...] Pues si la verdadera rectitud es fruto de la Ley, quiere decir que Cristo murió inútilmente (Biblia Latinoamericana, 2005, Gal 2:16-21).

La *maldición que pesa sobre la Ley* es un concepto captado y desarrollado por Hinkelammert (2013) en el que este hace visible la inversión de los términos según los cuales de lo que se trata es del cumplimiento de la ley y en su esfuerzo se produce pecado. En la sustitución del contenido de la justicia por el contenido de la Ley, la liberación es asumida como el sometimiento del cuerpo del ser humano ante la autoridad de la Ley y, en este sometimiento, el ser humano encuentra la condición para agradar a Dios. Este particular es denunciado por Pablo, para quien la Ley es la cárcel del cuerpo. Sin embargo, una vez que la Iglesia se ha imperializado, a partir del siglo IV de nuestra era, Agustín propone el cumplimiento de la Ley como libertad del alma. De esta forma “en lugar de la liberación del cuerpo –se– pone el sometimiento absoluto del cuerpo bajo la voluntad y la ley, que el alma dicta” (Hinkelammert, 2013, p. 169). Esta es la esencia del primer termidor²⁶ (cristianismo), en el sentido de que este invierte los términos al considerar la justicia

²⁶ En *Totalitarismo del mercado*, de 2018, Hinkelammert muestra la actualización de este termidor y de cómo recorrerá, posteriormente, la revolución francesa (1789) y la revolución rusa (1917).

como resultado del cumplimiento de la ley y es, en su cumplimiento, que se produce la injusticia.

Hinkelammert capta lo anterior del Pablo de Romanos cuando este señala: “yo no habría conocido del pecado si no fuera por la ley” (Biblia Latinoamericana, 2005, Rom 7:7). Pablo incluso incita a la violencia como condición para negar la Ley que fomenta esas “pasiones propias del pecado [...] produciendo frutos de muerte” (Rom 7:5). Hinkelammert muestra a un Pablo que llama a desconocer la “ley escrita” y la califica como “cosa del pasado” (Rom 7:6). Esta ley, señala Pablo, “ya no vale para nosotros” (Rom 7:6) ya que esta no es, sino, “ley del pecado” (Rom 7:25). Pablo, que como hemos señalado anteriormente conoce desde dentro el proceder filosófico y político del proyecto heleno, tiene claro que para producir lo nuevo, o sea, las condiciones de posibilidad que permitan afirmar la vida de las y los hambrientos, explotados, alienados, sojuzgados y humillados, es imperativo negar el pecado contenido en la Ley, así como en la autoridad que lo promueve.

Hinkelammert (2013) muestra cómo, para llegar a la sentencia anterior, Pablo hace distinción entre el pecado y los pecados. Para Pablo,

los pecados violan la ley. Sin embargo, el pecado se comete cumpliendo la ley [...] Quien considera la justicia como resultado del cumplimiento de la ley, produce la injusticia. La ley, al ser considerada su cumplimiento como instrumento de la justicia, se transforma en su contrario: según palabras de Pablo, siendo ley de Dios se transforma en ley del pecado (Hinkelammert, 2013, pp. 17-18).

El mensaje que Pablo expone como contenido en la primera carta a los corintios recupera la efervescencia radical con que las y los desposeídos de la primera centuria de nuestra era disputan su humanidad con el orden establecido en el Imperio romano. Orden que se impulsa a partir de la apropiación de la vida del sujeto productor de valor, principalmente la fuerza de su trabajo, para lo cual recurre a la Ley como institución medular a través de la cual

se legitiman las relaciones de inferioridad, explotación, alienación, humillación, correspondientes a las relaciones económicas con que el Imperio se relaciona con ellos. Para la negación de dichas condiciones de inferioridad Pablo recurre a la negación de la negación en el siguiente sentido:

Dios ha elegido lo que el mundo considera necio para avergonzar a los sabios, y ha tomado lo que es débil en este mundo para confundir lo que es fuerte. Dios ha elegido lo que es común y despreciado en este mundo, lo que es nada, para reducir a la nada lo que es (Biblia Latinoamericana, 2005, 1 Cor 1:27-28).

Es aquello contenido en la Ley de este mundo, garantizado en la Ley de este mundo, protegido en la Ley de este mundo lo que propicia el pecado contenido en el proyecto civilizatorio que se despliega junto a la cristiandad moderna occidental. De lo anterior se sigue que Pablo identifique en la Ley la institución medular que debe ser echada por tierra en el siguiente sentido: “El aguijón de la muerte es el pecado, y la Ley lo hace más poderoso” (Biblia Latinoamericana, 2005, 1 Cor 15:56).

Para Pablo la fuerza para que los nadie de este mundo se atrevan a enfrentar al poder está contenida en el hecho antropológico de la revelación de Dios: este se ha hecho humano. Lo anterior significa que, aun habiendo muerto en el madero, el mandato de Dios asume la resurrección de los muertos como praxis de la liberación que inicia en vida enfrentando las condiciones de dominio a las que el mismo pueblo de Dios ha sido sometido. Esto se logra impulsando la propia resurrección de quienes son despreciados para que en vida asuman un compromiso constante con su propia liberación en la tierra, lo que no es otra cosa que liberarse de las garras de la muerte.

Para el Pablo que muestra el maestro Hinkelammert se trata de la confrontación y eventual destrucción de la Ley con la que se somete la carne a los designios del mercado, la riqueza, la acumulación y el dinero, o sea: pecado. En su actualización de Pablo,

Hinkelammert lo expresa de la siguiente manera: “la Ley es la vigencia de la propiedad, la contractualidad y, por consiguiente, la ley del mercado. Todas las leyes están a disposición de esta ley. Se puede matar, torturar, desaparecer, eliminar las leyes sociales” (Hinkelammert, 2013, p. 106).

De esta forma Pablo hace inteligible “la maldición que pesa sobre la Ley” (Hinkelammert) y llama al pueblo desposeído a que se organice a través de la fe en la alianza que como pueblo depositan en la transformación de las relaciones económicas y sociales dadas. Cristo es maestro y pedagogo, este dirige a su pueblo hacia la liberación cuando lo llama a confrontarse con la Ley. Ya no se trata, para Pablo, del cumplimiento de la Ley escrita y sus preceptos, sino de la obediencia a otro tipo de Ley en la que el sujeto inferiorizado, alienado, explotado, humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado solamente encuentra posibilidades de liberación en la medida en que se somete ya no a la autoridad, sino al prójimo. Pablo lo expresa en estos términos:

Nuestra vocación, hermanos, es la libertad. No hablo de esa libertad que encubre los deseos de la carne, sino del amor por el que nos hacemos esclavos unos de otros. Pues la Ley entera se resume en una frase: Amarás al prójimo como a ti mismo (Biblia Latinoamericana, 2005, Gal 5:13-14).

Pablo asume el mensaje antropológico revelado en la humanización de Dios al confrontarse directamente con la Ley. Al hacerlo, no solo se cumple con el mandato de Dios, sino que trasciende la propia finitud de la vida al hacer valer la muerte de Cristo en el madero. Cristo ha resucitado no para ocupar un lugar estático en el cielo, sino para luchar, aquí en la tierra, junto a “necios”, “débiles”, gente “común” y “despreciada”, hombres y mujeres que representan aquello “que es nada, para reducir a la nada lo que es” (Biblia Latinoamericana, 2005, 1 Cor 1:27-28). Este es el “Cristo” de la Misa Popular Nicaragüense que Carlos Mejía Godoy y el Taller de Sonido Popular (1977) registran como “arquitecto, ingeniero,

artesano, carpintero, albañil y armador” que se enfrenta junto a quienes no “son nada”, principalmente artesanos y obreros sin oficio, mendigos y campesinos sin tierra, para “reducir a la nada lo que es” (el Imperio de Roma). Este es el “Cristo” adjetivado por Mejía y el Taller de Sonido Popular como “constructor de pensamiento, de la música y el viento, de la paz y del amor”, todos conceptos trascendentales en proceso de realización.

Pablo distingue *conceptos trascendentales* de *ilusiones trascendentales* de las que surge otra realidad. Aquella realidad que surge producto de situar “ser humano como ser supremo para el ser humano” (Hinkelammert) exige una praxis. Este es el “efecto de un pensamiento y su conexión con la estructura vigente en relación con la cual ejerce su influencia” (Hinkelammert, 1970, p. 20). A lo largo de su obra Hinkelammert muestra cómo los marcos categoriales utilizados por Pablo le permiten hacer perceptible otro tipo de realidad que devienen en una praxis: “el humanismo de la praxis” como presupuesto para la emanación humana.

Del regreso a la crítica como alternativa

La filosofía de Marx ha permitido “desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su *aspecto profano*, luego de haber sido desenmascarada la *forma sagrada* de la negación de la persona humana” (Marx, 1964, p. 8. Énfasis en el original). Según Hinkelammert (2007a), para Marx no hay distinción entre la vida humana y la vida de la naturaleza ya que es de esta última que depende la propia vida humana. Basado en lo anterior, Hinkelammert enfatiza que el punto de vista crítico a partir del cual Marx lleva a cabo su crítica está impulsado por “la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera” (Hinkelammert, 2007a, p. 43). En este sentido Hinkelammert hace visible cómo, por más humanista que se muestre la posición de

Feuerbach (1998) respecto de la religión,²⁷ lo que la crítica de la religión debe orientar es a una praxis.

El Marx de 1844, en su recepción crítica de Feuerbach, afirma: “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx, 2010, p. 15). De lo que se trata, para Marx, es de la vida del ser humano, de la humanización del ser humano, de humanizar nuestras propias relaciones humanas para lo cual se debe asumir una ética que ha hecho visible el maestro Hinkelammert y sobre la cual desplegamos nuestra reflexión con pretensión crítica. Esta no es otra que “la ética de la emancipación: el ser humano como ser supremo para el ser humano” (Hinkelammert, 2007a, p. 44).

Lo anterior sugiere que la crítica de la religión, que el Marx de 1844 sentenciara “está terminada” (Marx, 1964, p. 7), debe, en cambio, continuarse, manteniendo el sentido con la que, desde su proceso doctoral (1835-1841), asumió la crítica a la idolatría: “si en otras épocas los dioses habitaron en los cielos, ahora se habían convertido en el centro de la tierra” (Lifschitz, 2017, p. 24). Los dioses terrestres a los que Marx se refiere –dinero, mercado y capital– actúan, como ha sido dicho, contra el trabajo y la naturaleza, fuentes originarias de todos los valores de uso.

En tanto alternativa, Marx propone el cese del trabajo determinado por la necesidad y necesidades exteriores a la propia actividad productiva. Se trata de la búsqueda del “reino de la libertad”, el cual

solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente es el metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego, que lo lleven a cabo con el

²⁷ Para Feuerbach (1998), “la religión misma, no en su exterior, sino en su fondo, no en su opinión y su imaginación, sino en su corazón, en su verdadera esencia, solo cree en la verdad y en la divinidad del ser humano” (Feuerbach, 1998, p. 41).

mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana (Marx, 2015, p. 1044).

Cuando el maestro Hinkelammert (2018b) señala que esta alternativa es imposible pone énfasis en las condiciones actualmente dadas para que dicha alternativa tenga potencia para ser una posibilidad. De lo que se trata, entonces, es de crear las condiciones de realización para que sea posible lo que se presentaba como imposibilidad. O sea: negar la negación que no es más que afirmar la vida en los términos críticos de Pablo y de Marx.

A modo de balance

La perspectiva religiosa e idolátrica con la que el marxismo del siglo xx interpretó la obra de Marx, desde la publicación de la primera edición de *El capital*, en 1914, trastocó la esencia crítica que Marx propuso para culminar por abrazar la crítica a los dioses celestes con una actitud igualmente idolátrica, con lo cual se invirtieron los términos fundamentales de la crítica marxista.

Para Hinkelammert, la crítica radical de Marx no está en cómo esta se propone desenmascarar la idolatría hacia los dioses celestes, sino en cómo la crítica permite desenmascarar todas aquellas relaciones humanas que no permiten al ser humano vivir su humanidad plena, o sea, su emancipación.

En el sentido de Hinkelammert, la crítica a partir de la cual el ser humano recupera la centralidad de las relaciones humanas urge de una praxis según la cual el ser humano sea el supremo para el ser humano. Este particular fue obviado por el marxismo occidental o, lo que es lo mismo, el marxismo del siglo xx, quien insistió en que la conclusión a la que debía haber arribado Marx en la redacción de *El capital* era “la tendencia histórica de la acumulación capitalista” y no la “teoría moderna de la colonización”, con lo cual se pretendía imponer la realidad occidental como realidad

universal por ser occidente la civilización encargada de organizar el sistema económico mundial. Hinkelammert identifica este particular desde la redacción de *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1950), 25 años incluso antes de que Pedro Scaron retomara la redacción crítica de *El capital* (1975), con lo cual será retomada la crítica a la idolatría como elemento central de lo que es la crítica para Marx y con ello la teoría moderna de la colonización urge mantener su constante revisión así como adentrarse en nuevos horizontes y problemas.

Para Marx, así como para Hinkelammert, las obras en las que se plasman sus avances teóricos están en permanente revisión por lo cual sus categorías y conceptos son flexibles, en el sentido de que son susceptibles de incorporar nuevos desarrollos. Para propiciar nuevos desarrollos es que Marx distingue y Hinkelammert explicita la crítica de la idolatría como el núcleo duro de la crítica a la religión, en la cual también podría incluirse la crítica a los dioses celestes. Sin embargo, y siendo que de lo que se trata es de echar por tierra todas las relacionales que humillen, sojuzguen, abandonen y desprecien al ser humano, la crítica debe permitir asumir una praxis radical contra todos los dioses, del cielo y de la tierra, que exploten al ser humano y la naturaleza. Que este particular hoy no sea posible según las condiciones de vida dadas en el presente no significa, en ninguna circunstancia, que la emancipación y/o liberación del ser humano sean conceptos trascendentales que deban abandonarse. Todo lo contrario: se trata de buscar, constantemente, las formas de aproximarnos a sus condiciones de posibilidad.

El aparato jurídico-legal que desde la Roma imperial (siglo I de nuestra era) se reproduce es aquel en el que está contenido el pecado. Pablo y Hinkelammert dan cuenta de cómo la Ley, que en principio debía garantizar la igualdad del ser humano para con sus semejantes, produce todo lo contrario: desigualdad. O sea que, siendo instrumento de justicia, produce su contrario. Hinkelammert logra captar este particular a través de la *maldición que pesa*

sobre la Ley como concepto. Para captar lo anterior Hinkelammert regresa, a lo largo de su obra, al Pablo del Gálatas, Romanos y Corintios. En interpretación de Hinkelammert, Pablo está dispuesto a enfrentarse con la Ley como instrumento del pecado con el que constantemente el ser humano es sometido a los designios del mercado, el Estado, el dinero y el capital.

Los conceptos y categorías utilizadas por Pablo le permiten a este dar cuenta de otro tipo de realidad que surge solo como condición de haber puesto al ser humano en el centro mismo de las prioridades humanas. Al hacerlo, tanto Pablo como Hinkelammert, asumen una ética orientada hacia la emancipación humana de la que deviene una praxis que no es sino el “humanismo de la praxis”.

A lo largo de su obra, el maestro Hinkelammert da continuidad a la crítica de la religión como presupuesto para llevar a cabo la crítica a la idolatría y, con ello, desarrollar condiciones para dar cuerpo a la “teoría moderna de la colonización”. Con lo anterior Hinkelammert presupone que el presupuesto del que parte el Marx de 1844 es equivocado, en el sentido de

que la crítica de la religión es la condición de partida desde la cual parte toda crítica posible que asuma un compromiso radical con la humanización del propio ser humano. Negar lo que niega pero desarrollando lo que aún hace falta es el camino señalado por Hinkelammert con el que habrá que seguir contribuyendo.

Bibliografía

Bautista, Juan José (2007). *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*. La Paz: Grito del Sujeto.

Bautista, Juan José (2010). *Crítica de la razón boliviana. Elementos para una crítica de la subjetividad del boliviano con conciencia colonial, moderna y latino-americana*. La Paz: Grito del Sujeto.

Bautista, Juan José (2013). *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*. La Paz: Rincón.

Bautista, Juan José (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.

Bautista, Juan José (2015). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz: Autodeterminación.

Biblia Latinoamericana (Hurault, Bernardo y Ricciardi, Ramón, trads.) (2005). Madrid: San Pablo, Verbo Divino.

Dussel, Enrique (2011a). El primer debate filosófico de la Modernidad. En Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]* (pp. 56-66). México. Siglo XXI.

Dussel, Enrique (2011b). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, Enrique (2014a). *Hacia una Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (2014b). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (2014c). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I*. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (2014d). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (2017). *Las metáforas teológicas de Marx*. México: Siglo XXI.

Feuerbach, Ludwig (1998). *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta.

Fromm, Erich (2019). *El dogma de cristo*. México: Paidós.

Hinkelammert, Franz (2007a). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José: Departamento Ecuménico de Investigación.

Hinkelammert, Franz (2007b). Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica. *Pasos. Revista del Departamento Ecuménico de Investigaciones*, 130, 43-48.

Hinkelammert, Franz (2013). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico de Pablo de Tarso*. San José: Arlekin.

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

Hinkelammert, Franz (2018b). El problema de la alternativa de Marx frente al capitalismo desenfrenado y salvaje. Apuntes [artículo inédito].

Hinkelammert, Franz (2018c). La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis. *Praxis. Revista de Filosofía*, 78.

Hinkelammert, Franz (2020). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* [Archivo personal de Franz Hinkelammert. Edición digital del libro publicado por Ediciones Nueva Universidad y Editorial Paidós, en 1970, con una nueva introducción]. <http://hdl.handle.net/11674/5172>

Lifschitz, Mijaíl (2017). *La filosofía del arte de Karl Marx*. México: Siglo XXI.

Losurdo, Domenico (2019). *El marxismo occidental. Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*. Madrid: Trotta.

Marx, Karl (1964). Introducción para la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel. En George Wilhelm Hegel, *Filosofía del derecho* (pp. 7-22). Buenos Aires: Claridad.

Marx, Karl (2010). Tesis sobre Feuerbach. En Karl Marx y Friedrich Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos* (pp. 13-17). Caracas: El perro y la rana.

Marx, Karl (2015). *Formaciones económicas precapitalistas*. México: Siglo XXI.

Marx, Karl (2016a). *El capital. El proceso de producción del capital. Tomo 1, vol. i, libro primero*. México: Siglo XXI.

Marx, Karl (2016b). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI.

Marx, Karl (2016c). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.

Marx, Karl (2017). *El capital. El proceso de producción del capital. Tomo I, vol. 2, libro primero*. México: Siglo XXI.

Marx, Karl (2018). *El capital. El proceso de producción del capital. Tomo I, vol. 3, libro primero*. México: Siglo XXI.

Mejía, C. y El taller de sonido popular. (1977). *Misa campesina nicaragüense* [álbum]. Gatefold Sleeve.

Ricoeur, Paul (1996). *Ideología y utopía*. Buenos Aires: GEDISA.

Tarcus, Horacio (2018). *La biblia del proletariado*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Los falsos dioses y los sacrificios humanos

Isabel Ducca

Posiblemente fue en el año 1993, durante un conversatorio en el Departamento Ecuménico de Investigaciones, que escuché la siguiente afirmación de parte de Franz Hinkelammert: “Esta no es una crisis de capitalismo, esta es una crisis de civilización y empiezan las guerras de exterminio”; palabras más o palabras menos, recojo su pensamiento. Si se revisa la caracterización acerca de Occidente ofrecida en el prólogo de la primera edición de *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, de 1991, no sorprende que en 1993 esbozara tan sintéticamente lo que nos esperaba.

Según dicho texto, Occidente ha ocupado el mundo entero para dominarlo, esclavizarlo o ponerlo a su servicio bajo modos nunca conocidos por la radicalidad de la devastación. Como parte de su marco operativo, la sociedad occidental ha promovido:

- A partir del siglo xvi, un racismo hasta entonces desconocido para legitimar la dominación de sus centros de poder sobre la base del color de la piel, con lo cual ha justificado un imperio esclavista y racista.
- Una desigualdad de tales proporciones que el hambre domina a la mayoría de la población mundial mientras en los países centrales prevalece el lujo y el derroche.

- Guerras nunca antes vistas, pero siempre en nombre de la salvación de la humanidad; quienes participan de uno u otro bando lo hacen bajo ese lema.
- Sistemas de dominación sin precedentes en la historia mundial, con formas de aniquilación de poblaciones completas.
- Servicios secretos, “hoyos negros” en los cuales el ser humano es deshumanizado hasta alcanzar una magnitud inigualable.
- Las peores formas de deshumanización bajo cualquier signo ideológico.
- El desarrollo de las fuerzas productivas como nunca se ha visto, pero con una capacidad de destrucción que pone en riesgo la vida de la humanidad y del orbe completo.

Su diagnóstico es contundente:

Este desarrollo de las fuerzas productivas ha destruido la capacidad de vivir de la mayoría de la población mundial. Ha desarrollado sistemas de tortura de alta sofisticación, vigilados por médicos y psicólogos capaces de destruir la personalidad humana completamente. Ha desarrollado armas, que, en el caso de su aplicación, destruirían la tierra misma. Ha creado una tecnología tan irracional que ella misma, sin guerras, tiene la tendencia de eliminar la vida en la tierra [...] La sociedad occidental ha hecho todo eso en nombre del servicio a la humanidad, en nombre del amor al prójimo y de la salvación, de la democracia y de la libertad. La sociedad occidental se cree la única sociedad libre de la historia humana. Nadie se ha escapado de esta ilusión, ni las iglesias, ni otros salvadores, ni las ideologías, ni ningún grupo social (Hinkelammert, 1988, p. 10).

Esa imagen crítica de la civilización occidental introduce una reflexión acerca de las estructuras sociales y la noción de sujeto humano. Se plantea la relación sujeto-estructura implícita en esta civilización occidental. Dada la calidad y la trascendencia del

análisis que se ofrece en ese acercamiento a la destructividad del sujeto occidental, no es de extrañar que en 1993 estableciera tan claramente lo que nos deparaba dicha sociedad en el futuro.

Aludo en este momento a esa advertencia tan condensada y provocadora por varias razones. En primer lugar, me impresionó lo tajante y retadora, pero, además, la óptica desde la cual se visualizaba la primera guerra del Golfo Pérsico, pues establecía una exigencia para el porvenir. Dicha obligación incluye, visto el panorama de lo sucedido y de los acontecimientos actuales, pensar una complejidad cada vez más aterradora. Por otra parte, requiere idear opciones cada vez más humanas frente a la desbordante deshumanización de los centros de poder. No es mi pretensión llevar a cabo semejante labor.

Sin embargo, atiendo de cierta manera a aquel llamado con un sencillo aporte con respecto a la magnitud de lo reclamado. Me interesa destacar dos aspectos fundamentales de la obra de Hinkelammert. Se trata de su preocupación constante por el fetichismo y la lógica de los sacrificios humanos. Desde mi perspectiva, se enlazan continuamente en una serie de encadenamientos dobles o triples, donde si vemos una faceta del eslabón no podemos dejar de percibir cómo se articula con las otras fases o caras de lo que parece estar disgregado pero está íntimamente implicado.

Trataré pues de abordar esa articulación que me parece esencial si hemos de pensar en una civilización que supere a esa lógica occidental. Frente a la dimensión de la obra de Franz Hinkelammert y su desestructuración de esa lógica y del capitalismo reinante, este trabajo constituye apenas un paso inicial.

El modelo ejemplar

En la obra citada anteriormente, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, Hinkelammert expone algunas inversiones básicas y fundantes de la cultura occidental. Estas inversiones estructuran la

interpretación ortodoxa u oficial del mito de Abraham y del sacrificio de Jesús con respecto a la autoridad del padre/Dios y del acato obediente de su ley o de la capacidad para resistirse a esta y rebelarse en nombre de la dignidad humana y la libertad. Dentro de esa contraposición, descompone el mito de Edipo para sostener que Occidente postula como modelo ejemplar la obediencia de Jesús a la ley del padre que exige su sacrificio. Al aceptar la ley que lo manda matar, se establece y consagra el reino de la obediencia a la ley que demanda sacrificios humanos; a partir de ahí se define la maldad humana como transgresión a esta ley. Los malos asesinan diaria y continuamente a Jesús porque la cuestionan o desobedecen. La capacidad de absorber a la humanidad completa en esta culpabilización la enuncia con una imagen cotidiana: “Hasta nuestros niños, si roban un confite, pegan clavos en el cuerpo de Jesús crucificado” (Hinkelammert, 1991a, p. 45). De esa manera, define la totalidad de la culpabilización.

Para la ortodoxia cristiana, quienes desean ser buenos deben comportarse tal y como lo hizo Jesús: pagó la deuda que su padre exigía para redimir a la humanidad del pecado. Según su planteamiento, para la tradición judía hasta Pablo, la obediencia a Dios estaba en la “aceptación de ser libre”, no en la obediencia a la ley. En última instancia, es la ley del valor la que subyace a este juego ideológico y la exigencia de pagar las deudas tal y como lo hizo Jesús. Aunque cita textualmente la ley del valor, la ley burguesa, se sobreentiende que se trata de un dios con un sentido bancario de la vida; lo que está analizando es la ley del imperio. La expiación de esta culpa engloba a la humanidad completa desde la Edad Media hasta nuestros días. Se han ido sumando todos aquellos seres humanos que no se reconocen como parte de ese asesinato; la lista inició con los judíos, pero, posteriormente, aparecieron “los herejes, las brujas, los árabes, todos los pueblos no cristianizados o mal cristianizados”. La culpa arrasa con toda la humanidad.

Posteriormente, en *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, retoma esta inversión del asesinato de Jesús para ampliarlo y

establecer un paralelismo con el mito de Ifigenia, de la tradición griega. En la comparación entre ambos mitos, resalta el valor infinito del sacrificio de Jesús, pues quien se sacrifica es Dios mismo en su hijo que acepta el sacrificio para redimir a la humanidad de la ira divina por haber violado su ley. Solo la muerte de su propio hijo puede satisfacer la ira de ese padre. Cristo es al mismo tiempo sacerdote y cordero sacrificial; semejante sacrificio no tiene parangón, no puede haber otro semejante y su consecuencia directa, aunque implícita, es que sea el último sacrificio de todos. Sin embargo, no es de esperar que se decrete la prohibición de los sacrificios. Todo lo contrario, es de tal trascendencia que supera a todos los antecedentes:

Se trata de un mundo sin sacrificios que se ha hecho real como consecuencia de la fertilidad infinita de un solo sacrificio: ese es el horizonte de la Edad Media. La fertilidad esencial de un sacrificio humano, en el cual el ser humano sacrificado es Dios, sigue siendo la base de esta imaginación de un mundo sin sacrificios. De esto se sacaba la consecuencia: nunca más debe haber otro sacrificio. Cada nuevo sacrificio sería una nueva crucifixión de Cristo. Así surge la imaginación de enemigos de Cristo y de Dios, que desprecian el sacrificio infinito de Cristo, que ensucian su sangre y que vuelven a crucificarlo, a Cristo porque no se someten al sacrificio de Cristo y no lo hacen fructífero para su propia vida (Hinkelammert, 1991b, pp. 21-22).

Los enemigos de Cristo deben ser castigados violentamente para someterlos e impedir que lo vuelvan a crucificar, de lo que se desprende la existencia de nuevos, continuos y “finitos” sacrificios. Esta lógica se articula, como ya se ha afirmado, con la del sacrificio de Ifigenia de parte de su padre Agamenón. Desde su perspectiva, Ifigenia es cristianizada en la Edad Media al empezar a sacrificar a los seres humanos por amor, no por odio y venganza contra los oponentes de Grecia. La fusión de Cristo e Ifigenia se realiza bajo la gran inversión: todo sacrificio se hace por amor a Dios y para

que no haya más sacrificios; dicha inversión opera también como un ocultamiento: “Aparece así un cristianismo que, por razones de conciencia, no puede renunciar al sacrificio humano. Se ha creado verdaderamente una Cristo-Ífigenia” (Hinkelammert, 1991b, p. 29). Durante los siglos XVI y XVII, el mito se seculariza pero no pierde ninguna vigencia. Occidente continúa realizando sacrificios humanos por el bien de la humanidad hasta nuestros días.

La inversión consiste en afirmar que se llevan a cabo por el bien de la humanidad, la libertad, los derechos humanos o cualquier justificación “humanitaria”, siempre por obediencia a “Dios”. Desde esa inversión, encontramos la presencia del fetichismo. Toda acción humana de la cual no nos hacemos responsables, regresa en forma de un “Dios falso” mediante el cual se ocultan los efectos aniquiladores de dicho proceso. Se trata, a partir de John Locke, de la ley del mercado que aparece como ley divina y natural para ordenar el caos frente a la despotía. Sirva este somero recorrido por la lógica de los sacrificios humanos como una introducción para ubicar su trascendencia para la sociedad occidental.

En función del objetivo de este trabajo, nos detendremos en algunos aspectos fundamentales del proceso de victimización para lo cual retomaremos la relación víctima-victimario en las obras de Esquilo y Eurípides.

La dialéctica de la victimización

El dilema o la disyuntiva de escoger entre el amor y el poder dominan en la *Ífigenia en Áulide*, de Eurípides. La tragedia sucede cuando las huestes griegas esperan los vientos propicios para zarpas de Áulide hacia Troya. Los guerreros impacientes presionan a Agamenón para que asuma la partida. El rey de reyes espera a su esposa, Clitemnestra, quien ha de llegar hasta el campo de batalla acompañada de su hija Ífigenia, con el fin de ser sacrificada, tal y

como lo exige la diosa Artemisa, para que los vientos sean propicios y la flota guerrera pueda salir.

Tanto Ifigenia como su madre van al encuentro con Agamenón engañadas por él, pues les ha hecho creer que logró un exitoso matrimonio para la hija, ya que Aquiles, el héroe griego por antonomasia y, además, semidiós, aceptó casarse con Ifigenia. Madre e hija acuden felices a la cita por tan venturoso porvenir. Ambas son burladas y defraudadas por Agamenón. Aunque la hija, al final, acepta su inmolación por honor y gloria de la Hélade, la madre se mantiene siempre adversa al sacrificio de su hija.

A pesar de que a Eurípides se le ha considerado un autor misógino, las figuras masculinas en este drama se desenvuelven con una ambición desmedida por el poder, son seres, además, en quienes no se puede confiar; como no hay, en la obra, un más allá de ese poder, se trata, en última instancia, de una absolución de ese ejercicio.

Al inicio, Agamenón le narra a un anciano de su confianza la mentira que, según este, Menelao le ha exigido para atraer a la madre y a la hija, pues él se negaba a tal “monstruosidad”. Le confiesa su ardid y escribe una tablilla para enviarle a Clitemnestra un nuevo mensaje en el cual le revoca la orden dada. Menelao, a su vez, intercepta al anciano, le roba el mensaje y se entera de la nueva treta del rey de reyes. Ambos hermanos discuten el proceder de cada uno. Durante el enfrentamiento, Menelao le reprocha a Agamenón sus juegos demagógicos: abrió las puertas de su palacio y daba audiencia a cualquier ciudadano para lograr el mando de las fuerzas aqueas y, desde el momento que lo obtuvo, cambió radicalmente, se volvió inaccesible y era imposible contactarlo.

Eurípides nos presenta a un ambicioso que sabe jugar con la manipulación para obtener lo que desea: el poder sobre la Hélade. Los reproches de Menelao continúan describiendo esa ambición de poder, así como su angustia al verse comandante de mil naves y no poder cumplir el sueño de destruir Ilío. Aclara la actitud del personaje cuando, consultado el sacerdote Calcante acerca del

vaticinio de los dioses, le dice a Agamenón que debe sacrificar a su hija, a lo cual accede por su propia voluntad.

El poder es una red de mentiras en el drama de Eurípides, pues Agamenón no solo le miente al anciano –haciéndole creer que Menelao lo obligó–, sino, también, a la esposa, a la hija, al hermano, pues le ocultó el cambio de opinión; por otra parte, utiliza el nombre de Aquiles como un anzuelo eficaz para ambos personajes femeninos, con lo cual demuestra su capacidad de manipulación. Los embustes de Agamenón se explican en la obra como una pérdida de la cordura.

¿Por qué y para qué se sacrifica a la joven? Ifigenia misma lo pronuncia: para honor y gloria de la Hélade. Una y otra vez, en el transcurso del drama, Agamenón, como máxima autoridad, como comandante en jefe del ejército aqueo, se debate entre el amor a la hija o el poder. Como se vio anteriormente, su mismo hermano lo tilda de ambicioso, dispuesto a sacrificar a su hija, capaz de engañar a la hija, a la esposa, a Aquiles para lograr el objetivo: los vientos propicios para ir a conquistar Troya. Esa dualidad absuelve, a su vez, al poder de la dominación de cualquier responsabilidad, pues Agamenón encarna dos facetas en ese drama, es victimario y víctima al mismo tiempo. Como se ha desarrollado hasta aquí es victimario de sus afectos femeninos: Clitemnestra e Ifigenia. A ambas les miente, las utiliza, las manipula y deben girar alrededor de su voluntad. Se alegran o sufren de acuerdo con sus planes. Ese rol de victimario se justifica, ya que él es una víctima de los dioses y sus designios sobre los seres humanos, del ejército aqueo que presiona por salir hacia Ilío, de la multitud que espera de él la conducción. Incluso, el drama inicia con un personaje poderoso que hace confidencias, se autocompadece y envidia a un esclavo anciano, pues no tiene las complicaciones de su vida.

Más adelante, cuando Menelao y él discuten acerca de la conveniencia del sacrificio, Agamenón se presenta como víctima de los sacerdotes, pues “la raza de los adivinos es toda ella una desgracia ambiciosa de honores” (Eurípides, 1980). Es decir, debe complacer

a quienes también compiten por los honores. Ahí no acaban las “desdichas” del comandante en jefe, también debe defenderse de quienes, como Odiseo, acechan constantemente por verlo equivocarse para enardecer a las huestes contra él. Agamenón enfrenta una competencia y una presión feroces.

Los engaños y atropellos hacia su familia quedan justificados y minimizados, porque él sufre los horrores del destino y de los dioses, la competencia y la deslealtad de los aliados. El sacrificio de Ifigenia y el dolor de la madre quedan invisibilizados por la tortura en que vive el comandante en jefe. Esa situación lo convierte en héroe trágico para la cultura griega.

La dialéctica victimario-víctima, encarnada en el personaje Agamenón, recorre la obra para establecer y justificar el sacrificio de Ifigenia. Agamenón no toma la decisión, son los dioses y él la obedece, pues de lo contrario pierde lo que ha obtenido: el máximo poder de la Grecia antigua; además, recibiría el castigo por atreverse a desobedecer los mandatos divinos.

Evidentemente, el final feliz y el premio que recibe Ifigenia de los dioses es una forma de justificar esa noción de poder sobre los otros; el poder de la dominación convierte en víctima a quien lo detenta para autojustificarse y autoabsolverse.

La victimización de Agamenón en la mitología griega es aún más elocuente. Según el mito, él debía sacrificar a su hija como muestra de la obediencia a los dioses. Ese comandante en jefe que triunfa en Troya, aparece en la *Odisea*, en el Hades, narrando la desdicha de haber contado con una mala mujer, la contraparte de Penélope, pues le relata a Odiseo cómo murió a manos de su propia esposa. En la trilogía de Esquilo, se propone el asesinato de Agamenón ejecutado por Clitemnestra el mismo día de su retorno al hogar. La victimización de Agamenón adquiere tal magnitud que permite justificar el despojo de la feminidad como dadora de vida, pues es el padre el que engendra. Apolo y Atenea absuelven a Orestes del crimen materno, pues la madre es solo depositaria de la semilla que en ella siembra el varón. De esta forma, la victimización

del victimario posibilita afirmar categóricamente la ley del varón, o sea la ley patriarcal, y el sacrificio humano.

Cuando la víctima es sacralizada

Para ocultar el sacrificio, Occidente debe invisibilizar a la víctima. Si no hay víctimas, no existen los sacrificios. A la víctima se le niega la identidad, no existe como tal. Estas, si no se asumen como víctimas y si se someten al poder de la dominación, son sacralizadas y visibilizadas. De lo contrario, son visibilizadas como culpables y se merecen lo recibido.

En *La maldición que pesa sobre la ley*, Hinkelammert aborda nuevamente el mito de Ifigenia para establecer una relación entre las locuras actuales y ciertas historias de locuras. La sensatez la encarna Agamenón:

El texto deja claro lo que también entendía el público: era loca Ifigenia, Agamenón era el sensato. Toda la máquina de guerra estaba movilizadada, no quedaba razonablemente otra salida que la muerte de Ifigenia en el altar de sacrificio. Y brillaban las riquezas de Troya y su brillo se veía desde lejos (Hinkelammert, 2010, p. 29).

El dolor, la dignidad y los derechos de la víctima no forman parte del mito. En la trilogía de Esquilo, en el *Agamenón* –la obra dramáticamente más importante de la trilogía–, el coro hace la siguiente alusión al sacrificio de Ifigenia:

Y sus ruegos, sus súplicas de “Padre”,
sus años virginales...
para nada contaron para aquellos
capitanes sedientos de combate.
Tras la plegaria, el padre
hace señal a sus ministros,
que con todas sus fuerzas la incorporen
postrada como está entre sus ropajes,

y que encima del ara la coloquen,
con el rostro inclinado hacia la tierra
como una cabritilla;
que con una mordaza
sobre su hermosa boca,
impidan que dé gritos
de maldición sobre su propia casa,
con la fuerza y el mudo ardor de un freno.
Y en tanto iba vertiendo
azafranados tintes,
desde sus ojos iba despidiendo
dardos de compasión
contra quien la inmolaba (Esquilo, 1983, pp. 238-239).

La fuerza dramática de esta descripción reside fundamentalmente en un presente histórico, compuesto por un presente y un pretérito imperfecto de indicativo. Esa sintaxis permite a quien lee o escucha el parlamento asistir como testigo a la inmolación de Ifigenia. Tan fuerte es la contemporaneidad del sacrificio con el momento de la lectura que la orden dada por Agamenón está en presente de indicativo; por otra parte, el personaje femenino se encuentra –también el verbo la describe en presente de indicativo– postrada. No hay ninguna forma verbal que se refiera a una acción totalmente acabada. Así como Franz Hinkelammert afirma que no ha encontrado en Occidente ningún autor que detenga a Agamenón, se podría considerar que ese tiempo verbal lo transforma en un constante y simbólico sacrificio.

Tal y como lo formula dicho autor, se le visibiliza como una loca a la que varios ministros deben sujetar y amordazar. Dentro de esta alusión, el rasgo más determinante es la mordaza: la víctima debe guardar silencio. Su dolor, su desesperación no deben ser escuchados. Su palabra no debe ser conocida. Este autor, que le ha dedicado tanta atención a este sacrificio, nos advierte una y otra vez que los sacrificios humanos en Occidente no dejan huella, su sangre es invisibilizada, es decir, su dolor es invisibilizado. En esta

descripción de Esquilo, la sangre corre, pero también es invisibilizada, porque el personaje que ha luchado con todas sus fuerzas, al punto de requerir varios varones para su mordaza, llega a la compasión por su padre.

Ifigenia abandona su desesperación para dejar de percibirse a sí misma y asumir el sufrimiento de su padre como propio. Ese es el punto culminante de la victimización, dejar de sentirse a sí misma, para deplorar y comprender al opresor. Por esa razón, la víctima no se reconoce como tal ni se reconoce en sus iguales. Debe sentir el dolor de su opresor, quien sufre por tener que hacerlo.

Ifigenia posee doble sentido para la coherencia global de la trilogía. En una primera instancia, explica por qué su madre, Clitemnestra, le guarda odio a Agamenón al punto de asesinarlo en la bañera el día de su retorno de Troya. Y, como lo ha puntualizado Hinkelammert, remplacea a Ifigenia en el juego de las locuras. Sin embargo, posee otro rasgo simbólico, permite contrastar la maldad de Clitemnestra, pues su hija, que fue la víctima, comprende al padre, mientras que la madre urde su muerte; además, se vanagloria de la maldad y el caos que ha generado en el palacio de Agamenón junto con su amante.

De esa forma, la inmolación y esa mirada compasiva de Ifigenia permiten juzgar, como lo hace el coro, a la madre que no fue capaz de comprender el sufrimiento y el sacrificio de Agamenón. El coro dialoga con Clitemnestra, es su primer juez para maldecirla, desterrarla, odiarla y considerarla venenosa, soberbia, altanera, al punto que se declara desolado por el asesinato de Agamenón, su “buen protector”.

La retórica del coro para enaltecer a Agamenón y maldecir a Clitemnestra permite ubicar el valor de la ley patriarcal, que, como se apuntó al inicio, es el sentido de la trilogía. El varón es el dador de la vida, la mujer solo es recipiente que recibe la semilla, por eso es perdonado Orestes y las Erinias cambian su rol: de ser vengadoras de los delitos de sangre pasan a ser guardianas del hogar; una grandilocuente metáfora del poder patriarcal: las diosas

vengadoras de los delitos de sangre, calladas y sumisas dentro del hogar.

La insensatez y la locura de Clitemnestra se llaman así porque ha enfrentado al coro y le reclama no haber pedido el destierro de Agamenón cuando sacrificó a la hija. La soberbia, la altanería y la urgencia de cobrar la pérdida de su hija son los rasgos de la locura. ¡Que la víctima pida igualdad de condiciones es orgullo, prepotencia e irracionalidad! La cordura es aceptar el sacrificio y someterse a la ley patriarcal.

El asesinato de Agamenón es sinónimo de muerte colectiva: el coro de ancianos que no pudieron ir a la guerra por su edad desea la muerte a vivir sin su protector. ¡Un protector que los abandonó diez años! En el caso de la muerte de Agamenón, sí se nombra el sacrificio y el crimen. En el de Ifigenia ni es crimen ni es sacrificio, es deber que le causa desesperación al inmolador como lo reflejan los ojos de la víctima. ¡Otra gran metáfora de la dominación: en la mirada de la víctima solo se debe reflejar el dolor del victimario de tener que cumplir con el deber o con la ley! La mirada de la víctima se anula, ya no puede reflejar su interioridad o su subjetividad; expresa una subjetividad ajena que no le pertenece; la víctima es enajenada de su propia emotividad. Es el espejo donde se refleja el sufrimiento del opresor por cumplir la tarea de someter, explotar o matar, jamás su placer por el poder o sus ganancias. Pero, como toda imagen de espejo, es inversa a la realidad.

El asesinato de Agamenón es obra de la perversidad, porque es una venganza que no ha sido divina, pese a que Clitemnestra invoca a las Erinias, diosas vengadoras de los delitos de sangre. Es la afirmación de la religión olímpica frente a los vestigios de religión ctónica.

De acuerdo con este mito, la víctima debe romper el hilo que la lleve a su desesperación; por lo tanto, se le impone el silencio, si acepta la inmolación, a la cual puede ser incorporada mediante la violencia física como Ifigenia. La locura le espera si, por el contrario, se niega a la opresión o reclama una igualdad y una

reciprocidad en el trato y escuchará el juicio de sus detractores por no someterse a la injusticia. El aislamiento social es lo mínimo que le espera. La amenaza del coro para Clitemnestra es el destierro. Pero, la justicia que proclama el coro para Clitemnestra es “tendrás que pagar golpe por golpe”; por esa razón, Orestes, su hijo, la asesina. Es condenada por la ley que ella misma aplicó al darle muerte al asesino de su hija. Pero su castigo debe ser total porque no reconoció el sufrimiento del victimario. No fue comprensiva ni compasiva como su hija sacrificada. Clitemnestra es castigada para toda la “eternidad occidental”, Ifigenia es sacralizada.

La salvación patriarcal de Ifigenia está en esa mirada que le lanza a su victimario. Cuando deja de sentir su rebeldía o su desesperación para comprender y compadecerse de su padre, Ifigenia abre la puerta para ocupar un sitio de honor en el poder de la Hélade, con satisfacción por su sacrificio.

El mito, como modelo ejemplar en la Grecia antigua, se mantiene aunque los autores cambien, pues ninguno lo cuestiona ni pone en duda o en crisis el modelo de dominación implícito. Hay una continuidad en ese sentido entre Esquilo y Eurípides. Esquilo trata el sacrificio de Ifigenia como un dato para la lógica de las acciones y contrastarla, como se vio, con Clitemnestra. Eurípides, en *Ifigenia en Áulide*, como se apuntó al inicio, toma el mito cuando el ejército espera para partir hacia Troya; si bien Ifigenia se niega al inicio a ser inmolada, cambia de parecer porque la vida de un solo hombre vale la de mil mujeres. Esa equivalencia la establece el propio personaje para enaltecer, justificar su propio sacrificio, pues su vida no puede ponerse por encima de todo ese ejército. Ifigenia en Eurípides sufre una conversión, se hace gloria del ejército aqueo y de la Hélade; es la heroína a quien la Hélade le deberá la victoria sobre Troya. Para Hinkelammert este es el juego de la sabiduría y la locura: se refiere a la rebeldía de Ifigenia en Esquilo.

En Eurípides ha entrado “en razón”, mejor dicho, en razón patriarcal y se une al ejército. No es ella misma, deja, nuevamente, de sentirse para comprender al poder opresivo que la niega como

víctima y como ser humano, pero al comprender las razones de ese poder y hacerlas suyas, se convierte en un personaje femenino con dos facetas fundamentales: es patriarcal, sumisa, capaz de justificar esa sumisión por encima de su propia vida; al mismo tiempo, se mide con los parámetros de la gloria y la legitimidad guerrera. ¡Es una guerrera más en defensa del poder que la oprime y la niega!

En realidad, Ifigenia es modelo ejemplar de vaciamiento femenino. Al inicio percibe con su propia subjetividad de ser humano con derecho a vivir y soñar su vida; después se abandona para asumirse por los sufrimientos de quien la oprime, para culminar en heroína y reconocerse en un sitio de honor, porque el abandono de sí misma la sacraliza, la convierte en modelo ejemplar. Los dioses la sacralizan.

Artemisa la salva y la lleva como sacerdotisa a Taúride. Esa es la continuidad que le da Eurípides en la tragedia *Ifigenia en Tauris*. En dicha tragedia, hay una crítica al sacrificio humano como un rito antiguo. Se trata de una orden de Artemisa a cumplir: cualquier griego que llegue a esos territorios debe ser inmolado. Ifigenia cumple ahora el rito y ella, al igual que Agamenón, está obligada por la obediencia a la diosa y al rey Toas, gobernante de los tauros. El sacrificio que realizan los tauros de los griegos resulta ser antiguo y criticado, porque en Grecia ya no existe. El mismo autor que consagra a Ifigenia como guerrera a quien la Hélade le debe la gloria critica el sacrificio cuando es contra los griegos.¹

Ifigenia con su compasión hacia el inmolador abrió la puerta del “templo-poder”, se coloca en un sitio de honor: ella comparte ahora la gloria de sacrificar en nombre y por obediencia a la ley divina y la ley humana. Ella, de tanta comprensión, se convirtió en un Agamenón; la razón patriarcal hizo de sí un ser despiadado por

¹ El propio Franz Hinkelammert señala la semejanza en las historias de locuras antiguas y contemporáneas. Las guerras imperiales del siglo xx, sobre todo de parte de los Estados Unidos, llevan la misma lógica. La guerra del poder opresor es sacralizada, la del oponente es satanizada. También Noam Chomsky ha analizado esta lógica con detalles minuciosos y bien documentados.

obediencia. En esta tragedia de Eurípides, hay un final feliz porque Orestes e Ifigenia se encuentran, se reconocen como hermanos, urden una trama para engañar a Toas, con el fin de liberar a la estatua de la diosa Artemisa que había sido robada. Ifigenia se niega al sacrificio de Orestes y le pide su liberación: el sacrificio es bárbaro si lo ejecutan los que no son griegos. Incluso en el diálogo de reconocimiento entre Orestes e Ifigenia, Clitemnestra es aludida como la malvada e Ifigenia se identifica, nuevamente, con su padre.

Este diálogo es elocuente en cuanto a la negación de la víctima. Para Orestes, Agamenón tuvo una única hija; por otra parte, no se habla de Ifigenia, dejó de existir. Ifigenia misma se define, aunque alude a una tercera persona, porque aún no se han reconocido como hermanos, como igual a su padre, pues ambos sufrieron. La víctima se iguala con el victimario en el dolor y el pesar. Evidentemente, esta es una máxima del poder de la dominación, el sufrimiento del victimario debe borrar el dolor y la desesperación de la víctima. Este es un juego de poder perverso. Otra elocuente metáfora de la opresión: el sufrimiento del opresor es tan monumental que arrasa, opaca y borra el de la víctima, se trata de un tsunami que barre y anula el dolor de la víctima. El sufrimiento los lleva a una igualdad en la cual Ifigenia es una “sacrificadora” por obediencia.

El fragmento citado es una síntesis de los rasgos que hemos venido estableciendo, pues Orestes elude el tema del sacrificio de Ifigenia y pasa a la muerte de su padre cuyo fin no tiene otra explicación que la maldad de una mujer. No hay ninguna relación entre los dos hechos.

El laberinto de la víctima no tiene otra salida desde el poder de la dominación, pues ella no existe como tal; por lo tanto, su identidad está en la obediencia y en un sitio de honor como sacrificada/sacrificadora.

El héroe se configura como apto para el poder, la gloria y el éxito de la conquista cuando olvida, sacrifica o evade la responsabilidad o la integridad “afectiva”. Desde el momento en que el héroe es

capaz de sacrificar u olvidar sus responsabilidades afectivas para con sus seres más cercanos como son sus hijos, sus padres o sus mujeres, de él se puede esperar cualquier “terrorismo de Estado”. El amor filial cede su lugar para que la hija sea un instrumento más del acceso al poder. Esta metáfora es la expresión literaria de un proceso complejo de abstracción/desagregación del opresor del resto de la humanidad.

El sitio de honor de Ifigenia se puede sustituir por la salvación de alma que les ofrecieron a las víctimas indígenas del genocidio en América o de la Inquisición en Europa o aquí en América.

Dioses y sacrificios

El sacrificador sacrifica siempre en nombre de un dios o un poder divino. Se erige en un “pedestal” desde el cual tiene la misión divina de obedecer la ley de matar y sacrificar a quienes merecen el castigo. Desde su conciencia, se realiza un proceso de abstracción/desagregación con respecto al resto de los seres humanos.

¿Cuáles son los dioses que exigen sacrificios humanos? Esta simple pregunta nos lleva necesariamente a la cuestión tan discutida por Hinkelammert entre los dioses falsos y los dioses verdaderos. Para él, la cuestión fundamental no es responder si los dioses existen o no. El discernimiento fundamental es acerca de la calidad de nuestra vida, la satisfacción de las necesidades básicas para todas las personas y aquellas fuerzas humanas o divinas que atentan contra nuestra dignidad y nuestra libertad como seres humanos. Por lo tanto, la reflexión esencial gira en torno la afirmación de la subjetividad liberadora o su negación. Cuando planteamos la subjetividad, estamos incluyendo como un aspecto indispensable la emotividad. En los dos modelos ejemplares griegos, ambos personajes, padre e hija, niegan su emotividad. Agamenón realiza el sacrificio de su hija porque establece el poder y la ambición por encima de su amor. Ifigenia acepta la inmolación, es derrotada en

su rebeldía cuando deja de sentirse a sí misma y asume el dolor de su opresor como si fuera propio.

El mismo criterio vale para el discernimiento acerca de los dioses falsos. El tema es muy complejo y se remonta, una vez más, a la deconstrucción que Hinkelammert realiza, a partir de la lectura de *El capital*, de esa trinidad capitalista: mercancía, dinero y capital. A partir del análisis de la plusvalía, es decir, sobre la base de la diferenciación entre valor de uso y valor de cambio, se produce el fenómeno del desdoblamiento en el capitalismo. Este proceso es económico, social, cultural y religioso, pues la conciencia de cualquier ser humano dentro de una sociedad capitalista no puede desligarse del fetichismo. Los objetos, las personas, las instituciones tienen necesariamente doble cara, pues la raíz fundamental que da cuerpo a todo el entramado que nos cubre, alimenta, “protege” y nos deja vivir o nos manda perecer está sembrada del doble rol que contiene en sí misma la mercancía: tiene su valor de uso con que fue creada y posee su valor de cambio con el que entra al intercambio mercantil, sin el cual no cumple su verdadera función: dar aliento a la ambición y a la acumulación de ganancias, sin las cuales este sistema no opera. La acumulación y la ganancia se convierten en un fin en sí mismo. Al convertirse en fines superiores de la vida humana, regresan a la conciencia de las personas en forma de fetiches. Es decir, de ídolos a los cuales adorar y frente a los cuales solo cabe la sumisión, la reverencia y la obediencia. El movimiento compulsivo del capital solo puede sostenerse en una acumulación continua, perenne y exitosa; *in extremis*, la compulsión capitalista es codicia pura sin pudor, pero revestida de sacralidad:

Religión no es algo como una superestructura. Es una forma de la conciencia social que corresponde a una situación en la cual el hombre ha delegado la decisión sobre su vida o muerte a un mecanismo mercantil, de cuyos resultados –siendo este mecanismo obra suya– no se hace responsable. Y esta irresponsabilidad la proyecta en un Dios con arbitrariedad infinitamente legítima, que es el Dios de la

propiedad privada, de los ejércitos y de la “historia”. Pero la verdadera esencia de este Dios es la renuncia del hombre a hacerse responsable de los resultados de la obra de sus manos (Hinkelammert, 1981, p. 21).

Lo que acontece en la conciencia humana siempre son procesos muy complejos en los que interviene necesariamente la historia personal, la socialización y la posición social. La estructura de clases no se presenta de una forma transparente ni en la mente individual ni en la mente social; es oblicua, pues está atravesada por una serie de mediaciones cuyo origen y forma desconocemos la mayor parte del tiempo, por lo que no accedemos a esa complejidad llamada fetichismo. La incapacidad humana para hacerse responsable de un proceso que desconoce se asume, en la práctica cotidiana, como un sentimiento de impotencia, de ira o depresión. El agotamiento humano frente al proceso social se “proyecta en un Dios con arbitrariedad infinitamente legítima” (Hinkelammert, 1983, p. 21), pero esa proyección está atravesada continuamente por la inversión. Es accesible al conocimiento únicamente si se invierte la lógica dominante. En eso reside la opacidad del proceso histórico. Tanto la mercancía, como el dinero y el capital contienen en sí mismos el proceso de fetichismo, pues mediante la inversión se ocultan siempre sus causas y consecuencias. Se podría establecer de una forma simplista así: de tanto ver para el cielo, nos olvidamos de ver para la tierra. El fetichismo nos oculta tanto nuestras propias necesidades como los procesos sociales, económicos y políticos que las niegan. En última instancia, los falsos dioses son los cómplices del poder de opresor; como en un juego de magia, nos ocultan las verdaderas causas de la explotación y nos llaman a la sumisión.

En el simbolismo del oro se sintetiza a cabalidad lo que estamos expresando. Los testimonios recogidos por los cronistas permiten

visualizar todos estos componentes.² Nos detendremos en un caso únicamente. Se trata de un testimonio de Bartolomé de Las Casas acerca de Huatey. De Las Casas describe con minuciosidad los maltratos y las crueldades realizados por los “recién llegados”. Según su crónica, en 1511 Diego Velázquez parte a poblar la isla de Cuba. En esa narración, destaca el papel de Huatey, quien ha huido con toda su gente de los conquistadores españoles para establecerse en un lugar más resguardado. Al saber de la presencia española en su nueva morada, se dirige a sus coterráneos con el objetivo de indagar si saben el porqué de las persecuciones. Sus interlocutores le contestan que por maldad y crueldad. A lo que él les responde que están equivocados, les muestra una cesta con oro y les explica que ese era el “señor” al cual los conquistadores servían y adoraban. Por obtener a ese “señor” los angustiaban, los mataban, los perseguían. Y les propone honrar con fiestas a ese “señor” para que cuando lleguen les ordene no hacerles daño.

El cronista continúa su relato y ofrece algunos detalles del baile emprendido en honor del “señor”. Después de terminada la danza al amanecer, se dirige Huatey otra vez a los habitantes originarios y les previene acerca del peligro de guardar ese “señor” cerca de ellos, pues así lo guardasen en “sus tripas”, se las sacarían para obtenerlo, por lo que se acuerda echarlo al agua en señal de protección. La estrategia falla. Diego Velázquez arriba hasta ese lugar, Huatey no logra escapar al poderío español, es descubierto y sentenciado a morir en la hoguera. Estando amarrado al palo, previo a la quema, se acerca a él un fraile con el fin de convertirlo para que muera cristiano y bautizado, es decir, para salvarle el alma. Huatey pregunta por qué había de hacerse cristiano, si eran malos; a lo cual el sacerdote responde que es el único camino para irse al cielo. De nuevo, indaga si al cielo van cristianos, a lo que obtiene, como respuesta, la afirmación de que se dirigen quienes han sido

² Quien se interese en un análisis acerca de la metáfora del oro puede consultar Ducca (2023).

buenos. Concluye, según De Las Casas, negándose a la conversión con tal de no encontrarse más con los cristianos.

Interesa detenernos en la mirada de Hatuey sobre los conquistadores. La acusación por idolátras, con que se justificó la conquista y la evangelización, la lanza también el habitante originario contra sus opresores: su idolatría es el oro. Su rechazo se centra en la ambición, en la búsqueda desesperada de su “señor”. Lo único que los diferenciaría sería el objeto de idolatría: los originarios a sus dioses, los españoles al oro bendecido y sacralizado por una religión. Y, como si se tratara de un sarcasmo histórico, le danzan para que los proteja de sus seguidores, pero el oro no tiene oídos para este tipo de plegarias. La conversión de la víctima no se realizó, pues rechazó el sitio de honor ofrecido en una posada celestial. La víctima invierte las coordenadas: la propuesta tan apreciada no es tal, tendría que continuar en presencia de esos criminales para el resto de la eternidad. Si hubiera sido pensada como una burla y una ironía, no podría haberse ideado mejor. A la víctima le prometen un cielo donde permanecerá con sus victimarios y los de toda su gente. ¿Qué clase de cielo es ese, sino un infierno y un perpetuo suplicio? ¡El cielo anunciado por los españoles estaba plagado de seres malvados! El Dios de los evangelizadores habitaba un espacio organizado según sus propias coordenadas; esa es la percepción de una mente lúcida que no se ha dejado engañar, pues no se ha detenido en el discurso, sino que se ha centrado en los resultados devastadores y genocidas. Ese es el discernimiento acerca de los dioses falsos: culpabilizan, someten, humillan, oprimen y exigen sacrificios.

Por otra parte, la conversión liberaría al victimario de toda culpa. Salvando el alma de los “infieles”, se lavaba la culpa de toda la conquista y la colonización. En este caso, no hubo purificación del victimario, ya que la víctima no aceptó el chantaje espiritual. Hatuey enjuicia y condena a sus verdugos. Desde su lógica, no podría ser diferente un cielo o una eternidad a lo que le depararon en vida. Pudo invertir toda la lógica del opresor, porque no cree en los

ídolos que le prometen los conquistadores; viendo el desastre ocasionado lo proyecta en el cielo que le ofrecen y desmonta el mito del oro, pieza fundamental para la banca europea.

La mirada de Hatuey se centra en la idolatría. Frente al oro, los conquistadores se comportan como esclavos. Solo a él obedecen. Se trata de la sujeción a la ley de la acumulación.

Como se afirmó anteriormente, el capital se sacraliza y cada momento histórico renueva sus ídolos para culpabilizar, deprimir, humillar y someter. Franz Hinkelammert trabajó por décadas el totalitarismo del mercado, es decir, su sacralización, y estableció un paralelismo entre el Dios de la Edad Media y la mano invisible de Adam Smith:

Se nota: el mercado es el ser supremo para el ser humano. Con eso tiene un renovado Dios de la Edad Media, que tiene la decisión perfectamente arbitraria sobre vida y muerte. Este Dios es un déspota legítimo, que condena toda una masa *damnata* muchas veces por razones absolutamente arbitrarias, inclusive ridículas, hasta al suplicio eterno del infierno. Smith deja bien en claro que este Dios vuelve con la mano invisible del mercado que ahora regula la producción de la “especie humana”. Para repetir lo dicho por él: “Así es, como la escasez de hombres, al modo que las mercaderías, regula necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres... es la que regula y determina el estado de propagación... en todos los países del mundo” (Hinkelammert, 2021, p. 84).

La ley de la oferta y la demanda regula la natalidad humana. Mejor manifestación del poder divino del mercado no puede haber. Con el neoliberalismo global se entroniza el mercado como regulador de la conducta humana y de todas las relaciones posibles. La mercantilización de la vida en todas sus manifestaciones, incluida la madre Tierra, se sacraliza a partir de la teología de la prosperidad. Dicha teología es un combate abierto y frontal contra la opción preferencial por los pobres que había sido establecida en Puebla

y Medellín como eje estructural de la visión cristiana del mundo. Dicha guerra tuvo su cuota sacrificial de personas religiosas y no religiosas que asumieron como praxis cristiana la lucha contra el pecado social de la injusticia y la explotación humana. Miles de mártires anónimos fueron acribillados por dictados de Nelson Rockefeller, Ronald Reagan y Margaret Thatcher. Hinkelammert retoma los símbolos más destacados de esta masacre: Monseñor Óscar Arnulfo Romero, asesinado el 24 de marzo de 1980 y la masacre perpetrada en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, donde fueron asesinados seis sacerdotes jesuitas y dos mujeres –madre e hija– el 16 de noviembre de 1989.

Al igual que en la Edad Media, la teología de la prosperidad acumula culpas sobre las espaldas de las personas pobres a quienes condena doblemente, por una parte, al hambre, al desempleo, a la desesperación y, por otro, a la culpa. Son enviados a la precarización de la vida y, a la vez, son condenados por haber sido condenados. Valga la paradoja, pero veremos cómo opera la inversión y la dialéctica de la visibilización-invisibilización, que está siempre presente en esta madeja de hilos que constituye la lógica de los sacrificios humanos. Veamos primero la acusación fundamental que lanza la teología de la prosperidad contra las personas pobres:

Deja de hacerte el pobrecito, deja de decir que no tienes, que no te alcanza, que ganas poco. Porque si vives declarando pobreza, pobreza es lo que vas a tener.

Además, quítate ese mal hábito de hacerte la víctima. Así nunca vas a mejorar. Lo primero que debes cambiar es tu AUTO-CONCEPTO. No eres pobre, solo estás quebrado.

El dinero va a llegar, lo vas a conseguir. Pero primero debes conseguir un nuevo estado mental. Recuerda que tu estado financiero solo es un reflejo de tu estado mental... así que, si en tu mente ves dinero, ves riqueza, ves oportunidades, ves progreso, pronto eso se va a ver reflejado en tus bolsillos.

Lo segundo a mejorar, es tu valoración. No te conformes con pequeñas, ve por lo grande. Lo tercero a mejorar es tu lenguaje. Cambia tus palabras. Hay personas que todo el día andan hablando de enfermedades o de que no les alcanza. Les preguntas cómo estás, y contestan casi sin ganas: “aquí, más o menos.” “pasándola.” “aquí sin nada, al borde de la prostitución.” Otros dicen: “no se gana, pero se goza”.

Si te das cuenta, aquellas son expresiones que se convierten en semillas de más necesidad. Cambie sus palabras, pásese al carril de la riqueza. Cuando te pregunten cómo estás, contesta con actitud: “Al millón.” “Avanzando a toda máquina” “Excelente.” “Positivo.” ¡Tus palabras crean una nueva vibración! (Galeano, Héctor [hectorgaleanopy], 10 de agosto de 2020).

El texto, un posteo de Facebook, constituye una amonestación a todas aquellas personas que viven las consecuencias de la pobreza. La intencionalidad de una sanción es que un comportamiento considerado indeseable no se repita. Lo indeseable es que se visibilicen las causas estructurales de esa situación.

Se construye mediante la sanción un estereotipo de la persona pobre. Es pobre porque así se declara. Se trata de una anulación total del proceso social mediante el cual a las personas pobres se les niega, se les excluye y se les expulsa de las condiciones para satisfacer sus necesidades básicas de empleo digno, educación, salud, vivienda y alimentación. Todo el entramado social sobre el cual descansa la acumulación de la riqueza se invisibiliza; es decir, se diluye y se oculta bajo el disfraz de la individualización y de su correspondiente culpabilización. La declaración de culpabilidad siempre arrastra consigo una condena. En este caso, la condena se expresa literalmente hacia un receptor anónimo; pero, como es un texto que circula constantemente en redes sociales, en realidad, está condenando al conjunto de quienes viven las penurias de esta globalización neoliberal.

Si se hace un recorrido por algunas fechas de publicación aparecen sobre todo los años 2020, 2021, 2022, 2023: los años más

crudos de la pandemia, de la extrema pobreza y del desempleo. En enero de 2023, la ONU destacó que 131 millones de personas en América Latina y el Caribe carecen de una dieta saludable. Entre las causas que destaca el informe están el nivel de ingresos, la incidencia de la pobreza y la desigualdad social. Asimismo, apuntó: “Entre 2019 y 2021, la cifra de hambre en la región aumentó en 13,2 millones, alcanzando un total 56,5 millones de personas con hambre en 2021, situación que también fue afectada por el impacto de la pandemia de la covid-19” (Organización Panamericana de la Salud [OPS], 2023). Condenar a quienes sufren hambre y pobreza es de los crímenes más crueles de este neoliberalismo depredador.

El crimen posee más aristas de las establecidas hasta aquí. Manifiestar el sufrimiento por pobreza es un mal hábito. Así se establece la imposición del silencio y una doble condena. La primera condena es que es culpable de su estado, lo escogió; la segunda es que debe callarse. A la víctima se le exige siempre el silencio, porque de lo contrario delata al victimario.

El victimario, en este caso, también es anónimo; no hay quien suscriba esta condena social a las personas pobres. Mediante un supuesto diálogo, pues el emisor se dirige a una segunda persona, en un tono de consejero amistoso, se camufla una voz inquisitorial y despótica que acusa a la víctima por algo que es absolutamente inocente, pues nadie escoge ser pobre y no llenar sus necesidades básicas que le permiten reproducir la vida, menos cuando se trata de 56,5 millones de personas. Parece ser que la mano invisible de la que habló Smith, y que Hinkelammert cita a propósito del totalitarismo del mercado, se hace presente para advertir a las personas pobres que deben expiar sus culpas para entrar al reino de la riqueza, porque eso es lo que se ofrece como alivio a los males citados por la ONU. La entrada al reino de la riqueza es un asunto de fe en sí mismo, solo tienen que invocarse las fuerzas “mágicas” del dinero.

Si alguien duda de que el dinero es un ídolo, fetiche o falso dios de los que analizan tanto Marx como Hinkelammert, veamos la

forma en que este se revela a sus creyentes: “El dinero va llegar, lo vas a conseguir”. La promesa siempre se hace presente en los engranajes de la dominación. ¿Qué se requiere? La revelación: “Recuerda que tu estado financiero solo es un reflejo de tu estado mental”. Asumir la culpa, imponerse el silencio, convertirse en victimario de sí mismo o victimaria de sí misma, doblegarse frente a la voz déspota abrirá el camino del milagro: el señor dinero llega hasta tu conciencia, te ilumina el sendero y llega hasta tus bolsillos; ¡solo hay que invocarlo! Es un asunto de fe en sí mismo y en el dinero. ¡Ser pobre es ser un nuevo hereje!

Ese es el discurso genuino y auténtico de la mayoría de estas personas que predicán, pastores o pastoras, acerca de la teología de la prosperidad. En este caso, el doble juego, generalmente, es la estafa que establecen con la buena fe y la credulidad de la gente más carencial. Las arcas se colman con los diezmos y las dádivas (a veces, millonarias). El doble juego consiste en que saben predicar para todos, pero los milagros se cobran individualmente. Así funciona el mercado de la fe.

Pero, más allá del mercado de la fe, hay un aspecto estructural del fetichismo que se debe resaltar. Los seres humanos no se hacen responsables de las consecuencias de sus actos y estas regresan a la conciencia en forma de ídolos o fetiches. Las causas de la pobreza extrema de 56,6 millones de personas se ocultan. La globalización neoliberal ha saqueado la institucionalidad pública que estaba el servicio del bienestar social, en nombre de la eficiencia y el ajuste estructural, para ponerlo al servicio de las burocracias de la empresa privada y de la corrupción; con eso, han asaltado la salud, la educación, y todos los programas de bienestar social. Toda esa gran acumulación originaria junto con el saqueo de los recursos naturales se ha desdoblado en la conciencia individual y social como una gran expiación de la culpa por tener necesidades, carencias, por ser “presupuesto” para los Estados que requieren impuestos. Los derechos fundamentales a una vida digna se tipifican como privilegios. Uno de los componentes fundamentales del

estrangulamiento de la institucionalidad pública ha sido la evasión fiscal y la existencia de los paraísos fiscales. El enriquecimiento desmedido e ilícito ha disparado la desigualdad social que no es más que un eufemismo para la lucha de clases desde arriba que viene imponiéndose desde el “*ménage à trois*” de Ronald Reagan, Margaret Thatcher y Juan Pablo II.

A la orden del día

Abordar, en pocas líneas, componentes fundamentales de los sistemas de opresión no es sencillo, pues la complejidad de los procesos ideológicos, políticos y económicos asumidos por Franz Hinkelammert no puede esquematizarse sin entrar en simplificaciones o reducciones de su pensamiento. No se puede finalizar este sucinto acercamiento al enlace entre los sacrificios humanos y el fetichismo sin aludir a que este fenómeno atraviesa toda la institucionalidad humana, en el sentido de que los anhelos y las necesidades humanas se traducen en la creación y consolidación de instituciones para, precisamente, satisfacerlos. Sin embargo, la burocratización, en el mejor de los casos, y el secuestro de dichas instituciones por parte de mafias soberbias y organizadas que las ponen al servicio de sus propios y particulares intereses y ambiciones las alejan de los fines con que fueron ideadas. Por lo tanto, cada generación deberá emprender la revisión para poner al servicio del bien común la institucionalidad con la que le toca resolver su vida tanto cotidiana como social. Esa exigencia vale asimismo para el discernimiento acerca de los dioses falsos, pues estos siempre regresan a nuestra conciencia para someternos a los dictados de los poderes de la dominación.

Para los núcleos de pensamiento crítico, el pensador dejó un legado por desentrañar y que, además, implica una serie de tareas para responder a la pregunta de cómo traducir sus sistematizaciones para una acción concreta con la cual incidir en dichos

sistemas de opresión y transformarlos. Enumero sucintamente algunas cuestiones prioritarias:

- ¿Cómo ha incidido la lógica de los sacrificios humanos en las organizaciones de izquierda? Sobre todo, pero no exclusivamente, acerca de la herencia del estalinismo y su creación de ídolos/fetiches para justificar el autoritarismo, la planificación centralizada, los dogmatismos y la idolatría.
- Dado que el capitalismo se ha articulado tan eficientemente con la dominación patriarcal, ¿nos convoca más a las mujeres la lógica de los sacrificios humanos que a los varones?
- Todo su análisis sobre el mito de Abraham como modelo ejemplar para el ejercicio de la libertad humana frente a la ley arbitraria y déspota y su negación en la ortodoxia judía nos está convocando en estos momentos en que Israel en complicidad con todo Occidente, sobre todo los Estados Unidos, está realizando un genocidio de una magnitud y una crueldad digna del más puro nazismo.

La lista debe desarrollarse. Por el momento, cedo la palabra.

Bibliografía

Ducca, Isabel (2023). Los que comen oro. *Comunicación*, 32(1), 61-75.

Galeano, Héctor [hectorgaleanopy] (10 de agosto de 2020). Deja de hacerte el pobrecito, deja de decir que no tienes, que no te alcanza, que ganas poco. Porque si [posteo de Facebook]. *Facebook*. <https://www.facebook.com/share/p/rGLSPNY7WWwX3vGZ/>

Esquilo (1983). *Tragedias completas*. Madrid: Cátedra.

Eurípides (1980). *Las diecinueve tragedias*. México: Porrúa.

Hinkelammert, Franz (1983). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (1991a). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (1991b). *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la bestia*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (2005). *El sujeto y la ley*. Heredia: EUNA.

Hinkelammert, Franz (2021). *La crítica de las ideologías frente a la crítica de la religión: volver a Marx trascendiéndolo*. Buenos Aires: CLACSO. <https://www.clacso.org/la-critica-de-las-ideologias-frente-a-la-critica-de-la-religion/>

Organización Panamericana de la Salud [OPS] (2023). Informe ONU: 131 millones de personas en América Latina y el Caribe no pueden acceder a una dieta saludable. <https://www.paho.org/es/noticias/19-1-2023-informe-onu-131-millones-personas-america-latina-caribe-no-pueden-acceder-dieta>

Un homenaje a Franz Hinkelammert

Michael Rammingner

Mi tarea hoy es rendir homenaje a la importancia de la obra filosófica y teológica de Franz Hinkelammert en el mundo de habla alemana. Es evidente que Hinkelammert no solo tiene una importancia destacada como intelectual crítico en América Latina, sino también en nuestro país.

Franz Hinkelammert es un “alemán emigrado” que nació en Emsdetten, Münsterland, en 1931. Es un economista y teólogo, europeo y latinoamericano, que vive en América Latina desde 1963 del siglo pasado. Esta doble “doble existencia” le hace capaz de romper las plausibilidades que a menudo dominan y, por tanto, limitan el pensamiento en Europa sin que se reconozca. Hinkelammert se llevó su profunda formación de Alemania al continente latinoamericano, pero en este reelaboró todo su arsenal de conceptos:

En este ambiente, con su contexto completamente diferente, tuve que reelaborar toda mi conceptualización y pude hacerlo en el clima intelectual impresionantemente vital de Chile. Aquí sí que estaba pasando por una nueva formación, para la que todas las secciones anteriores eran solo etapas preliminares. Y la revisión de todos los conceptos e ideas que había traído de la formación académica

supuso, naturalmente, el cambio total de perspectiva (Hinkelammert, 2011, p. 23).¹

Así escribe en su autobiografía publicada en alemán en nuestro Instituto de Teología y Política.

De sus numerosas publicaciones en español, muchas obras están ahora disponibles también en alemán. He aquí algunos títulos: *La radicalización de los demócratas cristianos*, *La fe de Abraham y el Edipo de Occidente*, *El sujeto y la ley*, *Las armas ideológicas de la muerte*, *Crítica de la razón utópica*, *Mercado de ídolos*, *La crítica de la religión*. La elección de los títulos ya sugiere que Franz Hinkelammert cruza con decisión las vallas fronterizas erigidas en el espacio lingüístico y de pensamiento alemán entre las disciplinas de la economía, la teología y la filosofía.

Creo que al menos podemos empezar a relacionar su importancia para nuestra teorización con varios puntos temáticos. Pero todos estos puntos temáticos diferentes parten de un punto común:

La crítica de una teoría crítica está constituida por un punto de vista particular desde el que se realiza la crítica. Este punto de vista es el de la emancipación humana y, por tanto, el de la humanización de las propias relaciones humanas y de la relación con la naturaleza en su conjunto. La emancipación es la humanización y la humanización desemboca en la emancipación (Hinkelammert, 2007a).

Este sencillo recordatorio describe con precisión el punto de partida del pensamiento y la obra de Franz J. Hinkelammert. Y Franz siempre nos ha proporcionado marcos categóricos para repensar el mundo, para pensarlo en términos de su humanización. A partir de aquí, se despliega su crítica al mercado, su crítica a la religión y su reconstrucción de la historia de los derechos humanos, de la que me gustaría hablar.

¹ Todas las traducciones del alemán al español en este artículo son del autor.

La crítica del mercado y el desenmascaramiento del neoliberalismo

Por supuesto, uno de los primeros puntos de importancia política y teórica para nosotros fue el compromiso de Franz con la comprensión del capitalismo neoliberal. Contribuyó a una comprensión precisa de los acontecimientos mundiales, especialmente desde la contrarrevolución neoliberal en Chile en 1973, y nos dio herramientas teóricas para comprender mejor los acontecimientos en Europa al menos desde finales de los años setenta.

Yo delimitaría una primera fase en el debate teórico de Franz, que trata del neoliberalismo clásico en la escuela de Hayek. En este caso se recurre a Adam Smith y a su teoría de la mano invisible. Franz escribe: “El capitalismo depredador vuelve a Adam Smith como un clásico y lo celebra como su fundador. Los teóricos del reformismo burgués, desde John Stuart Mill y Marshall hasta Keynes, se dejan caer” (Hinkelammert, 2007a). En esta versión neoliberal del capitalismo subyace la firme convicción de que el libre mercado produce precisamente lo óptimo en prosperidad. Hayek lo expresó así: el término *mercado* debe considerarse exclusivamente en el contexto de los conceptos de eficiencia, competencia y concurso. En esta sociedad, cada uno persigue sus propios objetivos, busca satisfacer sus propias necesidades/preferencias y tiene la posibilidad tanto de reclamar las capacidades de los demás para sí mismo como de poner sus propias capacidades a disposición de la satisfacción de las necesidades de los demás. Para Hayek, el mercado es un “sistema que puede hacer amigos de los enemigos”. Y “el conocimiento, las habilidades y los productos estarán disponibles a los precios de mercado óptimos para aquellos que los necesiten” (Hayek, 2009, p. 59).

Franz Hinkelammert analizó esta forma de teoría del capitalismo recurriendo a Marx y, al mismo tiempo, subrayó la conexión entre la teoría de la *mano invisible* de Adam Smith y la teoría del

mercado de Hayek, que todavía existe aquí. Dijo: “Smith cree en un mundo en el que la destrucción de seres humanos a través de la oferta y la demanda en los mercados es un sacrificio que sirve a la fertilidad de la sociedad capitalista”.

Pero el aspecto visionario del análisis del capitalismo de Franz es haber reconocido que el capitalismo hace tiempo que perdió este optimismo suyo y se ha transformado en un sistema verdaderamente autodestructivo, e incluso reconoce cínicamente estas tendencias autodestructivas. Franz escribe:

Hoy en día, no solo nos ocupamos de la muerte de algunos, sino que tendemos a ocuparnos de la muerte de la humanidad en su conjunto. Para mantener el capitalismo depredador, la sociedad burguesa incluso lo enfatiza. Procede a propagar el heroísmo necesario de un suicidio colectivo de la humanidad (Hinkelammert, 2007a).

Y además, Franz está convencido de que ni siquiera Marx, en su crítica al capitalismo, habría visto esta posibilidad catastrófica. A saber, que el suicidio colectivo como mística de la muerte se ha convertido en el proyecto mundial y el nihilismo se ha convertido así en el programa mundial.

La guerra

Aquí debemos decir algo sobre la guerra. Hace tres meses, Rusia invadió Ucrania. Esta guerra se interpretó inmediatamente como un ataque a los valores de Occidente, a la democracia y a los derechos humanos y de los pueblos. Hubo una enorme indignación y movilización contra Rusia en toda Europa. En muy poco tiempo quedó claro: este conflicto, esta guerra, solo puede terminar militarmente. La diplomacia y el pacifismo fueron rápidamente repudiados. Incluso los obispos alemanes dijeron:

Por lo tanto, consideramos fundamentalmente legítimas las entregas de armas a Ucrania, que sirven para que el país atacado pueda ejercer su derecho a la autodefensa, garantizado por el derecho internacional y también afirmado por la ética de la paz de la Iglesia (Deutsche Bischofskonferenz, 2022).

Y llamaron a su declaración: “Resistencia a la agresión. Ganar la paz. Apoye a las víctimas”.

En esta narrativa sobre la guerra, no hay lugar, por supuesto, para las líneas de falla imperiales y los intereses geoestratégicos. Se pasa por alto el hecho de que esta guerra y la respuesta belicosa a la misma es el resultado de la crisis del capitalismo fósil. Este capitalismo, según Franz, se ha transformado en un sistema verdaderamente autodestructivo, e incluso reconoce cínicamente estas tendencias autodestructivas.

En un gran esfuerzo, el capitalismo intenta ahora asegurar su supervivencia construyendo un capitalismo postfósil. Se supone que este capitalismo va a satisfacer su hambre infinita de energía a través de las energías renovables. La tendencia autodestructiva se mantiene, por supuesto. El hecho de que la reacción de Rusia a esta guerra se denomine ahora guerra de los derechos humanos y que se siga promoviendo al mismo tiempo toda la conversión a las energías renovables, glorifica la guerra como una forma de salvar a la humanidad, por así decirlo. Sin embargo, las clases dirigentes y políticas solo lo creen en parte. En cualquier caso, se arriesgan a nuevas escaladas militares y guerras. Recientemente, el presidente Biden de Estados Unidos amenazó a China con una acción militar en caso de conflicto con Taiwán. Esta es precisamente la mística de la muerte de la que hablaba Franz y que cada vez es más peligrosa.

La crítica de la modernidad

Esta fue la intuición de Franz desde el principio, que elaboró analítica y teóricamente como una crítica a la modernidad europea. No es –en contra de lo que siempre afirma de sí mismo– precisamente un pensamiento crítico. En su libro *El sujeto y la ley*, Franz reconstruye meticulosamente y con ojo avizor una modernidad que solo produce devastación y miseria, libra guerras e impulsa la devastación del medio ambiente, y todo ello en nombre de un supuesto “interés general” que somete a las personas a los dictados del liberalismo económico. La modernidad y sus artífices hace tiempo que perdieron su capacidad de autoflexión y, por tanto, solo pueden salvarse contra sí mismos. Por lo tanto, reclama una ética de lo concreto y finito, de los sujetos corpóreos. A partir de aquí, se puede entender el punto de origen de su proyecto de un humanismo concreto, que se encuentra igualmente en el pensamiento de Marx, pero también en el pensamiento del cristianismo. Aquí, Franz ha desarrollado un marco categórico que permite salvar la modernidad contra sí misma. Todos sabemos que este es su punto de partida: “Que el hombre sea el ser más elevado para el hombre es otra forma de decir ‘Dios se hizo hombre’”. De este modo, promueve la idea de que tanto el humanismo marxista como la tradición cristiana poseen este punto en común –aunque a menudo contrarrestado históricamente–. La teoría crítica –según Hinkelammert, siguiendo a Marx– establece su “sentencia contra todos los dioses celestiales y terrenales” (Hinkelammert 2010, p. 31) que no reconocen “que el hombre es el ser más elevado para el hombre” y en cuyo nombre “el hombre es un ser degradado, subyugado, abandonado, despreciable”. “Gloria dei, vivens homo: la gloria de Dios es que el hombre viva”, según la teología de la liberación (Hinkelammert 2010, p. 31).

Crítica de la religión

Al mismo tiempo, esto es lo que sigue siendo significativo hoy en día en la crítica marxista (y también en la teología de la liberación) de la religión, como propone Franz Hinkelammert: esta crítica de la religión rompe con la constelación clásica de la ilustración de racionalidad frente a irracionalidad o superstición, y piensa desde el punto de vista del desconocimiento de las conexiones sociales y desde una ética concreta de la vida material. La trascendencia del hombre consiste en que él mismo es el ser más elevado; su posibilidad de existencia, el criterio de verdad de toda ética, que se sostiene bajo el dictado de que solo puedo ser si el Otro es. Por eso también llama a su crítica de la religión la “crítica de los dioses terrenales” (Hinkelammert et al., 2017).

Franz Hinkelammert desarrolló esto a partir del prefacio de la disertación de Karl Marx de 1841, en la que Marx asignó a la filosofía la tarea de establecer su “sentencia contra todos los dioses celestiales y terrenales que no reconocen la autoconciencia humana como la deidad suprema” (Hinkelammert, 2010, p. 31), y señaló que en la “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel” Marx sustituyó el concepto de la deidad suprema por el concepto del “hombre como el ser supremo para el hombre” (Marx, 1976). En lugar de la autoconciencia humana como deidad suprema, se ha sustituido la expresión: el hombre como “ser supremo” por el hombre. Marx muestra que si se declara como ser supremo cualquier cosa que no sea el hombre, esto lleva a que “el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Marx, 1976, p. 385). Así, todo el esfuerzo teórico de Marx se dirige en realidad a hacer las relaciones sociales tan transparentes que la gente sea capaz de reconocer primero las relaciones, con el objetivo de “derribarlas” (Rehmann, 2012). Marx incluso da un paso más y relaciona la crítica a la religión con la crítica a la economía burguesa y a las relaciones de clase y condiciones de producción capitalistas. Habla

del “carácter fetichista de la mercancía”, utilizando así el concepto originalmente difamatorio colonialista del fetiche para las religiones africanas y relacionándolo con la sociedad burguesa-capitalista. Al hacerlo, invierte la visión eurocéntrica y superior de los llamados pueblos primitivos y, a su vez, demuestra que la sociedad de clases capitalista ha juzgado mal las condiciones reales y rinde culto a los ídolos (Rehmann, 2012). El producto del trabajo humano muta en una mercancía y, en su forma general, el dinero, en un fetiche al que se le asignan poderes y propiedades independientes que estructuran la sociedad. Esta constatación es al mismo tiempo –al menos en la República Federal– una crítica a la izquierda, que con demasiada frecuencia se remite acríticamente a una crítica ilustrada e idealista de la religión y no toma en serio ni el enfoque ideológico-teórico de Marx ni su concepto formulado de fetiche/religión para la sociedad burguesa-capitalista. Al final de tal pensamiento solo puede haber una crítica burguesa truncada de la religión.

La historia de los derechos humanos

Franz nos proporciona una ayuda para la justificación de los derechos humanos a partir de Pablo:

Porque todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús, porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis vestidos. No hay Judío, ni Griego; no hay siervo, ni libre; no hay varón, ni hembra: porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si vosotros sois de Cristo, ciertamente la simiente de Abraham sois, y conforme a la promesa los herederos (Reina-Valera antigua, Gal 3:26-29).

Es decir, de la tradición judeo-cristiana, que se encuentra en una interesante relación con los derechos humanos civiles. Él escribe:

Casi todas las grandes ideas de la Revolución Francesa aparecen en el texto de Pablo, y queda claro lo que el Mesías significó para Pablo: la emancipación de la mujer, la emancipación de los esclavos y de toda una clase obrera, y la unidad de las culturas y las naciones, pero también de las razas, lo cual se intenta más tarde en la ONU (Hinkelammert, 2021, p. 49).

A partir de esta comparación, quizá se entienda dónde está la limitación de los derechos humanos civiles y dónde, en cambio, está la diferencia con la justificación de los derechos humanos de otras tradiciones. Para Franz, los derechos humanos de la revolución burguesa son un avance notable en la historia de la humanidad. Ve la articulación de los derechos humanos de los esclavos, las mujeres y los trabajadores en el proceso de la revolución burguesa:

Así puede escribir:

Sin embargo, la propia Revolución francesa se enfrentó a esta exigencia de derechos humanos, de modo que Olympe de Gouges, quien exigía la emancipación política de las mujeres, fue guillotina. También François-Noël Babeuf, que defendía las posiciones de los trabajadores, cayó bajo la guillotina. Y el liberador de esclavos haitiano, Toussaint Louverture, murió después de su arresto, por el maltrato que recibió en una prisión francesa ajo el mandato de Napoleón (Hinkelammert, 2021, p. 49).

Pero estos derechos humanos, según Franz, se aplican siempre sobre la base de la categoría político-judicial de la ciudadanía. Y en la democracia burguesa son sobre todo siempre estrechamente un humanismo abstracto sobre la base del sujeto burgués como hombre blanco y propietario: “El humanismo de la Revolución francesa sigue siendo extremadamente reducido a un humanismo del hombre abstracto visto como propietario” (Hinkelammert, 2021). Por eso este humanismo, que por un lado lleva ciertamente la dinámica de su universalización, puede al mismo tiempo ser represivo y formular derechos humanos excluyentes. En un principio, la esclavitud era compatible con la *Declaración de Derechos Humanos*

de 1848, pero al mismo tiempo también conllevaba la crítica de la esclavitud. Visto así, los derechos humanos burgueses en su limitación también llevan la tendencia de su expansión, es decir, un humanismo del ser humano vivo como sujeto en contraste con la reducción del humanismo burgués al humanismo de los propietarios en el mercado. Al mismo tiempo, el derecho de propiedad del mercado siempre tiende a limitar los derechos humanos: “La reducción de los derechos humanos a derechos de propiedad tiende a anular de nuevo estos derechos humanos” (Hinkelammert, 2021).

En la filosofía/teología de Francisco, hay una prehistoria de esta tendencia universalizadora de los derechos humanos en Pablo, donde dice: “No hay Judío, ni Griego; no hay siervo, ni libre; no hay varón, ni hembra”.

Según Hinkelammert, esto no significa una estandarización, un “igualitarismo” que niegue las diferencias entre las personas. A menudo se trataba de una crítica al cristianismo y a la modernidad europea. Por el contrario, pretende expresar que las diferencias entre las personas (raza, género, clase) ya no deben constituir una discriminación. En este sentido, la formulación de Pablo es a la vez una crítica de la sociedad que existía en aquella época y, al mismo tiempo, una anticipación utópica de un mundo de igualdad integral, en el que las diferencias ya no producen desigualdades. Franz señala además que la idea de universalidad y de realización de los derechos humanos en Pablo está ligada al Mesías. La anticipación mesiánica del mundo futuro consiste en afirmar que en la iglesia “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer”. La confesión del Mesías, el bautismo, es la confesión de la realización de esta generalidad de los derechos humanos –que no conocen fronteras– en la práctica, es decir, en la realidad. De este modo, según Franz, la idea mesiánica resulta ser no una glorificación, no un humanismo abstracto, sino un humanismo concreto y práctico que sigue pensando la práctica hasta su perfección o realización. Se trata, pues, de un mesianismo muy materialista.

El bautismo es considerado la puerta para expresar la intención de lograr la realización de sí mismo para entrar en la búsqueda de este otro mundo. Pablo no se refiere a derechos humanos específicos, sino a la totalidad de los derechos humanos, cuya realización instaure por lo menos intencionalmente otro mundo. Es el mundo del Mesías (Hinkelammert, 2021, p. 76).

De ahí surge la concepción de una política de los derechos humanos, de gran actualidad, que va mucho más allá de los conceptos de derechos humanos civiles. Aquí nos encontramos con una sinergia de diferentes tradiciones que deben ser superadas ante una catastrófica recaída sistémica de la muerte, como diría Franz, en la sociedad burguesa.

La política encuentra su esencia y su objetivo en el cosmopolitismo: la política como creación de un orden mundial en el que los derechos humanos solo puedan realizarse en su pleno sentido como derechos humanos (porque son válidos para todos): “La finalidad de cualquier asociación política es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles del Hombre” (Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, 1789).

Y, con el filósofo francés Balibar, se puede hablar de que nunca se trata de un *stock* o *corpus* fijo de derechos humanos, sino siempre de una política, de una lucha por los derechos humanos, que se manifiesta tanto en la insurrección como en la resurrección.

Para finalizar

Así que creo que puedo decir que los marcos categóricos en la crítica del mercado y la modernidad, en el giro de la crítica de la religión y la concepción de los derechos humanos a partir de la idea paulina del Mesías, que Franz ha puesto a nuestra disposición, han sido y siguen siendo arsenal teórico en nuestras disputas y luchas de clase en dos aspectos: por un lado, Franz ha expuesto tanto las

hipocresías del “capitalismo realmente existente” como las hipocresías de la religión realmente existente. Por otra parte, desde esta doble crítica nos ha dado indicaciones para la teoría y la práctica de un *humanismo práctico*. Nuestro papel aquí en Alemania no es ni mucho menos tan importante como la labor del DEI en Costa Rica, donde Franz desarrolló muchas de estas ideas y pudo transmitir-las a toda América Central y Latina. Pero intentamos, en la medida de lo posible, transmitir estas ideas liberadoras a las personas con las que luchamos juntos, sean o no cristianas.

Bibliografía

Balibar, Etienne (1990). “Droits de l’homme” et “droits du citoyen”: La dialectique moderne de l’égalité et de la liberté. *Actuel Marx*, 8, 13–32.

Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789). <https://www.conseil-constitutionnel.fr/es/declaracion-de-los-derechos-del-hombre-y-del-ciudadano-de-1789>

Deutsche Bischofskonferenz (2022). Der Aggression Widerstehen. Den Frieden Gewinnen. Die mOpfer unterstützen. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Krieg in der Ukraine. https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2022/2022-034a-Anlage1-FVV-Vierzehnheiligen-Pressebericht_Ukraine-Erklaerung.pdf

Hayek, Friedrich (2009). *Der Weg zur Knechtschaft*. München: Olzog.

Hinkelammert, Franz (1989). *Der Glaube Abrahams und der Ödipus des Westens. Opfermythen im christlichen Abendland*. Münster/Friburgo: Exodus.

Hinkelammert, Franz (1992). *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus*. Münster: Exodus.

Hinkelammert, Franz (2007a). *Das Subjekt und das Gesetz. Die Wiederkehr des verdrängten Subjekts*. Münster: Edition ITP-Kompass.

Hinkelammert, Franz (2007b). *Kritik der utopischen Vernunft: Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie*. Lucerna: Exodus.

Hinkelammert, Franz (2010). *Kritik der politischen Ökonomie, Religionskritik und Humanismus der Praxis*. En Ilsegret Fink y Cornelia Hildebrandt (eds.), *Kämpfe für eine solidarische Welt. Theologie der Befreiung und demokratischer Sozialismus im Dialog* (pp. 54-65). Berlín: Rosa Luxemburg Stiftung.

Hinkelammert, Franz (2011). *Befreiung denken: Grenzgänge zwischen Kontinenten und Wissenschaften*. Münster: Edition-ITP-Kompass.

Hinkelammert, Franz (2021). *Gott wird Mensch und der Mensch macht die Moderne. Zur Kritik der Vernunft in der abendländischen Geschichte* [archivo personal de Franz Hinkelammert]. <http://hdl.handle.net/11674/5220>

Hinkelammert, Franz et al. (2017). *Die Kritik der Religion: der Kampf für das Diesseits der Wahrheit*. Münster: Edition-ITP-Kompass.

Marx, Karl (1976). *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Berlin/DDR: Dietz.

Rehmann, Jan (2012). Für eine ideologietheoretische Aktualisierung marxistischer Religionskritik. *Das Argument* 299, 54(5), 655–664.

Reina-Valera antigua (2005). Londres: Bibles.org.uk. <http://www.bibles.org.uk/Reina-Valera-1909.pdf>

La paradoja de la emancipación y los prejuicios en los marcos de la *Crítica de la razón mítica en el laberinto de la Modernidad*

Maydi Estrada Bayona

Introducción

Este artículo no solo habita el camino de las palabras, sino la condición ética de las memorias y de la autoconciencia del “sujeto negado”. Es un homenaje a quien fuera mi mentor académico por cerca de veinte años, en una elección mutua para acompañar procesos de construcción del saber en función de una ética de bien común.

En esta oportunidad, hago una aproximación a uno de los textos que más profundamente me ha calado de su obra: *Hacia una crítica de la razón mítica. El Laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión* (2007), texto donde Franz Hinkelammert nos habla sobre la condición paradójica del comportamiento humano.

Este texto me permitió hacer lecturas cruzadas entre teoría, sentires y la capacidad de asombro que emana de la compleja realidad. Comprendí el comportamiento como la búsqueda de la coherencia de la acción observable entre lo que se siente, se piensa, se dice y se hace en medio de conflictos de interés y condiciones de posibilidad. Con este libro “el sujeto negado” (Hinkelammert, 1998)

se define además en lo que he determinado como la paradoja de la emancipación y los prejuicios como círculo hermenéutico (Estrada, 2021).

El libro, una vez más, nos adentra en la geo-corpo-política de la racionalidad hinkelammertiana, en la búsqueda de respuesta sobre algunos acertijos que han estado de manera permanente en las encrucijadas de su pensamiento. En esta oportunidad hace del laberinto un símbolo que alude al viaje hacia los mundos interiores: túneles de racionalidades encontradas, la observación intimista de las construcciones subjetivas de las colectividades y las mediaciones que condicionan las construcciones éticas del “sujeto humano viviente” (Hinkelammert, 1998). En este sentido, el texto con sus imágenes filosóficas y metáforas ilustra las complejas formas de vivir-muriendo y de morir-viviendo en los marcos de la dialéctica *vida – muerte*.

Hay una puesta de atención no solo en el sentido teológico, economicista, biológico y filosófico de esta condición dialéctica sino además en el antropológico, que supera la concepción de fe antropológica manejada por el autor y el equipo de trabajo en el DEL. Hinkelammert llama la atención acerca del valor indispensable que tienen las relaciones históricas con su realidad y la necesidad de buscar conocimientos verdaderos con visión crítica reinterpretada objetiva y creativamente. Alerta acerca de los riesgos a los cuales nos exponemos si pasamos por alto los aspectos anteriores.

En este homenaje a Franz explico la condición genealógica, hermenéutica y paradójica del “sujeto negado” y su tránsito por el laberinto de la modernidad, antes conocidas y avaladas por el Maestro Franz Hinkelammert.

Entrando al laberinto de la racionalidad hinkelammertiana

Franz Hinkelammert utiliza las paradojas como un estilo de lenguaje propio que posibilita dotar a los conceptos de nuevos significados,

evitando su vacío en la dualidad a la que han sido expuestos desde el positivismo en las dinámicas de la contemporaneidad.

En el libro, Hinkelammert, va caracterizando el mito de Prometeo en la tradición cristiana, deteniéndose en las particularidades que toma el mismo en Marx y a partir del discernimiento de los dioses de la tierra y del cielo. Aborda un nuevo enfoque de la ética por la cual se legitima el sujeto en Marx y el sujeto contemporáneo. Hace un estudio comparativo entre la Ética de Kant y la de Marx sobre la base del análisis de los imperativos categóricos de dichos filósofos como espíritus que cohabitan en el laberinto de la modernidad, condicionando a los excursionistas a autoexaminar los elementos de su identidad de modo que broten en nuestro interior las manifestaciones conscientes o no de monstruos o de sujetos que se resisten al sojuzgamiento de la ley. Desde un enfoque hegeliano ve en el imperativo categórico kantiano cómo hace de la ley cárcel del cuerpo y cómo el imperativo categórico de Marx echa por tierra todas las relaciones en las cuales el ser humano sea humillado, sojuzgado y despreciable.

Hinkelammert (2007), en el texto afirma que “no hay postmodernidad” (p.12), pues entiende que el camino por el laberinto de la modernidad no tiene fin, la orientación está siempre fuera, pero no existe otro camino. Aunque pueda parecer algo fatalista, no se identifica con los planteamientos neoliberales cuando estos afirman que no hay otra alternativa y el neoliberalismo es la opción. No, acá el autor reconoce que en la medida en que el sujeto va transitando por el laberinto lo va transformando, logrando que no siempre sea el mismo laberinto. Aunque pueden ser claros sus argumentos, en el libro dicha tesis es cuestionable.

En relación con el espíritu del texto, es menester compartir que toca sensibilidades profundas y al mismo tiempo devela las incoherencias del “sujeto humano viviente” (Hinkelammert, 1998), que en ocasiones defiende y construye teorías críticas e ideologías sobre los condicionamientos y efectos que producen las leyes del capital en nuestros espacios socioculturales y en nuestras vidas.

Sin embargo, paradójicamente, en sus modos de actuación de la vida práctica el sujeto humano lleva un proceso contradictorio de objetivación, durante el cual desarticula el discurso con las incoherencias de sus prácticas, muchas veces sometidas a las decisiones de determinados grupos de poder condicionados a las leyes del capital; confundiendo también en ellos, “qué es lo útil, qué es lo inútil y qué es lo indispensable” (Hinkelammert, 2007, pp. 45-53).

El sujeto humano viviente se convierte en objeto de poder para el capital y del sistema capitalista, ahora como sujetos sustitutivos. Resultado del conflicto de intereses y la condición de posibilidad de vivir a la luz del progreso, aunque eche por tierra las memorias históricas, las identidades, los principios, así como el respeto a la condición humana. Desde mi percepción, no es pretensión del autor resaltar la condición de víctimas o victimarios, sino iluminar los rincones de nuestras conciencias con el objetivo de rescatar el ser humano como sujeto dinámico y consciente de sí mismo. Apela a la representación de toda manifestación de suicidios y asesinatos colectivos como manera de hacer notar el valor de su existencia humana, expresando así la dialéctica del “sujeto negado” que lo lleva nuevamente al centro de su teoría, las paradojas: el ser humano como Dios y Diablo; asesinato es suicidio; lo bueno es lo malo (Hinkelammert, 1998, 2003, 2006, 2007)

Hinkelammert, con este libro, nos introduce una vez más en las entrañas del mundo mítico que sostiene nuestra cotidianeidad. Ahora nos invita nuevamente a mover la reflexión, sobre “Las Armas Ideológicas de la Muerte”, (1977), “Democracia y Totalitarismos”, (1978), “Sacrificios Humanos y Sociedad Occidental Lucifer y la Bestia”, (1991), “El Grito del Sujeto”, (1998), “El Huracán de la Globalización”, (1999), “La Vida y el Capital”, (2003), “Los Asaltos al Poder Mundial y las Violencias Sagradas del Imperio”, (2003), “El Sujeto y la Ley: el retorno del sujeto reprimido”, (2006); pero desde otra perspectiva con respecto a las ya abordadas. Ahora todos estos son entretejidos, situados como cimientos y espíritus de los espacios que conforman el laberinto que para él es la modernidad.

Franz, en su texto, se propone caminar críticamente en la búsqueda del hilo de Ariadna, del conocido mito griego del laberinto, donde el héroe entra y sale guiado por el hilo que Ariadna le facilitó, permitiéndole siempre reconocer cual fue el camino transitado. Hinkelammert advierte que en el laberinto de la modernidad hace falta también este hilo y, desde mi perspectiva, también es necesaria una antorcha encendida, conocimiento y pensamiento crítico, que nos permita, con sus luces, identificar el recorrido en el laberinto y es eso precisamente lo que es este libro. No dice cómo se hace, porque apuesta justamente por la libertad de decisión de los excursionistas; pero brinda luces que contribuyen a la toma de conciencia crítica sobre los objetos que han sido asumidos como obstáculos y señales en nuestro camino; a partir de los mitos que sirven de base ideológica a la modernidad.

Racionalidades encontradas hiladas

En febrero del año 2007, en uno de nuestros encuentros de consulta académica, Hinkelammert me hizo entrega de la versión digital del libro como material bibliográfico para la investigación doctoral en donde me acompaña como mentor. En abril del propio año, a propósito del Taller Internacional de Paradigmas Emancipatorios en La Habana, tomamos un tiempo para la discusión del material, y le pregunté: “Franz, ¿cómo rompe este libro con sus obras anteriores? Aunque encuentro que trabaja con temáticas semejantes a otros de sus trabajos, pude identificar nuevas coordenadas epistemológicas”.

La respuesta fue: “¡No rompe en nada!”

Así se expresó de forma categórica, y agregé luego: “En mi obra no hay ruptura sino continuidad, de eso ya te has dado cuenta. Con este texto que verá la luz pública en agosto de este año, intento socializar algunas tesis que para mí constituyen elementos importantes para entender el laberíntico mundo de la modernidad,

a partir de los mitos que la constituyen, siendo esta un mito en sí misma que lucha contra el mito. Hay que entender que las realidades que se dan en el interior de la modernidad resultan laberínticas y, como efecto, el pensamiento que trata de captarla es laberíntico también. Parto del mito griego de Prometeo; pero con énfasis en su constitución en el Renacimiento y hasta el Prometeo de Marx. Unido a este mito desarrollo desde un enfoque contemporáneo la tesis ‘Dios se hizo hombre’. No de la fe o creencias sino como un hecho perfectamente secular y antropológico. Va más allá de la fe cristiana. Dios no se cristianizó, sino que se humanizó, esta es la paradoja del mensaje cristiano. Esto conlleva al tratamiento de las nuevas complejidades que vive el sujeto humano viviente al intentar liberarse de las trampas a las que los caminos del laberinto lo someten en la cotidianidad. Ellos son el hilo conductor de la obra. (...)”

Extendiendo la madeja en el intento de comprender el origen del mito de la sociedad moderna

Extendiendo la madeja, y en el intento de comprender el origen del mito de la sociedad moderna, se nos plantea el siguiente interrogante: ¿cuál es el mito originario de la sociedad moderna? En su obra, Hinkelammert hace una crítica aguda al fundamentalismo cristiano en diálogo con el “Prometeo de Marx y la ética del sujeto”, expresada a través de la comprensión de que: “Dios no se había hecho cristiano, sino ser humano” (Hinkelammert, 2007, p. 31). Razón por la cual el cristianismo, en la escolástica tardía, hace nacer al sujeto. “El sujeto de los orígenes es reprimido. (...) Dios tiene su gloria en su expansión” (Hinkelammert, 2007, p. 33). “(...) Dios se hizo un ser humano, por tanto, el ser humano se hace Dios. Eso se ha transformado en una categoría del pensamiento” (Hinkelammert, 2007, p. 31). Hacerse hombre es la condición de sujeto que se transforma en la máxima de una ética para la modernidad.

(...) El hecho de que se trata de un sujeto corporal y necesitado lo expresa la fe en la resurrección primero de Jesús y posteriormente de todos. Se trata del sujeto moderno, aunque todavía envuelto en un manto religioso. (...). Dios mismo es transformado en colaborador y cómplice de este proyecto de sujeto. Es un conspirador. Eso es la ruptura. (...) (Hinkelammert, 2007, p.28).

En los días en los que me adentraba de manera profunda en la comprensión del laberinto de la modernidad guiada por Hinkelammert, en 2007, aparece en la pantalla grande “Zeitgeist: el documental” de Peter Joseph; siendo alguna de sus tesis otras rutas dentro del laberinto secular. Este documental hizo detenerme a valorar otras formas adoptadas por la razón mítica. Algunos interrogantes aparecieron en mi mente sin soltar el hilo.

En el intento de seguir la madeja, en la gran pantalla, aparecen símbolos acompañados de una voz imponente, segura, categórica, hablando sobre la espiritualidad y la necesidad de vivir el aquí y el ahora. Invita a buscar la verdad frente a la mentira en la que se ha educado a la humanidad. Una corporeidad de la “paradoja asesinato es suicidio” (Hinkelammert, 2007, pp. 42-44) se mostraba frente a los ojos, haciendo responsable a la religión como forma de dominación. Dios como inversión y redención de la humanidad.

Lecturas cruzadas entre el texto y el documental advertían que en ambos argumentos existía un elemento común, el mercado como Dios. La crítica frontal de Peter Joseph a la religión asociada a las manipulaciones del mercado requería de otros argumentos. La problemática en sí era figurativa y metafórica. El llamado a la espiritualidad como alternativa frente a la religión como instrumento de dominación, también encuentra sus peligros. No es suficiente revelar datos, detrás de todo proceso hay una complejidad y una intención.

Al respecto, las lecturas del universo laberíntico de la modernidad y la crítica a su condición mítica abrían una reflexión que me recolocaba en el proceso de comprensión de los peligros y trampas

alternativas que el sistema genera, sus espejismos y la necesidad de saberlos leer e identificar. Hinkelammert advierte la necesidad de entender que el sistema no apuesta a palabras, sino a conceptos que conforman concepciones. La espiritualidad (¿en cuál sentido?) puede ser un instrumento de liberación o cárcel del cuerpo. El sistema tiene su verdadera espiritualidad, el mito del progreso.

Al respecto, apunta:

El alma y la espiritualidad son ámbitos de la ley: La ley guía el alma y la espiritualidad. Todo lo otro es voluptuoso, por tanto, distorsión para el alma. (...). En la corporeidad abstracta aparece la materia prima del sujeto burgués. (...) Es la espiritualidad de la mano invisible de Adam Smith (...) la espiritualidad de la corporeidad abstracta. (...) Es una verdadera espiritualidad contraria a toda espiritualidad del sujeto concreto viviente. (Hinkelammert, 2007, pp. 134-136).

Diálogo e intertextualidad en el laberinto de la modernidad

¿Qué era aquello para una mujer de intersecciones, que intenta comprender la complejidad de Dios, marxista, de ascendencia espiritual afrodescendiente, sumergida en la razón mítica del laberinto de la modernidad? El documental conectaba con el texto en relación con “la inversión de los derechos humanos por medio de la construcción de monstruos” (Hinkelammert, 2007, pp. 232-236).

Con la construcción del monstruo aparece una forma de información que solo aparentemente es información directa. Se lleva a cabo por espejismos (...) Nuestros medios de comunicación pueden manipular infinitamente, porque frente a ellos hay que desarrollar otro arte, es decir el arte de leer espejismos. (...) El espejo son aquellos que construyen el monstruo. La imagen en el espejo solamente da una imagen de la realidad, si se sabe que la imagen es un espejismo. Por tanto, hay que derivar indirectamente de la imagen en el espejo la realidad, que en el espejo aparece invertida. En el espejo se ve la

realidad solamente de manera virtual, no directa. Si se toma la imagen del espejo como realidad, la realidad se escapa completamente (Hinkelammert, 2007, p. 234).

¿Es Zeitgeist un producto de la razón mítica en la función de construir monstruos o de develar sus rostros?

Entre muchas tesis abordadas en el documental, una fue de interés en el diálogo con las lecturas cruzadas con *Hacia una crítica de la razón mítica. El Laberinto de la modernidad*. En Zeitgeist, Jesús es deconstruido según el paradigma teológico judeo-cristiano y es representado como un símbolo astral. Al respecto refiere Peter Joseph:

Jesús, deidad solar de la secta gnóstica cristiana y por tanto una figura mística, utilizada por el establecimiento político romano como la figura histórica destinada al control social, en función de respaldar la sumisión ciega a la autoridad (Joseph, 2007).

En aquel meridiano del laberinto, la gran pantalla mostraba las corporeidades adoptadas por la crítica a la razón mítica. La figura de Jesús en el documental e intertextualmente analizada con el texto es presentada en la fase de Prometeo clavado a la roca, expresado en el simbolismo del acto especulativo y la condición fetichista de la dominación como cualidad, del sistema romano, antecedente reciclado en el sistema capitalista neoliberal. En el documental, Jesús no se humanizó, sino que fue objetivado en la condición de esclavo de las prebendas del poder. En la narrativa de Peter Joseph, Dios es una invención para la dominación.

En la narrativa filo-teológica-política de Hinkelammert aparece la figura de Jesús como emancipación frente a las lógicas del poder. Que en su condición de sujeto negado fue humillado, sojuzgado, pero nunca cedió su cuota de poder. Jesús, ante su misión divina, hace uso del libre albedrío al decidir si ser parte o no de la promesa a la humanidad a través del Padre Celestial. ¿Cuál es la significación de Cristo en el enfoque del discernimiento de los dioses del

cielo y de la tierra? En *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, a su vez, Hinkelammert nos introduce en el acápite sobre el Apocalipsis, donde convergen ambos argumentos en los estados de enunciación del fenómeno de Jesús y la genealogía que soporta los fundamentos de ese enunciado. Hinkelammert, explica en “El anuncio de la revelación del ‘misterio de Dios’ en relación con la historia”: “La Acción que se anuncia, es altamente violenta. Destruir a los que destruyen es una fórmula, (...) aparece aquí por primera vez en la historia de la humanidad como camino de salvación. Se trata de la sacralización de la violencia correspondiente al universo humano que aparece con el cristianismo. (...) cuando en el Apocalipsis se habla de la dominación cristiana la tenemos que interpretar en el sentido de esta fórmula” (2007, p. 109).

En ambos textos nos ponen como testigos de las guerras de narrativas que no solo no vemos venir, sino que no alcanzamos a tener todas las herramientas y tiempos para decodificar y determinar dónde está la verdad, dónde el mito y el simulacro, dónde el intento de fuga o de liberación del Prometeo clavado a la roca. ¿Es entonces esta condición paradójica en sí misma, el mito del mito que sustenta la modernidad?

Me percato de que, junto a ambos textos y la figura de Jesús, había avanzado a la encrucijada del miedo, a la “zona abismal del no ser” (Estrada, 2021, p. 55), donde la condición divina no te salva y ser humana tampoco, frente a los mecanismos de poder del sistema. “El sistema, sin embargo, se presenta así mismo como un hecho social muy escueto. Pero, aunque lo haga se presenta con un velo sagrado” (Hinkelammert, 2007, p. 43). La reflexión crítica acerca de la razón mítica mueve el cuestionamiento de la identidad de Jesús fuera de los marcos de la fe y los juegos políticos del sistema. ¿Es Jesús una fusión del Prometeo titánico con el Prometeo clavado a la roca? La libertad, la fe, la razón, la verdad son las luces y sombras dentro del laberinto.

En este sentido, Hinkelammert sostiene su crítica teológica en las paradójicas formas que adoptan los dioses del cielo y de la

tierra pero no cuestiona la figura de Jesucristo fuera del paradigma judeo-cristiano, más bien la sistematiza en diálogo con sus mejores cultores. Sin embargo, es de interés en cuanto a la condición paradójica del hombre como Dios y Diablo, una de las formas adscritas a la genealogía del sujeto negado. Dios hecho hombre no es la humanización en sí misma de la razón mítica, sino su fetichización y el grado de profundidad que alcanza en los procesos de dominación en la modernidad occidental.

Sin embargo, estas concepciones tienen límites en relación con el espacio y a la dimensión cultural. En el budismo, no existe Dios, ni sus advocaciones. En el mundo musulmán Cristo no es el salvador, sino uno de los profetas. En esta concepción, la encarnación de Dios pierde sentido y significado desde la legitimación del poder que le otorga la visión cristiana y la propia modernidad como un hecho secular. La representación de Cristo y la humanidad manifiestan la condición paradójica del sujeto negado por las circunstancias de los maquiavélicos juegos del divide y vencerás en un entorno donde conviven la civilización y la barbarie. En este texto, Hinkelammert se descubre en la intimidad de su corporeidad como sujeto negado, como Prometeo clavado a la roca, pero siempre sujeto vivo que demostró con el tiempo ser un Titán inspirado en la ética del Prometeo de Marx. Hinkelammert nos muestra las premisas senti-pensadas de lo que para él constituye la esencia de la ética del bien común: "(...) Este sujeto tiene un lugar real, al saber que el respeto del conjunto es condición de su vida propia. No se sacrifica por otros, sino descubre, que solamente en el conjunto con los otros puede vivir" (Hinkelammert, 2007, p. 273).

El espíritu que invoca Hinkelammert desde la emancipación humana y la crítica al pensamiento crítico

El espíritu que habita es el de una exhortación crítica a la búsqueda de lo humano, a partir de la emancipación humana y el

reencuentro en un mundo concebido cada vez más secular y disponible, donde la humanización toma un carácter más universal, pues humanizar se asume como la liberación del ser humano de sus cadenas; la emancipación de las colonias, de las culturas y de la naturaleza, de los derechos corporales y de la diversidad cultural, dotando de nuevo sentido y significado el concepto de emancipación.

El ser humano, al ser el ser supremo para el ser humano, trasciende al propio ser humano como es y se transforma en exigencia. Marx expresa esta exigencia: echar por tierra todas las relaciones en las que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Aparece la exigencia que es proceso de emancipación: Echar por tierra todas esas relaciones (Hinkelammert, 2007, p. 283).

Entiende la crítica como acto de la emancipación humana, desde el sentido de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Asumiendo la conexión directa entre humanización y emancipación, define el objetivo del pensamiento crítico como la capacidad de discernir cuáles son las cadenas que obstaculizan la libertad; así como descubrir cuáles pueden ser las nuevas cadenas que en nombre de la libertad sojuzgan, humillan y desprecian al sujeto humano viviente (Hinkelammert, 1998). De esta manera, nos presenta las premisas de un marco categorial para la teoría crítica, enmarcadas en tres puntos: la ética de la emancipación, la justicia como orientación del proceso de emancipación y la relación de sujeto y bien común, que subyace al proceso.

Los mitos fundantes de la Modernidad.

Un acto para adentrarnos en la lógica del autor

“La paradoja lo bueno es lo malo y la utilidad de lo inútil” (Estrada, 2021, p. 65)

“(…) Por tanto, política económica de regulación del mercado para compensar las tendencias destructoras que el mercado desarrolla si puede imponerse sin límites. Los derechos correspondientes aparecieron en las constituciones como derechos fundamentales, que sometieron al propio estado de derecho al respeto de estos derechos humanos. (...). La Estrategia de globalización borró estos derechos en gran medida. El estado de derecho, para corresponder a esta estrategia, empezó a subvertir sistemáticamente estos derechos humanos, expresados en los derechos fundamentales. Aparece un estado de derecho sin derechos humanos o al margen de ellos” (Hinkelammert, 2007, p.81).

Franz profundiza en los principales mitos de la modernidad y las denominaciones que ellos toman en la contemporaneidad, en función de la razón instrumental, designados como “la utilidad de lo inútil” (Hinkelammert, 2007, p. 135). Es decir, la persecución de lo útil olvida lo indispensable, fundamentada a partir de la visión del cálculo de la racionalidad instrumental, o sea, lo indispensable es inútil y lo útil es lo que se puede extraer al mundo. Otras etapas del desarrollo de esta tesis quedan expresadas por el autor en la paradoja “lo bueno es lo malo” (Hinkelammert, 2007, p. 136).

Esta paradoja es una declaración del pensamiento burgués, instrumento de la razón práctica de su ética de la resistencia, frente a la ética legitimada en las leyes divinas del cristianismo. Si para los dioses falsos de la tierra que lideraron la santa inquisición, *lo malo* era la nueva condición que expresaba el ser humano a través del conocimiento científico y las artes, como forma de expresión de su condición de sujetos conscientes de sí mismos, y lo bueno era el temor a Dios, para la burguesía, como sujeto de la modernidad,

lo bueno era la legitimación de los poderes del ser humano, donde Dios es transformado en colaborador y cómplice del proyecto de sujeto corporal y necesitado. Se presenta a Dios como la otra cara de la humanidad, pues es transformado en el destino humano. El ser humano se transforma en el centro del universo, de la historia y de Dios, y se produce así su empoderamiento, legitimación y autonomía como sujeto viviente.

Dicho postulado es transformado por Adam Smith en teoría del mercado en nombre de la mano invisible, anulando toda ética anterior, pero en Hinkelammert tiene un sentido crítico. Es una resemantización de ambas concepciones como expresión de la muerte del sujeto, o sea, el sujeto cartesiano. A mi modo de ver, solo muere en la teoría, pues en los modos de vida que se legitiman desde el neoliberalismo y los intentos de socialismo, es muy evidente el resurgir de este sujeto enajenado por los miedos y enviado por la lucha del poder, manifiesto a su vez en el protagonismo del yo individual que reproduce constantemente formas de exclusión como mecanismos de autodefensas y reafirmación de su empoderamiento frente al otro diferente, por su poder económico, político, cultural, religioso, étnico, racial, de clase y de género.

“Lo bueno es lo malo” es una proposición paradójica que dota de nuevos sentidos y significados a un postulado político, económico y cultural, que perteneció a un fragmento de la totalidad social y ante la crisis de este segmento de la sociedad, cae en un vacío epistemológico y humano. Hinkelammert lo extiende más allá de los sujetos que la sostenían, dándole un nuevo sentido en función de la diversidad humana, teniendo en cuenta la importancia de la construcción colectiva desde nuevas formas de participación, en función de transformar la ética del sujeto cartesiano existente en el ente contemporáneo sojuzgado y humillado por el sistema de mercado mediado además por las normativas éticas de dicho presupuesto al comienzo de la modernidad.

En Hinkelammert, “lo bueno es lo malo” es una herramienta teórica para la liberación del sujeto de los ecos de la razón

instrumental, afirmando su vida frente a las leyes, las instituciones, los sistemas y los ídolos; a partir de ser consciente de sí mismo y de una relación de libertad que le insta a defender el derecho a la vida, a la dignidad humana, y a su existencia como persona que forma parte de una totalidad orgánica medioambiental y social en la que se sostiene y de la que necesita para sobrevivir.

La lucha por la desprivatización del agua, de la tierra, la soberanías nacionales, las identidades culturales, políticas, de género y religiosas en procesos ecuménicos e interculturales reales, el derecho a la participación social libre de toda forma de discriminación, el derecho a la alimentación, al uso medido de los bosques y de la energía, a la libertad, a la redistribución equitativas de las riquezas y al trabajo para todos y todas, se convierten en soportes motivacionales de los principios de la ética humanista y transformadora del sujeto contemporáneo. “Lo bueno es lo malo”, en Franz, es una de las paradojas que constituyen al “sujeto negado” y por consiguiente una crítica compleja a la utilidad de lo inútil.

Desde la ética del sujeto en Marx marca las diferencias sustantivas entre el ateísmo del socialismo soviético determinado por una metafísica ortodoxa y el ateísmo marxista definido por un profundo humanismo.

La paradoja asesinato es suicidio y el mito del progreso¹

Otro de los mitos que desarrolla el autor es el conocido *mito del progreso*. Este es un mito que condiciona nuestra existencia. Con su crítica no deja de reconocer la importancia que tiene el progreso científico tecnológico, sino que intenta develar otras de sus facetas, las cuales no siempre nos llevan al deseado progreso. El autor define al mito del progreso como: “la eficiencia de la eficiencia. Avanzar produciendo lo útil a partir del provecho de lo inútil”.

¹ Cfr. Estrada, 2021, p.46.

Hinkelammert reconoce que los efectos del mito del progreso pueden ser positivos y negativos, pero considera además que dicho mito apunta a una infinitud que es imposible; pues el progreso técnico -económico se convierte en una necesidad infinita, que nos lleva a otra de las paradojas del sujeto y su negación: “el asesinato es suicidio”. Ello se asienta en una ideología referida en el sentido de su finalidad y este es un infinito imposible en la modernidad.

Asimismo, dicho mito es un generador de leyes que contribuyen al mantenimiento y solidificación de los sistemas económicos y políticos, mas, en su otra cara, son la carta perfecta que marca los límites de posibilidad de desarrollo del ser humano, condicionando permanentemente estados de enajenación que conllevan al suicidio o al asesinato como opción. “La razón, al soñar, produce monstruos” (Hinkelammert, 2007, p. 71) y con ello somete a crítica los postulados de las ciencias empíricas que llevan a una metafísica de lo imposible.

Franz nos provoca repensar el mito del progreso en función de deconstruir esta metafísica de lo imposible, que desde las alternativas genere otras formas de vida para transgredir el mito del suicidio colectivo. Hace falta un progreso de lo humano ante el vacío y aislamiento espiritual que se impone en nuestras cotidianidades. Para esto se apoya en los diálogos con Walter Benjamín, en su texto *La obra de arte en la época de reproducción técnica*, Friedrich Nietzsche en *Así Habló Zaratustra* y otros autores, para resaltar la ética del sujeto que demanda la humanidad.

El mito de Prometeo y la paradoja el *ser humano como Dios y diablo*²

El mito del mito es el mito de Prometeo. Prometeo es la significación de la historia de la modernidad y la representación de su

² Cfr. Estrada, 2021, p. 48.

sujeto histórico, la burguesía, pero también del sujeto sometido. Franz encuentra en él una clave para el pensamiento utópico de Marx. En él se sintetizan los mitos del progreso, de la utilidad, sus titanismos y sus crisis, pero también su humanismo y rebeldía.

En la obra se caracterizan todas las manifestaciones prometeicas desde los mitos griegos hasta sus manifestaciones en la modernidad. Luego de definir las tipologías mitológicas en las que se representa Prometeo, se concluye que: “(...) todos tienen un rango común, que los distingue del mito griego: Prometeo ahora es visto como un hombre rebelde que se levanta frente a los dioses. Éste deja de ser un Dios y es transformado en hombre” (Hinkelammert, 2007, p. 20).

El autor hace una distinción en el Prometeo de Marx, cuestión casi invisibilizada por sus estudiosos y por aquellos que toman dicha ideología como bandera política. Su Prometeo hace un discernimiento de los dioses, distinguiendo entre los dioses falsos y los dioses de verdad. Define como dioses falsos al Mercado y al Estado, aunque estos no son los únicos, o sea, aquellos que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema, es decir, como suprema esencia para el hombre. Al mismo tiempo entiende la autoconciencia humana como el ser humano consciente de sí mismo. Desde un punto de vista estructural identifica al Prometeo titánico como representante de los propietarios y grupos de poder y al Prometeo clavado a la roca, como representante de la clase trabajadora, sojuzgada y humillada.

Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad nos permite examinar las longitudes del hilo que debe guiarnos en tan compleja travesía, así como la necesidad de renovar algunas partes dañadas para lograr encontrar la entrada y la salida con el éxito que se espera.

Esta es una obra que te invita a meditar sobre cuál es nuestro lugar en el laberinto de la modernidad, trazándonos los posibles itinerarios en este camino con el objetivo de alcanzar un mayor grado de humanismo y colaboración desde la perspectiva del

sujeto como ser individual y colectivo en relación con los sistemas que lo condicionan.

Bibliografía

Estrada Bayona, Maydi (2021). *La paradoja de la emancipación y los prejuicios en la poética cinematográfica de Rigoberto López*. Tesis Doctoral. La Habana: Material Inédito.

Estrada Bayona, Maydi (2007). *Entrevista a Franz Hinkelammert*. Habana del Este: Material Inédito. 29 de abril.

Hinkelammert, Franz (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la Modernidad*. San José: Arlekin.

Hinkelammert, Franz (2006). *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. Venezuela: El Perro y la Rana.

Hinkelammert, Franz (2003). *Asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (1998). *El grito del sujeto*. San José: DEI.

Peter, Joseph (2007). *Zeitgeist*. Documental (118 min). Estados Unidos: GMP.

Filosofía y humanismo de la praxis

Franz Hinkelammert. Lecciones de filosofía

Estela Fernández Nadal

El trabajo que aquí se presenta fue preparado para ser leído en el homenaje a Franz J. Hinkelammert que tuvo lugar entre febrero y junio de 2022, en el marco del Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía de la UNAM (México) y de la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional (Costa Rica), donde fui invitada por los amigos Dr. Jorge Zúñiga y Mg. Ernesto Herra.¹ Fue este último quien me sugirió el título del presente capítulo. La sugerencia me entusiasmó porque me instaba a hacer un balance –siempre provisorio, pues se inscribe en un proceso en curso– de lo aprendido por mí en el marco de la relación de amistad, pero también de enseñanza-aprendizaje que, desde hace más de veinte años, mantenemos y alimentamos afectuosamente con Franz Hinkelammert. Procurar discernir los distintos núcleos teóricos –y sus inscripciones disciplinares– de ese magisterio me permitió delimitar y ordenar lo que puedo considerar las principales enseñanzas filosóficas

¹ Una versión abreviada del texto fue incluida, a pedido de Carlos Aguilar, en un *dossier* dedicado a Franz Hinkelammert. La misma ha sido recientemente publicada con el título “Franz Hinkelammert. Formulación sistemática, crítica y original de filosofía marxista contemporánea”, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LXII(162), 117-129.

recibidas por mí hasta hoy de parte de Hinkelammert. El resultado de esa reflexión es lo que sigue a continuación.

Lo conocí en el año 2000, luego de haberlo leído muy fragmentariamente. No tenía por entonces ni una idea aproximada acerca de las muchas facetas de su pensamiento y menos aún del carácter sistemático que este poseía. Me impactó su estampa de gigante de barba blanca y la descollante personalidad de pensador fuera de serie, que daba unas clases maravillosas, inconmensurables, a un pequeño y heterogéneo grupo de estudiantes, encajado a duras penas en un pupitre pequeño, demasiado pequeño para su enorme tamaño.

Sus exposiciones me resultaron conmovedoras, pues comprendí de golpe, desde la primera vez que lo escuché, que estaba frente a un verdadero filósofo. No frente a un excelente profesor que prepara sus clases y explica un tema magistralmente. No, estaba frente a alguien que estaba produciendo pensamiento mientras daba clase y buscaba transmitir dialécticamente sus descubrimientos y sus derivaciones teóricas y prácticas a su auditorio, a la vez que reflexionaba en voz alta.

Aparte de esa impresión inolvidable, lo que primero me sorprendió fue que pude intuir (nada más que intuir, pues me faltaba dedicar mucho tiempo a la lectura y al estudio de su obra para alcanzar una comprensión medianamente madurada de ella) que todo, absolutamente todo lo que nos explicaba (economía política, antropología filosófica, filosofía política, ética, filosofía de la historia, teología) estaba íntimamente imbricado y formaba un *corpus* sistemático de filosofía contemporánea.

La segunda sorpresa fue que esa reflexión sistemática estaba sostenida en un conocimiento profundo de Marx y que, al tiempo que evitaba la proclamación de fe marxista y la permanente referencia de autoridad, se basaba en una reapropiación peculiar, a un mismo tiempo crítica y creativa, de la filosofía marxista, desde una mirada enraizada en el presente, esto es, en el mundo globalizado posterior a la caída del socialismo real y del gran triunfo

del capitalismo, devenido globalizado y neoliberal, en cuyo escenario América Latina se inscribía (de nuevo pero con especificidades propias de la era) en un lugar dependiente, subordinado y sacrificado al capital.

En ese contexto, una endeble y condicionada democracia, después de casi una década de dictadura y terrorismo de Estado, era lo que había en mi país, Argentina, donde la política postdictatorial abrazaba las reformas neoliberales del aparato estatal, exigidas por los organismos internacionales para pagar la deuda externa heredada.

En medio de ese oscuro panorama, cuando ya estaban casi a punto de estrellarse mis anhelos de encontrar en algún lado herramientas teóricas aptas para interpretar lo que estaba pasando en el mundo y en América Latina, me topé, por fortuna, con Franz Hinkelammert. Con la cortina de fondo de efusivas peroratas sobre la “posmodernidad”, que anunciaban una nueva era llena de inadvertidas y prometedoras posibilidades, encontré que (¡por fin!) alguien hablaba de lo que estaba pasando, procuraba acercar una explicación comprensible de por qué el socialismo real había caído sin disparar una bala y por qué tal estrepitosa caída, a pesar de ser esperable y fatalmente irreversible, era un descalabro histórico, de consecuencias aciagas, que marcaría el inicio de una larga y oscura época, en la que nada había para celebrar. Y, por si fuera poco, en medio de tanto desánimo, Franz Hinkelammert afirmaba que, a pesar de todo, aún era posible y necesario sostener viva la confianza en un futuro mejor y practicar un “pesimismo esperanzado”, para empujar todavía una transformación a favor de la vida.

A partir de ese encuentro en el año 2000, las “lecciones” se fueron sucediendo, a medida que me adentraba en su pensamiento. Para desagregar las que me parecen más importantes, creo que conviene comenzar poniendo al sujeto en el centro, es decir, tomar la concepción de la existencia humana que aflora de su pensamiento, como núcleo de sentido a partir del cual se declinan múltiples aspectos, todos interconectados. Para ello me referiré en

primer lugar a la categoría de intersubjetividad, perteneciente de modo contundente a la dimensión antropológica del pensamiento de Hinkelammert, pero de la cual me interesa subrayar, en primer término, su dimensión económico-política. De la economía política pasaré luego a la antropología propiamente dicha, para lo cual resultará central el concepto de infinitud/finitud. Seguiré luego por la crítica a la modernidad occidental, tal como la desarrolla en su filosofía de la historia, para llegar a la ética y, luego, a la política. Terminaré este recorrido con un apretado esbozo de su teología política.

Economía política. Intersubjetividad e interdependencia social y natural

Según mi criterio, la filosofía de Hinkelammert está edificada sobre un basamento profundamente materialista, en un sentido substancialmente ligado a la economía política marxista y a su énfasis en el carácter corporal del ser humano. Este es, fundamentalmente, corporalidad material: corporalidad inteligente y atravesada de espiritualidad, por supuesto, pero también corporalidad condicionada y necesitada.

“Corporalidad” significa aquí una condición material, sensible y vulnerable, que necesita de otros y depende también de la naturaleza para poder vivir. El ser humano nace totalmente desvalido; para sobrevivir y desarrollarse requiere del cuidado y del intercambio con otros seres humanos y con el entorno natural. Pero esto no se restringe a una etapa de la vida. Por el contrario, la condición corporal significa que, inherentemente, somos seres naturales (unidos a la naturaleza y en incesante metabolismo con ella para obtener y transformar los insumos que requiere la reproducción y continuidad de la vida) y, correlativamente, seres sociales (dependientes de la producción y el intercambio de bienes y servicios con los demás sujetos).

El ser humano, por su condición corporal, necesita básicamente integrarse al “circuito natural de la vida”. Por tal Hinkelammert entiende un cuerpo socio-natural mayor, en el que participan todos los seres vivos y la naturaleza y del cual la vida humana, tanto en su dimensión colectiva (la especie) como individual (cada uno), forma parte. Ese circuito vital, objetivamente constituido, es siempre una sociedad humana; a ella pertenecen todos los seres humanos y de ella todos dependen: para asegurar la reproducción de su vida deben incorporarse en la división social del trabajo. Y, a su vez, la totalidad social debe integrarse al entorno natural.

Hay, por tanto, una interdependencia de todos los productores entre sí y con la naturaleza, una intersubjetividad que fue analizada por Karl Marx en sus *Manuscritos de 1844* a partir del concepto de “genericidad humana” o “ser genérico” (Marx, 1984 [1844], pp. 99-127). Con esa categoría se subraya el carácter social y natural del sujeto humano, que posee un vínculo indisoluble con la naturaleza y con los otros y no puede vivir ni concebirse separado de ambos. Hinkelammert toma y desarrolla ese pensamiento de Marx.

Como cuerpos necesitados, somos seres sociales, pues, para no morir, necesitamos de otros seres humanos; y somos seres naturales, pues requerimos igualmente del sol, el aire, el agua y los demás elementos que tomamos del medio ambiente. En consecuencia, tanto la vida del otro como la de la naturaleza son imprescindibles para la vida de cada cual. Entonces, más allá de la utilidad del cálculo, hay otro tipo de “utilidad”, anterior y fundante: la utilidad de no matar para seguir viviendo.

En definitiva, para Hinkelammert, la reproducción de la vida, como bien aseveró Marx, se asienta en la preservación de las dos fuentes originales de toda riqueza: la naturaleza como reservorio vital y el ser humano como fuerza de trabajo capaz de transformarla.

La preeminencia otorgada al individuo como forma más desarrollada de la subjetividad y la concepción de que de la lucha

individual entre los seres humanos resulta un beneficio general son mitos burgueses, expresiones de la “religión del mercado” (en la terminología de Walter Benjamin), que buscan justificar la competencia despiadada y la destrucción humana y natural (Hinkelammert, 2007, pp. 166-169). Lo hacen así porque, a corto plazo, de esa lucha y de esa desolación algunos obtienen ganancias, aunque a la larga esa dinámica nefasta los alcanzará también a ellos. Es una “racionalidad” profundamente irracional.

Los correlatos imaginarios de los mitos mencionados son las ilusiones de una naturaleza infinita, cuya destrucción siempre sería parcial, y una humanidad incorpórea, que ejerce su libertad eligiendo entre preferencias, sin que sea condición para ello el tener antes satisfechas sus necesidades. El resultado de la generalización de esta lógica es el asesinato del otro (natural y social), que conduce a la autodestrucción, al suicidio.

“Asesinato es suicidio” es el axioma que condensa la idea de la interdependencia social y natural como condición de posibilidad de la vida individual y colectiva. Si el sujeto es una intersubjetividad, entonces “yo soy si tú eres”. No es otro el significado del amor al prójimo que exige el primer mandamiento (“ama a tu prójimo como a ti mismo”), expresión de una sabiduría ancestral, presente con otras formulaciones en numerosas culturas. Siguiendo a Rosenzweig, Buber y Levinas, Hinkelammert prefiere traducir ese principio ético con una fórmula que denota más claramente su profundo significado: “ama a tu prójimo, tú eres él” (Fernández Nadal y Silnik, 2012, pp. 70-76).

Con esta traducción/interpretación, lo que Hinkelammert pone en el centro es el hecho elemental de que la vida del otro es necesaria para mi vida. Se descarta cualquier argumentación moral o caritativa, basada en el amor al prójimo como sacrificio o conmisericordia. El ser humano como sujeto no se mortifica por otros, no renuncia a su interés en aras de una consideración del otro en términos de entrega o generosidad, sino que descubre que solamente

puede vivir con los otros y que para vivir es necesario no sacrificar a otros.

Antropología. La tensión infinitud/finitud

Esta antropología materialista, sostenida en una intersubjetividad socio-natural, tiene una especificidad exclusiva: la condición corporal del ser humano es compartida con el resto de los seres naturales que integran el circuito natural de la vida, pero se diferencia de todos los no humanos por ser, como se señaló al pasar, corporalidad espiritual, con capacidad de simbolización o con conciencia. En virtud de ese rasgo, la condición humana es radicalmente paradójica, pues está tironeada por dos fuerzas opuestas: infinitud y finitud. Como seres corporales somos mortales, esto es, finitos, y como tales nuestra experiencia es fragmentaria y parcial. Si estuviéramos limitados a esa experiencia directa, no podríamos desarrollar nunca las potencialidades específicas de la humanidad. Solo experimentamos una parte del mundo (aquella a la que accedemos por nuestros sentidos) y un momento en el tiempo (el instante presente en que nos hallamos). Sin embargo, podemos inferir que ese momento forma una secuencia con otros y que esa parte de “realidad” se integra a otras y forma una totalidad que no es accesible a través de la experiencia; en palabras de Hinkelammert, es una “totalidad *ausente*”. Del contraste de nuestra experiencia inmediata con esa totalidad ausente, inaccesible empíricamente, surge la conciencia de nuestra finitud. Pero justo porque sabemos de nuestra finitud es que somos seres infinitos. En consecuencia, se trata de una infinitud atravesada por la finitud.

Similar a la metáfora del “junco pensante” de Pascal,² para Hinkelammert el saberse finito es lo que diferencia al ser humano

² “El hombre no es más que un junco, el más débil de la naturaleza; pero es un junco pensante. No es necesario que el universo entero se arme para aplastarlo: un vapor,

del resto de los seres que, como nosotros, son mortales y finitos, pero no lo saben. Solo el animal humano sabe de su condición mortal y, por eso, su muerte (imaginada, proyectada, negada incluso) es una experiencia existencial específica, distintiva, no compartida con ninguna otra especie, intransferible más allá de la misma humanidad.

Esa imbricación paradójica de finitud e infinitud es expresada por Hinkelammert en estos términos:

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

El no acceso a la totalidad, su no presencia efectiva, es índice de finitud. Sin embargo, su *ausencia* está presente en la medida que la pensamos como el marco general de la experiencia directa; en tal sentido, es índice de infinitud.

De esa tensión irresoluble entre infinitud y finitud resulta la construcción de un mundo de abstracciones, que Hinkelammert sintetiza en el concepto de *ley* y que comprende toda la creación de conocimientos, programas teóricos, utopías políticas e instituciones, es decir, de todas las creaciones humanas que trascienden el mundo de la experiencia fragmentaria de cada individuo y permiten pensar y actuar en términos de universalidad, abarcando una generalidad de situaciones que están muy por encima de las pocas

una gota de agua basta para matarlo. Pero, aun cuando el universo lo aniquilara, el hombre sería todavía más noble que lo que lo mata, porque él sabe que muere y conoce la ventaja que el universo tiene sobre él; el universo no sabe nada" (Pascal, 1971, pp. 63-215).

y concretas efectivamente vividas, de las cuales se puede tener experiencia y observación directa.

La paradoja de la condición infinita/finita humana se expresa en este punto en el hecho siguiente: ese mundo abstracto creado es lo que permite desarrollar la sociedad y la cultura; producir el lenguaje, las teorías científicas, los mitos y las utopías políticas; desarrollar instituciones como la familia, el mercado y el Estado, y también como escuelas, fábricas, iglesias, universidades, sistemas científicos, etcétera; establecer todo tipo de relaciones abstractas con otros a partir de contratos y producir el conjunto de normas que regulan las conductas en tales marcos contractuales. Todo un mundo abstracto, creado por el ser humano a partir de la abstracción de la realidad concreta e inmediata, permite trascender la experiencia limitada y desplegar todas las potencialidades humanas. De modo que la proyección de ese mundo es intento de compensación de la finitud humana, y, al mismo tiempo, expresión del anhelo de trascender esa limitación hacia una totalidad plena, que no puede dársele al ser humano sino bajo la forma de la abstracción y, por tanto, de la *ausencia*. Conceptos, lenguaje, filosofía, ciencias, normas, contratos, utopías, todas las creaciones abstractas que Hinkelammert denomina *instituciones* (o *ley*), representan, por una parte, una marca de la finitud y, por otra, son simultáneamente intentos de franquearla.

Ese mundo de objetivaciones de la actividad humana (*espíritu objetivo*, lo llama Hegel) tiene una extraña y compleja relación con la muerte. Para cumplir su función de orientación para el conocimiento y la acción, la razón debe construir un todo ordenado, donde no tiene cabida la contingencia real de la vida. Solo abstrayendo la finitud y la contingencia (por lo tanto, la muerte) es posible contar con regularidades y hacer previsiones. La muerte es mantenida fuera del ámbito de la visibilidad, pero, simultáneamente, su referencia está siempre presente, como una posibilidad que se cierne sobre la corporalidad vulnerable en la que se asienta todo el mundo abstracto.

De modo que las mediaciones institucionales son vehículos imprescindibles e inevitables para el desarrollo de la vida, pero, al mismo tiempo, la socavan, la niegan, le exigen sacrificios, posposiciones y renunciamentos, bajo apercibimiento de castigos y, en el límite, de la muerte. Pues, como dice Manuel Cuervo Sola,

la operatividad de estas sanciones descansa justamente en la condición finita de la corporalidad humana [...] Si fuésemos seres incorpóreos e infinitos la amenaza de sanción no tendría ningún efecto en nuestro accionar. El temor al castigo opera sobre nuestra condición finita, por ello para Hinkelammert las instituciones son siempre, en última instancia administración de la muerte; pues en toda amenaza está sugerida la posibilidad de la muerte (2016, p. 192).

La paradójica condición humana se extiende entonces a las instituciones, donde se expresa como radical ambigüedad. Necesarias para el desarrollo de las infinitas potencialidades humanas, siempre encierran, al mismo tiempo, un peligro: el de la muerte del sujeto creador. Esto sucede porque, una vez creadas, instituciones y leyes se objetivan y separan de sus creadores, se autonomizan, y terminan por gobernarlos en función de intereses sistémicos. Devenidas “fetiches”, obligan a cumplir normas, coartan la libertad, imponen sacrificios, posponen la realización del goce y la satisfacción de necesidades, esto es, administran la vida administrando la muerte.

Filosofía de la historia. Emancipación, utopismo moderno y autodestrucción

Para Marx el ser humano no es totalmente libre, pues nace y crece dentro de condiciones que no ha elegido, pero tampoco está totalmente determinado, pues puede modificar la realidad socio histórica mediante la praxis: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas

por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente” (Marx, 1973 [1852], p. 15).

Otro tanto sucede con Hinkelammert: la condición humana se caracteriza por ser una paradójica e irresoluble tensión, no solo entre infinitud y finitud, sino también entre libertad y dominación; y sobre esa compleja y paradójica condición se levanta su filosofía de la historia.

En efecto, para nuestro autor, la emancipación es un horizonte producido históricamente a partir de la puesta en marcha de un proceso dialéctico, motorizado por relaciones conflictivas entre los sujetos. La raíz de esa dialéctica se encuentra en la dominación de unos seres humanos por otros, que se legitima y se ejerce efectivamente a partir del establecimiento de determinado orden legal e institucional. En este sentido, la historia de la humanidad es un largo proceso en el que, frente al poder constituido –producto de una determinada correlación de fuerzas sociales–, emerge un sujeto que lo resiste e impulsa, así, la transformación histórica hacia una nueva configuración social, donde reaparecen formas de dominación e institucionalización nuevas.

Esta dialéctica, tensionada por los polos de la resistencia del sujeto, por un lado, y la objetivación de relaciones sociales, por otro, es inherente a la condición humana y, como tal, está presente a lo largo de todo el recorrido histórico de la humanidad. Encontramos sus trazas en los mitos de los orígenes de antiguas civilizaciones. Sin embargo, solo en el marco de la modernidad este proceso dialéctico corre serios riesgos de quebrarse. Ello se debe a que la sociedad moderna produce y privilegia un tipo específico de racionalidad, basada en el dominio científico y técnico, que confiere al poder una capacidad de control y disciplinamiento de las resistencias y de destrucción del entorno que es totalmente inédita en la historia humana.³

³ En una entrevista realizada por Norbert Arnzt, Hinkelammert sostiene: “por primera vez tenemos la perspectiva de una catástrofe apocalíptica, la cual no será provocada

La racionalidad moderna es una construcción histórico-cultural erigida a partir de una negación dialéctica de la cosmovisión antigua y medieval. Negación “dialéctica” significa que no hay una mera ruptura con la tradición anterior. La “secularización” moderna es un proceso complejo, en el cual los mundos trascendentes (los mitos de la reconciliación humana plena con Dios, con la naturaleza y con los otros seres humanos, en un ámbito “más allá” de esta vida) no son sencillamente eliminados. Más bien son reemplazados por mundos trascendentales que conocemos como “utopías”.

Idealizaciones de un futuro pensado como perfecto, construidas por abstracción de la realidad, las utopías son, según Kant, ideas trascendentales de la razón, carentes de correlato empírico (no son posibles) pero tienen una función muy valiosa de orientación de la praxis.⁴ Sin embargo, pueden sufrir una distorsión si se olvida su carácter trascendental y se las considera, directamente, como mecanismos empíricos de funcionamiento perfecto, esto es, como fácticamente realizables en el futuro. Hinkelammert comparte ese diagnóstico y considera que la modernidad ha caído, precisa y sistemáticamente, en el error señalado por Kant (Hinkelammert, 2002a [1984], p. 15).

Para decirlo de otro modo, la Ilustración y las revoluciones burguesas sustituyeron el cielo religioso transmundano del

por un jinete montado sobre un caballo blanco, sino producida por nosotros mismos. Nunca antes hubo algo semejante en la historia. Estamos frente al problema del suicidio colectivo de la humanidad. Hubo suicidios colectivos, así como mitos del suicidio colectivo de la humanidad. Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial, la posibilidad fáctica de un suicidio colectivo de la humanidad la tenemos hoy por primera vez” (2001, p. 77).

⁴ El término “trascendental” remite al pensamiento de Kant y, de modo particular, a su consideración de la razón como origen de principios incondicionados (no empíricos), que no surgen de la experiencia ni encuentran en ella una referencia inmediata, pero que remiten a la totalidad de las condiciones de toda experiencia posible. La razón, a través de sus ideas, puede conceptuar lo incondicionado como el conjunto de condiciones de toda posible experiencia; pero tales principios trascendentales e incondicionados no pueden ser, ellos mismos, objeto de experiencia (cf. Kant, 1977 [1781], pp. 168-174).

cristianismo, no para abolirlo, sino para recuperarlo en una dimensión diferente: como ámbitos de perfección y plenitud, posibles y alcanzables en el futuro por un proceso de aproximación asintótica.⁵ La escalera que une la tierra con este nuevo cielo profano es el mito del “progreso infinito, producto de una alianza entre tecnología y empresa, laboratorio y fábrica”, que ha devenido en el fundamento de “una religión intramundana” (Hinkelammert, 2002b, p. 319).

La ilusión del progreso, médula mítica de la modernidad, tensa el presente hacia el futuro y orienta los medios hacia los fines, lo cual desencadena, en definitiva, la expansión de un tipo de racionalidad: la formal o instrumental, guiada por la eficacia técnica y el rendimiento económico. Devenida hegemónica en la modernidad, esa racionalidad fomenta el olvido (produce la abstracción) de lo más importante, a saber, que la reproducción de la vida es condición de posibilidad de la subsistencia de la totalidad del mundo (social y natural); es, por tanto, el criterio externo y anterior a la calculabilidad misma.

Por su énfasis formalizante e instrumental, la razón reduce toda acción humana a un tipo de acción específica: la acción directa medio-fin, planificada a partir de decisiones fragmentarias y particulares de actores individuales orientados por el

⁵ “Cuando se exige que la realidad se aproxime a estas idealizaciones, casi nunca se sostiene la convicción de que se las pueda alcanzar efectivamente. Pero sí tiene que haber necesariamente un pronunciamiento sobre la relación entre la realidad y su idealización, expresado a través de un concepto de mecanismo de funcionamiento perfecto. En la ciencia moderna es usual describir esta relación como una *aproximación asintótica infinita*, un concepto tomado de la teoría matemática del límite. En la matemática se habla de curvas asintóticas (o asíntotas), cuando los valores [...] se aproximan cada vez más a un valor fijo o parámetro, sin que lleguen a igualarse nunca. Cada ordenada de la curva está distante del valor fijo, al cual se aproxima, aunque la distancia se haga infinitamente pequeña. Como la matemática en este caso hace abstracción del tiempo, puede entonces, sin mayores problemas, establecer que la curva llega, “en el límite”, a alcanzar el valor fijo, al cual se aproxima” (Hinkelammert y Mora, 2001, p. 50).

cálculo costes-beneficios, hacia la meta de la consecución de un grado máximo de eficiencia y de ganancia.

Esta orientación de la acción comporta el desentendimiento por sus consecuencias en cualquier ámbito que exceda la relación medios-fines. De esta forma, cualquier resultado indirecto de una acción directa, particular y fragmentaria, que afecte o comprometa la totalidad sociedad-naturaleza en la que esta se enmarca, es excluido de toda consideración y es conceptuado como *efecto no intencional*, sobre el cual el actor individual carece de responsabilidad.

La categoría *irracionalidad de lo racionalizado*⁶ llama la atención sobre la destrucción descontrolada e irracional del entorno social y natural, que hoy padecemos como consecuencia de la absolutización de ese tipo de racionalidad reductiva. Esa “irracionalidad” se devela como el resultado histórico del utopismo moderno. En efecto, la actual estrategia de acumulación capitalista, que conocemos como *globalización*, es el ulterior producto del *ego imaginor* moderno. Sus orígenes se remontan a los siglos XVI y XVII, cuando, a medida que las relaciones mercantiles se transformaron en relaciones capitalistas de producción y se impuso la lógica del cálculo de utilidades como racionalidad dominante, apareció y alcanzó hegemonía la ideología que plantea que el orden es resultado no de un plan premeditado de los poderes públicos, sino de la autorregulación del mercado.⁷

Desde los inicios de la modernidad, la pretensión de que el mercado, especie de divinidad inmanente y omnisciente, interviene para realizar el interés general a partir del choque de actores individuales en conflicto, invisibilizó la producción, junto con las

⁶ *Irracionalidad de lo racionalizado* significa que “la acción es racional en términos del cálculo medio-fin, pero este sistema de cálculo se revela como irracional si se toman en cuenta los efectos no-intencionales, que produce inevitablemente como su subproducto” (Hinkelammert, 2002b, p. 345).

⁷ Adam Smith produce la formulación clásica de este mito con su metáfora de la mano invisible (automatismo del mercado) (cf. Hinkelammert, 2002b, pp. 200-203).

ganancias de unos pocos, de efectos no intencionales destructivos, que son cada vez más extendidos y graves. Esto resultó, como ya se dijo, en el socavamiento de las fuentes mismas de la riqueza (ser humano y naturaleza). A medida que el desarrollo tecnológico acortó las distancias, “achicó” el planeta y aumentó su poder devastador, la destructividad de estos efectos no intencionales se ha generalizado y ha dado lugar a las crisis globales: particularmente, la pauperización creciente de la población, la alteración irreversible de la naturaleza y los problemas de violencia que afectan la convivencia humana. Estas crisis han alcanzado hoy tal magnitud que ponen en riesgo las bases de sustentación de la vida misma a nivel del planeta. Son el síntoma de la barbarie consustancial al sistema regulado por la racionalidad medio-fin; en tal sentido, demuestran que el orden desarrolla tendencias autodestructivas. Todo esto nos vuelve a confrontar con el asunto decisivo, en torno al cual pivotea la filosofía hinkelammertiana, de que el “asesinato es un suicidio”.

La otra cara de la autorrealización resulta ser la afirmación del otro, e incluida en él, también la de la naturaleza. No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro. Esto nos permite resumir esta globalización en pocas palabras: el asesinato es un suicidio (Hinkelammert, 1998, p. 265).

Filosofía de la historia, economía política y antropología convergen en el pensamiento de Hinkelammert. El desarrollo fuera de todo límite de la racionalidad moderna y su utopismo ponen en peligro la reproducción del circuito natural de la vida, asentado en la corporalidad de los sujetos humanos y su requerimiento de inserción en una intersubjetividad material mayor. Solo la resistencia en nombre del interés material de seguir viviendo puede doblar la fuerza del huracán arrasador y asesino de la razón mercado-céntrica.

Esto nos da el pie para presentar las principales ideas de la ética y la política de Franz Hinkelammert.

Ética. El grito del sujeto y la formulación del bien común

Si el punto de partida es el ser humano como ser corporal, como sujeto de necesidades que convive con otros sujetos vivientes y necesita del intercambio con ellos, se sigue necesariamente que las resistencias frente al sistema y a su racionalidad “irracional” tienen que articularse en torno del interés material más primario y concreto: el de seguir viviendo. Esa es la base sobre la cual se funda una *ética materialista del bien común*.

Esa ética se contrapone a cualquier ética idealista y también al interés del cálculo egoísta –que es igualmente idealista–, según el cual cada uno se salva aplastando al otro o superándolo en el marco de la libre competencia entre iguales. Ya hemos visto que destruir al otro para vivir uno mismo supone una lógica basada en la ficción de una forma de subjetividad abstracta y reductiva, el individuo, que desemboca en la autodestrucción.

Las crisis globales que enfrentamos en el presente anuncian un desenlace catastrófico para la especie y para la tierra; son, por tanto, un índice de que la única posibilidad de evitar un desastre inminente es la resistencia de los afectados. En la medida en que el ser humano, aplastado y reprimido por la totalización de la racionalidad medio-fin, resiste y enfrenta la irracionalidad de lo racionalizado, deviene sujeto viviente. Su conformación como sujeto surge de esa misma oposición, en cuyo transcurso resulta posible recuperar su condición humana en nombre de una racionalidad diferente: no la “racionalidad” irracional de las acciones particulares calculadas del individuo, sino la racionalidad *reproductiva*, del sujeto como ser vivo, corporal, integrado al conjunto social y

natural (sociedad y naturaleza), sin el cual no es posible la vida misma.⁸

Ese devenir sujeto se manifiesta como “grito”, como rebeldía ante la destrucción y como reclamo por la plenitud humana, la libertad y la dignidad negadas en la totalización real. El bien común es la formulación positiva de ese reclamo. Surge históricamente a partir de la autodestructividad del sistema y formula positivamente todo lo que está implícito en la solicitud del sujeto que grita. Es una respuesta a la necesidad de enfrentar las crisis globales, que exigen asumir la responsabilidad frente a los efectos indirectos de la acción y reformular la estrategia de acumulación actual que permita la propia subsistencia de la sociedad. Por tanto, la ética del bien común se distingue por esa dimensión de responsabilidad de la acción, y, en esa medida, se opone a la ética del mercado y a su confianza irresponsable en la armonización espontánea de los intereses particulares en un “interés general”.

Acorde a la crítica de la razón utópica que atraviesa todo el pensamiento de Hinkelammert, la formulación del bien común supone un desarrollo dialéctico abierto: nunca puede alcanzarse de modo pleno, porque no consiste en la proyección de una meta futura a la que nos acercamos asintóticamente, sino en una *ausencia trascendental*, que no corresponde a ningún objeto de experiencia posible, pero que conforma un horizonte desde el cual se interpela y se juzga cualquier totalización en curso.

Por eso, una vez producida la transformación de instituciones dadas en un determinado momento, es esperable que las propuestas formuladas inicialmente contra la lógica destructiva del sistema se vuelquen nuevamente, una vez integradas en una nueva

⁸ *Individuo y sujeto* devienen, por esta vía, categorías contrapuestas. La subordinación del ser humano a la lógica de las acciones medio-fin equivale a su objetivación, a su aplastamiento. En el límite, el *homo economicus*, entendido como individuo poseedor sometido a esta lógica, es el sujeto aplastado, transformado en objeto (cf. Hinkelammert, 2002b, pp. 341-351).

objetividad, contra el ser humano. La exigencia del bien común cambiará entonces.

Esta concepción del bien común como ausencia trascendental, que nunca estará disponible como presencia efectiva y empírica, supone la reformulación del concepto de *praxis* en el sentido de una intervención siempre renaciente frente a la permanente tendencia a la sacralización de lo vigente. Por este camino deviene posible pensar el cambio como un perenne ejercicio de transformación, que recommienza en cada presente, siempre sostenido en la convicción de que la ausencia no puede abolirse, pues es el indicio de la paradójica condición de un ser que aspira a la infinitud y a la transparencia, y tiene que realizarse en el marco de la finitud y la opacidad.

La ética del bien común surge en conflicto con el sistema y se le opone. En la sociedad actual, se expresa como resistencia frente al mercado, que amenaza y distorsiona la vida humana y de la naturaleza. El sistema, por su parte, interpreta como distorsiones del mercado las exigencias del bien común y procura eliminarlas o anularlas. Hay, por tanto, un conflicto entre dos posiciones antagónicas: de un lado, el sujeto que resiste y exige el bien común; de otro, las relaciones mercantiles. Sin embargo, a partir de esta contradicción irresoluble, Hinkelammert sostiene que la ética del bien común debe aspirar al equilibrio entre los dos polos del conflicto (resistencia del sujeto/relaciones mercantiles) y no a la eliminación de la instancia institucional del conflicto (Hinkelammert, 2006, pp. 149-153). La razón de esta afirmación se encuentra en que la vida humana necesita de ambos polos para reproducirse, aunque el conflicto entre ellos aparezca necesariamente.

La ley absoluta y la negación absoluta de la ley son los extremos de la polarización posible [...] Son perfectamente maniqueos, un polo surge para destruir al otro. El sujeto en su corporeidad no se puede hacer valer sino por la mediación entre el polo de la ley y la autoridad y el polo de la crítica de ley y autoridad en nombre de la vida humana.

La única referencia válida para esta mediación es la posibilidad de otro mundo, en el cual todos caben, todos los seres humanos y la naturaleza también (Hinkelammert, 2003, p. 186).

El sistema se rige por un tipo de eficiencia fragmentaria, basada en el cálculo costo-beneficio, que no considera los factores no calculables ni los efectos indirectos de las acciones directas. En nombre del bien común, el sujeto resiste, interpela al sistema y le exige someter el cálculo de utilidad a determinados valores (el respeto al ser humano, a todas las dimensiones de su vida y a la vida de la naturaleza), que son anteriores al cálculo mismo. Estos valores resultan de la experiencia subjetiva del reconocimiento mutuo de los seres humanos y la relación con la totalidad del mundo como sistema interdependiente, cuyo conocimiento exhaustivo nos está vedado. No son leyes o normas, sino criterios para discernir e interpelar a las leyes, normas e instituciones. Por su introducción en el sistema, limitan el campo de acción de la eficiencia fragmentaria en nombre de un tipo de eficiencia de signo distinto, que podemos llamar “reproductiva”, pues aseguran la reproducción de la vida y, con ella, la del propio sistema, que, sin este límite, tiende a la autodestrucción.⁹

Hay un conflicto entre la necesidad del cálculo fragmentario que rige las instituciones (y el mercado en particular) y la necesidad de limitar ese cálculo por valores que están más allá del cálculo mismo. En el seno de ese conflicto, el bien común es un proceso

⁹ La racionalidad reproductiva “se refiere a las condiciones de posibilidad de la vida humana” y concierne al sujeto. “Es la racionalidad del circuito natural de la vida humana. Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene esta acción [...] Para poder enfocar esta otra racionalidad reproductiva, tenemos que visualizar al actor más allá de sus relaciones medio-fin. Lo vemos entonces como sujeto. Como tal no es un fin, sino condición de la posibilidad de los fines [...] Como sujeto puede ser considerado como el conjunto de sus fines posibles, pero la realización de cualquier fin tiene como condición de posibilidad que su realización sea compatible con su existencia como sujeto en el tiempo. Si no asegura esta compatibilidad, el sujeto destruye su propia posibilidad de existir” (Hinkelammert y Mora, 2001, pp. 105-107).

abierto, en el cual esos valores “son enfrentados al sistema para interpelarlo, transformarlo e intervenirlo” (Hinkelammert, 2002b, p. 99).¹⁰

Política. El socialismo democrático; resistencia y mediación

La historia humana es un proceso dialéctico en el que la lucha por el reconocimiento de derechos cuaja en formas de institucionalidad; estas se fetichizan, oprimen al sujeto e impulsan de nuevo la resistencia frente al sistema que lo aplasta. En este proceso, el bien común se expresa como exigencia de transformación del sistema. Sin embargo, para Hinkelammert importa subrayar que esta exigencia no debe plantearse en términos de una abolición del sistema (mercado y dinero).

Hinkelammert desarrolla una visión crítica tanto de la utopía marxiana como de sus derivaciones en el pensamiento soviético posterior. Acuerda con Marx en la crítica a la sociedad capitalista en tanto “imposible” (en el sentido de insostenible): por su lógica destructora de las fuentes de la riqueza es un tipo de sociedad incompatible con la reproducción, a largo plazo, de la vida humana. La afirmación de la vida como condición de posibilidad de cualquier sistema social viable plantea la exigencia de producir un control consciente de la ley del valor. Sin embargo, suponer que las relaciones mercantiles pueden ser abolidas completamente es proyectar una ilusión utópica similar (inversa, pero gobernada por la misma racionalidad instrumental moderna) a la del mercado total como mecanismo de funcionamiento perfecto.¹¹

¹⁰ Para completar el sentido de su afirmación, Hinkelammert cita al subcomandante Marcos: “te pido jamás confundir la resistencia con la oposición política. La oposición no se opone al poder, y su forma más aguda es la de un partido de oposición; mientras que la resistencia, por definición, no puede ser un partido: ella no está hecha para gobernar, sino... para resistir” (2002b, p. 100).

¹¹ Para Hinkelammert, “el problema en la teoría de Marx no descansa precisamente sobre su análisis del capitalismo [...] sino en su imaginación de una alternativa”

De la insostenibilidad (a largo plazo) del capitalismo se sigue la necesidad de la transformación social en un sentido socialista y democrático, acorde al fin de la sobrevivencia de la humanidad. Pero no se sigue de ello la afirmación de un tipo particular de sociedad (ya sea la asociación de productores libres que coordinan directamente su división del trabajo, en Marx, o la coordinación *a priori* de todas las relaciones económicas, en el socialismo soviético). Y ello por dos razones complementarias, ambas derivadas de la concepción antropológica de la filosofía de Hinkelammert.

En primer lugar, la reproducción de la vida humana como criterio para juzgar cualquier estructura social y cualquier formulación ética, es un concepto negativo: exige no convalidar una determinada forma de organización social y política, en la medida en que ponga en riesgo la vida misma; pero no postula, en cambio, la necesidad de una forma de sociedad determinada. El error

(1996, p. 252). “Cuando Marx describe al capitalismo como un orden que surge como reacción al desorden producido por este mismo capitalismo, da sin duda una imagen realista y objetiva del capitalismo. Pese a eso, Marx sigue preso de la ilusión trascendental de un orden apriorístico y determinista. Por eso la alternativa al capitalismo que él esboza –socialismo o comunismo, asociación de productores libres o Robinson social– designa también un orden determinista [que] debe sustituir a un orden que surge como reacción a desórdenes [...] De esta visión esquemática surge el socialismo soviético, que quiere realizar por medio de un plan central un tal determinismo del orden. Si bien Marx no concibe algo parecido a una planificación central, elabora la ilusión trascendental correspondiente (p. 257)”.

Esto sucede, según el autor, cuando Marx insinúa la superioridad de una coordinación *a priori* de la división social del trabajo, producida conscientemente por los productores, en relación con el equilibrio compulsivo, impuesto *a posteriori* por el mercado a espaldas de los productores, mediante la adecuación automática de los precios de las mercancías (cf. Marx, 1994 [1864], pp. 289 y siguientes). Prosigue Hinkelammert: “Tomada la imagen de una coordinación *a priori* como una meta por hacer, por realizar efectivamente, y no apenas como una referencia o una especie de “idea regulativa”, se transforma en una ilusión trascendental [...] Sin embargo, toda constitución de un orden apriorístico y determinista es imposible y jamás resultará, porque aspira (a algo que está) más allá de lo que es la *conditio humana* [...] No se trata de [realizar] una libertad *a priori* de leyes que se imponen a espaldas de los actores, como pudo ser entendido el análisis de Marx, sino de un conflicto continuo y constante para disolver las fuerzas compulsivas de los hechos –en el grado que sea posible– por medio de la acción asociativa o solidaria” (1996, pp. 257-259).

de Marx consiste en haber convertido indebidamente ese criterio negativo en positivo, tal como sucede cuando se proyecta una *societas perfecta* como única alternativa posible. En este procedimiento opera la razón utópica moderna, no sometida a crítica, que plantea (de nuevo) una meta a alcanzar por medio de una aproximación asintótica a un fin de la historia predeterminado e hipostasiado, que juzga sobre el presente en términos de condena o sacralización absolutas.

En segundo lugar, las relaciones mercantiles y el cálculo en dinero, que “están sofocando la vida humana”, no pueden, empero, ser abolidos porque su surgimiento no se debe exclusivamente a la aparición contingente de la propiedad privada. Además de esta razón histórica existe una explicación de la aparición del mercado y del dinero que remite a la condición finita y fragmentaria (no superable) del conocimiento humano mismo (Hinkelammert, 2002a [1984], pp. 327-332).

En efecto, la coordinación de la división social del trabajo, en tanto es un producto de la práctica social e histórica de los seres humanos, está sujeta a las propias limitaciones de nuestra capacidad cognitiva. A partir de un cierto grado de complejidad social, el desarrollo de la división social del trabajo, como sistema interdependiente en todos sus componentes, deja de ser susceptible de una coordinación directa y *a priori*, basada en el conocimiento suficiente de todas las variables puestas en juego. Las relaciones mercantiles suplen esta limitación del conocimiento, produciendo una coordinación *a posteriori* e indirecta del sistema. Cuanto más avanza la división social del trabajo es menos reversible la institucionalización de las interrelaciones por el mercado, que supondría un regreso a sistemas de producción anteriores y menos eficientes en términos de productividad del trabajo.

Para Hinkelammert, la exigencia de superar el capitalismo surge a partir de la evidencia de los desastres que produce el automatismo del mercado. De allí se plantea la necesidad de una adecuada planificación económica, que asegure la racionalidad a partir de

una división social del trabajo, capaz de solventar las necesidades. Esta es la finalidad de la planificación económica, que garantiza la autonomía de decisión del sujeto humano respecto de la distribución de los ingresos y del empleo; pero esta necesidad no debe plantearse en términos de una polarización excluyente y maniquea entre mercado y plan.

La planificación cumple la función de asegurar la satisfacción de las necesidades y la reproducción de la vida. No sustituye al mercado sino a la incapacidad del automatismo del mercado para producir una tendencia al equilibrio. Así como el mercado suple la falta de un conocimiento completo, la planificación suple la incapacidad del mercado para asegurar el equilibrio económico; y, aunque ningún plan pueda lograr un equilibrio pleno, siempre podrá evitar, al menos, las catástrofes económicas y sociales producidas por el automatismo del mercado.

El ser humano aspira a la libertad y la condición de posibilidad de la libertad es la reproducción de la vida real. Pero ni la planificación ni la autonomía empresarial son, en sí mismas, el ámbito privilegiado de la libertad. La relación entre ambas instituciones (mercado/plan) debe concebirse en términos de un equilibrio entre sus actividades respectivas.

La planificación tiene que extenderse en un grado tal que quede asegurado el equilibrio económico de la división social del trabajo, en los términos del pleno empleo garantizado para todos y una correspondiente satisfacción de sus necesidades vitales como resultado de su trabajo. No hay ninguna razón para extender la planificación económica más allá de este punto, pero de ninguna manera puede abarcar menos que eso. Este mismo criterio nos delimita la autonomía empresarial. Esta no puede reivindicar un ámbito más allá de aquel que permite garantizar la reproducción de la vida real de todos por medio de la planificación, pero no hay tampoco ninguna razón para que sea menor que este (Hinkelammert, 2002a [1984], p. 334).

Cualquier intento de traspasar ese límite solo puede justificarse a partir de argumentos puramente ideológicos, basados siempre en algún tipo de ilusión utópica.

La aspiración humana a la libertad es una utopía, apunta a la libertad trascendental, que es el horizonte de un desarrollo puro y completo de la vida: ese horizonte trascendental motiva la acción, pero no indica una dirección unívoca hacia una meta prefijada, y es inaccesible en términos efectivos. En relación con ese imposible, la realización de la libertad, en un sentido democrático y socialista, solo puede afirmarse por la orientación de un criterio de delimitación entre planificación y autonomía empresarial. Ese criterio nunca puede postular un modelo de sociedad determinado, sino que ofrece una perspectiva, que, partiendo del carácter subsidiario de toda forma de institucionalidad respecto del sujeto humano, despeja, en cada circunstancia histórica dada, las transformaciones sociales y políticas posibles, a fin de promover efectivamente la satisfacción de las necesidades de todos a través de la inserción universal en la división social del trabajo y de una relación con la naturaleza favorable a su reproducción. Esta perspectiva abre un abanico amplio de sociedades posibles, y solo excluye aquellas formas de institucionalidad que, por su carácter sacralizado, ponen en peligro el circuito natural de la vida humana y conducen hacia el suicidio colectivo de la humanidad.

Ese criterio de delimitación entre mercado y plan debe garantizar la base real de la reproducción de la vida de todos, que es la condición de posibilidad de cualquier horizonte de emancipación humana; sin embargo, la satisfacción de las necesidades básicas no constituye, en sí misma, la meta de la emancipación. Es, más bien, la condición material previa para que la emancipación sea posible y, en tal sentido, es su piso, no su techo. En cualquier sociedad histórica se plantea una tensión entre el nivel de satisfacción de las necesidades institucionalmente organizado, y la proyección utópica de una satisfacción posible, más plena y abarcadora, que impulsa la crítica de las instituciones existentes. Por eso, la

satisfacción de las necesidades básicas no es estática, sino que se desarrolla en el proceso histórico mismo, que es dinamizado por la imaginación trascendental. Esa puesta en movimiento de la historia nace siempre del reconocimiento entre sujetos como tales (Hinkelammert, 2002a [1984], p. 352).

De los sujetos que se reconocen mutuamente y llevan este reconocimiento al nivel de la imaginación trascendental, surge el dinamismo de la historia, que siempre está impulsada por la realización de una emancipación más plena. En cambio, del hecho de que esta relación entre sujetos no pueda prescindir de la mediatización institucional, surge la dominación. Su raíz última es la necesidad de coordinar mediante algún tipo de institución la división social del trabajo, como consecuencia de la imposibilidad de un conocimiento perfecto que permita una coordinación directa. Esta coordinación contiene siempre un elemento de dominación, que no puede suprimirse porque de ella depende la organización del proceso productivo y toda su eficacia técnica y formal. De la específica forma de articulación de la dominación con la satisfacción de las necesidades, depende el grado y tipo de explotación y opresión generadas por la dominación.

A partir de la imposibilidad de abolición de la dominación, la acción política debe concebirse como el esfuerzo por reestructurarla de manera que sea posible minimizar la opresión y la explotación. Se trata de promover la transformación en el sentido de que la vida de todos sea lo más digna y humana posible. Para ello, más allá del control consciente de la ley del valor, es necesario además “el control consciente de todo el proceso de institucionalización y, en este sentido, del control democrático de la dominación” (Hinkelammert, 2002a [1984], p. 354). Ello supone aspirar a una institucionalidad que no solo satisfaga las necesidades económicas de todos, sino que también respalde constantemente la emergencia de nuevos derechos humanos, que surgen a partir de las relaciones entre sujetos que se reconocen.

La satisfacción de las necesidades básicas es la condición material para el desarrollo sostenible de los derechos humanos, pero no los agota en sí misma. Es condición necesaria, pero no suficiente. El horizonte de la emancipación y plenitud humanas es infinito, acorde a la infinitud del propio ser humano. Se trata de una infinitud *ausente*, pero que siempre está presente en su misma ausencia.

Teología política. La ambigüedad del devenir divino de lo humano

En la filosofía de Hinkelammert, ética y política se articulan a la concepción de la historia, y todo este edificio teórico está atravesado por la teología.

Hemos señalado que, a lo largo de los tiempos, la humanidad se ha visto permanentemente enfrentada a las objetivaciones de su propia actividad creadora, cuya institucionalización representa un avance en la conquista de derechos y libertades, pero que, una vez instituidas, deben ser de nuevo resistidas, porque se convierten invariablemente en poderes que someten. Cuando esto sucede, las instituciones, aunque sean legales, se vuelven ilegítimas, y la rebelión del sujeto, aunque sea ilegal, es legítima.

El conflicto entre el sujeto y la ley atraviesa la historia humana y se expresa a través de mitos fundamentales, que, durante muchos siglos, han estado envueltos en un ropaje religioso. La civilización moderna occidental recibe ese legado del mundo premoderno e incorpora en su propio imaginario los antiguos contenidos míticos, pero revistiéndolos de un envoltorio nuevo, no ya religioso, sino secular, profano. Por debajo del nuevo ropaje, el contenido mítico pervive y cumple la misma función: aportar explicaciones complementarias a la contingencia y finitud de la vida, de las cuales la razón instrumental no puede dar cuenta, pues, para poder aportar la previsibilidad y el cálculo “racionales” exigidos por su funcionamiento, necesita hacer abstracción de ellas.

Para llenar ese vacío existencial, esta falta de sentido, están disponibles los mitos. Para Hinkelammert, no son productos irracionales de la imaginación humana ni se oponen a la razón; son productos racionales correspondientes a una dimensión complementaria de la razón abstracta, y formal, una dimensión mítica, que desarrolla una percepción de la vida desde el punto de vista de la contingencia y la finitud. De que mito y razón instrumental no se excluyen mutuamente da cuenta el hecho incontrastable de que, a partir del despunte de la modernidad, la producción de mitos no solo no ha mermado, sino que se ha incrementado. Particularmente los mitos seculares, que proyectan imágenes de perfección idealizadas, han proliferado con gran fuerza como correlato del predominio creciente de la razón instrumental.

Un punto de vista privilegiado para el análisis de la mitología moderna es el que aporta el mito de *Prometeo*. Como es sabido, entre los griegos, Prometeo era un titán que robó el fuego a los dioses para entregárselo a los seres humanos y, en consecuencia, fue castigado por sus pares. Pero, a partir del Renacimiento, el personaje mítico se transforma y empieza a ser un hombre rebelde que se levanta contra los dioses.¹² Esa transformación convierte a *Prometeo* en el mito prototípico de la modernidad, pues abre un espacio imaginario dentro del cual los seres humanos descubren en sí mismos la dimensión de lo divino y se disponen a desplegarla en la transformación de la realidad.

Ahora bien, ese devenir divino del ser humano, que anuncia el *Prometeo* moderno, no posee una significación unívoca ni está orientado necesariamente hacia un final de emancipación y plenitud. Hay, ciertamente, muy diversas formulaciones de *Prometeo*. Entre todas ellas, Hinkelammert se interesa especialmente por dos, que podemos considerar opuestas.

¹² Para Hinkelammert (2007), la transformación moderna de Prometeo tiene su condición de posibilidad en el cristianismo, cuya matriz –signada por la aparición decisiva de un Dios que se hizo hombre para salvar a la humanidad– es asimilada, transformada y convertida en el núcleo ideológico y teológico fundamental de la modernidad.

Por un lado, en el camino efectivamente recorrido por la humanidad hasta la actualidad, *Prometeo* ha sido el motor de la idea de progreso, el gran mito profano de la racionalidad moderna, que proclama la divinidad de lo humano en un sentido universal, pero también que siempre promete el logro de la plenitud humana en alguna sociedad perfecta, construida en el futuro, a condición de que el sujeto se someta a los sacrificios que esa construcción impone. Este es el *Prometeo* que ha guiado el desarrollo histórico moderno hasta la sociedad capitalista mundial actual. En su seno, el devenir divino del ser humano se ha esfumado, se ha trasladado a los productos de su actividad, y ha quedado supeditado al mandato de un universalismo abstracto, cósmico, objetivo, donde el sujeto se ha degradado a individuo propietario, su dignidad se ha trasladado a las cosas y su igualdad se ha diluido en el intercambio de equivalentes en el mercado sacralizado. Es el universalismo del reino de la ley (del valor) en el que estamos todos y todas aplastados.

Pero, por otro lado, la modernidad dispone de otras posibilidades, como lo devela otro *Prometeo*, uno completamente diferente, que representa todo lo contrario a la configuración social actual. Es el *Prometeo* de Marx (presentado en el prólogo de su tesis doctoral, en 1841), que lanza una sentencia “en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen al ser humano consciente de sí mismo como la divinidad suprema”. Y agrega: “Al lado de ella no habrá otro Dios” (citado por Hinkelammert, 2007, p. 89).

Claramente este *Prometeo* es un ser humano que se reconoce divino y le otorga a su divinidad una dimensión universal, que alcanza a todos y todas. En tal sentido es plenamente moderno; sin embargo, formula un imperativo categórico muy particular: “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Hinkelammert, 2007, p. 11). Este imperativo plantea un humanismo universal, pero radicalmente diferente al universalismo abstracto del mercado. El ser humano universal no es, en este caso, el individuo, menos aún el individuo propietario, sino el sujeto humano concebido como

sujeto corporal, natural, vulnerable, necesitado de los otros y de la naturaleza. Es un universalismo concreto, que, a pesar de la barbarie imperante, sigue siendo una posibilidad.

Esa posibilidad depende de la rebelión del sujeto. Pero no de cualquier rebelión. Debe ser una rebelión planificada y solventada en un consenso generalizado acerca de la necesidad imperiosa de afirmar la vida de todos y todas, incluida la naturaleza, y en la decisión de limitar la lógica abstracta del mercado y del cálculo de ganancias por los postulados de una racionalidad reproductiva.

Todavía otro mundo es posible, pero son necesarios dos requisitos complementarios: el sujeto que impulse las transformaciones urgentes y el programa político emancipador, capaz de orientar y encauzar las acciones. El mejor programa teórico, sin sujeto de la praxis, no puede hacer pie en la realidad. El sujeto rebelde y decidido, pero carente de programa, solo puede empujar explosiones sociales espontáneas e irracionales o, incluso, desembocar en nuevas expresiones fascistas. Los dos requisitos se funden en la imagen del *Prometeo* de Marx, dispuesto a llevar hasta las últimas consecuencias el imperativo de “echar por tierra todas las relaciones” en que el ser humano y la naturaleza sean humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados, y darle al mismo una extensión universal y concreta.

Y aunque es muy estrecho el margen de que disponemos, todavía ese margen existe.

Breve conclusión

En este escrito he buscado sintetizar los principales núcleos teóricos de la filosofía de Franz Hinkelammert, poniendo énfasis en la articulación y coherencia internas de los desarrollos ubicables dentro de una determinada disciplina: economía política, antropología filosófica, filosofía de la historia, ética, política y teología. Con ello he querido evidenciar, por un lado, el carácter sistemático

de su pensamiento como totalidad. Paralelamente, por otro lado, procuré mostrar la referencia fundamental de todo el conjunto al pensamiento de Karl Marx.

Mi objetivo ha sido encontrar un punto de vista que permita apreciar la obra de Hinkelammert, construida laboriosamente a lo largo de más de cincuenta años, como un *corpus* teórico consistente y sistemático de filosofía contemporánea, completamente enraizado en la tradición inaugurada por Karl Marx, al tiempo que profundamente original. Considero que ese punto de vista se encuentra en el sujeto hinkelammertiano.

En relación con la inscripción de ese *corpus* en la tradición marxista, a pesar de lo apretado de la síntesis presentada, espero haber podido esbozar la riqueza de la reformulación hinkelammertiana de ese legado y la importancia de su aporte, en al menos dos sentidos. Primero, porque le otorga una vigencia nueva al pensarlo desde un presente dominado por la globalización como nueva matriz de acumulación capitalista y desde un lugar subordinado (América Latina); segundo, porque establece una posición crítica y creativa frente al mismo, pues discute cada punto del pensamiento de Marx, que, condicionado por su coyuntura histórico-social, plantea dudas, propone respuestas problemáticas o muestra límites, y hace necesaria, a los ojos de Hinkelammert, una revisión y actualización de sus principales ideas.

Finalmente, en lo que respecta al carácter sistemático y totalizador de la reflexión hinkelammertiana, mi interés ha estado orientado a iluminar la imbricación de sus aportes, producidos desde disciplinas filosóficas diversas, que funcionan como piezas de un rompecabezas que encajan perfectamente entre ellas.

Bibliografía

Cuervo Sola, Manuel (2016). *Sujeto, ontología política y Estado: elementos para una teoría política en clave emancipatoria a partir de Alain Badiou, Ernesto Laclau y Franz Hinkelammert* [Tesis de Doctorado]. Universidad Nacional de Cuyo.

Fernández Nadal, Estela y Silnik, Gustavo (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: CLACSO y Ciccus.

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

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

Hinkelammert, Franz (2001). Utopismos y utopías de la modernidad. Acerca de la *Crítica a la razón utópica* [entrevista por Norbert Arnzt]. En José Duque et al., *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 años*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (2002a [1984]). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer y Junta de Andalucía.

Hinkelammert, Franz (2002b). *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Hinkelammert, Franz (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José: Arlekin.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2001). *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. San José: DEI.

Kant, Immanuel (1977 [1781]). *Crítica de la razón pura*. México: Porrúa.

Marx, Karl (1973 [1852]). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Anteo.

Marx, Karl (1984 [1844]). *Manuscritos de 1844. Economía Política y Filosofía*. Buenos Aires: Cartago.

Marx, Karl (1994 [1867]). *El Capital. Crítica de la Economía Política. Tomo I*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pascal, Blas (1971). *Pensamientos. Vol. I*. Buenos Aires: Sudamericana.

Franz J. Hinkelammert: conocimiento y transformación del mundo desde el humanismo de la praxis

Yamandú Acosta

El programa de investigación de Franz Joseph Hinkelammert (Emsdetten, Alemania, 1931), articula economía y teología. La economía es tal vez la más “dura” de las ciencias sociales, por lo que su cientificidad está probablemente fuera de toda discusión. Hinkelammert es economista y como tal actualiza la crítica de la economía política en la línea de Marx. Pero también en la línea de Marx y su crítica de la religión, desarrolla una investigación y reflexión teológica estrechamente vinculada con su investigación y reflexión de economía política. En su visión, la teología no habla de Dios ni se plantea el problema de su existencia, que asume como una irresoluble cuestión metafísica. La teología habla de la realidad, aunque lo hace en términos teológicos. En la teoría del fetichismo de Marx y en los desarrollos que de ella efectúa Hinkelammert, la mercancía, el dinero y el capital son los falsos dioses terrenales –ídolos o fetiches– que su línea de teología profana discierne críticamente. Se trata del discernimiento de los dioses no solo celestiales, como en la crítica de la religión de Feuerbach, sino también terrenales, como en Marx. En cuanto la dimensión teológica tiene presencia en la dimensión económica,

la relación economía-teología es –entre otras razones–, además de teóricamente pertinente, críticamente fecunda y humanamente insoslayable.

Una obra de referencia

En la década de los ochenta del siglo xx tiene su primera edición en Costa Rica *Crítica a la razón utópica* (1984) de Franz J. Hinkelammert. No es un dato menor que esta obra haya sido elaborada por su autor en el exilio de la ciudad y país que en los sesenta había elegido para vivir: Santiago, Chile. Exilio provocado por la dictadura de seguridad nacional que inició tras el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 en Chile y que, antecedido por el de Uruguay del 27 de junio de 1973 y sucedido por el del 24 de marzo de 1976 en Argentina, ejemplifican un ciclo de golpes de Estado y dictaduras de nuevo tipo que asolaron el Cono Sur de América Latina especialmente durante la década de los 70 hasta las transiciones a la democracia de los ochenta. La represión autoritaria desatada sobre intelectuales críticos como Hinkelammert –y no solamente sobre ellos, sino sobre prácticamente el conjunto del campo popular– seguramente es parte significativa de las condiciones –subjetivas y objetivas– de producción de esta obra que aporta conocimiento y pensamiento en términos de conocimiento y transformación del mundo con sentido de liberación humana, más allá de aquella coyuntura.

Esta obra mereció una edición revisada y ampliada por parte de su autor ya en el siglo xxi (Hinkelammert, 2002), en un nuevo contexto en el que –transiciones mediante– las dictaduras de seguridad nacional derivaron en democracias de seguridad mercantil. Hinkelammert se había radicado definitivamente –desde 1982 hasta hoy– en Costa Rica. El libro se revalidaba –en cuanto a su validez y en cuanto a su vigencia– en los nuevos tiempos que están aún en curso y que, como ha sido frecuentemente señalado y cada

vez con mayor razón, más que a una época de cambios hacen a un cambio de época.

Pasando del contexto al texto, este no disimula una impronta kantiana que se hace más explícita en la reformulación de su título en la edición de 2002 realizada en el País Vasco, sin que dicha impronta lo adscriba al interior de las derivas de la *mainstream* del kantismo de los siglos xx y xxi. Esta –ahora– *Crítica de la razón utópica*, no obstante explicitar y reconocer la importancia en ella del programa crítico de Kant, es el caso de una crítica que no obstante desarrollarse en relación con Kant, lo hace más allá de Kant y, en algunos sentidos, contra Kant. Estas relaciones, que pueden señalarse en esta obra de Hinkelammert y en el conjunto de su obra, razonablemente pueden extenderse a sus relaciones con la modernidad y con la Ilustración y por lo tanto con la tesis de Jürgen Habermas de su conferencia de 1980, “Modernidad, un proyecto inacabado”, en la que aboga por una continuidad orientada a la completitud del proyecto ilustrado.

Sin ser el caso de una orientación antiilustrada o antimoderna, sin suscribir tampoco las perspectivas posmodernas, sino por el contrario ser muy críticos de ellas, no se trata probablemente de continuar o completar el proyecto de la modernidad en los sentidos que propone Habermas desde una matriz eurocéntrica. Se trata, en cambio, de trascender la cultura de la modernidad/posmodernidad, de ir más allá de la occidentalidad.

Epistemología con sujeto

La orientación de Hinkelammert implica una epistemología en la que tanto el pensamiento como el conocimiento en general y específicamente el conocimiento científico no serían posibles sin el sujeto que fundamenta y ejerce, con las reglas que él mismo se da, el pensamiento y el conocimiento.

Se trata de una epistemología con sujeto, lo que no quiere decir que pueda ser adscripta sin más a la episteme de la modernidad, como lo hace Santiago Castro Gómez en su *Crítica de la razón latinoamericana* (Castro Gómez, 1996), en cuyo caso se trataría de una crítica a la modernidad que se mantendría dentro de los límites de la episteme que pretende criticar e incurriría en una suerte de contradicción performativa.

Entiendo, además, que no hay ganancia ni teórica ni práctica (política) en poner alguna episteme –en el sentido de Michel Foucault, como lo hace Castro Gómez– en el lugar del sujeto. Las estructuras y las instituciones, así como también las epistemes, son producidas por sujetos en relación, por lo que más allá de estructuras, instituciones y epistemes, como sus trascendentalidades inmanentes que las originan, reproducen y eventualmente transforman como efecto de sus acciones y relaciones intencionales y no intencionales, nos encontramos con sujetos humanos reales y diversos que comprendemos bajo el concepto universal de *sujeto*, al que –con Hinkelammert– no renunciamos.

En lugar de afirmar al sujeto de acuerdo con el paradigma de la modernidad dominante sujeto-objeto, que se remonta a Descartes, lo recuperamos desde la transmodernidad (Dussel, 1992, pp. 245-250) emergente, en la que se afirma en términos de la relación sujeto-sujeto abierta constructivamente a la alteridad, que incluye a los seres humanos en su diversidad y también a la naturaleza. En la lectura que propongo, *transmodernidad*, en el sentido de Dussel, habilita la afirmación del “sujeto transmoderno” (Acosta, 2020, pp. 41-55), que a mi juicio puede incluir la afirmación del sujeto en términos de trascendentalidad inmanente a la modernidad, por lo que puede trascenderla –así como a la posmodernidad–, tal como lo desarrolla Hinkelammert.

Es necesario discernir el sujeto de la modernidad de la propia noción de sujeto para no acompañar a la posmodernidad en la práctica de tirar al niño con el agua de la bañera. La crítica al sujeto de la modernidad no debe traducirse en una “muerte del sujeto”

sin más, sino exclusivamente en la denuncia de la falsedad del sujeto moderno, cuya afirmación ha implicado de distintas maneras la negación del ser humano como sujeto, que, aunque negado desde por lo menos 1492, no ha sido aniquilado por la modernidad. La crítica al sujeto de la modernidad es también crítica a la “muerte del sujeto” de la posmodernidad, que no es sino la profundización nihilista y antiuniversalista de la modernidad, pero de ninguna manera su superación.

No se está considerando algún sujeto de carácter sustantivo ya dado, al modo de la modernidad. Se trata, por el contrario, de un sujeto que se constituye como tal en el propio proceso de pensar y conocer, en el que pensar y conocer no son ajenos al sentir y hacer de este sujeto en el ejercicio de vivir en condiciones históricas siempre diversas.

Y si el problema es con la universalidad, no es menos universal en cuanto concepto la noción de *episteme* que la noción de *sujeto*. Los conceptos son constitutivamente universales y abstractos y por su mediación podemos orientarnos con sentido en el mundo empírico de los casos singulares y concretos.

Detrás de la *episteme* subyace un sujeto que una investigación y reflexión epistemológicas que no renuncien a la raíz humana de todo conocimiento y se orienten en el sentido de la humanización de los seres humanos y de sus relaciones entre ellos y con la naturaleza deben elucidar.

Tomando también distancia del antihumanismo estructuralista, se trata de superar las limitaciones e implicaciones antihumanistas del humanismo burgués y eurocéntrico, apuntando a trascender la modernidad, al tiempo de no convalidar la “muerte del sujeto” y con ella la posmodernidad en cuyo trasfondo nihilista la *episteme* foucaultiana puede quedar atrapada.

Sujeto de la praxis y conocimiento

Sin limitarse a la ciencias humanas y sociales, sino en referencia a las ciencias empíricas en general –denominación en la que aquellas quedan incluidas juntamente con las así llamadas ciencias naturales–, enuncia Hinkelammert: “las ciencias empíricas no pueden hablar siquiera de la realidad sin implicar la acción humana sobre esa realidad como su referencia de verdad; por esta razón, son antropocéntricas y subjetivas” (Hinkelammert, 2002, p. 309).

La tesis epistemológica de Hinkelammert coloca en el corazón de las ciencias empíricas –naturales, sociales y humanas–, en cuanto su condición de posibilidad, la *acción humana*, sin el ejercicio de la cual ellas ni siquiera podrían hablar de “la realidad”, por lo cual, concluye frente a los imaginarios dominantes de objetividad y neutralidad de estas ciencias, ellas “son antropocéntricas y subjetivas”.

En cuanto en la raíz del conocimiento está la *acción humana*, la tesis nos remite al sujeto humano en cuanto *sujeto actuante*, que es condición de posibilidad y sentido del sujeto humano en tanto *sujeto cognoscente*, como veremos, un conocimiento que persigue fines a realizar, por lo que no se trata solamente de hablar de la realidad, sino de intervenir en ella con el objetivo de realizar esos fines, de hacerlos reales y transformar, consecuentemente, la realidad dada, lo cual incluye –intencional o no intencionalmente– al propio sujeto de la transformación en cuanto partícipe de dicha realidad, al tiempo que potencia los lazos entre ciencia y tecnología que se han consolidado.

La ciencia en general y las ciencias empíricas en particular producen conocimiento, pero desde un lugar que ya no será el del sujeto contemplativo de la tradición griega clásica con su aristotélico criterio de verdad de la concordancia o correspondencia entre el discurso y el ser: “decir de lo que es, que es, o de lo que no es, que no es, eso es verdadero; decir de lo que es, que no es, o de lo

que no es, que es, eso es falso”. Tampoco el del sujeto trascendental kantiano, que es activo ordenador del mundo –*cosmos*: mundo, orden– de la experiencia a través de sus *a priori* epistemológicos en los niveles de la sensibilidad y el entendimiento. El sujeto kantiano, aunque ha dejado de ser contemplativo y ordena el *caos* para poder conocer el *cosmos* al producirlo teóricamente desde el ordenamiento de aquel, al mirarse en el espejo de las ciencias empíricas de la modernidad en la línea que va de Galileo a Newton, reivindica como su lugar epistemológicamente válido el del sujeto observador, que conoce al mundo para sí o fenoménico, pero que a la realidad en sí o *noumenal*, no obstante puede pensarla, no puede conocerla en cuanto trasciende los límites trazados por sus *a priori* epistemológicos.

El *observar* de la ciencia moderna trasciende el *contemplar* de la ciencia antigua, pero todavía en Kant se contiene dentro del campo del conocimiento, que estima que es distinto al campo de la acción, al que, en todo caso, ofrecerá sus verdades, pero del cual no entiende poder recibir algún aporte válido en los términos de la objetividad y universalidad de las verdades científicas, más allá del que pueda provenir de experimentos imaginarios que, no obstante suponen el campo de la acción, lo restringen justamente a la condición hipotética de dimensión imaginaria.

En consecuencia, *observar* en la perspectiva del *sujeto observador* de la ciencia moderna, implica un salto cualitativo respecto del *contemplar* en la del sujeto contemplativo de la ciencia antigua, pero no se confunde con el *actuar* en la perspectiva del *sujeto actuante* de la ciencia contemporánea. Este último probablemente ya habitaba, aunque epistemológicamente reprimido, en el sujeto contemplativo de la antigüedad y en el *sujeto observador* de la modernidad. *Sujeto actuante* que, en especial referencia a Marx en el siglo XIX, recupera y profundiza Hinkelammert en su carácter fundante no solamente de la acción sino del conocimiento, en los siglos XX y XXI en América Latina.

La concepción semántica debe resignificarse al interior de la concepción pragmática de la verdad, desde que el plano del ser y el contemplar ya no puede sostenerse sino sobre la referencia del hacer y el actuar del *sujeto actuante* que es condición de posibilidad del *sujeto cognoscente* y por lo tanto del conocimiento mismo.

Frente a una concepción de la ciencia y su verdad que tiene carácter ontológico y objetivo y que como realismo atraviesa la historia de la ciencia y de la epistemología de Aristóteles a Mario Bunge¹ –para recordar al más prolífico y reconocido de los epistemólogos oriundo de América Latina–, el criterio poskantiano elucidado por Hinkelammert –que se nutre especialmente de tensiones entre Kant, Hegel y Marx– es antropológico (antropocéntrico) y subjetivo. Se trata, a mi juicio, de un *realismo trascendental* –más allá del realismo ontológico en una dirección y del idealismo trascendental en la otra–: es el realismo de las condiciones de posibilidad de lo posible, que incluye a lo dado y se determina *a posteriori*, antropocéntrica y subjetivamente, sobre la referencia de lo imposible.

En la procura de la realización de fines, el ser humano se encuentra con límites que implican la imposibilidad de realizarlos. No nos estamos refiriendo ni a una imposibilidad lógica ni a una imposibilidad fáctica circunstancial, sino a una imposibilidad constitutiva de la condición humana, como la señalada por Kant respecto de las antinomias de la razón pura.

De la experiencia de estos límites, es decir *a posteriori*, surgen *principios de imposibilidad* que marcan los límites de la acción y por ende del conocimiento:

Los principios de imposibilidad se refieren a imposibilidades con las cuales choca la acción humana. No pueden hablar de “imposibilidades de por sí”, estas aparecen solamente en el caso de mundos lógicamente no contradictorios, pero imposibles para la acción humana, la imposibilidad es humana (Hinkelammert, 2002, p. 309).

¹ Mario Bunge (1919, Florida Oeste, Argentina - 2020, Montreal, Canadá).

Solamente para un *sujeto actuante* “la máquina de movimiento continuo puede ser un fin, y la imposibilidad de construirla la razón de una conceptualización de la empiría en términos de la ley de conservación de la energía” (Hinkelammert, 2002, p. 310). Mientras tanto, “para un observador puro no existen fines, por lo tanto no existe ninguna aspiración al *perpetuum mobile* y, en consecuencia, ninguna experiencia de su imposibilidad y tampoco una ley de la conservación” (Hinkelammert, 2002, p. 310). El sujeto de la acción, al experimentar los límites de esta, deriva *principios de imposibilidad* sobre cuya referencia puede “ir más allá de lo inmediatamente dado” y no quedar, entonces, “limitado a lo ya existente”. Al reflexionar su acción, sin dejar de ser *sujeto actuante* se constituye como *sujeto cognoscente*, que es el “sujeto actuante con capacidad reflexiva”.

El *sujeto observador* solamente puede referirse con propiedad a los casos observados. Para referirse a la totalidad de los casos efectivos o posibles, esto es, para formular teoría científica y hacer ciencia empírica, es necesario trascender los casos observados, para lo cual es necesario concebir y formular conceptos universales. La “realidad trasciende a la experiencia y los conceptos universales son instrumentos de búsqueda de esta realidad trascendente” (Hinkelammert, 2002, p. 312), la que, a diferencia de Kant, además de metafísicamente pensada puede ser también entonces científicamente conocida.

Del hecho experimentado de que la realidad trasciende a la experiencia “se deriva la necesidad de acceder a la realidad transformándola en empiría por medio de conceptos universales. Se constituye así el sujeto cognoscente de las ciencias empíricas, y a la vez su objeto, la empiría” (Hinkelammert, 2002, p. 315). El *sujeto cognoscente* “es el nombre de la capacidad reflexiva del sujeto actuante que reflexiona sus capacidades de acción por medio de conceptos universales” (Hinkelammert, 2002, p. 316).

Esa realidad más allá de la experiencia que para Kant está más allá de los límites de la ciencia y corresponde al irrenunciable

campo de la metafísica, en la reflexión epistemológica de Hinkelammert constituye, en cambio, el campo más propio de la ciencia cuya vocación es conocer la totalidad de la realidad, para lo cual incluye –como su trascendentalidad inmanente– al sujeto humano y, por lo tanto, la dimensión metafísica que le es constitutiva, que en su concepción y enunciación de *conceptos universales* que no son *conceptos empíricos* sino *conceptos trascendentales*, hacen posible el conocimiento científico no ya solamente como conocimiento de lo fenoménico, sino como conocimiento de la realidad, que ya no es postulada como noumenal, sino como *empiría* constituida por el *sujeto actuante* mediado por el *sujeto cognoscente*, que se constituye como la otra cara del proceso de constitución de la realidad cognoscible.

La ciencia no es metafísica aunque la supone. Esta metafísica que la ciencia supone y sin la cual no sería posible tal vez no sea ya la metafísica del ser, sino una metafísica del hacer afín a la perspectiva del *sujeto actuante* que persigue fines. Ella se expresa a través de *conceptos universales* no empíricos sino trascendentales que justamente permiten trascender la experiencia. “En cuanto la realidad trasciende a la experiencia, el sujeto actuante trasciende al sujeto cognoscente y transforma la realidad en empiría” (Hinkelammert, 2002, p. 317). En este sentido, escribe recientemente Hinkelammert, “los conceptos trascendentales anteriores, que en nuestra cultura han surgido en gran medida de la filosofía del ser, se transforman, si sobreviven, en conceptos trascendentales, pero ahora constituyen la metafísica de la acción como praxis” (Hinkelammert, 2022, p. 144).

Fines técnicamente posibles, dada la proverbial escasez de medios en la economía, para poder ser realizados, deben sortear “el límite de los proyectos materialmente posibles que es más estrecho que el límite de los fines técnicamente posibles” (Hinkelammert, 2002, p. 318). El *sujeto cognoscente*, que se constituye sobre los límites que experimenta el *sujeto actuante*, se reconstituye como *sujeto práctico* (Hinkelammert, 2002, p. 318) sobre los límites que este

último experimenta en cuanto integrante de la sociedad, y lo acota materialmente en sus pretensiones.

Pero “el sujeto práctico no puede actuar a no ser que sea un *sujeto vivo*” (Hinkelammert, 2002, p. 319), por lo cual “fines que no son compatibles con la vida del sujeto caen fuera de la factibilidad” (Hinkelammert, 2002, p. 320), dado que “para vivir, hay que *poder vivir* y para ello hay que aplicar un criterio de *satisfacción de las necesidades* a la elección de los fines” (Hinkelammert, 2002, p. 321).

En tanto no es el caso de “un sujeto humano, sino de un conjunto de sujetos humanos que por sus interrelaciones forman la sociedad” (Hinkelammert, 2002, p. 322) y considerando que la vida en sociedad implica la mediación de instituciones para la satisfacción de las necesidades que la hagan posible –esto es, la de todos y cada uno de sus integrantes sobre cuyas relaciones la sociedad se constituye y se sostiene–, el *sujeto vivo* se configura como *sujeto de la praxis*:

habiendo llegado a esta perspectiva de institucionalización de la satisfacción de las necesidades, aparece el *sujeto vivo* como el *sujeto de la praxis*. Asegurar la vida por la transformación de todo el sistema institucional en función de la posibilidad de vivir de cada uno, es el objetivo de la praxis. Esta, por tanto, no se reduce a simples prácticas. Significa asegurar al ser humano una institucionalidad que le garantice la posibilidad de su desarrollo y, por consiguiente, de realizar efectivamente un proyecto de vida en el marco de condiciones materialmente garantizadas (Hinkelammert, 2002, p. 338).

Más allá de estas determinaciones de sujeto, en las que el sujeto es inevitablemente tratado como objeto, como su trascendentalidad inmanente de dimensión utópica, Hinkelammert se refiere al *sujeto como sujeto*, el cual se hace presente pero como ausencia a través de las determinaciones hasta aquí presentadas:

El sujeto cognoscente, el actuante, el práctico, el sujeto vivo y el sujeto de la praxis, son todos sujetos tratados como objetos. El sujeto como sujeto trasciende a todos ellos. Existe como tales sujetos

objetivados pero no coincide con ellos, siendo la objetivación del sujeto un producto no-intencional del propio sujeto, al cual nunca pueden corresponder íntegramente, las objetivaciones del sujeto (Hinkelammert, 2002, p. 339).

El orden de exposición podría decirse que corresponde a la lógica del descubrimiento: *sujeto cognoscente*, *sujeto actuante*, *sujeto práctico*, *sujeto vivo*, *sujeto de la praxis* y *sujeto como sujeto*. En términos de la lógica de la fundamentación, el orden es exactamente el inverso; en el *sujeto como sujeto* se sostienen como última instancia –en el sentido de trascendentalidad immanente– todas y cada una de las determinaciones u objetivaciones.

Entre esas objetivaciones o determinaciones, la del *sujeto de la praxis* oficia como instancia mediadora de todas las otras, incluyendo la del *sujeto vivo*, por cuya reproducción le corresponde velar atendiendo a su afirmación en términos de comunidad de alteridades no excluyentes –naturaleza incluida– que hace a la “producción y reproducción de la vida real”.² Esta última implica en la sociedad la mediación de instituciones –Estado, mercado, etc.– que hacen posible la afirmación del sujeto en su dimensión social, aunque al mismo tiempo le ponen límites a esa afirmación en la dimensión personal o grupal en el interior de la sociedad.

La relación sujeto-instituciones implica las tensiones vida-muerte y liberación-dominación que resignifican la racionalidad puramente instrumental medio-fin de las instituciones en

² Escribe Engels a Joseph Bloch desde Londres en carta fechada los días 21-22 de septiembre de 1890: “Según la concepción materialista de la historia, el factor que en *última instancia* determina la historia es la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que eso” (Engels, 1955, p. 484). Esta “última instancia” de “la producción y la reproducción de la vida real” es un aporte central del materialismo histórico para el discernimiento de las racionalidades, incluyendo a la racionalidad científico-tecnológica de la modernidad. Para que cualquier pretendida racionalidad pueda sostenerse como tal, mínimamente debe ser compatible con “la producción y reproducción de la vida real”. Sin esa compatibilidad, al destruir esta racionalidad fundante, ninguna racionalidad será posible.

general y, en particular –en lo que nos ocupa–, de la ciencia-tecnología en tanto institución.

Hinkelammert no niega la pertinencia de la razón instrumental, pero observa que esta racionalidad deja de ser tal en el caso de que su despliegue en términos de totalización sea incompatible con la racionalidad reproductiva de la vida real. Se revela irracional al socavar la racionalidad que la hace posible: la racionalidad productiva y reproductiva de la vida real (humana y natural).

Sería también irracional suprimir la racionalidad instrumental, pues sobre su lógica medio-fin la ciencia-tecnología –hoy, desde hace mucho y cada vez más, fuerza productiva central del capitalismo globalizante y globalizado– se desarrolla. No se trata de abolirla, sino de controlarla a la luz del criterio de la racionalidad reproductiva cuya afectación es registrada por un ser necesitado como lo es el ser humano cuando experimenta la no satisfacción de sus necesidades como vivencia o como amenaza.

Tal la paradoja sujeto-instituciones, que incluye a la ciencia-tecnología como institución:

De los sujetos que se reconocen mutuamente y llevan este reconocimiento hasta el nivel de la imaginación trascendental, surge la dinámica de la historia. En cambio, del hecho de que esa relación entre sujetos no puede prescindir de la mediación institucional, surge la dominación (Hinkelammert, 2002, p. 354).

Y más adelante:

Por un lado, solamente a partir de la vida que se revela en el reconocimiento de los sujetos en comunidad, se percibe que esta vida tiene sentido, y que en la imaginación trascendental tiene el sentido de una vida plena. Por otro lado, solamente en medio de la inevitabilidad de la mediación institucional, que es dominación, y que como tal, administración de la muerte, esta vida puede ser afirmada. Por consiguiente, la muerte no solo es parte de la vida, sino que en cierto sentido, es también su soporte (Hinkelammert, 2002, p. 355).

Compete al *sujeto de la praxis* elaborar esa tensión sujeto-instituciones constitutiva de la vida en sociedad no asumiendo como Heidegger que el hombre sea un ser para la muerte, sino un ser para la vida aunque atravesado por la muerte.

El criterio de verdad en la perspectiva de esta determinación de sujeto es la *praxis* y el objetivo de la *praxis* es asegurar “la vida por la transformación de todo el sistema institucional en función de la posibilidad de vivir de cada uno” (Hinkelammert, 2002, p. 338).

No deja de ser el caso de perseguir fines que ponen en escena al *sujeto actuante*, se trata de que estos fines, así como los medios puestos en obra para alcanzarlos –las instituciones en general y la institución ciencia-tecnología con su especificidad–, deben ser como mínimo compatibles con el fin racional universal de “la posibilidad de vivir de cada uno”. De allí que el *sujeto actuante*, representante de la razón instrumental, se resignifique en la dimensión del *sujeto de la praxis*, quien no elimina a la razón instrumental medio-fin, sino que la somete al criterio de la racionalidad de la producción y reproducción de la vida real que incluye la vida del ser humano, que se afirma con la diversidad –natural y humana– y no contra ella o sobre ella, como lo ha hecho de manera dominante en la modernidad.

Hinkelammert recupera a Marx cuando enuncia en la “Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*”, de 1844:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (Marx citado por Hinkelammert, 2022, p. 59).

Es el imperativo de la acción concreta a través de cuya implementación el *sujeto de la praxis* confronta con las relaciones deshumanizantes –entre ellas las que puedan haber coagulado en instituciones– a los efectos de habilitar la posibilidad de relaciones humanizantes.

El *sujeto de la praxis* sitúa el sentido del conocimiento en la humanización del ser humano, que supone la humanización de las relaciones que los seres humanos tienen entre sí y con la naturaleza como su cuerpo ampliado, tal como señala Hinkelammert a partir de Marx. La ciencia, sin dejar de ser una racionalidad con arreglo a fines, es también una racionalidad con arreglo a valores en la que el ser humano está en el centro, aunque de un modo crítico y alternativo al de la modernidad eurocéntrica. Esto es así porque no hace abstracción de la racionalidad reproductiva o muerte-vida –como la denomina también Hinkelammert–, sino que la asume como su trascendentalidad inmanente, de la cual se derivan fines así como también valores.

Emergencias del humanismo en la modernidad

Hinkelammert señala que en el contexto de crisis cada vez más profundas y planetarias en las que como humanidad nos encontramos concernidos, “necesitamos urgentemente discutir sobre lo que puede significar el humanismo hoy en día” (Hinkelammert, 2010, p. 135). A los efectos de presentar algunas tesis para esa discusión que se valora como necesaria, entiende conveniente repasar algunas emergencias del humanismo en la historia moderna, en cuanto antecedentes relevantes para la cuestión del humanismo hoy en el siglo XXI.

Sumariamente, valora el humanismo de la Revolución francesa como un “humanismo sumamente reducido del ser humano abstracto, visto más bien como propietario” (Hinkelammert, 2010, p. 135). Nos queda claro que la figura del “propietario” en sustitución de la del ser humano es una abstracción respecto de este, al cual invisibiliza en su condición específica de ser viviente y reduce a representante de la propiedad en cuanto institución del “mercado mundial”, que en aquel contexto ya se ha constituido como “capitalista” (Hinkelammert, 2010, p. 135).

Es a partir de allí, argumenta Hinkelammert, que la Revolución francesa, devenida “en una revolución estrechamente burguesa, funda a la vez las categorías a partir de las cuales un nuevo humanismo se puede formar” (Hinkelammert, 2010, p. 135). Ese estrechamiento de la Revolución francesa como revolución burguesa, no obstante, destituye la amplitud del humanismo que pudiera estar en la base de esta revolución en su identidad originaria como revolución popular, genera como efecto no intencional de su estrechamiento destituyente “las categorías a partir de las cuales un nuevo humanismo se puede formar” (Hinkelammert, 2020, p. 135): humanismo restituyente de lo destituido, resignificado en nuevos procesos constituyentes. Y se refiere a dos categorías: *derechos humanos y ciudadanía*.

En cuanto a la de derechos humanos, frente a la reducción del ser humano a la figura del propietario y por lo tanto de la reducción de los derechos del ser humano a los del propietario, tienen lugar diversas emergencias sociales que responden con la puesta en escena de derechos de los seres humanos en cuanto tales seres humanos han sido invisibilizados o excluidos por la figura invisibilizante y excluyente del propietario como exclusivo sujeto de derechos.

En lo referente a la ciudadanía, “categoría central política jurídica” con la que se “introduce la base de la democracia moderna”, aunque al inicio se trate de una ciudadanía reducida a varones blancos y propietarios, esta categoría a través de “su ampliación desata un movimiento de derechos humanos, que va a definir las luchas futuras de emancipación”. “El ser humano como ciudadano o ciudadana no es necesariamente burgués, sino puede volcarse a una emancipación más allá de los límites de la sociedad burguesa dada” (Hinkelammert, 2010, p. 136). Podemos entender que mientras la categoría de *propietario* es excluyentemente burguesa en términos sociales y políticos reales, aunque se pretenda para ella una universalidad jurídica abstracta que se remonta a John Locke según la cual todos los seres humanos serían propietarios

por serlo al menos de su cuerpo, la categoría de *ciudadanía*, en la propia modernidad a partir de Jean Jacques Rousseau en sintonía con la revolución francesa en el sentido popular de su emergencia, hace lugar a todas las personas en cuanto miembros del soberano –el pueblo– que en ejercicio de la voluntad general trascienden el estrecho y excluyente límite de la defensa de los intereses particulares del propietario y de la sociedad burguesa de propietarios que Locke había legitimado.

La “emancipación más allá de los límites de la sociedad burguesa” es inicialmente “emancipación de esclavos, de mujeres y de la clase obrera”, frente a cuya emergencia Hinkelammert nos recuerda tres “asesinatos” que simbolizan la cultura de la muerte de la sociedad burguesa frente a la cultura de la vida: Toussaint Louverture, “el liberador de los esclavos de Haití”, “asesinado dejándolo morir por las condiciones extremas bajo las cuales fue mantenido en la cárcel bajo el emperador Napoleón”; “Olympe de Gouges, que exige la ciudadanía de las mujeres y fue mandada a la guillotina”, y “Babeuf, que representa el derecho de asociación de los obreros, igualmente termina en la guillotina” (Hinkelammert, 2010, p. 136). El de Toussaint de Louverture presenta la singularidad de que es el caso de un asesinato por “dejar morir” que anticipa puntualmente la que se ha tornado en la forma de asesinato estructural que el totalitarismo del mercado vigente procura legitimar globalmente. Estos tres asesinatos que intencionalmente son antiemancipatorios y fundantes de la dominación de los esclavos, las mujeres y los obreros, sin embargo y no intencionalmente, por la afirmación de la vida ante la muerte como respuesta a ellos, son fundantes de la emancipación de los esclavos, de las mujeres y de los obreros, respectivamente. La cultura de la muerte es antiemancipatoria, la cultura de la vida es emancipatoria.

A partir de estas tres emancipaciones, Hinkelammert nos recuerda otras: “Posteriormente vienen muchas más emancipaciones como las de las colonias, de las culturas e inclusive de la naturaleza explotada y destruida” (Hinkelammert, 2010, p. 136).

Todas las emancipaciones mencionadas lo son como respuesta a la sociedad burguesa cuya emancipación como tal implicó esclavitud, dominación sobre las mujeres y los obreros, colonialismo y colonialidad, explotación y destrucción de la naturaleza; “todas estas emancipaciones enfrentan al sistema burgués, que se ha formado con las víctimas de su propio desarrollo” (Hinkelammert, 2010, p. 136).³

Así, por resistencia y reacción frente a su ejercicio antihumanista sobre esclavos, mujeres, obreros, colonias, culturas y naturalezas, el humanismo burgués es trascendido por “un nuevo humanismo del sujeto viviente frente a la reducción del humanismo burgués al humanismo de propietarios de una sociedad de mercado, que ya tenía la tendencia a reconocer un solo derecho como derecho humano: el derecho de propiedad” (Hinkelammert, 2010, p. 136).

Crisis del humanismo en la actualidad

Plantea Hinkelammert que las luchas de emancipación en las que se hace presente este “nuevo humanismo del sujeto viviente” han sido exitosas –diríamos que desde el punto de vista institucional instituido con vocación instituyente– “al introducir en

³ Hoy –2023– tienen fuerte visibilidad emergencias emancipatorias en clave de diversidades y disidencias sexo-genéricas. Aparentemente “el sistema burgués” como tal y por sí solo no es el que ha constituido como víctimas de su propio desarrollo a esas diversidades y disidencias. Tal vez sea el sistema patriarcal que atraviesa como sistema de más larga duración al sistema burgués. Probablemente no alcance con desmontar al sistema burgués de dominación para desmontar al sistema patriarcal de dominación, pero, también probablemente, el sistema patriarcal de dominación no pueda ser desmontado sin hacerlo con el sistema burgués de dominación, que ha venido a sobredeterminarlo en un campo tan determinante como es el de las relaciones de producción de la vida real. Esta relación entre los señalados sistemas es, sin dudas, asunto central en la actualidad para el pensamiento crítico emancipatorio. Hinkelammert aporta importantes claves para enfrentar esta problemática que debemos elaborar.

las constituciones los derechos humanos” (Hinkelammert, 2010, p. 137). Tal vez el más singular y avanzado ejemplo de ese éxito pueda ser el de la Constitución de la República del Ecuador de 2008, que en su capítulo séptimo, artículos 71 a 74 consagra “Derechos de la naturaleza”.

No obstante los espacios institucionales conquistados en las constituciones por la incorporación en ellas de derechos humanos, que en el caso del Ecuador incluyen derechos de la naturaleza, puede advertirse un proceso que el análisis permite retrotraer a la década de los años setenta del siglo xx, con sus dictaduras de seguridad nacional en América Latina que dieron lugar a democracias de seguridad mercantil, representativas de la lógica democrática globalmente dominante en la que “la reducción del Estado de derecho al derecho de propiedad” implica de hecho que la vigencia de aquellos derechos conquistados suele no ir más allá del texto constitucional que los consagra.

Efectivamente, la estrategia de la globalización liderada por las burocracias transnacionales privadas

es un intento de volver a anular estos derechos humanos del sujeto humano viviente. Eso ocurre en nombre de la totalización de los mercados y de la propiedad privada, en cuya consecuencia son anulados paso a paso los derechos humanos resultado de estas luchas de emancipación de los últimos dos siglos (Hinkelammert, 2010, p. 137).

Un más reciente título de Hinkelammert expresa con elocuencia el estado actual del mundo globalizado: *Totalitarismo del mercado*. Su subtítulo, *El mercado capitalista como ser supremo*, tan elocuentemente como el título, expresa que el ser humano no es el ser supremo, sino el mercado capitalista. Por lo tanto, es el caso de un Estado de derecho en el que derechos humanos que habían sido antes conquistados y reconocidos han debido declinar de hecho a favor de los derechos del mercado capitalista (Hinkelammert, 2018).

Enfrentar esta crisis, requiere recuperar el “nuevo humanismo del sujeto viviente”, pero, a los efectos de poder efectivamente

enfrentarla y trascenderla, se requiere –como ya habíamos señalado oportunamente– al *sujeto de la praxis* como mediación para la afirmación de este *sujeto viviente*, mediación por la que el *humanismo del sujeto viviente* se especifica como *humanismo de la praxis*.

Las claves teóricas y críticas de este humanismo de la praxis están en Marx asociadas a su crítica de la religión. Hinkelammert reflexiona en Marx humanismo de la praxis y crítica de la religión, respecto de los que dice: “siempre van unidos” (2010, p. 137).

Crítica de la religión y humanismo de la praxis en Marx

Comienza Hinkelammert considerando el prólogo de la tesis doctoral de Marx de 1841, en el que se lee: “la filosofía hace su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana como la divinidad suprema” (Marx citado por Hinkelammert, 2010, p. 138). Analizando esta cita que nos traduce del alemán, Hinkelammert señala que *filosofía* en Marx y en ese texto y contexto tendría el sentido que hoy damos a la expresión *pensamiento crítico* y también que *autoconciencia*, “hay que entenderla como la conciencia de sí mismo del ser humano a partir de su vida real” (Hinkelammert, 2010, p. 138).

Luego presenta el imperativo categórico de la acción concreta de Marx en 1844, que, asociado a la crítica de la religión, ya reprodujimos al final del apartado “Sujeto de la praxis y conocimiento” y que, por su centralidad, nos permitimos volver a reproducir:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (Hinkelammert, 2010, p. 138).

La “autoconciencia humana como divinidad suprema” del prólogo a la tesis doctoral de 1841 tendría en el prólogo a la crítica de la

Filosofía del derecho de Hegel su equivalencia en la doctrina de que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”. Cuando esto no es así, “el ser humano” es tratado como “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.

Reflexionando sobre lo que resulta de la combinación de las dos citas, Hinkelammert señala en Marx “un criterio de discernimiento respecto a la religión, no un ataque a la religión misma” (Hinkelammert, 2010, p. 139), criterio de discernimiento que –más allá de Marx– es válido y, en esa condición, sigue vigente. Agrega Hinkelammert: “Marx dice algo que para nuestras ideas sobre Marx es completamente extraño: Dios se hizo humano. No lo dice en un sentido religioso, pero sí en un sentido antropológico” (2010, p. 139). Y agrega, entonces, de acuerdo con Marx, que cuando el ser humano “llega a ser el ser supremo –si se quiere, un Dios– para el ser humano”, “echa por tierra todas las relaciones, en las cuales ‘el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable’” (2010, p. 139). No es que por ser el ser humano el ser supremo para el ser humano (causa), entonces eche por tierra todas las relaciones, en las cuales el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (efecto); en el echar por tierra estas relaciones deshumanizantes es que el ser humano como ser supremo para el ser humano –como un Dios–, se revela: su esencia es la praxis de liberación que implica echar por tierra las relaciones deshumanizantes. Valora finalmente Hinkelammert: “Esto es el paradigma de la crítica marxiana de la religión y a la vez el paradigma del humanismo. Me parece que a la vez es el paradigma del propio pensamiento crítico” (2010, p. 140).

Este paradigma trinitario que reúne crítica de la religión, humanismo y pensamiento crítico (ya había adelantado Hinkelammert que en Marx humanismo de la praxis y crítica de la religión “siempre van unidos”) es el que Hinkelammert ha continuado desarrollando con su personalísima impronta desde América Latina en los siglos xx y xxi.

Y lo hace también en relación al Marx posterior a 1844, en quien no advierte una ruptura con la crítica de la religión de sus escritos juveniles –y por lo tanto con el humanismo de la praxis y el pensamiento crítico–, sino una continuación que implica una profundización y una ampliación –Hinkelammert dice “un cambio de énfasis”– en la que la “crítica de la religión se transforma en su crítica del fetichismo” (Hinkelammert, 2010, p. 140).

Nos recuerda Hinkelammert que en su tesis doctoral de 1841, Marx hacía referencia a “la sentencia en contra de los dioses celestes y terrenos”, lo que lo distinguía de Feuerbach, cuya crítica de la religión era sobre los dioses celestes. En el prólogo de 1844 a la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, Marx se expresaba con palabras que pueden interpretarse como el fin de la crítica de la religión. En adelante, la crítica de Marx se focalizará sobre “dioses terrestres” exclusivamente, a los que llama “fetiches”. Si la tradicional crítica de la religión –de dioses celestes y dioses terrestres– había terminado, en cambio, “esta crítica de los dioses terrestres para Marx no ha terminado de ninguna manera sino entra en el centro bajo el nombre de la crítica del fetichismo, concentrándose en los fetiches del mercado, del dinero y del capital” (Hinkelammert, 2010, p. 140). La “crítica del fetichismo” en Marx puede estimarse como una crítica de la religión exclusivamente en relación con “dioses terrestres” o “fetiches”, especialmente “mercado”, “dinero” y “capital”, por lo que ya no corresponde la expresión “crítica de la religión” que en el Marx de 1841 a 1844 incluía también a los “dioses celestes”.

El cambio de lenguaje en Marx es también interpretado por Hinkelammert en relación con la pretensión de universalidad de la crítica de Marx, que había comenzado por el cristianismo pero que no quería reducirse a ser la crítica de una sola religión. “Por esta razón puede continuar su crítica de la religión en el interior de su crítica de la economía política” (Hinkelammert, 2010, p. 140). Esta crítica ahora “se dirige en contra de dioses terrestres, cuya presencia se puede experimentar y puede ser ahora parte de la

ciencia de la economía” (Hinkelammert, 2010, p. 140). La crítica de la religión de Marx hasta 1844 era filosófica; la crítica de la religión devenida “crítica del fetichismo” como núcleo crítico de la crítica de la economía política es de carácter científico: deja de ser interpretación del mundo sin su transformación para pasar a ser transformación del mundo como condición de su conocimiento y conocimiento del mundo como condición de su transformación.

Hinkelammert se adscribe a esta perspectiva, simplemente que, en el interior de ella, la “crítica del fetichismo” no es el fin de la crítica de la religión, sino su profundización y ampliación, en línea con la tesis de Walter Benjamin en *Capitalismo como religión*. Más allá de este último, para quien el capitalismo es una religión sin teología, Hinkelammert despliega una profunda crítica del neoliberalismo como teología del capitalismo en cuanto religión (Hinkelammert, 2007, pp. 180-216 y Hinkelammert, 2021).

Por lo demás, en la crítica a los “dioses terrestres” que la “crítica del fetichismo” desarrolla como núcleo crítico de la crítica de la economía política, “los dioses celestes se hacen experimentables en los dioses terrestres” –no importa de cuál religión positiva– “cuando se vive el hecho de la transformación del ser humano en un ser ‘ cuando se vive el hecho de la transformación del ser humano en un ser “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”” (Hinkelammert, 2021, p. 120), por lo que –por elevación– la crítica de los “falsos dioses terrestres” o fetiches, alcanza también a los “dioses celestes” de las religiones positivas que en aquellos habitan.

A partir de *El capital* –publicado en 1867 y con una segunda edición en 1873, en la que Marx reescribe el último subcapítulo del primer capítulo, ahora con el título “El fetichismo de la mercancía y su secreto”, lo cual indica la relevancia de la teoría crítica del fetichismo en el Marx de la madurez–, Hinkelammert destaca una formulación de Marx que interpreta como una ampliación del imperativo categórico de 1844: la naturaleza como “cuerpo ampliado” del ser humano con específica referencia al capitalismo. Dice

Marx: “Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*” (citado Hinkelammert, 2010, p. 141).

El capitalismo desarrolla relaciones que hacen del ser humano, pero también de la naturaleza que este integra, un ser más que “humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”; al socavarlo hace de este un ser –en términos de Heidegger– “para la muerte”, pues condena a muerte al hombre y a la naturaleza que el hombre integra, por lo que es imperativo que estas relaciones sean echadas por tierra.

El criterio del paradigma trinitario de Marx –crítica de la religión, humanismo de la praxis, pensamiento crítico– que Hinkelammert hace suyo al “volver a Marx trascendiéndolo” (Hinkelammert, 2021), lo cual no quiere decir negándolo o superándolo –lo que no está en la intención de Hinkelammert–, sino yendo más allá de él en los nuevos contextos, es “un criterio que ahora es desarrollado desde la subjetividad del mundo objetivo” (Hinkelammert, 2010, p. 141).

La *subjetividad del mundo objetivo* es un concepto que Marx desarrolla –señala Hinkelammert– en su primera tesis sobre Feuerbach, en la que enuncia que todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– “solo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto de contemplación, pero *no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo*”, y agrega en relación a Feuerbach: “Por tanto, no comprende la importancia de la actuación ‘revolucionaria’, ‘práctico-crítica’” (Hinkelammert, 2010, p. 142). Comenta Hinkelammert –que ha introducido la cursiva en su cita de la primera tesis– “que el objeto es subjetivo, para Marx es una verdad objetiva”; y agrega: “es la praxis. El objeto tiene siempre la dimensión de la praxis y es, como tal, subjetivo” (Hinkelammert, 2010, p. 142).

De la primera, Hinkelammert salta a la décima tesis de Marx sobre Feuerbach, e introduce también cursivas en su cita: “El punto

de vista del antiguo materialismo es la sociedad ‘civil’, el del nuevo materialismo, *la sociedad humana o la humanidad socializada*” (Hinkelammert, 2010, p. 142).

Recordemos que “sociedad civil” en alemán es *bürgerliche gesellschaft*, que estrictamente significa “sociedad burguesa”; mientras tanto, “la sociedad humana o la sociedad humanizada” es una suerte de sociedad otra respecto de la sociedad burguesa; la sociedad humanizada es una suerte de ausencia presente como ausencia al interior de la sociedad deshumanizada en que la sociedad burguesa consiste.

Es en este sentido que Hinkelammert aclara que “en el contexto de la tesis, sociedad humana se refiere a sociedad hecha humana o que tiene el proyecto de humanizarse” (Hinkelammert, 2010, p. 143) en un “sentido específico” que no es el de la “sociedad burguesa”, que, “en sentido abstracto”, también es “sociedad socializada”, aunque en un modo de la socialización que en lugar de humanización produce deshumanización (aunque en sus niveles conscientes se pretenda una sociedad humanista y por lo tanto, humanizante).

El “criterio para la actuación práctico-crítica” de Marx, en dirección al cumplimiento del imperativo categórico de la acción concreta de 1844, lo encuentra Hinkelammert en el *Manifiesto comunista* de 1848: “En sustitución de la antigua sociedad burguesa con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos” (Hinkelammert, 2010, pp. 143-144).

Que “el libre desarrollo de cada uno será condición del libre desarrollo de todos” es según Hinkelammert la definición marxiana de la libertad y, como tal, un criterio de racionalidad crítico al de la sociedad burguesa: “yo soy, en cuanto te derroto y te someto” o “en el lenguaje griego clásico: ‘yo compruebo ser libre al comprobar que tengo esclavos’” (Hinkelammert, 2010, p. 144). Señala Hinkelammert: “Con este criterio de Marx se completa el paradigma del pensamiento crítico” (2010, p. 144). Y agrega luego: “Esto demuestra

que no hay una ruptura entre el joven Marx y el posterior, sino un desarrollo de sus posiciones” (2010, p. 145).

Completa esta tesis el señalamiento, acerca de una cita de Marx al final del capítulo 23 del primer tomo de *El capital* –el único que editó y reeditó Marx–, de que, si se considera con Hinkelammert que el capítulo 24 es un anexo, entonces, *El capital* propiamente dicho termina con esta cita que “da la síntesis” –para Marx y para Hinkelammert, que así lo enuncia– de “todo *El capital*”, síntesis que “es subjetiva” (Hinkelammert, 2010, p. 146). Escribe Marx al final del capítulo 23 de *El capital*, citando a Horacio:

Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: “Acerba fata Romanos agunt, / Scelusque fraternae necis” / “Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen del asesinato del hermano” (Horacio) (citado por Hinkelammert, 2010, p. 145).

El “asesinato del hermano” está en la esencia de la lógica imperial que es lógica de dominación. Y “la maldición” de esa lógica de dominación consistente en “el crimen del asesinato del hermano” atraviesa a Roma según Horacio. Marx la trascendentaliza legítimamente a Inglaterra, “la vieja reina de los mares”, y a los EE. UU., “la joven república gigantesca” que “se alza, amenazadora y cada día más temible” frente a dicha “vieja reina de los mares”, procurando ser relevo en la dominación imperial en un mundo en que el mercado capitalista ya se define a escala mundial. Podríamos decir hoy que es “la maldición” a la que como “duro destino” ninguna lógica imperial en cuanto lógica de dominación puede escapar. Los asesinatos antes referidos –Toussaint de Loverture, Olympe de Gouges, Babeuf– son de este tipo y, como vimos, son intencionalmente fundantes de dominación pero no intencionalmente motivan emancipación.

Analiza ahora Hinkelammert, a partir de la cita que hace Marx de Horacio –que Hinkelammert valora como síntesis que Marx realiza de *El capital*–, que no debemos olvidar que se trata de una

Crítica de la economía política: “Lo que subvierte al imperio, no es simplemente la tasa de ganancias decrecientes como problema objetivo. Detrás ahora aparece el sujeto. Lo que subvierte, es el asesinato del hermano” (Hinkelammert, 2010, pp. 145-146). ¿Cuándo para Marx, en su crítica de la economía política, se comete el asesinato del hermano? Responde así Hinkelammert esta pregunta:

Siempre y cuando el ser humano es tratado como “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Marx siempre vuelve sobre eso, aunque no lo cita expresamente. Lo hace porque para él el mundo objetivo es subjetivo. Es asesinato del hermano someterse a dioses terrestres falsos. Y es asesinato del hermano someterse a los dioses celestes siempre y cuando son la trascendentalización de estos dioses terrestres. Este asesinato del hermano subvierte los imperios (Hinkelammert, 2010, p. 146).

No obstante, Marx se refiere explícitamente a Horacio en relación “a las guerras civiles romanas del siglo I a. C. y al asesinato anterior de Remo por Rómulo”, implícitamente –sostiene Hinkelammert– se refiere “al mito de Caín y Abel de la tradición judía”, según el cual “todas las civilizaciones tienen como su fundamento el asesinato del hermano y no, como en Freud, el asesinato del padre” (Hinkelammert, 2010, p. 146).

Dejando de lado desarrollos de Hinkelammert sobre “La crítica del fetichismo en el marxismo posterior” (Hinkelammert, 2010, pp. 147-150), “Los dioses terrestres falsos” (Hinkelammert, 2010, pp. 150-155), “La crítica de la religión de la teología de la liberación” (Hinkelammert, 2010, pp. 156-157), que continúan con valiosísimos aportes de recomendable lectura, nos detendremos en la consideración del punto “Lo específico en la crítica marxiana de la religión” (Hinkelammert, 2010, pp. 157-159), con el que Hinkelammert cierra el capítulo 4, “La crítica de la economía política, la crítica de la religión y el humanismo de la praxis” (Hinkelammert, 2010, pp. 135-159) de su libro *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (Hinkelammert, 2010). Es

esa especificidad la que hace a la del paradigma trinitario –crítica de la religión, humanismo de la praxis, pensamiento crítico– que Hinkelammert hace suyo y que pone en interlocución crítico-constructiva con los desafíos del presente.

Lo nuevo y específico que la crítica de la religión desarrollada por Marx presenta en relación a sus antecedentes más inmediatos como Feuerbach o más lejanos, que pueden remontarse con mayor o menor visibilidad en tiempos de larga duración en la historia de las religiones –aunque en el caso de Marx se trata exclusivamente del judaísmo y del cristianismo–, “consiste en que Marx integra esta crítica de la religión en su pensamiento de la praxis” (Hinkelammert, 2010, p. 157); es en la dimensión de la praxis que la crítica de la religión tiene lugar, por lo que, tal como Marx lo expresa en su prólogo a la *Filosofía del derecho* de Hegel en 1844, la crítica de la religión “se transforma en el llamado a la transformación de la sociedad en el sentido de su imperativo categórico” (Hinkelammert, 2010, p. 157). Un imperativo categórico que es de la acción concreta en el sentido de echar por tierra todas las relaciones deshumanizantes que puedan estar vigentes en la sociedad existente.

Señala Hinkelammert que con ese posicionamiento “Marx abre una dimensión completamente nueva de la sociedad humana y de la acción humana” y que en “todos los representantes anteriores de esta crítica de la religión esta dimensión está casi ausente” (2010, p. 157). Es la dimensión de la praxis por cuya mediación se hace posible pasar de la interpretación del mundo a su transformación, según Marx señala críticamente en su onceava tesis sobre Feuerbach de 1845: “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*” (Marx, 1955, p. 399). Ahora –escribe Hinkelammert–, “aparece el sentido para afirmar que otro mundo es posible y que sea objeto de la praxis en este mundo” (2010, p. 157).

Marx abre teóricamente las condiciones de posibilidad para afirmar con sentido que otro mundo es posible; “la praxis en este mundo” –y no Marx– es la que, más allá del acto de enunciación de

la afirmación, hace posible un mundo otro que –por añadidura– es además un mundo posible alternativo al existente que tendencialmente se revela como imposible. Este otro mundo que es posible –en los dos sentidos señalados– es además necesario en caso de que la humanidad quiera sobrevivir, lo que no quiere decir que sea inevitable.

Esta reflexión atraviesa el humanismo de la praxis de Franz J. Hinkelammert; entre otros lugares de su obra la encontramos con mucha precisión en aquella que elegimos para comenzar esta presentación (Hinkelammert, 2002, pp. 367-380).

Más de ciento cincuenta organizaciones sociales de distintas partes del mundo, reunidas en el Foro Mundial de Porto Alegre, contrajeron el compromiso “Otro mundo es posible” el 28 de enero de 2001, y le dieron, de esta manera, visibilidad planetaria a “la praxis de este mundo” de los movimientos sociales que, a través de la articulación por cierto compleja de las luchas en sus territorios específicos, vienen haciendo posible ese “otro mundo” que “es posible” como alternativa para toda la humanidad –naturaleza incluida–, frente a este mundo que, no obstante existente, da señales cada vez más visibles de ser un mundo imposible.

El humanismo de la praxis de Franz J. Hinkelammert forma parte de esta emergencia social planetaria y de las diversas emergencias sociales territorializadas que la constituyen y que procuran “echar por tierra las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”, en cuanto con ellas integra el *sujeto de la praxis* en proceso de constitución, que es el sujeto de ese humanismo.

A la constitución de este sujeto y el humanismo que lo identifica, Hinkelammert aporta desde Marx la especificidad de la crítica de la religión como crítica del fetichismo, que la hace “una dimensión de la crítica de la economía política”, por lo que entonces es “parte de la ciencia” (Hinkelammert, 2010, p. 158).

Entonces, en “Marx aparece ciertamente una fe. Pero se trata de una fe antropológica y, en consecuencia, secular y no religiosa”

(Hinkelammert, 2010, p. 158). Una “fe antropológica, secular y no religiosa” como la de Marx puede ser compartida desde cualquier religión que ponga al ser humano en el lugar del ser supremo, también por cualquier ateísmo o agnosticismo; no hay aquí ningún conflicto entre razón y fe, sino, al contrario, una virtuosa complementariedad.

Por el carácter antropológico de esa fe

aparece el humanismo de Marx como un humanismo de la praxis y no como una celebración y alabanza de lo humano como tal, que tiende a encubrir a la postre otra vez los dioses falsos terrestres y que puede asumir la función que también tienen los falsos dioses celestes (Hinkelammert, 2010, p. 158).

En su rica trayectoria vital, Hinkelammert representa como pocos este humanismo crítico a través del discernimiento de los dioses, haciendo –como Marx– la crítica de “los dioses falsos terrestres”, pero también la de “los falsos dioses celestes” a aquellos asociados.

Humanismo de la praxis y transformación del mundo hoy

Frente a la crisis del humanismo en la actualidad, Hinkelammert nos convoca a la profundización y desarrollo del paradigma trinitario crítica de la religión, humanismo de la praxis, pensamiento crítico, desde el que tanto ha aportado:

Hoy se trata de continuar desarrollando esta dimensión o recuperarla donde se ha perdido. La crítica de la religión como crítica del fetichismo tendría también que ser desarrollada como crítica de los mitos del capitalismo actual y tendría que llegar a ser también una dimensión de la crítica de la economía política actual. El gran cambio, que Marx inició, todavía está en camino (Hinkelammert, 2010, p. 158).

En esa línea de reflexión que se propone y nos propone, Hinkelammert se pronuncia críticamente sobre la tesis de Max Weber según la cual, la secularización de la modernidad habría consistido en un desencantamiento del mundo. Sostiene en cambio que la secularización si bien ha desencantado “algunos dioses” –los dioses celestes de la religión– lo ha hecho “para reencantar al mundo por los dioses falsos del fetichismo del mercado, del dinero y del capital” (Hinkelammert, 2020, p. 158), que son “los dioses falsos terrestres”, ídolos o fetiches.

A partir de esa reflexión, un llamado a la acción, un *imperativo categórico* que en su sentido profundo continúa al de Marx de 1844 y genera condiciones de posibilidad para su cumplimiento, pues es central actualmente para “echar por tierra las relaciones en las que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”:

Vivimos un mundo encantado y hace falta desencantarlo. Poner al ser humano como ser supremo para el ser humano implica ese desencantamiento del mundo que hace falta. Eso implica un radical cambio en la relación con el mercado, el dinero y el capital. Nuestro mundo no es un mundo secularizado. La secularización del mundo es una tarea del futuro (Hinkelammert, 2010, pp. 158-159).

Desde el paradigma trinitario –crítica de la religión, humanismo de la praxis, pensamiento crítico– es tarea fundamental el desencantamiento del mundo a través de la crítica de “los dioses falsos terrestres” –y de “los falsos dioses celestes” que los sobre-determinen o que por aquellos estén sobredeterminados–, a los efectos de hacer posible una secularización del mundo que lo sea efectivamente:

Se trata de quitar el valor a estos valores sagrados, en nombre de los cuales el ser humano es despreciado y hacer al mercado y al Estado y a muchas instituciones más, disponibles para una acción, que hagan efectivamente al ser humano el ser supremo para el ser humano (Hinkelammert, 2010, p. 159).

Las instituciones son o deben ser para el ser humano y no el ser humano para las instituciones; ese es el criterio para las instituciones: no se trata de abolirlas en cuanto sean necesarias para la afirmación de la humanidad, sino de someterlas a la afirmación del ser humano como ser supremo para el ser humano:

el ser humano no es para ninguna institución, pero todas las instituciones son para el ser humano. De esto se deduce que el ser humano no es para el mercado, sino que el mercado es para el ser humano. Pero lo mismo aplica al dinero y el capital. El mercado, el dinero y el capital son para el ser humano; el ser humano no es para el mercado, el dinero y el capital. Implementar esto es la victoria sobre la actual lucha de clases desde arriba.

Es al mismo tiempo, la forma necesaria de la espiritualidad del humanismo de la praxis (Hinkelammert, 2022, p. 359).

En esa dirección escribe Hinkelammert:

Se trata hoy frente al neoliberalismo de no basar el desarrollo económico en la ilusión trascendental de la privatización de todo lo que se puede privatizar sino la ampliación del desarrollo social y ecológico y en el desarrollo de las intervenciones en el mercado correspondiente, que tienen que desarrollar tanto el Estado social como el Estado ecológico.

Se trata de la espiritualidad del humanismo de la praxis, como fue presentado por Marx y que hoy da respuesta a la reducción de toda espiritualidad a la espiritualidad del dinero, como ocurre en nuestra actual religión neoliberal del mercado (2021, 352).

Estas citas tomadas de dos de los libros de Hinkelammert de más reciente publicación –2022 y 2021 respectivamente– habilitan el cierre de nuestra presentación.

En la primera –que corresponde al último libro publicado– se sintetiza la cuestión de la relación entre el ser humano y las instituciones. Estas últimas, incluyendo con centralidad al mercado, el dinero y el capital y, por extensión, a todas las instituciones

existentes, deberían ser para el ser humano; no obstante, la “lucha de clases desde arriba”, invirtiendo esa relación que debería ser, somete al ser humano al arbitrio de las instituciones. Frente a esta situación de hecho, “no se trata de una alternativa clasista. Se trata de una alternativa para toda la humanidad” (Hinkelammert, 1995, p. 37), por lo que es necesario que “la espiritualidad del humanismo de la praxis” gane terreno implicando una respuesta de la humanidad que, sin dejarla de lado, trascienda la lucha de clases.

En la segunda, “la espiritualidad del humanismo de la praxis” mantiene protagonismo como condición de posibilidad para impulsar una alternativa para toda la humanidad frente a la “espiritualidad del dinero” que promueve “nuestra actual religión neoliberal del mercado”, y la mediación para esa alternativa, cuyo sentido es poner al ser humano y a la naturaleza en cuanto su cuerpo ampliado en el lugar del ser supremo, implica recurrir a la institución del Estado como “social” o “ecológico” –no mercantil– para intervenir sistemáticamente los mercados (Hinkelammert, 2021, p. 346) en función de las necesidades de la vida humana y de la naturaleza, sin atención a las cuales el ser humano no es ni podrá ser el ser supremo para el ser humano.

Bibliografía

Acosta, Yamandú (2020). *Sujeto, Transmodernidad, Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo*. Universidad de la República Uruguay.

Castro Gómez, Santiago (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.

Dussel, Enrique (1992). 1492. *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Antropos.

Engels, Friedrich. (1955). Engels a J. Bloch, 21-22 de septiembre de 1890 [correspondencia]. En Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras Escogidas, tomo ii* (pp. 484-486). Moscú: Progreso.

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

Hinkelammert, Franz (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Hinkelammert, Franz (2007). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José: Arlekin.

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

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

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

Hinkelammert, Franz (2022). *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental*. Heredia: Escuela de Economía, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional.

Marx, Karl (1955). Tesis sobre Feuerbach. En Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas, tomo ii* (pp. 397-399). Moscú: Progreso.

El humanismo de la praxis de Franz Hinkelammert

Henry Mora Jiménez

Aunque inicialmente Franz Hinkelammert no utilizaba este término de una manera sistemática, ciertamente habla del “humanismo de la praxis” desde sus primeros escritos en Chile a finales de los años 60 y comienzos de los 70 del pasado siglo. Esto no es casual porque, si bien Hinkelammert reconoce las limitaciones del humanismo filosófico del joven Marx, rechaza por completo la tesis althusseriana según la cual “el marxismo no es un humanismo”. Al contrario, Hinkelammert considera a Marx el fundador del humanismo de la praxis.

Principios y criterios del humanismo de la praxis

En su formulación final, a fines de la primera década del siglo XXI, el humanismo de la praxis de Hinkelammert se puede sintetizar (sin pretender agotarlo) en diez principios, criterios de actuación o juicios de discernimiento.

· *El principio de la justicia del bien común.* “De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”, una expresión con raíz bíblica que en la modernidad proviene de los socialistas

franceses y que Marx popularizó en su *Crítica del Programa de Gotha* de 1875. De este principio Hinkelammert obtiene un importante corolario, que presenta también como principio: *principio de la justicia del salario*:

Este principio de justicia estipula que ningún salario es justo si el asalariado que lo recibe no puede vivir dignamente [...] Es un juicio sobre el ingreso por el trabajo. Su justicia no se mide por el cumplimiento de alguna ley, en particular la ley del mercado, sino por la capacidad del asalariado de vivir dignamente (Hinkelammert, 2018, p. 88).

· *El principio de autorrealización humana*. “El libre desarrollo de cada uno será la condición del libre desarrollo de todos” (Marx, 2004, p. 50), que Hinkelammert considera en absoluta correspondencia con “Yo soy si tú eres; yo vivo si tú vives” de la tradición africana Ubuntu. Esta autorrealización ocurre a través de la liberación de todos de cualquier tipo de esclavitud. Se trata de un resumen sintético de lo que es un humanismo de la praxis: el libre desarrollo de todos solamente es posible si está asegurado el libre desarrollo de cada uno. Pero también: yo me puedo desarrollar libremente si todos se pueden desarrollar libremente. Es una autorrealización que resulta de la emancipación de todos.

Por tanto, este principio también excluye que el desarrollo libre de algunos se base en el desarrollo impuesto, forzado o enajenado de los otros. Si es una autorrealización, esta tiene que ser libre para todos. Esto vale especialmente a propósito del “libre mercado”. El mercado libre reprime el desarrollo libre de una gran parte de la humanidad (y en última instancia, de todos), con el resultado de que la libertad de todos (inclusive la de aquellos que creen que se desarrollan en libertad) está afectada negativamente.

De este principio Hinkelammert obtiene otro importante corolario: *el perdón de las deudas impagables*.

Se trata de un principio central de la enseñanza de Jesús y se encuentra en el texto del padrenuestro. Evidentemente, la ley pura del pago de la deuda permite cobrar toda deuda sin ninguna consideración. De esta manera la deuda es transformada en un arma de destrucción masiva, un arma al servicio del asesinato del hermano (Hinkelammert, 2018, p. 88).

• *El ser humano como ser supremo para el ser humano.* Para Hinkelammert, este criterio orientador es una continuación de “El sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado” (Nueva versión internacional, Marcos 2:27). Ninguna institución o ley, como el mercado o el Estado, pueden ser el ser supremo para el ser humano; solo puede serlo el ser humano mismo. En vez de la sacralización del mercado y por tanto de una institución y de una ley, la “sacralización” del ser humano resulta ser la declaración de su dignidad. Tiene que desembocar en una intervención sistemática y duradera en el mercado, en las instituciones y en el mundo de las leyes, en procura de esta dignidad humana constantemente reprimida. La política, por tanto, tiene que ser una política de humanización, no de mercantilización. Eso incluye la humanización de la naturaleza, que presupone el reconocimiento de la naturaleza como sujeto. En el lenguaje andino se trata de la consideración de la naturaleza como *Pachamama*.

• *El imperativo categórico de Marx.* Si el ser humano es el ser supremo para el ser humano, se impone el imperativo categórico de “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Marx citado en Fromm, 2009, p. 230). A este imperativo categórico Marx agregará luego la obligación de desterrar también toda condición de explotación, discriminación y pauperización de la dignidad humana. Se trata, insiste Hinkelammert, del criterio central para la acción emancipatoria.

- La *praxis de liberación*. No se reduce simplemente a un conjunto de prácticas sociales y políticas transformadoras de las estructuras institucionales, sino que se trata de una *praxis de emancipación* que puede concretarse en un proyecto de liberación según cada situación histórica particular. Es el llamado a la transformación de la sociedad en el sentido del imperativo categórico de Marx.

- Esta exigencia de la liberación expresada por el humanismo de la praxis postula necesariamente una *democratización de la economía* a través de la sistemática intervención del mercado que principalmente tiene que realizarse, si bien no exclusivamente, por medio de un Estado democrático también sujeto a la soberanía popular.

- La *espiritualidad de la liberación*. Hace falta una espiritualidad que contrarreste la espiritualidad dominante del mercado, que es de hecho anti espiritual, porque es una espiritualidad de la muerte que propicia sacrificios humanos. La nueva espiritualidad debe ser una espiritualidad de la convivencia humana en la que el ser humano reconozca los derechos de la naturaleza. Sin ella no será posible una praxis frente al cálculo de la utilidad propia y el eficientismo abstracto del mercado.

- *Realidad empírica y realidad de la vida*. Esta distinción es metodológicamente fundamental y se deduce como un desarrollo de la teoría del fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. El economista ortodoxo, por ejemplo, habla de la economía empírica como un aspecto abstracto de la realidad que vivimos y donde los juicios éticos salen sobrando. En la *realidad vivida*, en cambio, la economía es una actividad orientada hacia la vida humana y de toda su corporalidad, que implica la naturaleza como el cuerpo ampliado del ser humano. La teoría económica abstrae de este hecho y habla de una realidad económica “observada” y “modelada” artificialmente constituida, en la cual las mercancías se relacionan entre ellas y el dinero se relaciona con el dinero. Las relaciones

humanas directas son, en el mejor de los casos, secundarias, si no es que consideradas como “distorsiones” del mercado.

Expresamente, esta teoría económica trata la vida humana (en su integridad) como un factor externo a la economía y, por tanto, como un no-objeto de la teoría económica. Con eso abstrae de la propia realidad de la vida. Las demás ciencias sociales hacen una abstracción similar.

Y si bien la constitución de la *realidad empírica* es necesaria para toda ciencia, al reducir toda racionalidad a la racionalidad instrumental medio-fin y al cálculo de rentabilidad, amenaza con destruir la realidad de la vida. El humanismo de la praxis llama a fomentar una cultura de nuestra *realidad vivida*, una cultura que viva en común también con la vida corporal de la naturaleza, y que responda y se oponga a la reducción del ser humano a un simple *capital humano* y de la naturaleza a *capital natural*.

· *La racionalidad de la convivencia.* Frente a la irracionalidad de lo racionalizado, que es la racionalidad del asesinato del hermano, el humanismo de la praxis plantea la reivindicación de una racionalidad que canalice el propio conflicto: “yo soy, si tú eres”. Una racionalidad que limite y canalice las fuerzas destructivas de la racionalidad de la competencia sin límites: “Yo vivo, si te derroto”.

· *El discernimiento de la ley.* El “yo soy si tú eres” no es una ley, sino el discernimiento de la ley frente a los efectos de una ley de cumplimiento ciego y, por tanto, exige el establecimiento de las regulaciones correspondientes. En el caso de la ley del mercado, da a este un cauce de acción compatible con la primacía de la vida humana. Toda sociedad necesita leyes, pero ninguna sociedad puede en ningún momento entregarse al cumplimiento ciego de leyes. En determinado momento cualquier ley pierde vigencia en cuanto esta ley quita o subvierte la vida a cualquier sujeto humano o a la propia naturaleza externa al ser humano.

Conceptos trascendentales y la crítica de la ilusión trascendental

Los principios anteriores –y tengamos en cuenta que esto no lo analizó Marx– van acompañados de su respectiva crítica. Tratándose, los dos primeros, de *conceptos trascendentales*, la crítica busca que estos no se traduzcan en *ilusiones trascendentales* destructivas.

En el largo trayecto de su formulación, Hinkelammert denominó de distintas maneras a este humanismo de la praxis, aunque todas las expresiones que utilizó se formulan al cobijo de su *ética del sujeto*, que había quedado definitivamente establecida en *El Grito del Sujeto* (1998). Entre esas expresiones podemos mencionar: humanismo estructural o científico, opción por los pobres, humanismo del sujeto viviente, humanismo universal concreto, “Yo soy si tú eres”, “Ama a tu prójimo, tú mismo eres él”; “una sociedad en la cual quepan todos, naturaleza incluida”; pensamiento crítico emancipatorio, el grito y la rebelión del sujeto, la convivencia humana perfecta.

Como indicamos, el humanismo de la praxis también contiene la crítica de la *ilusión trascendental*, que Hinkelammert fue reformulando, precisando y llamando de diversas maneras según maduraba su pensamiento: mala infinitud, crítica de las ideologías, crítica de la religión, crítica de la razón utópica, crítica de la razón mítica, crítica de la irracionalidad de lo racionalizado, crítica de los utopismos (en especial, el utopismo neoliberal del mercado total), así como también incluye la denuncia y superación del asesinato fundante en la sociedad occidental: el asesinato del hermano (y de la hermana).

El humanismo de la praxis de Franz Hinkelammert también incluye la crítica de los mitos del capitalismo y de la modernidad, bajo la denominación común de *mitos de dominación*, que son una parte inseparable del *marco categorial de la modernidad* y de su razón mítica: mito del progreso, mito de la mano invisible y del mercado

autorregulado, mito del poder (la muerte y los sacrificios humanos crean vida), mito de las sociedades perfectas (institucionalización perfecta), mito de la inmortalidad humana que el progreso técnico hará algún día posible, etc. Y a estos mitos de dominación les enfrentó no solo su crítica, sino también los necesarios *mitos de liberación*, que Hinkelammert termina reformulando como parte de la “espiritualidad de la liberación”: el mito de la Pachamama, el mito del Dios que se hace hombre (en sentido antropológico), el mito de la convivencia humana perfecta (concepto trascendental), el mito de lo imposible que mueve lo posible, el mito de la trascendencia de los límites y el mito de la resurrección de los muertos.

Los hilos generales del proyecto de liberación y la superación del capitalismo como necesidad

Y si bien Hinkelammert siempre se rehusó a publicar presuntos decálogos que dieran soporte político a las luchas emancipatorias, sí nos dejó enhebrados los hilos generales de los proyectos de liberación. Mencionemos seis de estos hilos, todos ellos estrechamente relacionados:

- La nueva forma de utopía: una sociedad en la cual quepan todos y todas (naturaleza incluida) y de la cual nadie sea excluido ni considerado “sobrante”.
- La acción política constante contra las lógicas de la exclusión y destrucción que resultan del intento de totalizar el espacio y las leyes del mercado.
- Recuperar el proyecto de una vida, individual y social, en nombre de la condena y el impedimento del asesinato del hermano (y de la hermana) como asesinato fundante; que es otra forma de expresar el *imperativo categórico* de Marx. Marx da a su humanismo un fundamento para la praxis al

desarrollar la crítica de la economía política y en este contexto, el asesinato del hermano no es solamente el asesinato violento y directo, sino igualmente el asesinato por el dejar morir. Marx cita a Shakespeare: “Me quitan la vida, si me quitan los medios por los cuales vivo” (citado en Hinkelammert, 2018, p. 20).

- La confrontación permanente contra la irracionalidad de lo racionalizado por medio de una acción solidaria que disuelva lo más posible las fuerzas compulsivas de los hechos que constituyen el mercado y que este a su vez recrea constantemente.
- La intervención sistemática del mercado frente a los desequilibrios macroeconómicos, sociales y ambientales que inevitablemente crean el mercado “desregulado” y la competencia desenfrenada. Lo que no es inevitable es que el ser humano acepte sumisamente estos desequilibrios y sus consecuencias. Asumir esta no inevitabilidad es, de hecho, parte de la responsabilidad humana. Pero no se trata de una intervención al estilo keynesiano (en función del mismo mercado), sino de una intervención que haga posible e impulse los derechos humanos de emancipación. Y esta intervención incluye la posibilidad de la suspensión del mercado, siempre que su lógica choque radicalmente con el criterio de la reproducción de la vida humana y, por tanto, de la naturaleza.
- La recuperación de la democracia real a partir del persistente retorno del sujeto y la recuperación de lo humano, reconociendo que la democracia liberal capitalista, de por sí tan limitada, ha sido capturada por las grandes “burocracias privadas”. Solo el poder popular y ciudadano puede controlar estos poderes del gran capital hoy globalizado.

La superación del capitalismo como necesidad

Hace falta insistir en que esta búsqueda de alternativas (en plural) *no es un juicio de valor* (en el sentido de Max Weber) ni un simple anhelo subjetivo sobre el cual la ciencia no pueda pronunciarse. Al contrario, *es una necesidad, una exigencia*, el resultado de un juicio de vida-muerte. Un análisis crítico del capitalismo, si es consecuente, tiene que llegar a este resultado, aunque no concuerde necesariamente con la solución ofrecida por Marx.

Hoy en día, desde muchas disciplinas científicas e incluso desde el sentido común, es aceptada esta conclusión sobre el rumbo suicida del capitalismo, expresado por las crisis ecológicas, climáticas, sociales, humanitarias y migratorias, y apuntalado por el pensamiento neoconservador, especialmente en su versión fundamentalista cristiana apocalíptica.

Todo apunta a que Marx no se equivocaba cuando concluía al final de la sección IV de *El capital*, que “la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador” (Marx, 2014, pp. 451-452).

Pero persiste otro amenazante “sentido común”, el de que el desarrollo científico y tecnológico nos sacará tarde o temprano de estas crisis, sin tener que cambiar drásticamente nuestros comportamientos, nuestros valores, nuestros criterios de racionalidad, nuestras relaciones sociales de producción y de consumo ni nuestro metabolismo social con el medio ambiente. Esta tesis conlleva tanto peligro como la tesis negacionista, pues no reconoce que, bajo las actuales relaciones sociales de producción y consumo capitalistas y bajo el actual régimen metabólico con la naturaleza, el desarrollo científico-tecnológico no se guía por el criterio de “salvar a la humanidad”, sino por el criterio de la ganancia, supereditando a este último los cambios estructurales que se visualizan e implementan. Mientras el “clima de los negocios” interese más

que el “clima de la tierra”, y mientras continúe la reducción del ser humano a *capital humano*, el suicidio colectivo parece imparable.

Entonces, la sobrevivencia de la humanidad no es solo ni fundamentalmente un problema técnico. Depende de que lo humano logre la primacía en el ser humano, que sea “emancipado” y que derrote a los falsos dioses, los fetiches de los que hablaba Marx.

Si como humanidad queremos seguir viviendo, decía insistentemente Hinkelammert, debemos seguir orientando nuestra praxis por “el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (Marx, citado en Fromm, p. 230).

Comentario final

Aquí aparece también la tarea de hoy, en la cual estamos empeñados con el movimiento que se enfrenta a la actual estrategia de globalización en sus múltiples expresiones: recuperar la democracia, recuperar la libertad de opinión, recuperar la capacidad del ciudadano para controlar las burocracias privadas de las empresas trasnacionales, para poner la economía al servicio de la vida humana y de toda la naturaleza. Es la tarea de la realización del bien común.

Franz Hinkelammert no fue un “tratadista”, nunca buscó escribir la última palabra sobre tema alguno. Al contrario, siempre dejó la puerta abierta para el desarrollo, la crítica y autocrítica de sus ideas. A quienes nos consideramos sus discípulos, cientos de hombres y mujeres situados sobre todo en América Latina y el Caribe, nos corresponde el honor y el compromiso de que su potente mensaje de vida, hermandad y solidaridad perdure por siempre.

Bibliografía

Fromm, Erich (2009). *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hinkelammert, Franz (2018). *El humanismo de la praxis: El ser humano como ser supremo para el ser humano*. [Manuscrito inédito].

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

Nueva Versión Internacional (2003). *El paso: Mundo Hispano*.

Marx, Karl (2014). *El capital. Crítica de la economía política. Tomo I, Libro I*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (2004). *El manifiesto comunista*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Franz Hinkelammert o la insuficiencia de la razón instrumental

Lilia Solano

En un momento de descanso entre las diversas jornadas que por esos días se adelantaban en la Universidad Nacional de Colombia, Franz Hinkelammert, quien por entonces ya disfrutaba su séptima década de vida, me contó de su reciente visita al médico. La única amenaza a su buena salud era su indeclinable vicio al cigarrillo. Su médico le había ordenado cortar de tajo con el cigarrillo. Hinkelammert le hizo ver que, de hacerlo, pondría a su organismo, tan largamente habituado al tabaco, en aprietos hasta el punto de que las consecuencias de la abstención absoluta podrían ser más lamentables. Luego de un proceso más bien jocoso de negociación, el médico se dio por satisfecho con la propuesta de Hinkelammert de reducir el consumo a una cajetilla diaria, de las dos que hasta entonces le habían hecho tolerable la vida.

Es muy probable que alguien advierta que el mismo Hinkelammert puede no ver con buenos ojos que un incidente intrascendente de conversación ligera alrededor de un café se use como punto de partida para una reflexión en torno a sus aportes a la academia y a los movimientos sociales en el continente. La discusión sobre las virtudes y los defectos del uso de la vivencia personal en la argumentación crítica no era a la sazón concluyente (Spigelman, 2001).

Me temo que esta cuestión aún no se ha zanjado de manera satisfactoria para ninguno de los bandos en conflicto.

Sin embargo, el dedo crítico de Hinkelammert siempre se posó, con su agudeza, su humor fino, su generosidad intelectual, su compromiso con los movimientos de liberación en América Latina, los nexos inusuales que descubría entre la reconstitución del pensamiento crítico y una perspectiva decididamente liberadora de la reflexión teológica, sobre el sujeto concreto, la persona histórica, fuera esta individuos o colectivos, con sus angustias, esperanzas e inventivas. Esto es, de terciar en el debate en torno a la participación de las experiencias de vida en los abordajes académicos, Hinkelammert le hubiera abierto la puerta a anécdotas que involucran a médicos y decisiones salomónicas en la reducción del hábito de fumar.

Así, por ejemplo, traigo a cuento su participación en un encuentro con organizaciones de base en Bogotá en el año 2002. Franz Hinkelammert inició su intervención poniendo bajo su lupa la tendencia generalizada a validar la razón en términos de su eficiencia instrumental. La reducción de la razón a las relaciones causa-efecto/medio-fin en la crítica de Hinkelammert es una preocupación central que, a su vez, responde a su énfasis central en el problema del sujeto. Para Hinkelammert, la tarea de la liberación pasa por “la reconstitución del pensamiento crítico”, tal como lo enunció en el título a un artículo suyo (2008), y esa tarea de reconstitución surge de la vida concreta de individuos, comunidades, colectivos y la naturaleza misma y la atraviesa.

En aquella ocasión en 2002, el contexto inmediato de la convocatoria estaba dominado por la amenaza de un recrudecimiento aún más dramático del conflicto interno en Colombia. Eran los años en los que Álvaro Uribe Vélez inauguraba su período de violencia estatal, años que recogían los frutos de la iniciativa conocida como Plan Colombia de su predecesor, Andrés Pastrana. Eran los días en los que la violencia se justificaba en la violencia misma. Los medios violentos se blandían en procura de un fin: la

superación de la violencia. Esa sinrazón evidente se relataba como justificación incuestionable gracias al imperio de la racionalidad instrumental: la Ifigenia de Esquilo que tenía que morir en el altar para que los vientos fueron propicios al progreso de la empresa bélica (Hinkelammert, 2012. p. 31).

La sinrazón de fines que justifican los medios para alcanzarlos sigue campeando por doquier. A menos que se produzca una ruptura en el imaginario de los colectivos sociales, parece seguir diciéndonos Hinkelammert, la búsqueda de la liberación, la construcción de un sujeto social liberado no es posible. Su crítica de la racionalidad medios-fines va incluso más allá de lo planteado por Albert Camus. Es bien conocida la sentencia de este último en *El hombre rebelde* acerca de que, en política, son los medios los que justifican el fin y no al revés: “¿El fin justifica los medios? Eso es posible. Pero, ¿qué es lo va a justificar el fin? A esta pregunta, que el pensamiento histórico deja pendiente, el rebelde responde: los medios” (Camus, 1951, p. 365). Hinkelammert, por su parte, va hasta la médula del problema, que consiste en la reducción del ser humano (fin) en medio (mercancía).

En tanto mercancía, el ser humano está desposeído de su propia voluntad. Sobre él, sobre ella, sobre ellos y ellas reposa la voluntad de quien(es) los posee(n). Este vacío, o ausencia, como solía llamarlo Hinkelammert, no impide que los individuos entren en relaciones mutuas. Sin embargo, el individuo va a reconocer al otro “como sometido a la ley [...] como propietario y no como sujeto” (1998, p. 271). Hay que reconocer que, pronunciada en el Monte Sinaí, en el Congreso de la República o en las rondas de los acuerdos de Doha de la Organización Mundial del Comercio,¹ la ley hace referencia al discurso jurídico que sirve de espejo a las relaciones

¹ La referencia a Doha se debe a que durante los días en que Hinkelammert hizo su intervención en Bogotá que aquí se menciona, estaban siempre presentes las negociaciones de la OMC del año 2001.

económicas que reclaman ser las constitutivas de las identidades individuales y sociales de las personas (Hinkelammert, 2008, p. 7).

La ley

A tono con una tendencia marcada en el debate contemporáneo, sobre todo en lo tocante a la relación entre religión y política, el problema de la ley ha regresado con acentos persuasivos (Duch, 2014; Løland, 2023). La voz de Hinkelammert revigoriza los reclamos que han venido tomando fuerza en el sentido de enlazar los textos canónicos que se consideran en la tradición de Pablo de Tarso con las reflexiones políticas en torno a los problemas del sujeto reprimido, oprimido y liberado.

En un texto que editamos en la Universidad Distrital Francisco José de Caldas junto a organizaciones sociales y entroncadas con el sector religioso (Hinkelammert, 2012), nuestro profesor enunciaba sin mayores ambages que, si bien “los pecados violan la ley [...], el pecado se comete cumpliendo la ley” (2012, p. 19). El pecado se plantea, pues, como uno de carácter ideológico, ya que se establece a ese nivel una relación de correspondencia entre la aseveración paulina y el concepto de fetiche de la mercancía en Marx. En ese mismo acápite citado, Hinkelammert amplía su hermenéutica en el sentido de que, tanto en Pablo de Tarso como en Marx, la ley a la que se hace referencia es a la ley del valor. Y concluye ese párrafo: “los crímenes que se cometen en cumplimiento de la ley ya no parecen ser crímenes sino sacrificios necesarios del progreso” (2012, p. 19).

Así como el giro que Hinkelammert suele darles a las lecturas canónicas de los autores determinantes en el pensamiento occidental, él mismo descubre en Pablo de Tarso un recurso similar. Aquello que gravitaba en lo sagrado, esto es, la ley, en Pablo se desnuda como un ardid de control. Violentarla es condenado como pecado; sin embargo, cumplirlo es la muerte. Poner al descubierto

tal revés conceptual y, en última instancia, ético y político, es una locura, precisamente por la sinrazón imperante que consagra la ley como expresión última del ordenamiento humano, tanto social como individual.

¿Cómo rastrear las raíces de una ley fundamentada en la sinrazón? La mirada teológica de Hinkelammert genera un campo fértil a la consideración de los mitos fundacionales. Él se ubica dentro de quienes le reconocen al cristianismo la facultad de ser matriz de la cultura occidental, con su mito del progreso incluido. Por cuanto el progreso es ininterrumpido, hemos asistido en Occidente a una mutación mágica de los objetos, la fetichización de la que habló Marx. Gracias a esto, los objetos devenidos en mercancía, “reciben un alma mágica (y son ofrecidos) como la presencia de la perfección que el progreso promete” (Ramaglia, 2022). Las relaciones sociales son posibles solo en virtud de la propiedad que se reclame sobre la mercancía. Son relaciones que adquieren su estatuto en virtud de las relaciones jurídicas que las establecen y regulan (Hinkelammert, 2008). Son relaciones de las cuales están excluidos los trabajadores, por cuanto es la propiedad la que se consagra, no el trabajo. Estamos, por lo tanto, ante la médula misma de la ley que avala una ausencia: la de los desposeídos. Esta ausencia “grita al cielo. Es el grito del sujeto” (Hinkelammert, 2008, p. 10) para quien no hay ley que dé cuenta de su exclusión.

La ley, las relaciones jurídicas, en tanto espejo de las relaciones económicas, se instaura hasta el punto de que “tenemos la ley del mercado como la ley absoluta, frente a [la] cual todos los intentos por asegurar la vida humana y de la naturaleza en general, son denunciados como distorsiones del mercado y perseguidos consecuentemente” (Hinkelammert, 2012, pp. 185-186).

En este punto, Hinkelammert amplía la tesis de Walter Benjamin desde la que él trabaja (2012, pp. 51-52). Para Benjamin, el capitalismo transforma al cristianismo en un sentido deficitario. Lo que ya había sido desdentado como religión imperial en el siglo *iv*, ahora pasa a ser un instrumento de legitimación del nuevo orden

capitalista. Sin embargo, Hinkelammert observa que Benjamin no advirtió el otro lado de esa transformación negativa por cuanto, a su vez, el cristianismo encierra el germen de la crítica al capitalismo. El grito de sujeto y su regreso en tanto sujeto liberado son en Hinkelammert fruto de las lecturas y dinámicas contestatarias de las comunidades cristianas de resistencia.

Las raíces de las perspectivas liberadoras de las tradiciones cristianas bien pueden remontarse a Pablo y su interacción crítica con la ley (Hinkelammert, 2012). Por cuanto se trata de perspectivas y posturas concretas que desconocen la validez de la racionalidad instrumental vigente, esto es, la ley en boga, bien puede decirse que lo de Pablo es locura. Lo es no solo para el orden vigente, sino también para la religión organizada que funge como soporte y aparato legitimador de ese ordenamiento. En efecto, y a modo de ilustración:

La iglesia institucional no sabe qué hacer frente la emergencia de figuras como Romero, o como el grupo de jesuitas asesinados por el gobierno salvadoreño en 1989. Tiende más bien a interpretar tales crímenes como consecuencia lógica del hecho de aquellos se habían metido en política, por tanto, no los reconoce como mártires por cuanto no mueren a favor de una causa “religiosa”. Estas iglesias no conocen lo que Pablo llama la “locura divina”, se han hecho “sensatas” (Hinkelammert, 2012, p. 55).²

Los lazos que unen la jocosidad de las conversaciones informales con la originalidad de su pensamiento no son gratuitos en Hinkelammert. En este sentido, él encarna lo que tanto se espera y hasta se exige de un maestro: que viva lo que enseña, que enseñe lo que vive. Desde la óptica médica y los intereses de la industria farmacéutica, un fumador empedernido como Hinkelammert no tiene otra opción que cortar de tajo con un hábito no saludable. Sin embargo, desde esa óptica, ningún dato parece provenir del hecho

² Énfasis en el original

corroborable de que ese fumador ya anda en la mitad de su séptima década de edad. Un sujeto concreto, un investigador enraizado en las dinámicas corroborables de liberación, esa vida humana no parece decirle nada por sí sola a un facultativo de la ciencia médica. Por supuesto, lo sensato es que deje de fumar en el acto, pero la salida propuesta por el paciente, que pudo no haber sido la más saludable, tenía una esa sensatez de la que se percató su médico.

Pero, ¿y el sujeto?

La profundización de las políticas, ya no meramente neoliberales, sino también anarcocapitalistas, aplicadas hoy en día al mundo laboral están ahondando la precarización de los trabajadores. Si bajo el capitalismo a la vieja usanza al que se enfrentó Marx decíamos que el trabajador había mutado en mercancía, ahora tenemos que añadir el adjetivo “desechable”. Sus derechos se derogan de un plumazo y su protesta se sataniza como la más lesiva afrenta a la ley hasta el punto de que la misma población precarizada se suma a la condena. Parodiando a Hinkelammert, diría que estamos ahora ante la ausencia de la ausencia. Una doble negación que no es afirmación. La ausencia del ausente no es presencia.

Desde diversas culturas y tiempos dispares, muchos de ellos inconexos entre sí en apariencia, se coincide en el reconocimiento de lazos que unen a individuos y comunidades, sin los cuales no es posible la forja de identidades por cuanto de los tales depende la vida misma. Desde el *Ubuntu* africano hasta su remozamiento en las voces afrocolombianas que nos llegan por vías como las de la vicepresidenta de Colombia, Francia Márquez, que entona “Soy porque somos”, la solidaridad se plantea como un rasgo esencial al ser humano. En este punto, Hinkelammert coincide con pensadores como Lévinas cuando plantea que la constitución de individuos en sujetos solo es posible por la vía de la solidaridad.

Sin que necesariamente repita la frase de Camus en su ensayo sobre la rebeldía, “Je me révolte, donc nous sommes” (“Me rebelo, luego existimos”) (1951, p. 135), Hinkelammert coincide con el pensador franco-argelino en el terreno de la lucha concreta. Esto es, la solidaridad en Hinkelammert “no se [trata] de un criterio emocional o sentimental, sino un criterio de acción” (2012, p. 179). Sigue coincidiendo con Camus cuando este asegura que “la solidaridad de los hombres se fundamenta en el movimiento de la rebelión y esta, a su vez, no encuentra otra justificación que en la complicidad” (1951, p. 37)³. Si bien los contextos diferentes le ponen fronteras a este breve ejercicio de comparación (Camus se enfrenta a la naciente tensión de la guerra fría entre dos bloques opuestos encabezados por Estados Unidos y la URSS), viene al caso por cuanto, tanto en uno como en otro, la solidaridad implica proyectos concretos de liberación. La distancia entre ellos radica en lo que Camus añade tras afirmar la solidaridad en la lucha de liberación: “Je me révolte, donc nous sommes... Et nous sommes seuls” (“Me rebelo, luego existimos... y estamos solos”) (1951, p. 135).

Hinkelammert no podría estar más distante de esa pretendida soledad que se plantea justo en el contexto en que se afirma la complicidad instaurada en la rebeldía. En marcado contraste Hinkelammert puntualiza que

no se trata de sacrificarse por el otro, sino de reivindicarse como sujeto, lo que no es posible sin reivindicar al otro. De esta reivindicación nace la solidaridad en cuanto praxis, porque al reivindicarse como sujeto la persona se reivindica en el conjunto de los otros. El otro está en mí, yo estoy en el otro. Sin eso no hay convivencia alguna (2012, p. 150).

A partir de lo que llama “formulación del humanismo de la praxis” en Marx, Hinkelammert (2012, p. 193) no afirmaría la soledad como factor constitutivo del sujeto, a menos que se trate de un

³ Traducción del autor.

aislamiento con el fin de abordar ejercicios de reflexión y apropiación racional de la realidad por parte de individuos. Y es hasta probable que tampoco en esos casos Hinkelammert ponga la soledad al mismo nivel de un “luego soy, o luego existimos”. La concepción de individuos aislados, abstractos, es propia de una antropología burguesa que es funcional a la racionalidad medio-fin vigentes y que se opone frontalmente a lo propuesto por Hinkelammert.

Por lo tanto, no es en vano la advertencia permanente en Hinkelammert de que los movimientos asuman la tarea de reconstituir el pensamiento crítico. Su referencia a una conocida cita de Marx en *El capital* durante el encuentro con organizaciones sociales mencionado arriba obedece a un rasgo imborrable de su influencia, a saber: la de urgir en el propósito de recuperar al individuo, de asumirlo y que se asuma como sujeto. La cita de Marx es: “Por tanto, la producción capitalista solo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: *la tierra y el hombre*” (citado en Hinkelammert, 2012, p. 196).⁴

Se corre el riesgo de que una instrumentalización similar pueda darse, e incluso afirmarse, en el trabajo mismo de los movimientos sociales. Frente a ello hay una ruptura fundamental a ejecutar: la de los vínculos conceptuales, actitudinales y estratégicos con la hegemonía dominante. Este es un lenguaje que recuerda a Gramsci (Herrera, 2014, p. 125) y que no viene al caso reproducir aquí acríticamente. Sin embargo, la perpetuación de la racionalidad reinante por parte incluso de los movimientos sociales es una posibilidad permanente. Los movimientos sociales no escapan a los imperativos de la eficiencia y de los resultados a corto plazo que la racionalidad dominante establece como fundamentos de la excelencia de un proyecto. Somos vulnerables también nosotros a querer “desarrollar la técnica y la combinación del proceso social

⁴ Las editoras incluyen a pie de página “(no el hombre, sino el trabajador!)”.

de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra” y los individuos y las comunidades.

A modo de cierre

El presente volumen congrega varias voces que permiten apreciar el legado de Franz Hinkelammert desde diversas aristas y que constituyen un homenaje a un maestro, que fue ante todo un amigo. Un cómplice, diría Camus. La originalidad de su pensamiento nos vacuna contra el virus de deshacer la historia y renegar de nuestros legados. En Hinkelammert encontramos valoraciones críticas de fuentes dispares, desde Pablo de Tarso hasta Marx, sin edulcorar las fuentes con la sacarosa de nuestras propias convicciones, y tampoco sin hacerlas a un lado desde superioridades intelectuales y morales que se suelen asumir creyendo que ya todo está dicho y probado.

Bibliografía

Camus, Albert (1951). *L'homme révolté*. Paris: Gallimard.

Duch, Lluís (2014). *Religión y política*. Barcelona: Fragmenta.

Herrera, Miguel Ángel (2014). Paz, orden global y pensamiento de ruptura. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 19(65), 115-127.

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

Hinkelammert, Franz (2012). *Raíces del pensamiento crítico*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Observatorio de DDHH, Paz y Conflicto Alfredo Correa de Andreis, Proyecto Justicia y Vida y Escuela Luterana de Teología.

Hinkelammert, Frank (2008). Sobre la reconstitución del pensamiento crítico. *Polis*, 21. <http://journals.openedition.org/polis/2979>

Løland, Ole Jakob (2023). *El apóstol de los ateos: Pablo en la filosofía contemporánea*. Madrid: Trotta.

Ramaglia, Dante (2022). Crítica a la racionalidad moderna en la obra de Franz Hinkelammert, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 27(97). <https://doi.org/10.5281/zenodo.6377071>

Spigelman, Candace (2001). Argument and Evidence in the Case of the Personal. *College English*, 64(1), 63–87. <https://doi.org/10.2307/1350110>

La celebración de la emancipación

Un boleto siempre de regreso hacia América Latina y el Caribe. Homenaje a Franz Hinkelammert

Yohanka León del Río

El presente artículo es una ponencia preparada para presentar el capítulo 11 del libro de Franz Hinkelammert *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia occidental* (2022), al seminario híbrido en torno a esta obra organizado por el Posgrado en Filosofía de la UNAM, la Fundación Rosa Luxemburgo y CLACSO, del 13 al 15 de noviembre de 2023.

Reformulación titular de cada epígrafe del capítulo 11, en función de la presentación y su interpretación:

- I. Formulación de la emancipación: Franz rectifica la traducción de la Carta a Los Gálatas

(“La Declaración de Derechos Humanos Emancipadores Fundamentales”).

- II. Los sujetos de la emancipación

(“La renovación del análisis previo de Pablo sobre el nuevo mundo en 1 Corintios: El Mesías no me envió a bautizar, sino a proclamar el mensaje de salvación (1 Cor 1:17)”).

- III. El antihumanismo es la prescripción a la ley. Franz parte de la cita de Pablo en Corintios “El aguijón de la muerte es la inhumanidad, pero el poder de la inhumanidad es la ley” (1 Cor 15:56)

(“La ley como el poder de realizar lo inhumano”).

- IV. El poder de la emancipación

(“El problema de la violencia de la ‘autoridad constituida’ en Rom 13:1-7 y la crítica paulina de la ley”).

- V. El Humanismo es la esperanza

(“La liberación de nuestros cuerpos (Rom 8:18-24)”).

- VI. La vida es la ley de la emancipación

(“La crítica de Pablo a la ley como el camino a liberar al cuerpo y, por lo tanto, en última instancia, a la redención del cuerpo en ‘esta tierra sin muerte’”).

- VII. Las rebeldías, son emancipaciones por el Nuevo mundo

(“El humanismo de la praxis: la praxis que se orienta hacia el nuevo mundo”).

- VIII. La persecución a los derechos humanos

(“Los desarrollos durante el siglo xx: el polo de las leyes del mercado”).

- IX. Las emancipaciones posibles y necesarias

(“Los desarrollos durante el siglo xx: El polo de liberar al cuerpo (los derechos básicos de emancipación)”).

- X. La sociedad emancipada: su espiritualidad

(“Sobre el nuevo mundo de San Pablo”).

La crítica de la religión es el inicio de toda crítica

“Feuerbach, Marx y Francisco”. Anexo al capítulo 11 en la edición del 2022; epílogo en la edición del 2021”).

Todo acto de lectura es un acto de traducción. Acercarse a la obra de Franz Hinkelammert es realizar un ejercicio de traducción por múltiples razones. Franz no solo es un pensador crítico con una propuesta conceptual sobre qué es el pensamiento crítico, sino con una perspectiva epistemológica para leer los referentes con los que dialoga. En ese sentido es posible referirse desde este capítulo, como desde otros momentos de su obra, a un ejercicio de traducciones realizados por Franz con sus concernientes de coloquio.

No es solo lo alusivo a la traducción literaria y científica hecha por Franz de los textos de Pablo de Tarso, en el capítulo 11 del libro *Cuando Dios se hace hombre el ser humano hace la modernidad*. Es lo concerniente a la indagación de Franz, a veces explícita, y otras no, de cuáles son las estructuras desde las que se está haciendo la translación del texto, pensamiento, propuesta conceptual, para apoyar y seguir la reflexión propia. Franz asume una actitud epistemológica teórica crítica propia, además de un acto de transparencia intelectual. Es la posición contraria a la forma de pensar positivista, empírica, realista ingenua que asume el hablar mismo de los hechos, anónimo y ausente. En esta postura el pensar como sujeto que cuestiona, mira, dialoga, siempre es referido a las estructuras que condicionan desde qué posición se interpreta el objeto.

Para Franz Hinkelammert, partir de Pablo de Tarso para hablar de las emancipaciones como el lugar posible de universalidad del humanismo de la praxis, pero no del universalismo de ella, es colocar la cuestión en la línea de Marx y toda la herencia del paradigma crítico del pensamiento. La pregunta por la emancipación como *nuevo mundo* en el recorrido paulino, la crítica de la religión de Marx y la crítica al neoliberalismo son la estela a seguir para comprender a Franz. La premisa esencial es aquella desde donde es posible romper con la visión cosificada, fetichizante, y reificante producida por el modo de producción y apropiación capitalista.

Para Franz esa premisa ha estado desde el inicio de la espiritualidad humanizada del ser humano. Aun insólito en la actualidad, Franz indica, visibiliza, analiza y reflexiona sobre esto como la raíz del ser de la praxis del humanismo. Para Franz esa espiritualidad presente es proyección crítica de un humanismo ausente, y es la vida toda, del ser humano y la naturaleza, que el modo de producción y apropiación del capital constantemente hacen imposibles.

Esta idea ha sido recreada en toda la obra de Franz y sobre todo de sus estudiosos. Yamandú Acosta (2023), pensador de la filosofía de la liberación, su amigo y colaborador, explica esta premisa básica de la espiritualidad viva, del sujeto vivo desde la dignificación como valor primordial, pensando en la transformación como acto de cambio radical, es decir, de ir a la raíz del ser humano total.

Seguir la línea de traducciones desde el paradigma crítico conduce a poner cara a los interlocutores del propio Franz. En el texto del capítulo 11 escuchamos a Badiou, Karl Polanyi, Nietzsche, John Locke y a los intérpretes de Pablo,¹ entre otros más a todo lo largo de su obra. Entonces descubrimos puertas y ventanas de una habitación donde una fragua de pensamiento crítico acrisola la forma de interpretar y construir un conocimiento relacional y sistémico del humanismo de la praxis.

Dos formas críticas de interpretación aparecen ante la vista aguzada: la crítica de la religión y la crítica a la dominación; ley y mercado.

El marco de la crítica de la religión aportada por Marx (2014 [1844]) es donde se inserta Franz y podríamos decir que la supera, en el más estricto sentido dialéctico. Toda la indagación desde el marco de interpretación paulino desarrollado por Franz es sobre la necesidad de las revoluciones anticapitalistas, es el horizonte donde

¹ Franz se refiere al libro de Alain Badiou, *San Pablo: la fundación del universalismo* y al libro de Walter Bochsler *El termidor del cristianismo. Aspectos socio-históricos de su desarrollo temprano*.

se dirime la espiritualidad del *nuevo mundo* para no desaparecer como humanidad, es decir, claudicar ante el suicidio colectivo.

Sería muy atrevido pero sensato decir que este capítulo del libro es donde Franz desarrolla su peculiar exposición de la concepción materialista de la historia y donde desarrolla la premisa concreta e interna de la urgencia de pensar la revolución.

En el año 2007, en la Feria Internacional del Libro de La Habana, en un panel con Gianni Vattimo, Eduardo Torres-Cuevas y Jorge Luis Acanda,² Hinkelammert señaló que “la sobrevivencia de la humanidad no es un problema técnico, sino humano, por eso soy crítico de Nietzsche y creo que hay que ir más allá de él” (citado en Frieria, 17 de febrero de 2007).

Franz hace saltar las paredes del pensar acomodado y complaciente de un mirar contemplativo de izquierda y del apotegma neoliberal del mercado total como el fin de los tiempos. Sin dudas para Franz el marxismo es aquel donde la comprensión materialista de la historia no es una teoría tripartita de economía, política y sociedad ni tampoco un edificio de armazones fijas de base y superestructura, o una ideología atrapada en el doctrinarismo de una organización autosuficiente y abstracta.

Franz, lector y traductor de Marx, reconoce que no hay un principio de determinación de los procesos sociales en la recámara de la historia y que la revelación del aspecto económico tiene un sentido que va más allá de cualquier intención de estructurar la sociedad. En su recuperación del legado paulino, Franz no se propone imponer ningún esquema intelectualizante, abstracto al análisis del *nuevo mundo*, sino que quiere develar el empirismo miope, preso de la violenta inmediatez de los hechos de la dominación.

Franz reconoce como principio la reproducción de las relaciones de producción de la vida social, donde la necesidad no es objetual, sino relacional de la praxis humana. Ella es esencialmente

² Gianni Vattimo, filósofo (Italia 1936-2023); Eduardo Torres Cuevas, historiador (Cuba, 1942); Jorge Luis Acanda, ensayista e investigador (Cuba, 1954).

proceso de apropiación, donde los seres humanos son producidos por estructuras materiales y espirituales con las que se relacionan y además interiorizan la realidad. La dominación es un proceso constante de autoproducción del sujeto vivo, en una lógica de vida y muerte. Y el legado paulino remite a esa comprensión cuando proclama que solo el ser humano es posible que sea Dios en la discusión sobre su mundo nuevo.

Sin dudas, en términos de estancos disciplinares impuestos en el recorrido de la asimilación de Marx, Franz está entre los heréticos de mayor renombre, y por demás en la línea de Walter Benjamin, como ha señalado Estela Fernández (2012), profunda estudiosa de la obra de ambos autores. Por esa razón, para Franz no puede haber una lectura mecánica de lo estrictamente real, sino un proceder crítico hacia las formas enajenadas en las que lo real mismo aparece, y un allanamiento previo de las representaciones retrospectivas, metafísicas, absolutas y reiterativas de la propia práctica de las relaciones reales.

Desde esta posición, Franz profundiza en el análisis desde los textos paulinos sobre el lugar de la trascendencia. Esa trascendencia es claramente el ser humano mismo que crea, es hecho, se hace, se comprende o no, se visualiza o no, como ente común, en el entramado de las relaciones sociales que contraen entre ellos como individuos. Al empezar el capítulo con la precisión sobre la traducción del texto de los Gálatas de Pablo, Franz coloca la valiosa y compleja premisa de comprensión materialista de la historia desde un texto metáfora. La noción de mesías es el resultado del relacionamiento colectivo de las personas en el reconocimiento de sí mismas como seres humanos concretos. Dice Franz con Pablo: “ya no hay judío o griego, esclavo o libre; hombre o mujer” (Reina-Valera 1960, 2012, Gal 3:28). La diversidad de quienes no son no es el punto de partida, sino su potencia en cuanto a la identidad de lo que somos y debemos ser como seres humanos concretos, humanidad humanizada.

Leyendo el libro, buscando un error en la impresión del capítulo que debía leer, tropecé por casualidad con una cita del texto

de Romanos 8, colocada por Franz en dos ocasiones, con análisis independientes. El primero relacionado al acápite titulado “La relación vida-muerte”, en el capítulo 10, “La realidad empírica y la realidad de la vida”. El segundo, en el acápite “La liberación de nuestros cuerpos (Rom 8)”, en el capítulo siguiente, “El nuevo mundo: de San Pablo hasta hoy”.

La cita en cuestión tiene la sutil diferencia de iniciar con una oración más que en la primera cita:

Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros. Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos y las hijas de Dios. La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que lo sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto. Y no solo ella; también nosotros, que poseemos las primicias del Espíritu, nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando que nuestro cuerpo sea liberado. Porque nuestra redención es en esperanza (Rom 8:18-24, citado en Hinkelammert, 2022, p. 251).

Las epístolas paulinas hablan a los cristianos de distintos lugares, como Franz quiere hablarnos desde diversos contextos y experiencias. Esa es la obra dialógica de Franz: ponernos a decir y dar testimonio de la reflexión propia provocada y motivada desde el lugar de enunciación único, la realidad de la vida.

Con este capítulo, Franz coloca la urgencia de pensar la posibilidad de la transformación, del cambio emancipador, la revolución, como el movimiento que anula y supera el estado de cosas, el comunismo. Inmensa propuesta reflexiva, más allá de una analítica fragmentada de condiciones objetivas o subjetivas. Es una mirada de águila y al mismo tiempo centrada en la diana del cambio, el ser humano mismo en sus relaciones de producción y reproducción. Es por eso que la crítica de la Ley en el texto de Pablo realizada

por Franz es el recurso para entender la inmanencia de la trascendencia de la emancipación como proceso autoconstitutivo, desde dentro de la intersubjetividad, de la producción, reproducción y apropiación de las relaciones entre los sujetos, y no externo, objetivo, mecánico, contemplativo. Sin dudas, un ejercicio reflexivo de gran profundidad y al mismo tiempo de una llaneza formidable. Y sin dudas, muy cercano a la interpretación de Marx.

Un lugar de contienda en el campo cultural de la interpretación de Marx ha sido precisamente el del lugar del sujeto, sus ideales y la concepción materialista de la historia.

Recuerdo una frase de Marx donde planteaba: “los comuneros no tienen ideales que realizar, sino liberar los elementos de la nueva sociedad” (2001 [1871]). La certeza y validez de esta frase son irrefutables, sin embargo, una visión dogmática, maniquea de ella puede resultar de la conclusión acerca de que para Marx los ideales, una vez irrealizables por imposibilidad real, no tienen presencia y significación en el proceso social, y además no forman parte en sí mismos de los elementos de la nueva sociedad.

A lo que Marx se refiere es precisamente lo contrario. Los elementos de la nueva sociedad rebasan la posibilidad de realización de los ideales. Para los comuneros, entonces, la tarea estaba en hacer valer estos elementos representados por estos ideales, desde la acción comunera. El sentido del humanismo de la praxis en la interpretación marxista es, justamente, afirmar que los ideales son parte de esa realidad que gesta y porta los elementos nuevos en sí. Lo único irrevocable y esencial del planteamiento marxista es que la acción práctica reclamada por los comuneros no puede sujetarse a esos ideales. La práctica misma de la subversión de la realidad, cuya expresión es la acción de los comuneros, constituye el sentido, la finalidad misma y el objetivo del cambio social. La superación no real sería invertir los términos, pero no significa que uno de ellos sea prescindible.

El pensamiento crítico tiene ante sí el ejercicio de delimitar el mundo de las representaciones colectivas, de la cultura espiritual

con todos sus esquemas estables y materialmente fijados con respecto al mundo real material, tal y como existe fuera y al margen de su expresión en estas formas socialmente legitimadas de la experiencia, en las formas objetivas del espíritu. Este es el punto de partida de Marx, que Franz recrea y rearma en diálogo con la fuerza crítica de la tradición judeocristiana. Los avíos de esa crítica presentes en toda la obra de Franz son las tres críticas marxistas: la crítica al fetichismo, a la enajenación y al estado moderno.

La “crítica implacable de todo lo existente” es el posicionamiento de Marx expuesto por Franz con la referencia al texto marxista juvenil de la tesis de licenciatura (Marx, 1987, pp. 15-143).

La lectura paulina de Franz es develar que el humanismo de la praxis, en el sentido de Mesías y resurrección en Pablo, es el develo de la realidad vivida por los propios individuos de las potencialidades de su propia inversión y las vías para ello, como comunión de fe en Pablo, como las vías reales realizables del movimiento de su propia transformación.

En la lectura de Hinkelammert, Pablo es una premisa de la conciencia revolucionaria cristiana como crítica negativa de una crisis objetiva, la del cristianismo como movimiento en formación. Y es la supresión de sí misma de las formas cosificadas de esta conciencia, en la visión particularizada, individual y fragmentada en la que devenía en la consagración de la Ley y la ritualidad. Tanto para Franz desde Pablo, como para Marx, el humanismo de la praxis no es una trascendencia abstracta de un sujeto cosificado e inmediato en las relaciones estrechas de un mecanismo legal automático, sino un proceso del movimiento real de la acción práctica de transformación de la realidad, como proceso histórico concreto.

Todas las explicaciones sobre los Romanos en alguna medida refieren que la crítica a la Ley de Pablo implica retomar el sentido divino humano de la fe, no idolátrico. Es reconocer que Jesús en su obrar no suplanta la ley, sino que coloca la comunión de fe, la humanidad como comunidad, en el obrar de la celebración de la fe de Jesús por su sacrificio.

Para Franz Hinkelammert el acto sintético del obrar no es el sacrificio, sino la celebración de la vida por su vivencia plena, no en bienes, sino en relación, comunión, reconocimiento mutuo. Es un obrar producido y negado, no afirmado por la propia dominación. Sin dudas, es un complejo proceso, donde están (como Franz dice todo el tiempo) apareciendo no sacrificios, sino celebración de la vida y, en términos teológicos, sería resurrección.

Después de alcanzado el siglo xxi, en el abismo de las guerras televisadas y sufridas, de cuerpos mutilados, de infancias cercenadas, ¿este ejercicio intelectual crítico es una presentación de la emancipación como un proceso sacrificial? ¿Es el comunismo, los socialismos vistos como procesos reales, inexorablemente sacrificio humano? ¿Es la resistencia de Cuba, los movimientos sociales judicializados y criminalizados actos sistemáticos sacrificiales por la emancipación? Nos preguntamos, y por supuesto la respuesta es no, y por eso creemos nos acerca Franz a Pablo.

Estas inquietudes fueron compartidas en el curso reciente del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) sobre el pensamiento de Franz Hinkelammert. Es una pregunta cierta, del sentido común. El acercamiento a Pablo no es para Hinkelammert preguntar: “¿qué sacrificio debemos elegir para alcanzar la bendición de ese futuro que deseamos?”, como resultó una pregunta de un participante del Foro. Sin dudas el pensamiento de Franz Hinkelammert es una conversación permanente con referentes constitutivos de la racionalidad moderna occidental. Con ellos encuentra las premisas para el ejercicio de subversión y crítica de las ideas base de una cultura de dominación y para la sustentación de fundamentos de una cultura de emancipación. Franz parte de una crítica a la lógica moderna capitalista de sacrificialidad, que argumenta en toda su obra como una sistemática violación de derechos humanos en nombre de los derechos humanos y por eso son sacrificios humanos. Un artículo relevante de Franz sobre esto es “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke” (1999). En el libro *Crítica de la razón utópica* (2002), Franz brinda un análisis de

los modelos utópicos conservadores que desembocan en distopías. A Franz no le interesa describirlas, sino mostrar el mecanismo de inversión de la realidad de estos modelos de sociedades perfectas, y la necesidad teórica y práctica del pensar crítico para la transformación radical humana, que es ir a la raíz, el ser humano concreto.

Sin dudas, la participación protagónica y activa de los sujetos del cambio en sus propios procesos de cambio es la garantía de horizontalidad, pero no unívoca para una sociedad de todos, todas y todes para el bien de todos, todas y todes. Franz tiene una formulación para ello, la construcción de una sociedad para la que haya alternativa.

Creo que debemos leer a Franz en relación con cómo entiende el tema de la sacrificialidad y cómo lo analiza en los diferentes mitos para entender el giro dialectico del análisis crítico. El eje radial de este es el ser humano, la vida toda, donde esta no sea convertida en algo despreciable, deleznable. Siempre que cualquier constitución de mediación humana en las relaciones intersubjetivas, sociales esté en función de este principio, existe la condición de posibilidad de que haya alternativas. Mientras estas mediaciones e instituciones no tengan en su centro este principio constitutivo, serán instituciones y mediaciones de tiempo-espacio infinitos, por tanto absolutas, abstractas, y, al decir de Franz, “leyes que matan”. Como él va describiendo en sus reflexiones en relación con el pensamiento económico y político liberal, neoliberal, teológico, sociológico, filosófico, mítico, se puede hacer valer una “humanidad deshumanizada” desde el ejercicio automático de leyes y en nombre de “derechos humanos”. De esta manera todas las historias de dominación y opresión son sacrificiales.

Hinkelammert coloca al pensamiento en la reflexión crítica sobre los límites, que no son imposibilidades, sino condiciones de posibilidad de ser un pensamiento de transformación, pero no autocomplaciente, positivista, pragmático, mítico, nihilista o cínico. Es un pensamiento crítico en resonancia con las luchas y resistencias de los procesos libertarios de los pueblos colonizados del

capitalismo global, así como de sus conocimientos situados en pie de lucha.

Esta visitación a la obra de Franz desde sus lecturas teológicas críticas ha sido realizada ya con mucha hondura por estudiosos de su obra.³ El marco metodológico del análisis de Franz es imprescindible para seguir superando las miradas fragmentadas de la realidad. Cada vez corroboro el valor del escarpelo de Franz para discernir sentidos. La dominación imperante del capitalismo colonial, imperialista, racista, homofóbico, patriarcal, neoliberal, transnacional, oligárquico, depredador y muchos otros apellidos de manera sistémica ejerce la violencia de su ley asesina.

Cómo mirar, discernir, sin construir binarismos, linealidades, esencialismos, totalitarismos, mecanicismos, en fin, cómo abonar, en terreno de lo concreto, la emancipación. Creo que la respuesta estuvo para Franz más en la línea del análisis de la lucha de clases, en el sentido de cómo entender la constitución de aquella o aquellas subjetividades para las que no es imprescindible hacer de su identidad una ley, como querían los judíos cristianos en la época paulina. En ese punto de mira beligerante en lo epistémico y político está la condición de posibilidad de la emancipación.

La afirmación de Franz en el último epígrafe del capítulo 11 es hoy de una notabilidad urgente. “Sin embargo, poco después de esta declaración, surge una nueva formulación de la rebelión contra los derechos humanos, que luego, a partir de los años setenta, se afirma cada vez más como la ideología central del mundo occidental” (Hinkelammert, 2022, p. 262). Esa declaración es la inexistencia de derechos humanos.

Lo que hoy vemos todos, espectadores/consumidores idiotizados, absortos, estólidlos ante una pantalla con cintillos editoriales que mienten sobre realidades que sufrimos, nos tocan el cuerpo;

³ Entre ellos están el profesor colombiano Carlos Angarita, el ya fallecido teólogo de la liberación Pablo Richard, los autores Hugo Amador Herrera Torres, María Arcelia Gonzáles Butrón y José Antonio Toledo García, el filósofo argentino Carlos Javier Asselborn, etc.

es la confirmación de esa declaración de guerra al humanismo de la humanidad, como el enemigo primero de la humanidad elegida misma.

El bombardeo indiscriminado, cruel, vil, sobre la franja de Gaza,⁴ territorio palestino asediado por la ocupación israelí, es la proclamación universal del antihumanismo, como humanismo abstracto selecto, trascendental, grosero, hosco, del mundo occidental. La minoría de países que comparten este “humanismo” impone al mundo la persecución de los derechos humanos emancipadores de la mayoría de ese mundo escamoteado. Una vez más, el discurso colonial, rapaz, se rearma para convertir al objetivo a eliminar en ser antinatural, no humano y bestia. Esos son los fundamentos de las explicaciones esgrimidas para justificar el genocidio perpetrado minuto a minuto contra los seres humanos de los territorios palestinos. Lo humano está en Palestina y corre riesgos de desaparecer. Bajo la complicidad de EE. UU. y de la Europa occidental los bombardeos elevan a más de cinco mil los niños muertos en Gaza. Para los intereses hegemónicos del capital concentrado, ya no importa la cantidad de muertos necesarios ni su calidad. A esa deshumanización actual nos enfrentamos, y si existe resistencia es declarada terrorismo.

Asumo [afirma Hinkelammert] que estamos en una crisis de la civilización occidental. Comienza con el levantamiento contra la igualdad de todas las personas, que es al mismo tiempo un levantamiento contra los derechos humanos (2022, p. 264).

⁴ Desde el mes de octubre de 2023 el régimen sionista de Israel desató una escalada de violencia a territorios de concentración de población civil de la franja de Gaza. El conflicto palestino-israelí ha estado signado por el ejercicio de la violencia armada, de la que el régimen sionista ha sido partidario desde antes de 1948, año que marca oficialmente la creación del Estado de Israel. En horas tempranas del 14 de noviembre de 2023 Israel rompe una tregua provisional con los combatientes palestinos resultado de una escalada de violencia donde habían sido asesinados, por las fuerzas israelíes, civiles, entre ellos niños. Más de 27.800 personas han sido asesinadas por los ataques de las fuerzas de Israel. La mayoría de las víctimas, mujeres y menores.

Por esa razón este es un texto que grita, convoca, pide movilización y fuerzas, praxis, porque, como diría Berta Cáceres (20 de abril de 2015), es necesario el despertar de la humanidad o no habrá ya tiempo.

Hay derechos básicos de emancipación que son alternativas al sistema de dominación del capital en sus diferentes formas –socialismo popular democrático, gobiernos antineoliberales, etc.–, pero que sistemáticamente están bajo la amenaza de serles declarada la guerra como una “cruzada contra los derechos humanos”. Para Franz, si hay alternativas, ellas emergen en la absoluta necesidad de detener el neoliberalismo actual, que moldea la estructura social, el orden político, jurídico, comunicacional, cultural, social, espiritual en el cumplimiento de un absoluto derecho: el del mercado, el de la “venalidad universal”. Esas alternativas son condición de posibilidad de la intervención sistemática en el mercado, desde el derecho al ejercicio de la libertad frente al mercado y en relación con él. Esta es la premisa para una espiritualidad de liberación y la conversión del divino ser humano por el humanismo de la praxis.

El pensamiento crítico en América Latina y el Caribe es el cuestionamiento al invasor colonial, a su violenta imposición y a la justificación ideológica de sus crímenes. El punto de vista de la emancipación es la intencionalidad, el ánimo, la fuerza del pensamiento crítico, lo que da sentido e impulsa los movimientos de resistencia y descolonización, desde el siglo xvi hasta hoy.

No puedo entonces dejar de mencionar la experiencia de la Unidad Popular vivida por Franz y recién hace cincuenta años del golpe que la cercenó.⁵ Tampoco mi experiencia personal de más de 60 años de Revolución,⁶ intransigente en muchos sentidos, pero desafiando una ley implacable de asesinato que el consenso del mundo no ha podido derogar y, al mismo tiempo, buscando las maneras

⁵ Se refiere al golpe de Estado militar al gobierno legítimo y democrático del presidente Salvador Allende el 11 de septiembre de 1973, del que en el 2023 se cumplieron 50 años.

⁶ Se refiere a la Revolución cubana triunfante el 1.º de enero de 1959.

de hacer posible y viva una espiritualidad de liberación, atrapada entre la urgencia de soberanía frente a la apetencia imperial del Norte y el horizonte de dignidad en el tiempo y espacio limitado del vivir cotidiano.

Finalmente, un proverbio, regalado una vez a mi persona por el reverendo cubano Raúl Suárez, resume en metáfora el legado noble que Franz cede: “Más la senda de los justos es como la luz de la aurora, que va en aumento hasta que el día es perfecto” (Reina-Vale-
ra 1960, 2012, Prov 4:18).

En noviembre de 2007 conversaba Franz con un grupo de profesores en la Facultad de Filosofía del Zulia, participantes del III Foro de Filosofía de Venezuela, organizado por el Ministerio del Poder Popular para la Cultura de la República Bolivariana de Venezuela. Este evento, con el tema “Humanismo, Revolución y Socialismo: hacia un socialismo de culturas humanizadoras”, convocaba a reflexionar sobre la coherencia del pensar crítico en relación con el proyecto emancipador y viceversa. Quienes ahí estuvimos, apreciamos la oportunidad de disfrutar la experiencia de vida, sabiduría intelectual y altura humana, en todo el sentido, de la palabra de Franz Hinkelammert. Él nos urgía:

La filosofía crítica, que es la que predomina en América Latina, es un compromiso de vida, es una ética y un sentido político para la transformación social. Si se toma el punto de vista de América Latina se ve el mundo más realista que si se parte de la filosofía europea. En América Latina, el pensador está todo el tiempo confrontando sus ideas con lo que ve, y la crítica filosófica sin compromiso político de la acción, es pensamiento enajenado. Hay que tener conciencia de la Filosofía desde el Tercer Mundo. El pensamiento crítico no es una escuela, hay que ver desde dónde se piensa y en este sentido no basta decir que es pensamiento latinoamericano. El problema es definir desde dónde estamos haciendo este pensamiento crítico, cómo darle sentido y contenido al filosofar (Alfonso, 2008).

Volvemos a los sentidos y contenidos del filosofar, y señalaba Franz Hinkelammert:

La idea es “yo soy si tú eres”, lo que significa reconocerse como sujeto en relación a otros sujetos. Entonces, la esencia ética es la solidaridad, autorreafirmación desde la reafirmación del otro. Es superar la lógica de la competencia, “yo soy si te derroto”. La solidaridad es una opción humana. El pensamiento dominante habla de libertad y no construyen un punto de vista crítico desde sujetos que se autodefinen en su ser. Es una crítica desde la posición de “somos un nosotros”. El pensamiento crítico está bajo el peligro del “termidor”, de ser transformado en su contrario. El poder puede y tiende a transformar el humanismo en antihumanismo. El poder se autodestruye si no hay enfrentamientos al poder. Somos sujetos enfrentados al poder. En todas partes está la reacción como seres humanos. Es esta la concientización de la que hablaba Paulo Freire (en Alfonso, 2008).

Y confesaba:

América Latina es un sueño de mi juventud. Leí un texto de pequeño sobre Simón Bolívar y me fascinó. A partir de ahí, siempre quise venir a América del Sur. Cuando por fin pude venir, me fascinó más y cargo siempre con el anhelo de ayudar a transformar a América Latina. No he pensado regresar a Europa, me gusta viajar al viejo continente, tengo allí parte de mi familia, pero siempre viajo con la condición de tener el boleto de regreso (en Alfonso, 2008).

Regresará siempre Franz y seguirá dando razones para la celebración de la vida y la emancipación.

Bibliografía

Acosta, Yamandú (2023). Racionalidad, ética y crítica en el humanismo de la praxis de Franz Hinkelammert. *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica*, 62(162), 87-100. <https://doi.org/10.15517/revfil.2023.53468>

Alfonso, Georgina (2008). ¿Qué Filosofía enseñamos? Conversando con Franz Hinkelammert. *Revista Cubana de Filosofía. Edición Digital*, 21. <http://revista.filosofia.cu/filosofando.php?id=507>

Cáceres, Berta (20 de abril de 2015). Discurso en la ceremonia de recibimiento del Premio Ambiental Goldman. The Goldman Environmental Prize, San Francisco, Estados Unidos. <https://socialy-solidaria.com/wp-content/uploads/2021/09/Discurso-de-Berta-Caceres.pdf>

Fernández Nadal, Estela María (2012). Recepción de la Teoría Crítica en América Latina: la constelación benjaminiana de marxismo y teología en Franz Hinkelammert. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, 54(158), 117-140. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/67745>

Friera, Silvina (17 de febrero de 2007). El retorno al comunismo. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/espectaculos/4-5417-2007-02-17.html>

Hinkelammert, Franz (1999). La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke. *Pasos*, 85, 20-35.

Hinkelammert, Franz (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclee de Brouwer.

Hinkelammert, Franz (2022). *Cuando Dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad. Crítica de la razón mítica en la historia*

occidental. San José: Escuela de Economía. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional.

Marx, Karl (1987). Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza. En Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras fundamentales, tomo i* (pp. 15-143). México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, Karl (2001 [1871]). La Guerra Civil en Francia. Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores. *Archivo Marx-Engels*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gcfran/guer.htm>

Marx, Karl (2014 [1844]). Introducción para la crítica de *La filosofía del derecho* de Hegel. *Archivo Marx-Engels*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1844/intro-hegel.htm>

Reina-Valera 1960 (2012). Swindon: Sociedades Bíblicas Unidas.

Crítica y praxis en Franz Hinkelammert

Carlos Juan Núñez Rodríguez

La obra de Franz Hinkelammert resulta más que interesante y pertinente para plantear un conjunto de temas que se dan por olvidados, superados y, me atrevo a decir, ocultados deliberadamente.

Tal es el caso de qué es la crítica, pues no parece muy claro para muchos autores y autoras lo que significa y no valoran su importancia ni mucho menos su trascendencia. La crítica debe llevar a la praxis, pero para el autor alemán ya no es cualquier tipo de praxis, sino que es producto del humanismo: un humanismo de la praxis. Entonces estamos ante un conjunto de categorías y propuestas teóricas que se pueden exponer a partir de las ideas de *crítica*, *humanismo* y *praxis*.

El objetivo de este capítulo es contribuir a la comprensión del pensamiento crítico de la obra del economista alemán Franz Hinkelammert. Para ello hago una exposición de lo que entiende por *crítica* y *praxis*, e intentaré luego pensar algunas conclusiones.

Cabe mencionar, para quienes no lo conocen, que gran parte de la vida de Franz Hinkelammert ha transcurrido en América Latina: primero en Chile, con el Gobierno de Salvador Allende, y luego, durante décadas, en Costa Rica. Hinkelammert se expone al tema de la política de la liberación de Enrique Dussel, como un paso más adelante con respecto a la propuesta de una praxis latinoamericana liberadora.

Cabe mencionar que hay un importante conjunto de autores que han desarrollado el tema de la praxis y del pensamiento crítico durante casi dos siglos. Aquí me interesa mencionar a algunos de ellos con respecto a la praxis, sobre todo latinoamericanos,¹ como Adolfo Sánchez Vázquez (1980, 1981, 1982, 2000), Bolívar Echeverría (1986, 1989, 2001, 2010, 2013a, 2013b, 2014) y Enrique Dussel (1998, 2006, 2009, 2014, 2015, 2016, 2020, 2022); por otro lado, para plantear el tema del pensamiento crítico, agregaría a Luis Villoro (1998, 2001, 2007, 2009, 2015). En la revisión de los mismos no he encontrado la intención de entablar debates sobre la praxis entre ellos. Lo que sí he encontrado en sus amplias obras es la necesidad de que se transforme el Estado y el análisis teórico, histórico, político o económico de los procesos políticos que se han experimentado en algunas partes de América Latina y que sin duda están estrechamente vinculados a su historia personal. Con respecto a la crítica y la praxis, me he ocupado en distintos trabajos (Núñez 2008, 2010, 2011, 2012, 2015a, 2015b, 2015c, 2016, 2018, 2020a, 2020b, 2022).

La crítica

Es necesario comenzar por la definición de pensamiento crítico que plantea Hinkelammert, pues así se rompe con falsas críticas y errores de autocomprensión: “La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual esta crítica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana” (Hinkelammert, 2022, p. 364). Entonces solo hay pensamiento crítico si plantea la necesidad, posibilidad, viabilidad, utopía, criterio, epistemología, metodología o teoría de la emancipación humana. Sin plantear la emancipación humana no hay crítica.

¹ Más allá de los clásicos europeos: Karl Marx, Federico Engels, Lenin, Rosa Luxemburgo, Antonio Gramsci y Georg Lukács, entre otros.

Lo que a lo sumo se daría sería un pequeño debate, una disputa que no descubriría ni haría visible las causas de la necesidad de la emancipación humana.

Hinkelammert construye el aspecto central de la crítica desde la economía política de tradición marxista, por un lado y, por otro, desde la crítica a la razón mítica. O, mejor dicho, realiza desde la economía política una crítica a un tipo de razón mítica que es la de los mitos liberales de libre mercado, democracia y tecnología.

Si la razón mítica moderna, capitalista y tecnológica ha llevado a la deshumanización del humano, es necesario recuperar esa condición, es decir, humanizar al humano. Ante lo cual se plantea una serie de aspectos, temas, problemas y preguntas.

Plantea que la humanización del humano es resultado de un proceso histórico, de un proceso de emancipación. A la vez, la emancipación se da en distintos niveles y aspectos dentro de las luchas por la construcción de la historia. La modernidad produce ambos conceptos, humanización y emancipación, pero a la vez produce deshumanización.

Ahora bien, Hinkelammert utiliza la metáfora de que el humano nace libre aunque nazca con cadenas. El ser humano tiene dignidad aunque nazca con cadenas. Lo que deshumaniza al humano son las cadenas con las que nace y vive, por ello plantea que el pensamiento crítico debe: “decir y derivar cuáles son estas cadenas” (Hinkelammert, 2022, p. 365).

Abstractamente, plantea que las cadenas son negación del ser humano y encuentra que la Revolución francesa implica, por un lado, la ruptura de esas cadenas y, por otro, la afirmación de otras nuevas. Es decir que la revolución burguesa y su lucha por la emancipación del hombre permitieron romper con los nobles, pero impusieron nada más su cálculo de interés individual:

En la Revolución francesa ocurre el choque en términos simbólicos. Guillotina los poderes de la sociedad anterior representados en los aristócratas, de los cuales busca su emancipación, pero guillotina

igualmente tres enormes figuras simbólicas de los movimientos de emancipación en el interior de esta sociedad burguesa: Babeuf, el líder más cerca de los movimientos obreros y su emancipación; Olympe de Gouges, la mujer de la emancipación femenina; y posteriormente se degolló en la cárcel a Toussaint Louverture, el líder haitiano de la liberación de los esclavos en Haití (Hinkelammert, 2022, p. 365).

Hinkelammert plantea un análisis abstracto, teórico e histórico a la vez. Las cadenas (figura abstracta de lo que deshumaniza al humano) tienen su concreción histórica a través de distintas etapas de la historia de la humanidad. Ahora de lo que se trata es de realizar una explicación teórica de la aparición, funcionamiento, institucionalización y normalización de esas cadenas. En principio, plantea que se está ante la deshumanización al plantear derechos individuales, frente a los que se encuentran los derechos colectivos, que son los que humanizan a los humanos.

Cabe recordar que para el economista alemán el pensamiento crítico no puede dejar de lado la economía política: “Una reconstrucción del pensamiento crítico incluye hoy, necesariamente, una reconstrucción de la crítica de la economía política” (Hinkelammert, 2022, p. 318). Esta crítica a partir de la elaboración de una economía política crítica contemporánea debe tener por fin la crítica al neoliberalismo y todas las instituciones que crea, desarrolla e impone:

Para acometer esta nueva crítica de la economía política, nos inscribimos en la tradición instaurada por la primera crítica de la economía política, esto es, la realizada por Marx a la economía política de su tiempo [...] Para Marx, el punto de vista de esta crítica es, la reproducción de la vida humana real y concreta, en cuanto criterio para juzgar cualquier estructura social [...] la satisfacción de las necesidades humanas básicas a partir de la integración del ser humano concreto en lo que él llama, el metabolismo social (Hinkelammert, 2022, pp. 318-319).

Franz Hinkelammert indica que para él son equivalentes el metabolismo social y el circuito natural de la vida humana. El punto de partida del pensamiento crítico, de la crítica a la economía política de corte marxista y la economía política crítica contemporánea es la vida humana. Cualquier regla, norma, institución, que atente contra la vida se ubica dentro de la racionalidad muerte-vida propia de la racionalidad instrumental, medio-fin. Frente a ello está la racionalidad reproductiva que plantea la tensión vida-muerte y su criterio último es la vida en comunidad. Entonces la reproducción de la vida es criterio doble, tanto de racionalidad para la toma de decisiones como ético para el pensamiento crítico.

Hinkelammert plantea, a partir de Marx, la concepción de metabolismo producto del trabajo directo, de la interacción humano-naturaleza. De esta interacción surge una doble posible relación: el crear valores de cambio (meras mercancías) o valores de uso (condición material de la vida humana).

Entonces, el pensamiento crítico, la crítica a la economía política y la economía política crítica contemporánea tienen como punto de partida la vida, pero ahora en su aspecto de necesidades, pues en ello se expresa la relación vida-muerte. Agrega el concepto de *eficiencia económica*, pero no es el concepto de la teoría económico-administrativa que tendría que ver con el optimizar los recursos para incrementar la producción y la ganancia. Para Hinkelammert se trata de hacer eficiente la economía para integrar la vida humana en el círculo natural de la vida. Es decir, es un criterio más de la racionalidad reproductiva, que apuesta por la creación de las condiciones de reproducción de la vida humana y de los ecosistemas.

La economía clásica plantea el *laissez faire* y el *laissez passer*, aspectos que son transformados en el neoliberalismo al *laissez faire* y el *laissez mourir*. La economía deja hacer al automatismo del mercado y deja morir a los ciudadanos; su criterio es la ganancia, no la necesidad, no la vida, y expulsa del círculo de reproducción de la vida: “el mercado no es ya el criterio de racionalidad sobre la vida,

sino al contrario, la reproducción de la vida real es el criterio con el que debe evaluarse al mercado y a cualquier otra relación social institucionalizada” (Hinkelammert, 2022, p. 323).

Reproducción material de la vida humana es el criterio de decisión económica y política, desde donde se evalúa éticamente un sistema.

Hinkelammert plantea que no solo se puede criticar la concepción económica clásica de la mano invisible y de la tendencia al equilibrio del mercado, sino que además las teorías clásica y neo-clásica ocultan la dominación, explotación y extracción de trabajo excedente. El mercado, además, funciona bajo la razón mítica, como se afirmó más arriba. Sus mitos son el cálculo racional, la competencia perfecta, la tendencia al equilibrio. Plantear la intervención en el mercado como distorsión, el concebirlo como una institución que funciona bajo un automatismo con independencia del hombre, plantear nada más la necesidad de producir valores de cambio y no de uso, el progreso técnico infinito, la innovación infinita, la eficiencia, el que no requiere humanos, ni cuerpos, ni seres vivos para su propio funcionamiento, en última instancia, niega lo humano en su totalidad:

la reproducción de la vida humana, la satisfacción de las necesidades, el valor de uso y el valor de no uso, la racionalidad reproductiva, el equilibrio del circuito natural de la vida, el modo existencial de ser [...] se convierten en el punto de partida para otra economía (Hinkelammert, 2022, p. 325).

Ante lo cual el autor plantea la necesidad de que el pensamiento crítico y la economía política crítica desarrollen una economía orientada a la reproducción de la vida humana, es decir, propone una economía para la vida. El concepto central de dicha economía sería la *corporalidad* del sujeto concreto, la *corporalidad* del sujeto en comunidad, la *dimensión corporal* de la comunidad; ello, además de sus aspectos materiales: “una economía para la vida es el análisis de la vida humana en la producción y reproducción de la vida

real y sus condiciones de existencia, y la expresión normativa de la vida real es el derecho de vivir” (Hinkelammert, 2022, p. 326).

La economía para la vida tiene como última referencia al sujeto, la vida del sujeto humano, el sujeto concreto, corporal, viviente, necesitado, sujeto en comunidad. Desde ahí debe surgir la crítica de lo existente.

El tercer gran bloque crítico es la crítica al capitalismo como religión. Hinkelammert, a partir del desarrollo de la teoría del fetichismo, plantea el surgimiento de dos formas de subjetividades: la del obrero, trabajador y hombre que se ha quedado sin lo que denomina *medios de vida*; y la del empresario o dueño que se ha apropiado de los *medios de vida*, es decir, de la posibilidad de hacer vivir o dejar morir a los demás humanos. En ambas subjetividades lo que termina aconteciendo es una negación del sujeto, ello porque el neoliberalismo produce lo que llama *fundamentalismo del mercado*.² Franz Hinkelammert plantea que la negación del sujeto se da a partir de la apropiación de los medios de producción y de los recursos.³ Todo ello se produce a partir del fundamentalismo del mercado que el economista alemán denomina *teología del capitalismo*, *teología de la “mano invisible”*.⁴

Para plantear la crítica al mercado, Franz Hinkelammert, desarrolla, como ya se dijo, una crítica al fetichismo, con la cual hace visible lo invisible de las relaciones de producción y del Estado.⁵ El

² “El fundamentalismo del mercado, nacido del neoliberalismo, declara definitivamente la negación del sujeto, esta vez en términos mundiales y globales” (Hinkelammert, 2010, p. 119).

³ “Monopolizar el agua, el trigo, el petróleo, los genes monopolizar todo es el medio para aplastar a los otros. Por eso lucha no es por algún interés específico, sino por el todo. El Imperio trata de determinar a aquellos que pueden sobrevivir como últimos y, finalmente, señalar al último que caerá” (Hinkelammert, 2010, p. 111).

⁴ “El núcleo del capitalismo como religión es una teología, que es la teología profana de la mano invisible. Inclusive tiene una metafísica, es decir, la metafísica del modelo del mercado perfecto de la teoría actual de la firma perfecta” (Hinkelammert, 2013, p. 17).

⁵ “El objeto de la teoría del fetichismo es la visibilidad de lo invisible y se refiere a los conceptos de los colectivos en las ciencias sociales. Estos colectivos son totalidades parciales como una empresa, una escuela o un ejército; o son la totalidad de todas

fetichismo se ve como totalidad y se vive como subjetividad, la existencia de cada uno de los hombres está condicionada por la de todos los demás, pero, indica el autor alemán, es la división del trabajo la que más condiciona la vida y existencia.⁶

Entonces, el fetichismo se centra en estudiar las relaciones mercantiles, la forma en que se conciben y viven. “El análisis del fetichismo se dedica a las formas de ver y vivir las relaciones mercantiles, y no al análisis de la producción mercantil en cuanto su funcionamiento como coordinación de la división del trabajo” (Hinkelammert, 1981, p. 10).

Ahora bien, para el economista alemán la mercancía desde el fetichismo se transforma en sujeto, en *mercancía sujeto*.

El fetichismo, el fetichismo mercantil y el fetichismo del dinero son análisis retomados por Franz Hinkelammert de Karl Marx.⁷ Antes de exponer el último aspecto del análisis del fetichismo del dinero es necesario detenerse en el fetichismo mercantil, pues muestra al sujeto-mercancía.

Aparecen mercancías con voluntad, las cuales “mueven” al sujeto que las produce y que las posee. En apariencia estas mercancías se enfrentan entre sí y terminan haciendo que los propios hombres se enfrenten, con lo cual se ha creado una realidad fetichizada. “Las simpatías entre los hombres se derivan ahora de las ‘simpatías’

estas totalidades parciales, como lo es fundamentalmente la división social del trabajo, en relación a la cual se forman los conceptos de las relaciones de producción y del estado” (Hinkelammert, 1981, p. 7).

⁶ “Pero los objetos u hombres que están a la vista no son la totalidad de objetos y hombres que condicionan, a través de actuaciones humanas, la vida de cada uno. Los condicionamientos de la vida de cada uno vienen, en última instancia, de todos los hombres existentes, independientemente del hecho de que estén a la vista. Estos condicionamientos son de lo más variado. Pero solamente hay un tipo de condicionamiento que es absolutamente obligatorio. Ese es el condicionamiento por la división del trabajo” (Hinkelammert, 1981, p. 8).

⁷ “La base de todo el análisis del fetichismo es el análisis del fetichismo mercantil. En tanto se desarrollan las relaciones mercantiles hacia la forma dinero o capital, el mismo fetichismo mercantil se desarrolla, y aparece el fetichismo del dinero y del capital. Estas son las tres etapas centrales del análisis desarrollado por Marx” (Hinkelammert, 1981, pp. 11-12).

entre las mercancías, sus odios de los ‘odios’ de aquellas. Se produce un mundo encantado e invertido” (Hinkelammert, 1981, p. 13). Las relaciones mercantiles que llevan a la relación social entre productores y la relación material entre los productores permiten esconder lo que son las mercancías y el valor. El punto medular aquí es que el hombre debe adaptarse a la relación mercantil; ya no puede el hombre adaptar dicha relación a las necesidades humanas. Un aspecto central es que no todos los hombres podrán estar en la relación mercantil, lo cual Franz Hinkelammert denomina *falla de mercado* y que consiste en la imposibilidad de asegurar la vida a los hombres, una vez que se acepta dicha relación como lo racional y único posible. Para él, el mercado neoliberal adquiere la forma de un dios que, como todo dios, niega al hombre.

Esa relación mercantil fetichizada impone la negación de la posibilidad de vivir, pero no asume la responsabilidad de ello; es decir, el hombre inventa una institución que le evita comprender y hacerse cargo de los resultados que produce la misma; pero sí asegura esta institución de hacer que los hombres se adapten a ella y así garantizar la propiedad privada: “Pero la creación del dinero es un acto social, que declara determinada mercancía como dinero. Sin embargo, este acto social de establecer el dinero es a la vez una renuncia, y por tanto una pérdida de libertad” (Hinkelammert, 1981, p. 24).

Un aspecto central de la relación mercantil y el fetiche de la mercancía es que lleva a otro proceso de fetichización que es la fetichización de una sola mercancía, la cual se establece como dinero; este triple proceso de fetichización lleva a la pérdida de la libertad.

El intercambio mercantil y las mercancías poseen a los hombres, son las que deciden el sentido de las relaciones entre los hombres y su futuro.⁸ Ahora el fetiche del dinero será el criterio de

⁸ “En cuanto al desarrollo de sus relaciones entre sí, los poseedores de las mercancías son poseídos por las mercancías. Es el impulso del intercambio mercantil el que decide sobre las relaciones entre los hombres” (Hinkelammert, 1981, p. 24).

racionalidad de la acción humana, con lo cual se valora el poseer y acumular dinero como algo primordial y se deja de pensar la vida humana y, por lo tanto, la libertad.

El dinero aparece como subjetividad, es la mercancía más importante en el mundo de las mercancías, pues es la puerta a todas las mercancías. Así, el dinero se convierte en el único fin de las relaciones mercantiles y de las relaciones sociales. El mundo fetichizado es ahora el marco de la acción, pues las mercancías imponen las leyes del comportamiento. El hombre se ha adaptado a dichas leyes y a las necesidades de las mercancías, ha creado el dinero y las relaciones de producción capitalistas. Pero, además, las mercancías imponen una serie de valores que hay que respetar y hacen funcionar las relaciones de producción: propiedad privada como máxima expresión de libertad, respeto entre los propietarios como máximo nivel de legalidad dentro de la libertad. El contrato como el único medio de intercambio legal, legítimo y libre. La vida humana se termina sometiendo a la “vida de las mercancías”. Para ello, el mundo mercantil requiere respeto a la propiedad privada y al contrato. “La codicia transforma la imagen de la infinitud vinculada al dinero en la motivación de tenerlo, y por tanto en determinadas normas de comportamiento necesarias para alcanzarlo” (Hinkelammert, 1981, p. 30).

La transformación del dinero en capital decide sobre la vida o la muerte del productor, pues este le pertenece al capital. Se le imponen al hombre metas: juntar dinero, conquistar el mundo, crear la asociación de hombres libres. Es un nuevo sujeto el que aparece, un sujeto que está subido en una carrera al infinito.

Franz Hinkelammert plantea que se vive con respecto a la apropiación de los medios de vida y los procesos de fetichización como obrero o como propietario:

El fetichismo del capital tiene por tanto dos caras: la cara que adquiere desde el punto de vista del obrero, quien pertenece al capital y que es –en el caso de la compra de su fuerza de trabajo por parte del

capital– el productor de las mercancías; y la cara que adquiere desde el punto de vista del propietario de la mercancía, que es a la vez propietario del capital (1981, p. 34).

Ahora bien, para el economista alemán el obrero es el que le pertenece al capital en la medida que es el capital el propietario de los medios de vida, con lo cual amplía el concepto de *obrero* e incluye en él al campesino, los desempleados y los marginados.

Indica Franz Hinkelammert que el obrero se enfrenta a la máquina, pues ella se presenta como su propietaria. Toda la vida del obrero depende de la máquina, que en apariencia está viva, en la medida en que extrae la vida del obrero y solo le permite al obrero reproducir su vida en la medida que lo necesita. La máquina no piensa las necesidades, es directamente efecto de la apropiación de los medios de vida. El sujeto es enfrentado por la máquina: Franz Hinkelammert indica que a través de ella el capital le hace la guerra al obrero. La máquina lleva al desempleo, lo cual deja sin libertad a un número cada vez mayor de humanos.

Indica el economista alemán que si el obrero sube de puesto experimenta la “abundancia del capital”. El capital es la fuente de vida y la razón de los mitos es su falta.

Con respecto a la subjetividad del propietario, Hinkelammert parte de que dispone de la vida del obrero. Poco abunda sobre esta subjetividad del propietario, aunque llega al punto central: “hay una filosofía de la muerte”. Al final el capital no se podría salvar de sí mismo.

Un aspecto central de esta subjetividad es que se ve detenida en su deseo de dinero por un marco institucional que evita la esclavitud del obrero.

La pregunta que sigue aquí y que ya Franz Hinkelammert no se plantea es qué pasaría si dentro de un marco de estado de excepción económica se plantea la posibilidad de tener un nuevo esclavo, el esclavo del siglo *xxi*. Ante ello estamos, dos nuevas subjetividades: un propietario que es parte del *homo demens* y otra es

subjetividad del esclavo, del obrero, del desplazado, del marginado, del pobre, del despojado, del explotado, del *homo sacer*.

Humanismo de la praxis

A partir del apartado anterior se puede comprender lo que Franz Hinkelammert plantea a través del sintagma “humanismo de la praxis”, pues en algún sentido resulta extraño que anteponga “humanismo” a praxis o que no lo formule como una praxis humanística.

En principio queda claro que el humanismo para el economista alemán consiste en la crítica a los falsos dioses: la mercancía, el capital y el mercado; una crítica a todo lo que signifique el trato de dominación, explotación, despojo y humillación a los humanos. El humanismo hace que el hombre recobre su centralidad en el proyecto humano, en el ciclo natural de la vida, la vida como criterio de racionalidad, la racionalidad reproductiva, la producción subordinada a las necesidades, las necesidades determinando la eficiencia, la superación de todo mito moderno al servicio de la taza de ganancia, la fundación de una ética, la ética del bien común, la ética de la solidaridad, la ética de “yo soy si tú eres”. El humanismo concluye que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, nos indica Hinkelammert, aspecto que interpreta de Marx:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (citado por Hinkelammert, 2019, p. 23).

Hinkelammert indica que esta cita de Marx se puede dividir en dos partes. Por un lado en que el humano es el ser supremo para el humano y que la Revolución francesa fue recibida como un acto de liberación. Por otro lado, se plantea un *principio de acción liberadora*:

“echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Es una discusión de una ética, mejor dicho, contra una ética, la ética kantiana, que nada más es formalista. Frente a ella está la propuesta de una ética del humanismo de la praxis, la cual orienta, plantea caminos, no da órdenes ni tiene una idea abstracta, inmaterial, ahistórica, anticorporal y antivitalista del hombre, del humano, del sujeto.

El economista alemán radicado en Costa Rica retoma de Marx las *Tesis sobre Feuerbach* para continuar planteando el humanismo de la praxis. Recurre a las tesis 10 y 11. En ellas se plantea con claridad la comprensión del humanismo y la relación entre praxis y transformación, la cual es transformación como humanización.

El humanismo de la praxis, la transformación es humanización, la construcción de una sociedad humana, de la humanidad socializada:

Con eso se da un sujeto humano, que puede ser sujeto del humanismo de la praxis. Pude asumir la responsabilidad para la sociedad y para transformarla en humanidad socializada. Con eso se abre la posibilidad real de una transformación de la sociedad en “sociedad humana”. Se trata ahora de encontrar la praxis adecuada que permite acercarse a la meta. Pero la historia del socialismo demuestra que esta es una búsqueda que enfrenta muchos problemas (Hinkelammert, 2019, p. 24).

A partir de la crítica a la religión, dice Hinkelammert que Marx incorpora la acción, pues se trata de construir un mundo distinto, es decir, la crítica a la religión integra la praxis. Con lo que se abre la posibilidad al futuro de la sociedad humana, a partir de lo cual se podría afirmar que otro mundo es posible, parafraseando al Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pero ello solo a condición de la praxis en este mundo.

Entonces la sociedad humana debe ser producto de la ética humanista de la praxis. Ante lo cual surge lo que el autor alemán

denomina la pregunta clave de la política: “¿cuál es la mejor sociedad posible?” (Hinkelammert, 2022, p. 195).

Un tema central planteado con respecto a la praxis por Adolfo Sánchez Vázquez, filósofo de origen español, quien cursó toda su formación académica y se consolidó como investigador de corte marxista en México, es que la teoría puede proyectar un modelo ideal de sociedad, un modelo utópico, pero la teoría y la filosofía, que para él serían el aspecto subjetivo, se enfrentan a una realidad objetiva que presenta y opone resistencia a lo proyectado, imaginado, ideado y deseado teórica y filosóficamente por la voluntad del sujeto revolucionario. Me interesa centrarme en esa resistencia que la realidad objetiva opone al intento de transformación.

Franz Hinkelammert es el primero en exponer una filosofía política que piensa el tema de la factibilidad, de los principios de imposibilidad de la acción, pues se identifica categorial y conceptualmente la resistencia o las resistencias que hay que enfrentar, se teoriza y filosofa a propósito de ellas y, por lo tanto, la acción se vuelve más consciente y la praxis se ve enriquecida.

Plantea Franz Hinkelammert que el hombre, al ser un sujeto vivo y por lo tanto con necesidades, tiene que actuar; al ser un sujeto actuante es un sujeto práctico y como tal se enfrenta a una realidad que lo trasciende, a una realidad inabarcable empíricamente, incognoscible en su totalidad; precisamente por la necesidad que tiene de transformar la naturaleza como valor de uso es que reconstruye la realidad, a nivel teórico, como realidad objetiva. Esto implica internar comprenderla, dotarla de sentido. Ello se hace a partir de conceptualizar a la experiencia y trascenderla ahora a la realidad. La realidad es convertida en *empiría*. Es precisamente en esa comprensión conceptual de la realidad y la experiencia de la imposibilidad de transformación que aparece la reflexión sobre los límites de imposibilidad de la acción. Es una reflexión que enriquece teórica y categorialmente a la praxis.

Por lo anterior es pertinente ver dichos principios de factibilidad o imposibilidad de la acción, que Hinkelammert desarrolla y

expone en distintos libros y momentos de su extensa obra. Aquí me detendré en los más relevantes con respecto al tema que se está exponiendo, la praxis y las resistencias que se enfrentan en la acción.

Un aspecto central de la condición humana son los principios de imposibilidad de la acción, a propósito de los cuales Hinkelammert plantea: “Los tres principios de imposibilidad mencionados son: imposibilidad del *perpetuum mobile*, imposibilidad de velocidad de cuerpos más allá de un límite cuantitativo, imposibilidad de una acción con conocimiento perfecto” (Hinkelammert, 2008, p. 169). Estos principios de imposibilidad muestran que los deseos o la voluntad no se concretan o no existen por la mera imaginación, sino que, al contrario, el haberlos pensado y teorizado desde la filosofía y la física puede mostrar que es imposible su existencia fáctica (valga la redundancia). Aunque para los intereses de este trabajo dichos principios no son centrales, sirven para introducirnos a su planteamiento. Hay imposibilidades que la razón, la filosofía y la teoría deben descubrir para orientar la acción y la comprensión de la realidad, para orientar la praxis.

Otro principio de imposibilidad de la acción que plantea Franz Hinkelammert y que es central para el pensamiento económico y administrativo de corte capitalista y especialmente de corte neoliberal es el de crecimiento infinito, que no es otra cosa que la pretensión de acumulación infinita de capital. Las que el economista denomina crisis de los límites del crecimiento muestran esta imposibilidad:

La crisis de 2008 no es simplemente una crisis del sistema financiero, sino el comienzo de una crisis producida por los límites del crecimiento, que se hacen notar constantemente y que no tienen remedio. Lo que se da es la rebelión de los límites (Hinkelammert, 2018, p. 182).

Entonces el pensamiento económico y administrativo de corte neoliberal ha llevado la realidad a tal radicalización que se puede plantear que se está ante límites insuperables: la deuda, que se

expresa en la imposibilidad de pagarla al crecer exponencialmente; la democracia, al negar su principio, es decir, en el hecho de que no se puede elegir un gobernante para que realice un proyecto político-económico, sino que debe desde antes de ser electo apegarse a los dictados del libre mercado, por lo que se “vacía la democracia”; y la crisis ecológica, es decir, la humanidad toda amenazada de muerte, mientras el mercado devasta los ecosistemas y no tiene forma de detener la devastación.

No solamente el petróleo marca límites; en todos los sectores de la economía aparecen productos imprescindibles para un proceso de crecimiento comparable que se ponen escasos sin que se encuentren sustitutos adecuados a la velocidad necesaria. Igualmente cambia la situación mundial de partida. La crisis del clima definirá cada vez más límites de este proceso de crecimiento, que en algún momento tendrán que ser tomados en cuenta (Hinkelammert, 2018, p. 183).

La naturaleza pone límites a la acción humana, a la práctica económica que pretende crecer ilimitadamente. La naturaleza es limitada (lo que el capital toma de ella para la producción en serie se agota) y pone límites al propio capitalismo y a la humanidad, es decir, no se puede realizar lo que la teoría económica neoliberal desea, quiere o plantea como un simple voluntarismo creativo, competitivo, innovador y mediado tecnológicamente.

Además, hay todo otro conjunto de principios de imposibilidad que Hinkelammert plantea desde la década de los ochenta que “se refieren a imposibilidades con las cuales choca la acción humana” (Hinkelammert, 1990, p. 231) y se experimentan en los ámbitos lógico, tecnológico, económico y de la reproducción de la vida. Plantea que solamente es posible realizar las acciones que no son lógicamente contradictorias.

La tecnología demarca un principio de imposibilidad, es decir, lo que se puede o no se puede realizar tecnológicamente. Una vez que se establecen los fines de la acción hay que evaluar si se dispone de la tecnología que se requiere para llevarla a cabo o no se puede.

También se plantea la imposibilidad económica como límite de posibilidad de la acción. Si no se cuenta con los recursos económicos, entonces no se puede realizar la acción: “Ningún proyecto puede realizarse sino es materialmente posible, y la voluntad no puede sustituir jamás las condiciones materiales de posibilidad” (Hinkelammert, 1990, p. 238).

Por último, lo que es lógica, técnica y económicamente realizable, es decir, que no experimenta ningún principio de imposibilidad, puede tener otro límite, que es la vida humana. Toda acción que no se ponga como límite de la acción la vida humana terminará por destruir la propia vida. En consecuencia, no todos los fines concebibles técnica y económicamente son factibles; solo lo es aquel subconjunto de fines que se integran en algún proyecto de vida. Es decir, los fines que no mantienen la vida no son compatibles. Así pues, se pueden realizar fines fuera de esta factibilidad, pero su realización implica la decisión de acabar con un proyecto de vida que engloba todos los proyectos específicos de fines. Es una decisión que opta por el suicidio.

Por lo tanto, solo va a ser factible aquello que reproduzca la vida, sea económicamente viable, tecnológicamente posible y no lógicamente contradictorio. Todos estos momentos son necesarios, pero no son suficientes si aparecen de manera aislada: tienen que estar entrelazados para que la acción sea factible.

Es precisamente aquello que no reproduce la vida o la imposibilidad de transformar la naturaleza como valor de uso lo que lleva a la formación de contradiscursos y a la confrontación de fuerzas. Los hombres que constituyen dichas fuerzas, por donde circulan las relaciones de poder, son los que van a hacer historia y será su situación de insatisfacción lo que lleva a plantearse la superación de lo vigente. Será la insatisfacción de las necesidades básicas o el fin que no se apeg a un proyecto de vida lo que lleva al intento o a la superación de dicha totalidad, y esto es precisamente parte del desenvolvimiento de la historia.

Conclusiones

El pensamiento crítico debe partir de debatir, evidenciar, visibilizar, analizar, deconstruir y mostrar todo lo que niega la condición humana del humano: para empezar, lo que niegue su condición de ser vivo, la imposibilidad de reproducir la naturaleza, lo que trate o plantee relaciones que violen la dignidad del humano, que lo exploten, lo saquen, lo nieguen, lo invisibilicen. Para Franz Hinkelammert se han hecho evidentes algunos aspectos que hay que criticar de la modernidad y del capitalismo neoliberal. Primero, el mito del poder que funciona bajo la lógica del suicidio al plantear “yo soy si tú no eres”, aspecto que logra mostrar como irracionalidad de la concepción de las relaciones humanas. Producto también de los fetiches de la mercantil, del dinero y del capital. Este conjunto de fetiches producto de la teología del mercado y la teología del capital construyen un tipo de humanos y surgen de relaciones sociales de producción que hay que criticar, desde el pensamiento crítico, como imposibilidad de vida y de humanización. También ha plantado el autor alemán un profundo desarrollo teórico desde una economía política crítica contemporánea, que supone, entre otros aspectos, una crítica del neoliberalismo como una utopía en múltiples aspectos, como el de mercado total, competencia perfecta y equilibrio, todo lo cual constituye una utopía de derecha que ha también configurado el capitalismo contemporáneo

La crítica, al teorizar, visibilizar y explicar el mito del poder, los fetiches (mercantil, del dinero y del capital) y el neoliberalismo, permite comprender lo que deshumaniza al humano, le impide la libertad al amenazarlo de muerte y lleva a la humanidad toda al suicidio. Ante ello es necesario no solo teorizar ni interpretar el mundo, sino transformarlo. Para ello se requiere una praxis, pero no cualquier praxis, sino primero rescatar, reformular y proponer

un nuevo humanismo y desde ahí proponer un humanismo de la praxis.

El humanismo permite conocer, criticar y transformar esa situación negativa. El humanismo llama a una nueva praxis. Debe ser la negación del mito del poder, por lo cual propone Hinkelammert que la razón reproductiva indica que, en vez de “yo soy si tú no eres”, se invierte la expresión en “yo soy si tú eres”. Es decir que se plantea una coexistencia: la existencia es colectiva o no es posible. Se está ante una nueva ética, ética de la solidaridad, ética de la vida, ética humanística. También se funda dicho humanismo en la crítica y superación de los fetichismos del capitalismo, en la crítica del capitalismo como teología: el humano aparece, entonces, como dios supremo y no el capital o sus diversas manifestaciones fetichistas. Al pensar la imposibilidad del neoliberalismo y sus efectos en la construcción de instituciones y de relaciones sociales se puede plantear la construcción de otras instituciones y relaciones sociales que acepten que la no intervención en el mercado causa distorsiones para la vida humana, como plantea el economista alemán, y, por lo tanto, es necesario intervenir para que la vida sea posible.

También es importante que el humanismo de la praxis parta del conocimiento de los límites de la acción: no todo lo que se proponga realizar desde el humanismo de la praxis es realizable. Hay aspectos lógicos, empíricos, económicos, políticos, sociales, culturales, físicos y tecnológicos que impiden la concreción de lo deseable. Ante ello, la razón crítica, el pensamiento crítico debe repensar lo planteado, pues, si no todo es posible, en algún sentido lo planteado es posible. El análisis de los principios de imposibilidad de la acción permite iluminar lo que es posible hacer y también analizar la utopía, lo que en principio parece imposible en el devenir de la historia humana, de la praxis humana y de un conjunto de situaciones concretas e históricas, y lleva a que no solo lo impensado, sino lo impensable, es decir, lo imposible se transforme en posible. Es decir, la utopía y los principios de imposibilidad

permiten analizar, comprender y además orientar la praxis y al humanismo de la praxis, en la construcción de lo impensado, lo impensable y lo impensable.

Por lo planteado se puede concluir que la obra de Franz Hinkelammert es indispensable para el pensamiento crítico contemporáneo, para el humanismo y para todos y todas quienes pretendan estudiar, comprender, visibilizar y transformar nuestras sociedades modernas, neocoloniales, neoliberales y suicidas.

Bibliografía

Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y la exclusión*. México: UAM-Trotta.

Dussel, Enrique (2006). *20 Tesis de política*. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (2009). *Política de la liberación II. Arquitectónica*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2014). *16 Tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.

Dussel, Enrique (2016). *14 Tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2020). *Siete ensayos de filosofía de la liberación. Hacia una fundamentación del giro decolonial*. Madrid: Trotta

Dussel, Enrique (2022). *Política de la liberación III. Crítica creadora*. Madrid: Trotta

Echeverría, Bolívar (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Era.

Echeverría, Bolívar (1989). Quince tesis sobre modernidad y capitalismo. *Cuadernos políticos*, 58. <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP58/CP58.41.BolivarEcheverria.pdf>

Echeverría, Bolívar (2001). *Definición de la cultura*. México: Era-UNAM.

Echeverría, Bolívar (2010). *Vuelta de siglo*. México: Era.

Echeverría, Bolívar (2013a). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.

Echeverría, Bolívar (2013b). *Modelos de oposición campo-ciudad*. México: Itaca.

Echeverría, Bolívar (2014). *La mirada del ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México: Era-UNAM.

Hinkelammert, Franz (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (1988). *Democracia y totalitarismo*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (1990). *Crítica de la razón utópica*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (2000). *El mapa del emperador*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (2001). *El nihilismo al desnudo*. Santiago de Chile: Lom.

Hinkelammert, Franz (2005). *Solidaridad o suicidio colectivo*. Granada: Universidad de Granada.

Hinkelammert, Franz, (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica*. México: Driada.

Hinkelammert, Franz, (2010). *Yo soy si tú eres: El sujeto de los Derechos Humanos*. México: Driada.

Hinkelammert, Franz (2015). *¿Quieren el mercado total? El totalitarismo del mercado*. <https://www.pensamientocritico.info/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol.html?download=51:franz-hinkelammert&start=20>

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

Hinkelammert, Franz (2019). *Cuando dios se hace hombre, el ser humano hace la modernidad: la crítica de la razón mítica en la historia occidental: el mito y la acción*. <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/bitstream/11674/2095/1/Cuando%20dios%20se%20hace%20hombre.pdf>

Hinkelammert, Franz (2022). *Razones que matan y la respuesta del sujeto*. La Habana: Caminos.

Hinkelammert, Franz y Duchrow, Ulrich (2004). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. México: Driada.

Núñez, Carlos (2008). *La marcha de la dignidad indígena como búsqueda de la autonomía*. México: Plaza y Valdés.

Núñez, Carlos (2010). *Para una crítica a la ética de la empresa*. México: Plaza y Valdés.

Núñez, Carlos (2011). *La genealogía como filosofía política en Michel Foucault*. México: Plaza y Valdés.

Núñez, Carlos, (2012). Franz Hinkelammert y su pensamiento en los derechos humanos. En Margarita Aurora Vargas Canales (coord.), *América Latina ficciones y realidades*. México: CIALC-UNAM.

Núñez, Carlos (2015a). *Genealogía ético-política de la reforma indígena*. México: Hess-UAM.

Núñez, Carlos (2015b). Contribuciones genealógicas para una discusión a propósito del Estado en América Latina. En Ana Luisa Guerrero Guerreo (coord.), *Deconstrucción y genealogía del concepto de dignidad de los pueblos originarios en el pensamiento latinoamericano*. México: CIAL-UNAM y Bonilla.

Núñez, Carlos (2015c). Derechos colectivos vs derechos humanos: ¿una aporía ante el liberalismo? En Ana Luisa Guerrero Guerreo (coord.), *Derechos humanos y genealogía de la dignidad en América Latina*. México: UNAM-CIALC, UAEM y Miguel Ángel Porrúa.

Núñez, Carlos (2016). *Genealogía del Estado desde América Latina. La invención del Estado-nación y su relación con los pueblos originarios*. México: UNAM.

Núñez, Carlos, (2018). *Genealogía del Estado desde América Latina II*. México: Itaca.

Núñez, Carlos, (2020a). El concepto de responsabilidad en la ética del bien común de Franz Hinkelammert. En Tania Chicaiza Villalba (coord.), *Neoliberalismo y derechos humanos en América Latina* (pp. 27-42). Quito: Abya Yala-Universidad Politécnica Salesiana.

Núñez, Carlos, (2020b). *Genealogía del Estado desde América Latina III: la construcción de la subjetividad moderna, una interpretación desde el necropoder*. México: UAM.

Núñez, Carlos, (2022). *Necropoder desde América Latina I. De la Ontología Política del presente*. México: UAM.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1980). *Filosofía de la praxis*. México: Grijalbo.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1981). *Del socialismo científico al socialismo utópico*. México: Era.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1982). *Ciencia y revolución, el marxismo de Althusser*. México: Grijalbo.

Sánchez Vázquez, Adolfo (2000). *El valor del socialismo*. México: Itaca.

Villoro, Luis (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica-Colegio Nacional.

Villoro, Luis (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós-UNAM.

Villoro, Luis (2001). *De la libertad a la comunidad*. España: Fondo de Cultura Económica-ITESM.

Villoro, Luis (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México: Fondo de Cultura Económica.

Villoro, Luis (2009). *Tres retos de la sociedad por venir*. México: Siglo XXI.

Villoro, Luis (2015). *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aportaciones a la teoría económica

Contribuciones de Franz Hinkelammert a la teoría económica¹

William Hughes

Franz Hinkelammert es conocido como un gran pensador en el campo de las ciencias sociales no solo en América Latina, sino a nivel mundial, sobre todo como filósofo y teólogo, y aun cuando se menciona en sus presentaciones que es economista, como efectivamente lo es, en realidad es poca la divulgación que se ha hecho de sus aportes a la teoría económica, algunos de los cuales no han sido siquiera publicados.² El libro que ha trabajado con Henry Mora desde finales del siglo xx (Hinkelammert y Mora, 2001)³ y cuyo trabajo desarrollado se presenta como *Hacia una economía para la vida* (Hinkelammert y Mora, 2005, 2009), constituye una de sus obras cumbre y plasma estos aportes a la teoría económica.

Lo anterior explica el interés de estudiar esta faceta de Hinkelammert. Como se ha confirmado a través de las ponencias que se

¹ Conferencia del 11 de mayo de 2022, en el marco del Homenaje a Franz Hinkelammert, coordinado por Jorge Zúñiga por el Posgrado de Filosofía de la UNAM (México) y por Ernesto Herra por la Escuela de Sociología de la Universidad Nacional de Costa Rica, realizado del 2 de febrero de 2022 al 8 de junio de 2022.

² De gran importancia es el repositorio de todas las obras de Franz Hinkelammert creado en la Universidad Centroamericana José Simeón Caña (UCA) donde se encuentran algunos de los trabajos no publicados: <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/778>

³ La primera publicación de este trabajo conjunto se hizo en 2001.

han presentado en este seminario, todos desde nuestras respectivas disciplinas encontramos en sus aportes algo que es de gran valía, lo cual, en nuestro concepto, se debe al método, un método integrador de la disciplina de las ciencias sociales que hace que el problema económico no sea economicista, o que el filósofo no se circunscriba a interpretar el mundo y no a su transformación, o que el teólogo no se preocupe más que por ser fiel a su divinidad. Esta perspectiva integradora desde el punto de vista metodológico es lo que hace que todos, desde nuestras disciplinas particulares, podamos encontrar aportes que son de gran valor para el abordaje de los problemas específicos de nuestros campos de estudio.

La conferencia de 1980 en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras

Conocí a Franz en 1978, hace 43 años, cuando inicié la maestría regional de Economía y Planificación del Desarrollo que, en conjunto con el CSUCA, se iniciaba en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), y de la cual fue el primer director. Formé parte de la primera promoción.

Hago esta referencia porque en el libro de *Democracia y totalitarismo*, que se publicó en 1987, se incluyó en el primer capítulo de la primera parte la ponencia que presentó Hinkelammert en marzo de 1980, en la Sala de Conferencias de la UNAH, “Problemas actuales de la Economía Política”.⁴ Estuve presente en esa conferencia porque terminaba la maestría e ingresaba la segunda promoción. La ponencia de Franz me pareció magistral, porque permitía dar pistas por donde estudiar a aquellos que pudiéramos estar interesados en el desarrollo de la economía política. Promovimos su

⁴ En pie de página se lee: Conferencia pronunciada en marzo de 1980 en la inauguración de la segunda promoción del Posgrado Centroamericano en Economía y Planificación del Desarrollo de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), Tegucigalpa”.

publicación en 1985, en la revista *Economía* de la Asociación Universitaria de Economía (AUDE), que entonces dirigía el Frente Estudiantil Revolucionario 29 de Noviembre.

Ese trabajo precisa cuál es el objeto de estudio de la economía política y su diferencia esencial con la teoría neoclásica, señalando que la economía política no se define porque relacione la economía y la política, como usualmente se interpreta, ya que todas las corrientes de pensamiento, explícita o implícitamente contienen tal relación, sino que la diferencia en cuanto a lo que estudia la economía política con aquellas corrientes que se apartan de esta perspectiva es la preocupación por la reproducción de los factores de la producción. Hinkelammert devela cómo la teoría neoclásica se rehusó a hacer suya esta preocupación y redujo su objeto de estudio a la asignación óptima de los recursos escasos, y cómo este tratamiento no conduce al análisis de la reproducción de los factores de la producción. Ciertamente es así, porque se pueden cumplir todos los criterios señalados por la teoría neoclásica, asumiendo un concepto de óptimo, que considero que la teoría neoclásica tiene, aunque es contradictorio su propósito explícito con el propósito implícito, lo que verdaderamente persigue. En la versión explícita, la teoría neoclásica dice que el óptimo es producir lo máximo con la menor cantidad de recursos, los cuales, además, considera que son escasos. Pero se puede cumplir con todos los requerimientos que, según plantea la teoría neoclásica, son necesarios para maximizar la producción, en términos de los coeficientes técnicos exigidos para tal fin, sin que se produzcan desperdicios más allá de los que son inevitables en su utilización, y aun logrando esto, no hay garantía de que se estén reproduciendo los factores de la producción, y sobre todo la reproducción de la fuerza de trabajo. Consideremos que se realizan los análisis de suelos, se elige la tecnología más adecuada, los espacios adecuados, la semilla apropiada, la fuerza de trabajo estrictamente necesaria, etc., y se logra maximizar la producción hasta un punto en el que no es posible obtener una producción mayor sin incurrir en mayor uso de recursos con respecto

al aumento de la producción. Hacer esto, sin embargo, no implica que los factores de la producción, los elementos del proceso de producción, se reproduzcan. Puede que se produzca un solo periodo de producción y se interrumpa el proceso. Es decir, no existiendo preocupación consciente de la reproducción de los factores de la producción, no es posible considerarla en el análisis.

Lo expuesto se observa claramente en el supuesto, que obligadamente debe hacer la teoría neoclásica para resolver el sistema de ecuaciones simultáneas de determinación de los precios, de que el salario de la fuerza de trabajo pueda ser cero, ya que tal supuesto solo es posible hacerlo si no se considera la obligatoriedad también de la vida del productor como condición inevitable para la existencia de cualquier proceso de trabajo. No es posible proceso de trabajo alguno sin considerar, al mismo tiempo, la existencia del productor, por lo que, la permanencia en el tiempo del proceso de trabajo, implica, igualmente, garantizar que la vida del productor se reproduzca y con ello se reproduzcan también el resto de los elementos del proceso de trabajo. Los clásicos, Adam Smith y David Ricardo, contrariamente a la teoría neoclásica, consideraron el salario de subsistencia, con lo cual incorporaron la reproducción de la fuerza de trabajo. Esta crítica a la teoría neoclásica Hinkelammert la desarrolló en *Crítica a la razón utópica* en el apartado “La inconsistencia de la teoría general del equilibrio: el salario de subsistencia” (Hinkelammert, 2000, pp. 62-65).

Obviamente, si existe la posibilidad de salario cero, como condición de establecer el denominado “precio de equilibrio”, entonces no hay preocupación de la reproducción de este factor. Pero esta crítica se vincula a otra, la cual también anota Hinkelammert, y es que la teoría del salario de la teoría neoclásica, como teoría que pretende explicar el funcionamiento del sistema económico, debe asumir que el sujeto no tiene necesidades, sino gustos y preferencias. Por tanto, no hay preocupación alguna sobre la medida en que el ingreso que recibe el trabajador le permita satisfacer sus necesidades para su existencia y la de su familia, sino si prefiere usar

tal ingreso en un bien “x” o “y”, según sean sus gustos. Pero el ser humano, antes de tener gustos y preferencias, tiene necesidades que satisfacer; necesidades de alimentación, vivienda, vestuario, etc., para lo cual puede elegir “x” o “y” no necesariamente porque le “guste” más uno u otro, sino porque es lo que su ingreso le permite comprar. La teoría neoclásica evita esta reflexión de las necesidades humanas tratándolas como “gustos y preferencias”. Ciertamente que al ser humano puede gustarle un bien más que otro, y por tanto, preferir uno a otro, pero lo hace en el marco de satisfacer sus necesidades, restringido por su nivel de ingreso. La reflexión del salario desde la perspectiva de la reproducción de la fuerza de trabajo, la reproducción de la vida del productor, obliga a considerar el salario, o el ingreso del productor, a partir de sus necesidades, con lo cual estas se establecerían como criterio de determinación del nivel requerido de este ingreso para satisfacer aquellas necesidades. Al excluir esto, la teoría neoclásica también adquiere un profundo contenido ideológico, que pretende justificar el nivel de distribución desigual del ingreso.

Pero hay un aspecto de la teoría neoclásica que no es explícito. A nivel de la microeconomía se aborda, aunque de manera muy particular, pero no a nivel más general. Se trata de la ganancia y la tasa de ganancia como criterio de la toma de decisiones. En el ejemplo que expusimos previamente, en el cual se cumplían todas las exigencias planteadas por la teoría neoclásica para maximizar la producción, no analizamos lo que ocurría después. Ahora consideremos que se logra maximizar de la producción y se lleva al mercado para su venta; y cuando se hace, el precio que se recibe por el producto no permite recuperar siquiera los costos de producción. La pregunta es, ¿se continuaría produciendo en tales circunstancias, entendiendo que la misma no es momentánea? La respuesta obvia es que en la sociedad capitalista eso no sería posible porque no está rindiendo ganancia. Pero esto evidencia que no es cierto que la maximización de la producción sea lo que sostiene el planteamiento neoclásico, sino que el referente para la toma de decisiones

lo constituye la ganancia, y sobre todo, la maximización de las ganancias. En la decisión capitalista de la producción, el capitalista trata de que la ganancia sea la máxima posible. Este es el parámetro sobre la cual la teoría neoclásica define el óptimo, aunque no lo hace explícito, sino que es un propósito oculto, pero que a nivel argumentativo lo presenta como una cuestión técnica de “asignación óptima” de recursos.

Hinkelammert y Mora, tanto en el trabajo de 2001 (Hinkelammert y Mora, 2001, pp. 132-138) como en su versión desarrollada (Hinkelammert y Mora, 2009, pp. 134-143), precisamente hacen la crítica a la teoría neoclásica por su reducción de todos los elementos del proceso de trabajo a coeficientes técnicos.

En este último trabajo denominan *condiciones de posibilidad del proceso de trabajo* a los aspectos del proceso de trabajo que no pueden reducirse a coeficientes técnicos. El desarrollo de la crítica a la teoría neoclásica es, todavía, más esclarecedor y didáctico, y se añade un apartado sobre “Infraestructura técnica y ecológica (bienes públicos)”, que no estaba en la versión de 2001. Pero el germen de este desarrollo lo encontramos en el segundo artículo de *Democracia y totalitarismo*, “División social del trabajo y reproducción de la vida humana” (Hinkelammert, 1987, pp. 13-44), aunque, sin duda, son mejor desarrollados, precisados y ampliados en *Hacia una economía para la vida*, donde se explica por qué el proceso de trabajo no puede reducirse a coeficientes técnicos.

A nivel de la economía de empresa, de la microeconomía, sí hay un planteamiento de la maximización de las ganancias, porque aquí no lo puede evitar, en tanto que se trata del funcionamiento de la empresa capitalista, de la conducta del productor capitalista, pero se utiliza el concepto eufemístico de *maximización del beneficio*. Aquí es claro el criterio de la maximización de la ganancia para la toma de decisiones. ¿Cuánto empleo va a generar la empresa capitalista? Hasta que el último trabajador produzca tanto como para, al menos, cubrir su salario, es decir, hasta que el *producto marginal*

del trabajo corresponda al *costo marginal*,⁵ y este sea igual al precio del producto que se produce, lo que también se traduce en que el *ingreso marginal* es igual al *costo marginal*. En este punto se maximiza la ganancia con respecto a sus costos. No interesa si en esta supuesta condición de equilibrio existe una gran cantidad de trabajadores desempleados que no logran obtener ingresos para satisfacer sus necesidades, como tampoco interesa si el nivel de ingreso que obtiene por la venta de su fuerza de trabajo le permite satisfacer sus necesidades, porque para la teoría neoclásica el ser humano, el consumidor, decide sobre el uso de su ingreso (salario) en base a “gustos y preferencias” y no en base a necesidades. El “consumidor” debe utilizar su ingreso de manera “óptima”, es decir, que obtenga el mayor provecho posible; no le interesa a la teoría –a aquellos que la sostienen– si el nivel de ingreso solo permite una vida de miseria. Si logra sacarle el mejor provecho (hace uso lo mejor que puede, haciendo uso de su racionalidad como consumidor), aunque viva en la miseria, el consumidor ha alcanzado “el punto de equilibrio”. En torno a esto giró una de las críticas de Keynes: que tal concepto de “equilibrio” podía alcanzarse con desempleo y que no era cierta la suposición de pleno empleo. El supuesto que pretende sostener todo el razonamiento neoclásico es el de *competencia perfecta*, cuya inconsistencia también muestra Hinkelammert en el capítulo II de *Crítica a la razón utópica* (Hinkelammert, 2000, pp. 66-70)⁶ y en *Hacia una economía para la vida*, ahora con Henry Mora.

⁵ El *producto marginal* es el aumento de la producción total, como resultado de aumentar en una unidad la fuerza de trabajo (manteniendo el resto de los elementos de la producción constantes). Asimismo, el *costo marginal* es el aumento de los costos totales como resultado de aumentar la producción en una unidad debido al aumento en una unidad de la fuerza de trabajo, y el *costo adicional (marginal)* es el salario del trabajador porque el costo de los materiales no varía debido a que tendrá usar la misma cantidad para elaborar el mismo producto. Este razonamiento la teoría neoclásica lo generaliza a todos los elementos de la producción (que llama *factores de la producción* y que a su vez identifica como *tierra, trabajo y capital*), en tanto que asume que todos son productivos.

⁶ La primera publicación se realizó en 1984. Aquí citamos la tercera edición, publicada en el año 2000.

El trabajo de 1980, que Hinkelammert presentó en la UNAH, también contiene una precisión de relevancia, y es la afirmación que la economía política también debe preocuparse de asignar los recursos de la mejor manera posible para producir lo más que se pueda, sin que haya derroche de recursos, pero inserta esta asignación en el conjunto de la reproducción de los factores de la reproducción, y sobre todo, la reproducción de la vida humana, condición esencial para la reproducción del “factor” fuerza de trabajo. Aquella asignación, “óptima”, así como el nivel de maximización de la producción, está supeditada a la vida humana, por lo que el nivel de utilización de los recursos de la naturaleza también está limitado por este criterio.

Es decir, el estudio de la economía política no se reduce a una cuestión de “asignación óptima de recursos”. La economía política, denominación que se le daba a la economía en la época que se configuraba como disciplina, la trasciende. Nos dice Hinkelammert en la conferencia comentada que la economía política “estudia la reproducción de los factores de la producción” y contiene la preocupación por la asignación óptima, en el sentido de utilizar los recursos de la mejor manera posible para maximizar la producción, respetando los límites impuestos por la reproducción de la naturaleza. De esta forma, Hinkelammert precisa el referente sobre el cual él considera que se debe pensar la teoría economía, y es a partir de la maximización de la producción. Estamos hablando de la perspectiva estrictamente económica, y no es que afirme que lo económico es solo económico, sino que es factible pensar la economía como una disciplina particular que tiene sus condicionantes de funcionamiento y que esa forma de razonar sobre la estructura material de la sociedad es lo que da pauta para que pueda ser posible el resto de los aspectos de la estructura social.

La teoría de Marx contiene elementos que son totalmente nuevos, que eran desconocidos por la economía clásica. Las categorías de esta fueron concebidas primordialmente como relaciones entre

objetos, mientras que Marx se esfuerza por analizar el contenido social de estas categorías. Nos señala que existen categorías sociales y filosóficas correspondientes a las económicas. De esta manera Marx traspasa el límite de la economía política en cuanto ciencia exclusivamente económica [...] De todos modos, ambos aspectos permiten una diferenciación, pues aun admitiendo que la economía política nunca podrá restringirse exclusivamente al ámbito de lo económico, siempre será posible relacionar las categorías económicas como cantidades puras, sin negar con ello su contenido cualitativo. También es obvio que la consideración del aspecto cualitativo de las categorías económicas influye en la selección y definición de su dimensión cuantitativa (Hinkelammert, 1969, pp. 1-2).

En la conferencia de 1980, Hinkelammert subraya explícitamente la perspectiva de “lo económico como determinante en última instancia”, pero no basado en la idea reduccionista de lo económico. Se trata de la reproducción material de la vida como esencial para pensar en cualquier otro aspecto de la vida. La condicionante obligada es la reproducción material de la sociedad. Tal óptica de análisis la encontramos en todos sus trabajos, desde *Economía y revolución* (Hinkelammert, 1967).

La conferencia de 1980 también me permitió comprender cuál era el propósito que Hinkelammert se planteaba en un documento que nos había facilitado en la maestría, pero que en realidad no pudimos trabajar mucho –no hubo tiempo para hacerlo–, y del cual, posteriormente, en 2018, Franz me facilitó una copia mejor editada. Lo que nos entregó en 1979 fue una versión mecanográfica que parecía estar en proceso de elaboración, en tanto tenía anotaciones a mano, aunque en realidad no era así. En la versión editada del documento en cuestión no aparece la fecha en que se hizo, aunque el Repositorio de la UCA de El Salvador, en anotación externa al texto, señala 1969. Se anota en el propio texto que fue traducido por Renato Sternaux Fischer. Nos referimos a *Plusvalía e interés dinámico. Un modelo dinámico para la teoría del capital*. Asumo como válido el que se encuentra en el Repositorio de la UCA, que además, fue el

documento que me entregó Hinkelammert en 2018, y será el que aquí haremos referencia. Por abreviación, lo identificamos como *Plusvalía e interés dinámico*.

La importancia de *Plusvalía e interés dinámico*. Un modelo dinámico para la teoría del capital

Plusvalía e interés dinámico. Un modelo dinámico para la teoría del capital es un trabajo que sorprende que Hinkelammert no lo haya publicado porque puede ser considerado un equivalente, por su síntesis y aportes, al libro de Piero Sraffa (1960) *Producción de mercancías por medio de mercancías*, y, aunque Hinkelammert tendría sus razones para no publicarlo, es un documento fundamental para comprender su gran contribución a la teoría económica. Incluso, en el libro con Henry Mora, *Hacia una economía para la vida*, se parafrasea el título de libro de Sraffa, utilizando la expresión “producción de productos por medio de productos” (Hinkelammert y Mora, 2009, p. 100).

En este documento, también encontramos similitudes, en la forma de abordaje, con el libro, *Economía y revolución* (1967). Ello es comprensible porque se trata de documentos elaborados en fechas cercanas. En *Economía y revolución*, Hinkelammert también trata la economía contrastando las características de la *economía tradicional* y de la *economía dinámica*. Idéntico abordaje hace en *Plusvalía e interés dinámico*. Pero, además, en el libro *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970), también encontramos esta forma de tratamiento de la economía, aunque aquí lo hace con el propósito de cuestionar la identificación que algunos autores hacían de las sociedades tradicionales como sociedades subdesarrolladas, y él plantea que es equivoco hacer tal identidad, porque el subdesarrollo solo es posible entenderlo a partir del desarrollo, en tanto que corresponde a la economía dinámica. Las sociedades tradicionales no pueden percatarse que lo son, mientras que las sociedades subdesarrolladas se

dan cuenta que lo son por contraposición al desarrollo, porque son ausencia del desarrollo. Porque, ciertamente, como Hinkelammert precisa, a partir de la Revolución Industrial encontramos una dinámica de la sociedad cualitativamente distinta a las anteriores. Con esto no está haciendo un corte histórico absoluto entre economía tradicional y economía dinámica, sugiriendo que las primeras eran sociedades estáticas, sino que se trata de un proceso en el cual, previo a la revolución industrial los cambios que ocurrían a nivel de la producción de bienes materiales eran sumamente lentos y una conciencia de racionalizar la funcionalidad de la economía estaba en desarrollo. Pero que esto cambia radicalmente a partir de la Revolución Industrial, cuando el cambio tecnológico continuo es lo regular y cuando se manifiesta claramente una consciencia de la búsqueda social del crecimiento económico y del máximo crecimiento económico, y de la acción consciente de los seres humanos para articular medios de producción y fuerza de trabajo, para maximizar la producción.

El razonamiento expuesto previamente le permite a Hinkelammert plantear en *Plusvalía e interés dinámico* una teoría para la economía dinámica, por lo que no es una teoría exclusiva para el capitalismo, sino que es un planteamiento general, válido para toda economía que fundamenta el crecimiento de la producción en el desarrollo tecnológico. Esto no significa que obvie las especificidades de funcionamiento de las economías dinámicas, o el hecho de que, en el caso particular del capitalismo, se busque la maximización del crecimiento económico teniendo como eje de la dinámica la maximización de la ganancia, y sobre todo de la tasa de ganancia, como mediación; porque esta conciencia está presente, reiteradamente, en sus trabajos, tanto en *Economía y revolución*, como en *Dialéctica del desarrollo desigual*, para solo mencionar algunos de los iniciales, donde es explícito al respecto. Su crítica a Maurice Godellier expresa esta consciencia. Contrario a Godellier, quien afirma que la característica principal del capitalismo es la maximización de la ganancia, Hinkelammert precisa que eso no es

así, sino que “lo específico del capitalismo [...] consiste en mediatizar el crecimiento de la producción de bienes materiales por medio de la maximización de la tasa ganancias” (Hinkelammert, 1970, p. 33). Esta maximización es un elemento mediador para desarrollar el proceso de crecimiento económico. Con ello afirma que la economía capitalista crece teniendo como guía, como referencia, la maximización de ganancias, y si hacemos más extensivo el planteamiento, podemos decir que todas las tecnologías que se señalan como útiles, lo son bajo este criterio de maximización de la tasa de ganancias. También la idea de escasez de recursos a que alude la teoría neoclásica tiene este referente. Lo que son escasos son los medios de producción que posibilitan determinados niveles de rentabilidad y no que haya escasez de medios de producción en abstracto. Es más, Hinkelammert afirma que siempre hay más medios de producción de los que son posibles de utilizar, en tanto que el límite de su utilización lo constituye la magnitud de la fuerza de trabajo.

De esta forma, una primera aclaración importante, es que, en términos técnicos, no tiene sentido hablar de una escasez de medios de producción. Hay disponibles muchos más de los que se pueden emplear. Por lo tanto, sería necesario analizar por qué razones un medio de producción pierde su carácter económico de factor de producción y se transforma en un medio de producción obsoleto, lo cual depende de las condiciones económicas y sociales específicas en que se inscribe la división social del trabajo [...] No obstante, en el marco de una teoría general de la división social del trabajo, sí podemos formular, teóricamente, el límite hasta el cual un medio de producción técnico puede ser empleado como factor de producción. Este límite teórico está dado por el pleno empleo de la fuerza de trabajo (2001, pp. 139-140).

Utilizando plenamente la fuerza de trabajo, toda aquella que es posible utilizar (pleno empleo), todavía habría medios de producción no utilizados; estos dejan de ser “útiles”, no porque no puedan

producirse bienes materiales con ellos, sino que, dentro del capitalismo no son “útiles” porque no producen un nivel de ganancia que motive su utilización.

Algunos de los aportes de Franz Hinkelammert al desarrollo de la teoría económica

Precisamos, ahora, algunas áreas en las que identificamos algunos aportes de Hinkelammert a la teoría económica, aunque aquí no los trataremos todos, como tampoco son todas las contribuciones a la teoría económica identificables.

- 1- Modelo analítico de la economía dinámica.
- 2- La economía como un sistema de división social del trabajo y el equilibrio en el espacio.
- 3- Crítica a la teoría del comercio internacional.
- 4- Teoría del salario.
- 5- Metodología para el análisis de la deuda externa.
- 6- La crítica a la mercancía patrón de Piero Sraffa.
- 7- Teoría económica y economía ecológica-ambiental y el producto potencial.

Abordaremos los tres primeros.

El planteamiento en el documento Plusvalía e interés dinámico. Un modelo dinámico para la teoría del capital

El propósito de Hinkelammert en este trabajo es “elaborar un Modelo para la Economía Dinámica”. Su preocupación está en la poca importancia que se le ha dado, incluso por autores marxistas, al análisis cuantitativo en la teoría de Marx, llegando casi a declarar

su teoría como “superflua” para el análisis económico-cuantitativo, que, Franz enfatiza, “es el objeto principal de la economía política” en cuanto ciencia específica.

Señala Hinkelammert,

El presente estudio va dirigido justamente a destruir esa tesis. Porque si la teoría de la plusvalía fuese superflua para el análisis económico cuantitativo de los diferentes sistemas económicos, también serían superfluas todas las categorías sociales que se analizan mediante la teoría de la plusvalía [...] El presente trabajo pretende demostrar la exactitud de este último punto de vista. De donde se deduce que pensamos que el análisis cuantitativo contenido en el pensamiento de Marx, tiene exactamente la misma importancia que la interpretación del contenido social de las categorías económicas (1969, pp. 3-4).

Precisa aún más el propósito de su trabajo, y dice:

el presente estudio se centra en el desarrollo de un modelo analítico de economía dinámica. Por lo tanto, deja al margen el problema central del pensamiento marxista, que es la transformación de la teoría económica en el esqueleto de la filosofía marxista (1969, p. 12).

Y anuncia aquí su interés en desarrollar este aspecto con posterioridad.

Con esto también reitera la importancia del análisis riguroso de lo económico como disciplina específica, así como su suscripción a la tesis de lo económico como determinante en última instancia, porque hacerlo no significa asumir una posición reduccionista del análisis social a lo económico, como tampoco una perspectiva determinista lineal de lo económico sobre las otras instancias de la sociedad (lo político, social, ideológico). Esta precisión es muy clara en *Dialéctica del desarrollo desigual*. Allí nos dice:

El hecho de destacar el desarrollo económico como última instancia del desarrollo no implica caer en un reduccionismo. Se trata de un análisis del desarrollo a partir de un criterio unitario de racionalidad de la sociedad moderna; es el criterio de funcionalización de todos

los planos de la sociedad hacia el progreso técnico-económico, que tiene su índice y medida en el crecimiento de la producción de bienes materiales; es el criterio supremo que fija las pautas a todas las estructuras. [...] Es el criterio por antonomasia de la racionalidad de la sociedad moderna. (Hinkelammert, 1970, p. 29).

Hinkelammert sigue una estructuración lógica. Precisa el momento en que se puede hablar claramente de economía dinámica, el cual identifica a partir de la Revolución Industrial, así como las características de esta economía, con respecto a la “economía tradicional”, precisando también qué entiende por esta última, es decir, como una sociedad que no puede asumir como mecanismo de funcionalidad el crecimiento económico y la incorporación tecnológica progresiva y consciente, características que corresponden a la economía dinámica.

Con esto también está señalando que el modelo que se propone elaborar es para toda economía dinámica: no solo para la capitalista, sino también la socialista. Esto se relaciona a una crítica que Hinkelammert (y Mora) le hace a Marx, en el sentido de que Marx no expone su teoría partiendo de una teoría general de la división social del trabajo, sino que lo hace desde la sociedad capitalista, y con esto, Hinkelammert sugiere que su planteamiento podría ser válido para cualquier economía dinámica.

El análisis del proceso simple de trabajo, tal como Marx lo presenta en el Capítulo v de *El Capital* (Tomo I), no llega a conformar una totalidad integrada. Ciertamente, se reconoce que hay muchos procesos de trabajo que se entrelazan, pero Marx no analiza la manera en que ocurre este entrelazamiento. Simplemente destaca –adelantándose al ecologismo moderno–, que cada uno de los procesos de trabajo y todos en su conjunto se inscriben en una relación del hombre con la naturaleza, y como tal, se trata de una condición eterna de la vida humana. Pero solo en este sentido de totalidad –ciertamente fundamental– dicha relación es reconocida en ese capítulo [...] El problema con este procedimiento, es que no reconoce la vigencia, necesariamente, de una división social del trabajo. Todos los conceptos desarrollados

también son válidos para una economía tipo “Robinson Crusoe”. Todos los conceptos mantienen su vigencia en los dos casos; con o sin división social del trabajo (Hinkelammert, 2005, pp. 70-71).

De allí se derivan otras críticas a Marx, sobre la abolición del mercado en el comunismo, del Estado y las clases sociales (1970a).⁷

Luego precisa conceptos que requiere para la construcción del modelo, así como las condiciones-supuestos en los que se fundamenta. Una idea importante es su distinción entre *vida útil física del capital fijo* (vf) y la *vida tecnológica* (vt), con la que señala la particularidad de la economía dinámica de la vf superior a la vt, contrario a la economía tradicional, o del circuito simple, haciendo la analogía con los esquemas de reproducción simple y ampliada de Marx.

Su reflexión lo conduce a algunas conclusiones importantes para el análisis que se propone realizar.

Primera conclusión: no existe transferencia de valor de los medios de producción al precio

En la explicación de Marx, el desgaste de los medios de producción se presenta como transferencia del valor a los bienes que se producen con tales medios de producción. Hinkelammert niega este hecho. El razonamiento para arribar a la afirmación de que no existe transferencia de valor de los medios de producción al valor de los bienes y, en consecuencia, al precio es que el ingreso debe ser igual al valor de los bienes finales. Para ello incorpora el concepto de *período de medición*. La producción y los costos, obligantemente, deben estar referidos a un período de tiempo; si no, no es posible hablar de ellos, afirma. Procede a asumir que los salarios son los únicos ingresos, con lo que deduce que el valor de la producción de bienes finales no puede exceder los salarios. No se podría añadir

⁷ *Ideologías del desarrollo* es el documento en donde más explícitamente Hinkelammert se refiere al tema, aunque no el único.

ningún valor de “desgaste” del capital fijo, porque, en este caso, el valor de los bienes sería superior al valor de los salarios.

Plantea que los gastos de reposición solo son tales cuando ocurre una real reposición de capital. Para mostrarlo asume que en un período de medición no se realiza ninguna reposición de capital. En tal caso, toda la producción sería bienes finales. Para que se pueda vender esta producción ello solo es posible si no se le imputa al precio ningún monto de reposición (desgaste) de capital fijo ya que, si se añadiera, el valor de la producción, medido en estos precios, sería superior al valor de los salarios y no se podría vender el producto total. Concluye que solo cuando la reposición de capital implica un gasto real es que es factible imputarle al precio un valor de este tipo. La contrapartida sería el gasto real de capital fijo que repone al que sale del circuito.

Su conclusión explícita es que

el desgaste no se añade al precio si no se paga la reposición efectiva de los medios de producción [...] Desde este punto de vista, el medio de producción nunca vale más que los gastos que origina en el período de medición (Hinkelammert, 1969, p. 46).

La conclusión de mayor importancia, reitera Hinkelammert, es que “nunca puede suponerse que mediante el costo de los medios de producción pueda traspasarse o cubrirse un trabajo congelado o en general, un trabajo precedente” (Hinkelammert, 1969, p. 50).

Segunda conclusión: el precio se determina por el coeficiente de costo marginal en ausencia de capital. En la economía dinámica es el trabajo exento de capital el que determina el precio

Para abordar el tema debe asumir un concepto de *capital*. Lo define como “un valor cuantitativo de medios de producción que en todas sus aplicaciones tendrá el mismo rendimiento” (Hinkelammert, 1969, p. 41)

El rendimiento, por su parte, corresponde a la plusvalía relativa, por lo que el *producto neto* sería igual a los *salarios* más la *plusvalía relativa*. En el texto, a la *plusvalía relativa* también le denomina *utilidad*, pero para nada debe confundirse con el concepto de utilidad de la teoría neoclásica.

Define igualmente el *interés*:

Una plusvalía que se origina en todas las unidades de producción (subdivididas libremente) teniendo bienes y mano de obra iguales a precios iguales es denominada interés, cuando la proporción de esta plusvalía en relación al valor neto de los medios de producción, es igual en todas partes, o lógicamente puede suponerse como tal (Hinkelammert, 1969, p. 56).

Considerando lo anterior, Hinkelammert concluye: “De modo que una consideración concluyente del modelo del circuito simple, tiene que prescindir tanto de un ingreso de capital como de la existencia de un factor de producción denominado capital” (Hinkelammert, 1969, p. 59). Esto debido a que en la economía de circuito simple el valor neto de los medios de producción es igual a su valor bruto; no existe diferencia entre la vida económica (vf) y la vida tecnológica (vt).

En la economía dinámica, la tasa bruta de utilidad corresponde a la relación de la *plusvalía relativa* (pr) y el *valor neto de la existencia de los medios de producción* (VNMP): $pr/VNMP$ (Hinkelammert, 1969, p. 89). Aunque Hinkelammert no lo señala, tal definición puede corresponder también a la tasa bruta de plusvalía relativa, a la tasa de interés o a la tasa de ganancia. De esta forma, la plusvalía relativa está vinculada al mejoramiento tecnológico de los *medios de producción* (MP), a la diferencia entre la vf y la vt, y por tanto, al *valor neto* (VN) de los medios de producción, es decir, al VN del capital.

Pero, la diferencia entre VNMP y su *valor bruto* (VB) es la diferencia entre la vf y la vt. En el circuito simple, correspondiente a la economía tradicional, ambos períodos son iguales, por lo que allí no se puede hablar del VNMP. Por tanto, por definición, la economía de

circuito simple no conoce el interés, en tanto que este está referido al valor neto de los medios de producción, lo cual, a su vez, supone diferencia entre la vida física y la vida económica de los medios de producción. Precisamente, esta es la base del análisis de Hinkelammert de la deuda externa de América Latina, publicado en 1988.

Una teoría del interés, de la plusvalía en la economía tradicional, en el circuito simple, solo es posible plantearla sin contradicciones si se relaciona al valor bruto de los medios de producción (Hinkelammert, 1969, p. 94) Pero, en este caso, el interés y la plusvalía no estaría vinculado a capital alguno, porque el concepto de capital está relacionado a su valor de reposición, lo que supone diferencias entre la v_f y la v_t , cuestión inexistente en el caso de la economía de circuito simple.

Pero aquí todavía no se demuestra la afirmación previamente anotada de que el precio se determina por el coeficiente de costo marginal en ausencia de capital y de que en la economía dinámica es el trabajo exento de capital el que determina el precio (Hinkelammert, 1969, p. 85).

En el supuesto de economía dinámica, con la existencia de MP que materializan una tecnología con capacidad de productividad del trabajo cada vez mayor, se encuentran unidades de producción con costo marginal, definido este costo por la utilización de la tecnología de menor capacidad productiva, así como unidades con costo medio –el cual considerara el conjunto de las unidades de producción– y la unidad de producción de costo optimal –aquella de mejor tecnología. La existencia de estos costos supone la diferencia entre vida física de los medios de producción y su vida económica. En el circuito simple tal diferencia de costos no existe porque los métodos de producción son iguales, así como la productividad del trabajo que posibilitan tales MP y, en consecuencia, solo existe un único costo que es marginal, medio y optimal.

Como los MP materializan una tecnología diferente y la fuerza de trabajo igual también se remunera igual, la diferencia de productividad del trabajo que se vincula a los medios de producción,

con respecto a la unidad de producción marginal, va a corresponder a la plusvalía relativa, a la utilidad bruta. Asimismo, asumiendo un desgaste del capital fijo igual, definida por la *vt*, la plusvalía con respecto al capital neto, es decir, el rendimiento, será igual, para cada capital. En la unidad de producción marginal, la plusvalía relativa es cero y el valor del capital también es cero (ha cumplido el período de su vida tecnológica) y sería el capital que se remplazaría por otra tecnología superior. Pero la plusvalía que se obtiene en las otras unidades de producción con tecnologías superiores resulta de su diferencia con respecto a la unidad marginal. Por lo tanto, es esta unidad marginal la que determina el precio, y esta unidad marginal tiene un valor de capital de cero, por lo que el precio se fija en ausencia de capital. Por tanto, MP no es igual a capital. Y esto es por la propia definición de capital. Recordemos esta definición: se define el capital como “un valor cuantitativo de medios de producción que en todas sus aplicaciones tendrá el mismo rendimiento” (Hinkelammert, 1969, p. 41). Pero concluida su *vt*, este valor cuantitativo es cero, por lo que ya no es capital.

Importante es anotar que Hinkelammert no está afirmando que la categoría *capital* no represente relaciones sociales de producción, solo que aquí él ha prescindido de ello, cuando explica al inicio de *Plusvalía e interés dinámico* el objetivo del trabajo y señala que “deja al margen el problema central del pensamiento marxista, que es la transformación de la teoría económica en el esqueleto de la filosofía marxista” (Hinkelammert, 1969, p. 12).

Establece, entonces, lo que denomina, una “ecuación básica para la composición de los precios”:

En la economía dinámica, podemos tomar entonces, como ecuación básica para la composición de los precios, que el precio será igual a los costos marginales, lo costos marginales iguales a los costos directos y los costos directos iguales a los costos de salario. Los costos de capital no interfieren en el precio, prescindiendo en este caso del capital circulante. En la economía dinámica es el trabajo exento de

capital el que determina el precio; pero trabajo exento de capital no es un trabajo sin medios de producción. Es un concepto marginal (Hinkelammert, 1969, p. 85).

A una expresión muy parecida llega la teoría neoclásica microeconómica, que se encuentra en cualquier libro de texto. Esta nos dice lo mismo, y lo define como la condición de equilibrio de la maximización de la ganancia del productor: $\text{precio} = \text{costo marginal (Cmg)} = \text{producto marginal del trabajo (salario)}$.

Sin embargo, no es el mismo sentido del desarrollo de Hinkelammert, en tanto que su referente no es la maximización de las ganancias sino la maximización de la producción, pero conviene anotar, para su reflexión, esta semejanza.

Tercera conclusión: no existe tendencia de largo plazo al aumento del coeficiente orgánico de capital y, en consecuencia, tampoco tendencia a la baja de la tasa de ganancia, tal como lo planteaba Marx

Para argumentar sobre esta tercera conclusión, Hinkelammert debe definir lo que entiende como *tasa de inversión y coeficiente de capital*. Asume la economía dividida en tres secciones: la B, que produce bienes finales; la A, que produce medios de producción para producir bienes y finales, y la A-1, que produce medios de producción para A y para sí misma.

La tasa de inversión está relacionada a la proporción de la plusvalía que se convierte en inversión. Si esta fuera el 100 % en la sección A, no podría haber inversión en B y la producción de A no tendría sentido en tanto que ella produce MP para B. Se deduce que debe haber una interdependencia entre las tasas de inversión entre las secciones, de manera que esta tasa no puede ser arbitraria. Este aspecto está más desarrollado en el libro de *Dialéctica del desarrollo desigual* (Hinkelammert, 1983 [1970], pp. 142-151). Esto es importante porque la teoría económica tradicional asume la posibilidad de cualquier crecimiento de la tasa de inversión, lo cual debiera ser claro que no es factible. En la economía dinámica, la cual supone

crecimiento continuo, la tasa de inversión de 100 % no podría ser continua porque ella impediría el crecimiento. Puede ocurrir de manera discontinua, pero no continua.

Por otra parte, Hinkelammert define el coeficiente de capital como la relación de la inversión bruta y el aumento de la producción ("producción adicional de bienes", dice Hinkelammert). Para ilustrar analiza solo las relaciones de las secciones A y B. Como A produce MP para B, la producción de A correspondería a toda la inversión bruta de B (IBb), por lo que el coeficiente de capital sería la producción de la sección A entre el aumento de la producción de bienes finales que posibilita poner en funcionamiento estos medios de producción (A / DPB).

Luego, Hinkelammert se pregunta: "¿qué valor se le debe asignar al coeficiente de capital, para que la inversión corresponda a una tasa de crecimiento continuo?" (Hinkelammert, 1983 [1970], p. 105). Su conclusión es que esta posibilidad hay que excluirla en tanto se asuma una economía dinámica con crecimiento infinito, en el sentido que siempre podrán encontrarse mejores métodos de producción a los existentes, porque la interrelación obligada entre las secciones lo hace inviable.

La conclusión anterior toca el planteamiento de Marx de la tendencia al aumento del coeficiente orgánico de capital, por lo que Hinkelammert concluye al respecto: "El concepto empleado aquí excluye de antemano, la presunción que pueda existir un desarrollo tendencial del coeficiente de capital, usando la terminología de Marx, de la composición orgánica del capital" (Hinkelammert, 1983 [1970], p. 106). Y si esta es la que define la tendencia a la baja de la tasa de ganancia, también esta tendencia habría que descartarla, concluye (Hinkelammert, 1983 [1970], p. 107).

De las conclusiones de Hinkelammert, expuestas en *Plusvalía e interés dinámico*, estas dos últimas serían las más controversiales, en tanto que en Marx, la ley a la baja de la tasa de ganancia no está ausente de las contradicciones sociales del sistema, aspectos que estarían en lo que Hinkelammert ha denominado "el esqueleto de

la filosofía de Marx” y que desde el inicio del texto señaló que no abordaría. Para Marx, “es esta, en todo respecto, la ley más importante de la moderna economía política y la esencial para comprender las relaciones más dificultosas” (Marx, 1986, p. 634).

La exclusión de este aspecto hace que queden pendientes varias cuestiones, que a su vez, están vinculadas. Una está relacionada a la economía como ciencia social, y por tanto, gobernada por leyes sociales. En las ciencias sociales las leyes que explican la dinámica social no son externas a la conducta humana, como interacción colectiva, la que a su vez debe corresponderse a la forma social específica en la que se desarrolla la interacción social. Tal interacción colectiva difiere si se trata de una sociedad esclavista, feudal, capitalista o socialista. El segundo aspecto se relaciona al objeto de estudio de Hinkelammert, el cual abarca toda economía dinámica y no solo a la capitalista. Ambos aspectos hacen obligatorio preguntarse si, al incorporar en la lógica de la economía dinámica la mediación del incremento de la producción por la maximización de las ganancias, característica específica del capitalismo, no se estará produciendo una tendencia al aumento relativo del coeficiente de capital con respecto a la tasa de plusvalía, que es lo que define la caída de la tasa de ganancia, dinámica definida, además, por las relaciones sociales capitalistas, contradictoria y antagónica, porque es a esto a lo que se refería Marx, por lo que enfrentar esta tendencia obliga a contrarrestantes, que Marx también plantea en sección tercera del tomo tercero, en los capítulos 13, 14 y 15. Este aspecto no está tratado en *Plusvalía e interés dinámico*.

La economía como un sistema de división social del trabajo y el equilibrio en el espacio. La explicación de la dinámica del subdesarrollo a partir del planteamiento de Plusvalía e interés dinámico y ampliación del modelo

Aquí nos referiremos, esencialmente, al libro *Dialéctica del desarrollo desigual*, donde Hinkelammert (1983 [1970]) utiliza los esquemas

elaborados en *Plusvalía e interés dinámico*, que dividen la economía en tres secciones para explicar las características de una economía subdesarrollada y, debido a que estas están en relación con la economía desarrollada, ello permite referirse a la dinámica económica en general, con lo cual se pueden identificar contribuciones importantes. La división de las secciones de la economía son las mismas: sección productora de bienes finales (B), sección productora de medios de producción para utilizarse en producción de bienes finales (A) y la sección productora de medios de producción para producir medios de producción (A-1) (capítulo IV, p. 142-157). La sección A-1 produce medios de producción para la sección A y para sí misma.

La sección más importante, precisa Hinkelammert, es la que produce medios de producción para producir medios de producción. La economía dinámica se fundamenta en el continuo mejoramiento tecnológico y este se da en el sector productor de medios de producción. Pero, al igual que en *Plusvalía e interés dinámico*, aquí señala que aunque esta es la sección más importante de todo el circuito económico, debe haber una correspondencia con el crecimiento de las otras secciones del sistema. Este tratamiento de las secciones y la característica relevante de la sección A-1 los integra al desarrollo que ha hecho en los capítulos anteriores del libro, relativo a la teoría del espacio económico y al espacio económico homogéneo, como concepto analítico. Esto se observa con más claridad al tratar sus aportes a la teoría del comercio internacional.

No obstante, lo expuesto en términos generales en *Plusvalía e interés dinámico* con respecto a la relación entre los sectores, ahora Hinkelammert lo desarrolla aún más, lo cual considero uno de sus aportes más importantes en lo que corresponde al instrumental para el análisis concreto. Ciertamente todavía se mueve en un alto grado de abstracción, pero menos que en *Plusvalía e interés dinámico*, dado que ahora busca desarrollar el fundamento teórico esencial para comprender la dinámica capitalista en América Latina, el cual resulta en un desarrollo desigual y, como tal, en un desequilibrio en el espacio económico y en subdesarrollo. Por tanto, se trata

de un nivel de concreción mayor al de *Plusvalía e interés dinámico*. Se “impone una determinada relación entre estas tres secciones. Cada una de ellas no puede desarrollarse en forma autónoma, sino, solamente, en relación con el desarrollo de todas las restantes secciones” (Hinkelammert, 1970, p. 144). La interdependencia entre las secciones es, por lo tanto, total, y la estructura de inversión tiene que surgir necesariamente dentro de un equilibrio de inversiones entre las tres secciones. Esto es indispensable para que, a su vez, pueda existir un equilibrio en los mercados de compra y venta (Hinkelammert, 1970, p. 145).

Este es exactamente el planteamiento de *Plusvalía e interés dinámico*, pero con la diferencia de que ahora desarrolla matemáticamente estas relaciones entre las secciones para definir la estructura de inversiones que se requiere para un crecimiento continuo y equilibrado entre secciones, maximizando la producción. Se observa, también aquí, que el referente para asignar los recursos es la maximización de la producción, de la misma manera que lo fue en *Plusvalía e interés dinámico*. Tenemos aquí también un vínculo con *Hacia una economía para la vida*, donde dice, junto a Mora:

La racionalidad económica, al nivel de una teoría de la división social del trabajo se define por esta selección: transformar aquellos medios técnicos de producción en factores de producción de modo que se obtenga, sobre la base del pleno empleo de la fuerza de trabajo, un producto total máximo (Hinkelammert y Mora, 2001, p. 140; 2009, p. 146).

Sin embargo, al analizar concretamente el desarrollo desigual de los países de América Latina, este desarrollo desequilibrado de la periferia, aquí sí, incorpora en el análisis la especificidad del crecimiento económico capitalista, mediado por la maximización de la tasa de ganancia como criterio de la toma de decisiones, cuestión que explica este desequilibrio en el espacio y, por tanto, el desarrollo capitalista de América Latina que resulta en un subdesarrollo: un desarrollo hipertrofiado.

Llama la atención que, siendo *Dialéctica del desarrollo desigual* una interpretación sobre el subdesarrollo de América Latina construida con alta rigurosidad lógico-teórica, este documento no haya tenido la trascendencia merecida. La lectura de este documento es obligada si se busca una línea interpretativa científica del subdesarrollo de los países latinoamericanos.

Pero la interdependencia entre las secciones no conduce a una indeterminación de la dinámica. También aquí define una determinante en última instancia y se relaciona al sector productor de medios de producción. Para esta sección, que produce medios de producción para producir medios de producción, y que por tanto también produce su reposición, Hinkelammert plantea el *coeficiente de la reproducción de capital* (S), el cual mide la proporción de la inversión de esta sección con respecto al total de la inversión. Este indicador, afirma, mide “el tamaño del núcleo dinámico” (Hinkelammert y Mora, 2001, p. 149)

$$S = \frac{I A - 1}{I B + I A + I A - 1}$$

Este coeficiente nos dice algo más de lo que transmite la tasa global de inversiones, indicador que es el que usualmente se utiliza en la macroeconomía tradicional, como una relación entre la inversión / producto interno bruto de la economía, sino que, contrariamente, expresa “la fuerza reproductora de un aparato productivo entero” (Hinkelammert y Mora, 2001, p. 149. Énfasis añadido).

Hay independencia entre las secciones de la economía, como lo define cualquier *sistema de división social del trabajo* (SDST), pero no significa indeterminación. Si se desea, se puede utilizar la imagen de la solución simultánea de un sistema de ecuaciones lineales, que le gusta utilizar mucho a la mayor parte de quienes suscriben la teoría del equilibrio general, para determinar los coeficientes de capital y las tasas de inversión, pero sería equivocado concluir una indeterminación causal. Es este sector el que dinamiza el sistema en

su conjunto y no, como sugiere la teoría económica que usualmente se enseña en nuestras universidades, la demanda. Por mucha demanda que haya de bienes finales esta no es posible que aumente sino en función de las capacidades productivas definidas por el desarrollo tecnológico desarrollado en la sección que produce medios de producción para producir medios de producción.

El desarrollo tecnológico, la productividad del trabajo materializada en los medios de producción definen la tasa de crecimiento. Por tanto, no cabe la elección de una tasa de crecimiento, en tanto que esta está definida por el nivel tecnológico. Esta conclusión también es de gran relevancia, sobre todo cuando la teoría económica tradicional asume que se puede elegir tal o cual tasa de crecimiento, obviando su determinación por el desarrollo tecnológico. La interdependencia interseccional entre los distintos procesos de trabajo es consustancial a todo SDST, lo cual explican muy bien Hinkelammert y Mora en *Hacia una economía para la vida* (2009), al igual que explican los criterios de evaluación de dicho sistema, en los capítulos 4 y 5 (Hinkelammert y Mora, 2009, pp. 127-183).⁸

Esto nos lleva a otra cuestión que usualmente se plantea, en los medios, en informes económicos oficiales y en la aparente justificación de proyectos de inversión, y es lo relativo a los llamados *efectos directos*, *efectos indirectos* y *efectos inducidos*, en cuanto a la generación del producto interno bruto (pero el énfasis, sobre todo, se hace en el empleo). Se considera realizar un proyecto de construcción y para defender sus bondades se señala que generará “x” número de empleos directos, “y” empleos indirectos y “z” empleos inducidos. Por supuesto que los empleos indirectos e inducidos se realizan en otras empresas y actividades, aunque vinculadas con el proyecto de construcción. Lo absurdo de tal razonamiento es que si se atribuye el empleo que se genera en las otras actividades vinculadas al

⁸ En la versión génesis de este libro, publicada en 2001 con el título *Coordinación social del trabajo: mercado y reproducción de la vida humana*, el tratamiento se encuentra en el capítulo IV, pp. 121-173.

proyecto como generadas por este, entonces aquellas actividades no generarían empleo alguno; tendría que ser cero el número de empleos generados en ellas. De hecho lo que existe es generación directa de empleo, y los demás empleos los generan las actividades correspondientes, también de manera directa. Se confunde –y esto no es un equívoco casual, sino que contiene un carácter ideológico y político– la obligada interrelación que existe entre el conjunto de procesos de trabajo, como parte del SDST, y la pretendida generación indirecta e inducida, y quizás pudiera ocurrírseles otra “categoría” de empleo.

De esta forma, Hinkelammert, en *Dialéctica del desarrollo desigual*, desarrolló el modelo dinámico para la teoría del capital planteado en *Plusvalía e interés dinámico*, en dos direcciones: primero, formalizó matemáticamente las relaciones entre las secciones, estableció el coeficiente de la reproducción del capital, el coeficiente del núcleo dinámico, con lo cual proponía un indicador no típico sobre el carácter de la inversión; y segundo, amplió el modelo con la teoría del espacio económico para considerar el *sistema internacional de DST* (SIDST). “Para que haya maximización del producto en el espacio, deberían formarse necesariamente redes de la división del trabajo, que serían sistemas de la división internacional del trabajo” (Hinkelammert, 1983 [1970], pp. 53-54).

Además de los dos anteriores, habría que añadir un tercer aspecto desarrollado, y es el concerniente a la especificidad de la economía dinámica en el capitalismo, cuando considera tal crecimiento mediado por la maximización de la ganancia y la tasa de ganancia. No obstante, tampoco valoró las implicaciones de tal concreción en el análisis sobre la tendencia sobre el coeficiente de capital y sobre la tasa de ganancia. Estos temas no parecen haber sido abordados por Hinkelammert con posterioridad a *Plusvalía e interés dinámico*.

Crítica a la teoría del comercio internacional

Con el desarrollo del modelo dinámico expuesto en *Dialéctica del desarrollo desigual*, hizo también un aporte importante a la teoría del comercio internacional así como a la teoría del desarrollo y del subdesarrollo, a partir de los conceptos *espacio económico equilibrado* y de *desequilibrio en el espacio económico*, característica del *desarrollo desigual*, y por tanto, del *subdesarrollo*. Tanto *Plusvalía e interés dinámico* como *Dialéctica del desarrollo desigual*, son documentos íntimamente relacionados que exponen distintos aspectos, de forma integral, de los aportes de Franz Hinkelammert a la teoría económica.

Aborda la crítica a la teoría del comercio internacional de las ventajas comparativas, y de los costos comparativos, porque ella expone una explicación particular del SIDST, a partir de la cual se trata de explicar las diferencias del desarrollo de los países. La principal explicación del comercio internacional, y en consecuencia del SIDST, de acuerdo con la teoría de las ventajas comparativas, es que la relación de intercambio entre países se da, principalmente, debido a diferencias en la productividad del trabajo; añade también la diferencia de los espacios naturales entre países, algunos de los cuales podrán producir unos bienes y otros no. Pero la esencial es la diferencia de productividad.

Siempre que haya diferencias de productividad –para lo cual debe hacer diferencias en las condiciones de producción– la especialización en el comercio internacional resulta ventajosa, reza la teoría de los costos comparativos o de las ventajas comparativas.

Contrario a lo que hace la teoría del comercio internacional (TCI) de las ventajas comparativas (TVC), la cual asume diferencias tecnológicas y de calificación de la fuerza de trabajo, además de la no movilidad libre de esta, Hinkelammert supone que no existen diferencias tecnológicas como tampoco diferencias en las habilidades de la fuerza de trabajo, y asume libre movilidad de la fuerza de trabajo. Se plantea un escenario totalmente contrario, para

preguntarse entonces si en estas condiciones podría darse el intercambio. Se trata de un razonamiento lógico-teórico riguroso. Si en estas circunstancias es posible el intercambio internacional, entonces la explicación del comercio no estaría fundamentada en las diferencias a la que alude la teoría de las ventajas comparativas. No negaría que podrían ser factores que incidan en el intercambio, pero se trataría de un caso particular de intercambio internacional y del intercambio en general.

Para ello avanza y formula la *teoría del espacio económico homogéneo* y expone las características de este espacio, cuyo propósito es que desaparezca cualquier diferencia que aluda a condiciones de producción, que es la base de la TVC. La tesis central es que no es posible abordar el análisis del comercio internacional si no se elabora previamente una teoría del espacio económico. Supone así tierras de igual fertilidad y posibilidades de producir cualquier materia prima que se requiriera, libre movilidad de la fuerza de trabajo para la maximización de la producción, distribución del conocimiento técnico por igual (lo que no significa estancamiento de la técnica), igual habilidad de la fuerza de trabajo. Supone también que todos los factores de la producción reciben igual paga y no se excluye que algún factor reciba cero de paga.

Conviene mencionar algunas aclaraciones que hace Hinkelammert. Primero, que la TVC no incluye la libre movilidad de la fuerza de trabajo en la formulación de la teoría del comercio internacional, con lo cual, entiende Hinkelammert, sugiere que si existiera tal movilidad el comercio no se podría dar. Por ello él hace explícito el supuesto. Segundo, la teoría de las ventajas comparativas no supone igual habilidad de la fuerza del trabajo, por el contrario, asume que existen estas diferencias, que son parte de las explicaciones de diferencias de la productividad del trabajo. Para excluir la posibilidad de la explicación del comercio debido a las diferencias de productividad debido a diferencias de habilidades de la fuerza de trabajo, Hinkelammert construye su *teoría del espacio económico homogéneo* asumiendo iguales habilidades de la fuerza de trabajo.

Como se puede observar, “se trata de supuestos que eliminan cualquier posibilidad de existencia de ventajas relativas, de factores en el espacio” (Hinkelammert, 1983 [1970], p. 52).

No obstante, aun existiendo todo este conjunto de supuestos que tienden a homogenizar el espacio, pueden aparecer diferencias de costos debido a dos elementos: economías de escala y economías de aglomeración. Estas diferencias de costos serían el punto de partida para la existencia de relaciones de intercambio mercantil entre regiones, y es factible, así, que estas se desarrollen, unas en correspondencia con las otras, de la misma manera que hemos visto en *Plusvalía e interés dinámico* con la interacción entre las secciones B, A y A-1. Según las características de la producción, habrá productos más extensivos en espacio (producción agrícola, por ejemplo) y otros más intensivos en espacio, como es la producción industrial. Los primeros se ubicarían en la periferia de los conglomerados industriales y podría haber un desarrollo equilibrado entre aglomerados y periferia, por lo que la periferia no sería subdesarrollada por el hecho de ser periferia. La periferia sería subdesarrollada en tanto se desarrollará dentro de un desequilibrio en el espacio, pero no por ser zona periférica.

El otro elemento que añade Hinkelammert se refiere a los costos de transporte, que definirían también, en un momento determinado, la aparición de otros conglomerados y periferias, lo cual produciría de manera correspondiente unas actividades en complemento con las otras. De esta forma se pueden formar zonas centrales, aglomeraciones, y zonas periféricas integradas como parte del SDST, y serían periferias también desarrolladas. El que sean periferias no las hace subdesarrolladas. Hinkelammert logra articular una idea de *desarrollo equilibrado*, como concepto trascendental, como modelo analítico, como base para entender las características del desarrollo real.

Por ello afirma que la TVC solo constituye un caso particular de la SIDST, que parte de las diferencias de las condiciones de producción y de las condiciones tecnológicas como elemento característico

de la economía dinámica. Por ello, afirma Hinkelammert, la teoría de las ventajas comparativas se basa en los desniveles tecnológicos; “esta teoría nos explica solamente como aprovechar mejor el desequilibrio”, pero “jamás la posibilidad de superar tal desequilibrio” (Hinkelammert, 1983 [1970], p. 69). La teoría de las ventajas comparativas y la teoría económica en general consideran las diferencias tecnológicas como resultados de la naturaleza y no resultados de las acciones humanas. Hinkelammert refuta esto y afirma:

Toda producción de bienes es de por sí elaboración de materias primas, y toda tecnología es tecnología de tal elaboración. Una tecnología jamás se da en el vacío sino que es una posibilidad de elaborar materias primas para transformarlas en bienes. Hay, pues, un problema evidente entre la disponibilidad de determinada tecnología y la disponibilidad de las materias primas correspondientes a tal tecnología (Hinkelammert, 1983 [1970], p. 62).

La consciencia de esta relación es necesaria para que no haya incompatibilidad entre materias primas y tecnología. Y la tecnología tendría que haberse desarrollado en base a este criterio; si no ha sido así, sino, por ejemplo, que se ha desarrollado en función de las condiciones de las necesidades de los centros, entonces esa compatibilidad no está garantizada *per se*. El desequilibrio es la mayor posibilidad. El desarrollo de la tecnología supone una intencionalidad, un criterio sobre el cual se desarrolla. La compatibilidad supone que ella se haya desarrollado en función del equilibrio en el espacio.

De manera que el desequilibrio en el *espacio económico natural*, como resultado de aquella incompatibilidad del desarrollo de la tecnología con respecto a las realidades de América Latina, que es lo que caracteriza el subdesarrollo, es resultado de la praxis humana: “La responsabilidad por su existencia incumbe únicamente a los hombres, y de ninguna manera puede atribuírsele a un resultado de las características de la naturaleza” (Hinkelammert, 1983 [1970], p. 66).

Consideración final

Los aportes de Franz Hinkelammert a la teoría económica (no economicista) son de gran relevancia. Hemos tomado como punto de partida un documento no publicado que consideramos debía ser estudiado por su profunda rigurosidad lógico-teórica: *Plusvalía e interés dinámico. Un modelo dinámico para la teoría del capital*. Aunque, en nuestra consideración, allí todavía quedan pendientes algunos aspectos que podrían modificar algunas de sus conclusiones, hemos expuesto el hilo conductor del razonamiento y cómo este está presente en casi todos los trabajos de Franz, incluyendo los desarrollos con Henry Mora en *Hacia una economía para la vida*, para mostrar la relevancia de su estudio. Incluso, en la presentación, hicimos referencia al trabajo de Hinkelammert, tampoco publicado, de la crítica a Piero Sraffa, la cual también se sostiene en aquel estudio, en tanto que su crítica precisa la falta de rigurosidad de Sraffa, que se mueve, indistintamente, haciendo referencia al producto bruto y al producto neto (1980, p. 112), expresión de su confusión de la vida económica y la vida tecnológica del capital fijo, lo que distingue la economía dinámica de aquella de *círculo simple* o *economía tradicional*. Por cuestiones de espacio aquí nos hemos referido solo a algunos de los aportes de Hinkelammert a la teoría económica.

Bibliografía

Hinkelammert, Franz (1967). *Economía y revolución*. Santiago de Chile: Del pacífico.

Hinkelammert, Franz (1969). *Plusvalía e interés dinámico: un modelo dinámico para la teoría del capital* [inédito]. <http://hdl.handle.net/11674/2071>

Hinkelammert, Franz (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Santiago de Chile: Biblioteca de Ciencias Sociales.

Hinkelammert, Franz (1983 [1970]). *Dialéctica del desarrollo desigual*. San José: EDUCA.

Hinkelammert, Franz (1980). *La coherencia lógica en la construcción de una mercancía patrón* [inédito]. <http://hdl.handle.net/11674/1973>

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

Hinkelammert, Franz (1985). Problemas actuales de la economía política. *Economía*, 61-75.

Hinkelammert, Franz (1987). *Democracia y totalitarismo*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (1988). *La deuda externa de América Central en el contexto de la deuda de América Latina*. San José.

Hinkelammert, Franz (1990). *La deuda externa de América Latina*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (2000). *Crítica a la razón utópica*. San José.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2001). *Coordinación social del trabajo: mercado y reproducción de la vida humana*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry.(2005). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2009). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Bogotá: Proyecto Justicia y Vida, Casa de amistad Colombo-Venezolana, Corporación para el desarrollo de oriente.

Marx, Karl (1986). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Grundrisse), vol. 2. México: Siglo XXI.

Sraffa, Piero (1960). *Production of Commodities by means of Commodities. Prelude to a Critique of Economic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Aportes de Franz Hinkelammert a la teoría de la dependencia

La dialéctica del crecimiento económico desigual
en el capitalismo a escala mundial

Hugo A. Herrera Torres

Franz Hinkelammert tiene una obra prolífica en materia económica, que ha sabido relacionar congruentemente con temas de filosofía, política y teología. La producción del autor, en conjunto, es un constructo teórico que sirve como marco categorial para diseñar proyectos alternativos a los procesos económicos capitalistas. Entre 1967 y 1970 publicó cuatro libros y elaboró esquemas explicativos de los movimientos del capital. La teoría de la dependencia (TD), en ese mismo periodo, comenzaba a inscribirse como un enfoque crítico “de un desarrollo iniciado en un momento histórico en que la economía mundial estaba ya constituida bajo la hegemonía de enormes grupos económicos y poderosas fuerzas imperialistas” (Dos Santos, 2002, p. 5).

Los textos de Franz Hinkelammert contienen aportaciones sustanciales para la TD. El autor escribió *Economía y revolución* (1967), *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970a), *El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista* (1970b), e *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970c). El segundo de ellos es crucial; en los primeros capítulos, de manera directa, el autor expone las

bases del crecimiento económico desigual con el desenvolvimiento del proceso capitalista.¹ Otro libro, de 1969, sin impresión formal, *Plusvalía e interés dinámico. Un modelo dinámico para la teoría del capital*, constituye, hasta cierto punto, una contestación no explícita a *Producción de mercancías por medio de mercancías. Preludio a una crítica de la teoría económica* (1966 [1960]) de Sraffa. En otro documento, *La coherencia lógica de la construcción de una mercancía patrón*, de 1980, también sin impresión formal, Franz Hinkelammert continúa con la contestación a Sraffa, aunque ya de forma explícita.

En 1988, en *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda*, y en 1999, en el capítulo “El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos de la teoría de la dependencia” de un libro homónimo compilado por él, Hinkelammert nuevamente configura elementos para la TD. En 2001 y 2005, en coautoría con Mora, sienta las bases de una introducción para una segunda crítica de la economía política. La introducción se denomina *Hacia una economía para la vida*, actualizada y aumentada en 2008, 2009a, 2009b, 2013, 2014 y 2016.

La mayoría de los documentos de los autores de la TD no manifiesta la colaboración de Franz Hinkelammert en el tema. En gran parte de las recopilaciones de los debates de la TD tampoco se mencionan sus contribuciones. El trabajo de Larrain (1989) sí alude a Franz Hinkelammert en el cuadro de economistas dependencistas, pero lo inscribe como analista no marxista. No es así. El marxismo de Franz Hinkelammert tiene sus propias características, su plataforma está en la tradición marxiana (tesis propias de Marx), sin enlaces con Kautsky, Lenin, Preobrazhenski o Bujarin. El marxismo de Franz Hinkelammert es crítico del marxismo soviético, está lejos del postmarxismo y cerca –en lo general– del neomarxismo de la TD.

¹ Este texto, para Mora (2021), contiene el aporte más significativo de Franz Hinkelammert a la TD.

El objetivo del presente capítulo es identificar las aportaciones de Franz Hinkelammert a la TD por medio de sus obras pioneras, aquellas de 1967 a 1970. El trabajo se divide en tres partes. En la primera, se esboza la hipótesis central del estructuralismo latinoamericano (EL) con base, principalmente, en las colaboraciones teóricas de Prebisch. En la segunda, se busca sistematizar las conjeturas de la TD, se recurre a Dos Santos y Marini. No se pueden entender las ideas de la TD sin la comprensión del EL. Hay, siguiendo a Blomström y Hettne (1990), un conflicto de interpretación de los mismos hechos económicos entre los dos paradigmas. En la tercera y última, se desglosa la propuesta de crecimiento económico desigual de Franz Hinkelammert. En la escritura del apartado se revisan algunas consideraciones de Mora, único autor que ha participado en coautoría con Franz Hinkelammert, además de Duchrow (2003). Al final, se encuentran las conclusiones y las fuentes de referencia que se emplearon.²

Estructuralismo latinoamericano

La crisis económica de 1929, que se prolongó durante la década de 1930, obligó a la regulación del proceso económico capitalista. Se creó –para tal fin– al Estado interventor. La regulación forma parte de los planteamientos keynesianos. En América Latina, la regulación económica, sin despegarse de las propuestas de Keynes, fue plasmada, con solidez alta, en 1948 por Prebisch, en el documento *El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas* (2012). El manuscrito –en lo general– dio entrada al *estructuralismo latinoamericano* (EL). El periodo preponderante del EL fue de 1948 hasta inicios de los setenta del siglo pasado. En los

² No se utilizó la palabra desarrollo a lo largo del documento, se optó por crecimiento económico. La revisión del EL, de la TD y de la propuesta de Franz Hinkelammert introduce de manera directa y, casi exclusiva, al manejo de los factores de producción; en el mejor de los casos, a veces hay referencias al desarrollo económico.

ochenta se presentaron todavía algunos trabajos preponderantes como los de Hirschman (1980) y Fishlow (1987), más recientes son las aportaciones de Sunkel (1991a, 1991b, 1998), cuya obra adscribió al neoestructuralismo. Mención especial merecen los textos de FitzGerald (1998), Bielschowsky (1998a, 1998b, 2009), Ros (1998) y Rodríguez (2006).³

El Estado, siguiendo el planteamiento pionero de Prebisch (2012), mediante políticas puede 1) atenuar los ciclos estacionarios del capital y 2) potenciar las actividades productivas estratégicas de los territorios. Se trata de Estados activos que alcancen crecimientos económicos autónomos hacia adentro, los cuales tienen más funciones que las asignadas al Estado interventor keynesiano. Fishlow lo acentúa:

Los Estados [del EL tienen] que dirigir la acumulación de capital tanto en la infraestructura como en los amplios proyectos industriales, [tienen] que operar empresas públicas en actividades que [estén] más allá de la capacidad de los empresarios privados, [tienen] que recomponer y regular al sector privado (Fishlow, 1987, p. 126).

Prebisch (2012) señala que el desenvolvimiento del proceso económico capitalista ha generado países centrales y periféricos. En esta dualidad se registra un patrón de relación que implica dependencia. El autor identifica que el rezago económico de los países latinoamericanos, que tienen posición de periferia, viene precisamente de la dependencia del centro. La dependencia se presenta por dos bandas: 1) exportación de materias primas (periferias capitalistas agrícolas) y 2) importación de productos industrializados (centros capitalistas industriales). Prebisch (2012) añade que la dependencia es producto de la falta de industrialización. Establece con esto la causa de la dependencia. Furtado (1962 [1959])

³ La Comisión Económica de América Latina y del Caribe (CEPAL) de las Naciones Unidas se convirtió durante prácticamente 30 años, a partir de 1949, en la organización formal promotora del EL. La CEPAL, en el siglo xxi, tiene una postura proclive a la síntesis neoclásica keynesiana.

también se orienta por las dos bandas de la dependencia que examina Prebisch. El economista, además, vincula periferias con colonias y evidencia la existencia –en estas– de aparatos productivos rígidos y atrasados. Estos aparatos capitalistas se caracterizaron por falta de industrialización. Furtado coincide con Prebisch en la causa que produce la dependencia. Sunkel y Paz (2005 [1970]) no siguen propiamente a Prebisch y Furtado, pero no los contradicen; enfatizan, en cambio, que el medio que usan las periferias para integrarse a los procesos económicos mundiales lleva hacia su estancamiento y desarticulación interna. Ese medio son las empresas transnacionales. Cardoso y Faletto (1965), por su parte, aterrizan que la dependencia tiene su origen en la herencia colonial, distinguida por lazos entre burguesía comercial dependiente del exterior conformada por terratenientes tradicionales (Cairó, 1996).⁴

A través de un análisis causal se obtiene que, en la periferia, atrás de la operación de las empresas transnacionales de los centros (Sunkel y Paz, 2005 [1970]), así como de la unión de estas con la burguesía terrateniente (Cardoso y Faletto, 1965), de una u otra manera, está la falta de industrialización que detona la dependencia. La tesis de Prebisch sobre el nacimiento de la dependencia se fortalece aún más con la exposición de la relación macroeconómica referida al deterioro de los términos de intercambio: mantener la cantidad de exportaciones de materias primas en las periferias implica que estas reduzcan –con el paso del tiempo– la cantidad de importaciones que hacen de bienes industrializados. El deterioro también se expresa como la conjunción de una baja elasticidad ingreso de la demanda de importaciones de materias primas de los

⁴ El EL, según Gutiérrez y González (2017 [2010]), configuró una alternativa a la explicación del proceso económico capitalista de Rostow (*Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista*, 1960) y Lewis (*Teoría del desarrollo económico*, 1955). Ambas explicaciones tienen soporte general en la escuela neoclásica. Los antecedentes prácticos de Rostow y Lewis se encuentran en el modelo de Harrod-Domar a finales de los cuarenta, y de Nurske, quien en 1953 introdujo el círculo vicioso de la pobreza. Otros autores apegados a Keynes, a partir de los cincuenta, que también influyeron en las decisiones de los gobiernos: Perroux, Myrdal y Hirschmann.

centros con una alta elasticidad ingreso de la demanda de productos industriales de las periferias.

Prebisch (2012) critica las ventajas comparativas que sostienen el comercio internacional en el modelo neoclásico de Heckscher-Ohlin (1919 y 1933); su crítica, incluso, se extiende prácticamente a la mayoría de los enunciados que sostienen la teoría clásica del comercio internacional de David Ricardo. El autor explica que la productividad que proviene de la innovación tecnológica no se manifiesta de forma similar en los centros y las periferias. La manifestación inequitativa –después de las relaciones de intercambio– debería beneficiar a los países periféricos, puesto que la innovación tecnológica en los países centrales es alta y, en consecuencia, la productividad se torna elevada y genera que los salarios caigan y, por ende, los precios de los productos industriales bajen. La innovación tecnológica, por su parte, en los países periféricos es baja, lo cual trae productividad baja, salarios altos y que los precios suban. El centro, en el comercio internacional, se presenta, en suma, con bienes industriales cuyos precios se encuentran por debajo de los precios de las materias primas de la periferia. Prebisch expone que el asunto se suscita al revés y enuncia que esta situación contraria es “la dinámica del desarrollo orgánico de la economía [capitalista] en el mundo” (Prebisch, 2012, p. 57).

Tal dinámica, siguiendo a Prebisch (2012), consta de tres etapas. En la primera, la periferia se muestra incapaz de absorber la fuerza de trabajo por el exceso de *población económicamente activa* (PEA). Esta situación sucede principalmente en el sector primario, que oferta gran parte de todo el trabajo disponible en los países periféricos. Los salarios –por la sobredemanda de trabajo– tienden a la baja. Los precios de las materias primas, por tanto, son bajos. Esto impide que los países periféricos salgan beneficiados de la productividad lograda por los países centrales, que ofertarían bienes industriales con precios bajos. El centro y la periferia, en la primera etapa, tienen precios bajos por la existencia de salarios bajos. En la periferia, no obstante, los precios pueden disminuir todavía

más debido a la baja de salarios que traiga el fruto de la innovación tecnológica que se obtenga.

En la segunda etapa, también desarrollada en la periferia, el Estado y los sindicatos tienen niveles organizativos con poca significancia y casi nula influencia para presionar a los tomadores de decisiones en las empresas. En el centro, con el supuesto de la existencia de pleno empleo, el Estado y los sindicatos exigen a los empresarios que suban los salarios, a pesar del alto nivel de productividad. Se trata de sindicatos con organizaciones sólidas y con poder de influencia.

La tercera etapa se realiza en el centro:

Durante la creciente, una parte de los beneficios se ha ido transformando en aumento de salarios, por la competencia de unos empresarios con otros y con la presión sobre todos ellos de las organizaciones obreras. Cuando, en la menguante, el beneficio tiende a comprimirse, aquella parte que se ha transformado en dichos aumentos ha perdido en el centro su fluidez, en virtud de la conocida resistencia a la baja de salarios. La presión se desplaza entonces hacia la periferia con mayor fuerza que la naturalmente ejercible de no ser rígidos los salarios y los beneficios del centro, en virtud de las limitaciones de la competencia. Cuanto menos pueden comprimirse así los ingresos en el centro tanto más tendrán que hacerlo en la periferia (Prebisch, 2012, p. 19).

En la cita, Prebisch destaca dos momentos: la creciente y la menguante. En la creciente, la productividad que desata la competencia entre las empresas y la presión que ejercen los sindicatos sobre estas aumentan los beneficios de los empresarios y los salarios de la fuerza de trabajo. En la menguante, cuando los beneficios empresariales se comprimen por la resistencia a la baja de los salarios, la presión se traslada hacia la periferia por medio del comercio internacional para mantener los beneficios. Los mecanismos de formación de beneficios y salarios determinados por el nivel de productividad y el poder los sindicatos en los países del

centro constituyen las variables estructurales del deterioro de los términos de intercambio (Gutiérrez y González, 2017 [2010]).

Para contrarrestar este deterioro se implementó el *modelo de sustitución de importaciones* (MSI). El MSI buscó impulsar la industrialización de la periferia, lograr un crecimiento económico autónomo hacia adentro. Se intentó, en sentido lógico, vetar al crecimiento económico dependiente hacia afuera concentrado en las exportaciones de materias primas. El MSI involucró acciones específicas (Gutiérrez y González, 2017 [2010]):

- Ampliación del mercado interno.
- Cerrar –en alto grado– las actividades comerciales con los centros industriales: restringir totalmente la importación de todos aquellos bienes manufacturados que pueden producirse en el interior.
- Imponer tasas altas a las importaciones de los bienes que no pueden fabricarse internamente (políticas proteccionistas).
- Fomentar las inversiones productivas en el territorio a través de la participación de las burguesías locales incrustadas en el sector industrial. Conceder permiso reservado para las inversiones de las burguesías terratenientes.
- Promover el ahorro interno para la formación del capital.
- Aceptar inversión extranjera de manera regulada. La regulación debe evitar que las utilidades obtenidas salgan de las periferias. Tal aceptación responde a la insuficiencia de ahorro interno.
- Romper el uso inadecuado, desde la perspectiva de la acumulación de capital, del ahorro interno, puesto que las burguesías locales lo destinan al consumo suntuario y lo desvían de la inversión productiva. “El consumo imitativo de los estratos superiores [de las periferias] ha actuado en desmedro de la acumulación de capital y, en consecuencia,

ha limitado la absorción productiva de la fuerza de trabajo” (desempleo y subempleo) (Prebisch, 1981, citado por Gutiérrez y González, 2017 [2010], p. 41).

- Eliminar –por parte del aparato de gobierno– la asignación de recursos ordinarios y adicionales para la exportación.
- Aumentar consumo de la PEA. Contratar el sobrante de la fuerza productiva “mediante la extensión de nuevas tierras de cultivo” (Gutiérrez y González, 2017 [2010], p. 37) y construir instituciones que eleven paulatinamente el salario de los trabajadores.
- “Aplicar extensivamente nuevas tecnologías en el campo” para mayor productividad (Gutiérrez y González, 2017 [2010], p. 37).
- Formar técnicos para la planificación económica capaces de lograr equilibrios macroeconómicos. Se adoptó la tesis de Estado como *idea-fuerza* del crecimiento económico (Furtado, 1988 [1985]). Este tipo de Estado también aglutina gobiernos representativos de orientación nacionalista, con puntos antiimperialistas, sin caer en la radicalización, con proyecciones a favor de las burguesías locales, y con la consigna de integrar el conjunto de las fuerzas de trabajo a los procesos económicos. Es el mismo Estado al que se refiere Fishlow.

El MSI brindaría resultados a largo plazo. En el corto, como producto de la misma instalación del MSI, se presentarían desequilibrios en la balanza de pagos (desequilibrio macroeconómico), debido, por un lado, a la inversión que las periferias tendrían que hacer para importar de los centros tanto los bienes de capital como los productos intermedios requeridos para la industrialización y, por el otro, a la exportación de materias primas a los centros, que sería la actividad que proveería de recursos para la

obtención de los bienes de capital y de los productos intermedios. Continuaría entonces el deterioro de los términos de intercambio. En este periodo, se buscaría –para mitigar hasta cierto punto el deterioro– un acuerdo general de precios preferenciales de las materias primas en la práctica del comercio internacional (Gutiérrez y González, 2017 [2010]).

Ante la consolidación de la industrialización periférica, que también implicaría baja importación de bienes de capital, casi nula compra en el extranjero de productos intermedios y mercado interno cubierto con bienes manufacturados locales, los países periféricos estarían en circunstancias propicias de exportar bienes distintos a las materias primas hacia el centro y/u otras periferias. El MSI habilitaría, en consecuencia, una nueva etapa económica para las periferias.

Teoría de la dependencia

La TD se originó en la segunda mitad de la década de 1960, se extendió con fuerza en los siguientes 20 años y todavía sigue vigente. La TD, en su nacimiento, respondió a varias situaciones:

1. Errores en el diseño técnico del MSI:
 - a. No se logró superar la importación de bienes de capital y productos intermedios. La aceptación de este tipo de importaciones constituyó una limitante del diseño técnico del modelo. La limitante se expresó en la implementación. Al momento que se logró parcialmente la sustitución de productos finales y se buscó mantener la dinámica sustitutiva de importaciones de estos, se incrementó de manera exponencial la importación de bienes de capital y de productos intermedios (Furtado, 1971).

- b. El MSI “puede entenderse como un proceso de [crecimiento económico] parcial y cerrado que, respondiendo a las restricciones del comercio [internacional], procuró repetir aceleradamente, en condiciones históricamente distintas, la experiencia de industrialización de los países [centrales]” (Tavares, 1998, citada por Gutiérrez y González, 2017 [2010], p. 45).
2. Estancamiento económico de los países latinoamericanos antes y después del MSI. El desequilibrio en la balanza de pagos se intensificó en la periferia tras la puesta en marcha del modelo porque el sector agropecuario no se modernizó, el sector industrial se direccionó hacia adentro y el comercio internacional con otros países en materia de exportaciones siguió condensado en materias primas. La continuación del MSI obligó al endeudamiento externo. A inicios de la década de 1970 explotó en la periferia la crisis de la deuda externa. En las periferias –después del MSI– se debilitó el sector agropecuario, hubo elevadas migraciones del campo a las ciudades, se formaron cinturones de pobreza en las zonas urbanas. En los países latinoamericanos se constituyeron dictaduras militares. “Cuando se [abrió] el ciclo de dictaduras militares, el [EL] entró definitivamente en crisis” (Marini, 1994, p. 149).⁵
 3. Fallida autocrítica del EL. El EL intentó renovarse mediante el *enfoque unificado*, la proposición se centró en los estilos de crecimiento económico. Los planteamientos del enfoque fueron simultáneos a las propuestas de la TD. Graciarena (1972 [1967]; 1976), uno de los autores emblemáticos del enfoque, indica que la actividad productiva está vinculada con el poder del Estado, puesto que este actor diseña las políticas económicas. La cantidad de producción es consecuencia de

⁵ Los puntos 1 y 2 están altamente relacionados.

la interacción de la estructura económica, marcada como variable fija, y de las formas del poder del Estado, subrayadas como variable dinámica. La interacción de las dos variables desemboca en múltiples resultados. Los resultados son los estilos de crecimiento. Pinto, en coautoría con Kñakal, otro economista clave del enfoque, analiza los factores que convergen en la producción: oferta, demanda, esquema de distribución de los ingresos y empleo. El autor argumenta que

desde el ángulo económico estricto podría entenderse por estilo de [crecimiento] la manera en que dentro de un determinado sistema se organizan y asignan los recursos humanos y materiales con el objeto de resolver las interrogantes sobre qué, para quiénes y cómo producir los bienes y servicios (Pinto, 1976, p. 97).

El *enfoque unificado* no prosperó. Gutiérrez y González (2017 [2010]) escriben las causas: a) complejidad en el ordenamiento analítico a partir de estudios multidisciplinarios; b) retorno de las tesis principales de la escuela neoclásica a través del monetarismo neoliberal (véase caso de Chile a inicios de la década de 1970), que deja la perspectiva keynesiana relegada en los hechos; y c) surgimiento de dictaduras militares que callaron pensamientos heterodoxos y marxistas.

4. Necesidad de utilizar otros marcos categoriales de análisis económicos distintos al neoclásico y al keynesiano, incluyendo aquellos que fusionan a estos dos, para realizar el examen de América Latina.
5. Exigencia de construir el fundamento teórico del proceso revolucionario crítico al proceso económico capitalista en Latinoamérica. El contexto político en la región era extraordinario: revolución cubana (1959), múltiples manifestaciones sociales, así como la formación de movimientos radicales. A la par, en el ámbito mundial, sucedió la invasión

de Vietnam por Estados Unidos (1960) y seguía la guerra fría.⁶

La hipótesis general de la TD es que la economía capitalista mundial genera una dinámica dependiente y desigual de crecimiento económico entre los países.⁷ Dos Santos (2002), al respecto, combina la evolución del sistema mundial capitalista con los ciclos largos de Kondratiev; obtiene, al centrarse en el periodo 1967-1994, que en el sistema hay un centro, una periferia y semiperiferias formadas en la etapa depresiva del ciclo de Kondratiev, que abarca de 1967 a 1993. El crecimiento se retomó a partir de 1994 y, en consecuencia, se producirán otros ajustes en la economía mundial con la entrada de un nuevo ciclo largo de Kondratiev.⁸

La dependencia de la periferia con respecto al centro en la TD se convirtió en condición para conservar y/o aumentar las tasas de crecimiento económico del centro. “Latinoamérica, en consecuencia, [se concibió] como una región integrada al desarrollo de la ley general de la economía capitalista mundial en su fase imperialista” (Gutiérrez y González, 2017 [2010], p. 50). Marini escribe:

La dependencia entendida como una relación de subordinación entre [países] formalmente independientes, en cuyo marco, las relaciones de producción de los [países] subordinados son modificadas o recreadas para asegurar la reproducción ampliada de la dependencia. El fruto de la dependencia no puede ser, por ende, sino de más dependencia, y su liquidación supone necesariamente la supresión de las relaciones de producción que ella involucra (Marini, 1973, p. 18).

La cita de Marini plantea que el problema económico de la región es estructural: cambiar las relaciones económicas que persisten. La TD examina la dependencia como efecto directo de la estructura

⁶ Los puntos 4 y 5 están altamente relacionados.

⁷ La mayoría de los autores de la TD siguieron utilizando la dualidad centro-periferia. Frank (1966, 1967, 1978) emplea otra dualidad, recurre a metrópoli-satélite.

⁸ La propuesta de Dos Santos –en lo general– tiene contactos con las teorías del sistema mundial de Amin (1974 [1972]; 1978 [1972]) y Wallerstein (1979).

capitalista impuesta por el centro en el mundo. La imposición da apertura al imperialismo. La teoría coloca a la dependencia como causa del subdesarrollo (Dos Santos, 1972 y 1973); siendo así, la estructura capitalista –en su desenvolvimiento– es la raíz del subdesarrollo.

El argumento de Marini también expone que la dependencia de la periferia, sin transformar la estructura, se perpetúa por la dependencia que trae consigo mismo la dependencia. La TD, en consecuencia, sostiene las tesis de la tradición marxiana y neo-marxistas como “método de análisis de la realidad” (Cairó, 1996, p. 349).⁹ La mayoría de los autores de la dependencia se alejan del marxismo dogmático de la Unión Soviética. El EL enfocó la situación económica de la región a través del paradigma keynesiano.

Cardoso y Faletto se movieron entre el EL y la TD. Los autores retratan la versión reformista y la clase no marxista de la TD. En la corriente neo-marxista de la TD aparecen principalmente Dos Santos, Marini y Bambirra. La TD fuera de la tradición marxiana y del neomarxismo se materializa en los documentos de Frank, sin aproximarse tampoco al reformismo de Cardoso y Faletto. El neo-marxismo de la TD, en palabras de Dos Santos (2002, p. 6), es la traducción más cercana a los ejes dependentistas.

La hipótesis general de la TD se nutre de otras conjeturas específicas:

- El centro mediante bloqueos económicos, incluso, con el uso de la fuerza militar, anula la resistencia –a la dependencia– de la periferia.
- La dependencia comercial se extendió hacia áreas financieras, industriales y tecnológicas. La inversión extranjera tuvo un papel especial. Las burguesías –de los países

⁹ Los antecedentes marxistas inmediatos de la TD se encuentran en Sweezy (1942) y Baran (1957). Simultáneos a la TD se hallan Sweezy y Baran (1972 [1966]), Magdoff (1969 [1966]) y Hymer (1972 [1965]).

dominados– por medio de tal inversión mantenían lazos de unión con los países dominantes. Esta conjetura específica también la sostenía el EL con Cardoso y Faletto (1965).

En relación con este último punto, Marini (1973) explica que el aumento de la producción de materias primas para la exportación por parte de los países periféricos, aun con el deterioro de los términos de intercambio, se debió a que las burguesías de las periferias lograron conservar su tasa de ganancia. El deterioro de los términos de intercambio fue endosado a la clase trabajadora por medio de 1) el incremento de las horas de trabajo, 2) la intensificación del trabajo y 3) la compresión del salario. Estos tres mecanismos se tradujeron en la superexplotación del trabajador (González y Gutiérrez, 2017 [2010]).

El capitalismo dependiente de las periferias mostró rupturas en sus relaciones económicas internas. No hubo complementariedad. La producción lograda por las burguesías locales fue distribuida con las exportaciones al centro. El trabajador tenía poco peso en el mercado interno por su bajo consumo, dado su ingreso insuficiente. La superexplotación permitió, por un lado, que se lograran las producciones de las burguesías (en especial, la terrateniente) y, por el otro, anuló el consumo del trabajador. En el capitalismo del centro hubo complementariedad interna entre producción, distribución y consumo. El trabajador tuvo participación significativa en el consumo. La importación de manufacturas de la periferia (producción del centro) se concentró en las burguesías.

La TD no estuvo exenta de críticas. Se presentaron a finales de los setenta e inicios de los ochenta. Bambirra (1978) y Dos Santos (2002) dieron contestación a algunas de ellas. González y Gutiérrez (2017 [2010]) sistematizan algunas de esas críticas:

- Insuficiente crítica de algunos indicadores socioeconómicos positivos que se presentaron en América Latina entre 1960 y 1980 (Cueva, 1978).

- Sobreestimación de los factores externos, mientras que los internos fueron relegados. Se dejaron de lado los estudios de las clases sociales (Cueva, 1974, 1978). Algunas corrientes marxistas se sumaron a esta crítica, al igual que Cardoso. En palabras de Dos Santos este conjunto de autores es “autonomista y endogenista” (2012, p. 15).
- Exclusión del análisis complejo, según Bustelo (1999), de la conformación de las estructuras económicas de las periferias. El énfasis se colocó en estructuras derivadas del imperialismo.
- Falta de explicación de por qué países periféricos asiáticos lograron altas tasas de crecimiento económico (milagros económicos).
- Exclusión del aspecto ambiental en el examen de los procesos económicos capitalistas, a pesar de que, simultáneamente, se habían generado informes preponderantes en el asunto. Los recursos naturales fueron considerados como materia prima. El problema ambiental, cuando era considerado, se podía atenuar con tecnología (Gudynas, 2003).
- Estudio parcial de las instituciones económicas.

“Las implicaciones de la [TD] están [desarrollándose]. [La] evolución [de la TD] en dirección a una teoría del sistema mundial, buscando reinterpretar la formación y el desarrollo del capitalismo contemporáneo dentro del (sistema mundial) [constituye] ya un paso adelante” (Dos Santos, 2002, p. 15). Dussel, en esta sintonía, en 2014, reprodujo de manera formal la TD empleando categorías de la tradición marxiana y de algunos teóricos neomarxistas:

La esencia de la Teoría de la Dependencia –en general– consiste en la dominación como relación social de expropiación que ejerce una burguesía (y su pueblo) posesora de capital global nacional de un país más desarrollado sobre las burguesías (y sus pueblos) de países

subdesarrollados, transfiriendo plusvalor en la lucha de la competencia entre capitales globales nacionales del país menos desarrollado al más desarrollado, por los mecanismo de nivelación de los precios de las mercancías en la competencia en el interior del mercado mundial (Dussel, 2015, p. 163).

Novedad de la dialéctica del crecimiento económico desigual de Hinkelammert a la teoría de la dependencia¹⁰

Franz Hinkelammert argumenta que la expansión a escala mundial del capitalismo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, con fuerte impulso en los siglos XIX y XX, ha sido producto principalmente del comercio internacional, puesto que los centros industriales vendieron sus productos finales en nuevos territorios y, a la vez, compraron en otros sitios los bienes intermedios y las materias primas que necesitaban para su producción. Este argumento, por sí solo, parece ser congruente con el EL y la TD. El posicionamiento del autor, sin embargo, es más amplio. Franz Hinkelammert no analiza el esparcimiento del capitalismo después de la depresión de 1929, pero reconoce que se aceleró con las innovaciones tecnológicas de la década de 1940 y con la instalación y propagación del fordismo por parte del norte de América. El autor dibuja una línea ascendente de manifestación del capitalismo desde el siglo XVIII. ¿Por qué? Franz Hinkelammert hace énfasis en que en los siglos XVIII y XIX, incluso en el XX, los centros industriales tenían países colonizados y fueron estos últimos quienes se convirtieron –en alta medida– en los compradores de los productos finales de los primeros y en sus vendedores de materia prima. Las colonias se transformaron en las periferias capitalistas que potenciaron la industrialización de los centros (Mora, 2021).

¹⁰ Las ideas de Franz Hinkelammert aquí expuestas se encuentran en los textos de 1967, 1969, 1970a, 1970b y 1970c.

Este argumento de Franz Hinkelammert ahora parece semejante a exposiciones de Furtado (1962 [1959]), Cardoso y Faletto (1965), así como de Dos Santos (2002). Y lo es. El posicionamiento, no obstante, es más extenso.

En las dos décadas que han transcurrido del siglo **xxi** hay evidencias de la continuidad ya no de la transformación de colonias en periferias, sino de la reafirmación de la posición de periferia de múltiples países periféricos. Mora (2021), al respecto, lista cuatro puntos:

1. Las periferias compran los productos finales ofertados por los centros en relación con las preferencias establecidas por los propios centros.
2. El trabajo conceptual (investigación académica, por ejemplo) realizado en las periferias responde a las condiciones que piden los centros que haya en las periferias.
3. “La formación y capacitación de la fuerza de trabajo no se orienta, no al menos necesariamente, [en dependencia de la] industrialización de las zonas periféricas ni [en dependencia] del desarrollo de las capacidades humanas disponibles y potenciales [de las periferias]” (Mora, 2021, p. 62).
4. Explotación ampliada de los medios naturales de las periferias con base en las exigencias de producción de los centros.

Franz Hinkelammert abre la discusión. No necesariamente un país desarrollado es un centro industrial y un país subdesarrollado es periférico. Un país periférico –en términos capitalistas– puede convertirse en centro industrial sin perder la condición de periferia. Es poco probable, a la vez, que un centro industrial –en términos capitalistas– sea subdesarrollado; siendo así, hay alta probabilidad de que pueda haber periferias desarrolladas. La tendencia simple, que a veces se impone y en otras ocasiones fracasa, de convertir colonias en periferias subdesarrolladas no

explica el surgimiento de periferias desarrolladas ni tampoco por qué surgieron múltiples países desarrollados que no tenían colonias. Franz Hinkelammert sugiere que el examen puede hacerse a través del análisis del espacio económico y del comercio internacional (Mora, 2021).

El comercio internacional –en materia de formación de periferias– es clave en la explicación que desarrollan el EL –en especial Prebisch– y la TD –en especial Marini. Ambas corrientes, cada una a su manera, critican la práctica del comercio internacional. Franz Hinkelammert encuentra fallas en la formulación teórica del comercio internacional que hacen la corriente clásica (David Ricardo) y la escuela neoclásica (modelo Heckscher-Ohlin). Estas fallas no son consideradas por la TD. Franz Hinkelammert explica que las *ventajas comparativas* justifican el desarrollo del comercio internacional, y que estas están en función de los *costos relativos* (o comparativos) de producción que se generen con la especialización productiva. Este planteamiento supone que los factores de producción de los países son diferentes. Franz Hinkelammert sostiene que ante la presencia de factores de producción iguales no se puede sostener el comercio internacional. La consideración de espacios económicos homogéneos anula al comercio internacional –de la escuela clásica y neoclásica– por la carencia de ventajas comparativas.

Franz Hinkelammert reorganiza el asunto. El autor plantea que en los espacios económicos homogéneos pueden surgir costos de producción decrecientes. En los espacios económicos heterogéneos, que son los únicos contemplados en la visión clásica-neoclásica, también se originan costos de producción decrecientes. A partir de los costos de producción decrecientes se promueve entonces el comercio internacional.

De las ventajas comparativas se pasa a las *ventajas de escala*. En espacios económicos homogéneos, las ventajas de escala expresan que, a mayor volumen de producción, menores costos unitarios de producción. El aumento del volumen de producción puede venir

principalmente de las aglomeraciones industriales. En relación con los espacios económicos heterogéneos, el incremento del volumen de producción, además de las aglomeraciones, puede suscitarse por espacios naturales extensos. Franz Hinkelammert, en conclusión, obtiene que las ventajas de escala –y no las ventajas comparativas– que se produzcan en los espacios económicos –en general– conducen hacia una distribución desequilibrada de las producciones. Esto genera “un conjunto limitado de centros especializados entre sí, rodeados de sus zonas periféricas correspondientes” (Mora, 2021, p. 58).

Las ventajas de escala, que ya incluyen la aglomeración y/o el tamaño del espacio, se multiplican por los demás factores de producción. Esto aumenta la distribución desequilibrada de las producciones en los espacios económicos (Mora, 2021):

1. Materia prima. Las unidades económicas, propias de los centros, que hacen la transformación de las materias primas no se desplazan a los lugares periféricos donde se extraen precisamente estas; más bien, la localización se determina con base en “el peso físico de la materia prima, [...] en el peso del producto [final o intermedio], y [...] en los costos de transporte” (Mora, 2021, p. 59).
2. Tecnologías disponibles.
3. Habilidades de la fuerza de trabajo.

Franz Hinkelammert pone inicialmente atención en las materias primas y la tecnología. Las tecnologías están orientadas a transformar la materia prima para producir bienes finales o intermedios. La compatibilidad entre ambos factores es imprescindible para elevar el volumen de producción en un espacio económico determinado. El equilibrio de las producciones requiere, por un lado, existencia y aplicación simétrica de tecnologías en el conjunto de espacios económicos y, por el otro, que la extracción y transformación de las materias primas en ese conjunto de espacios permita el

uso de las tecnologías disponibles. La incompatibilidad en algunos espacios y la compatibilidad en otros incrementan las ventajas de escala a favor de estos últimos.

Los accesos asimétricos a tecnologías y la utilización de tecnologías atrasadas provocan desequilibrios en las producciones de los espacios económicos. En este cuadro, aunado a las situaciones de incompatibilidad, hay “ausencia de productos no producidos” (Mora, 2021, p. 60), o bien, dicho de otra manera, “el producto efectivo es menor al producto potencial” (Mora, 2021, p. 61). Productos no producidos señalan uso deficiente de los factores de producción. Esta situación se traduce en desempleo. La ausencia de productos no producidos es uno de los aportes sustanciales de Franz Hinkelammert a la TD. La contribución del autor no sugiere que el producto efectivo sea igual al producto potencial en los centros y en las periferias. Franz Hinkelammert expresó que la producción efectiva de todos los productos potenciales de todos los espacios económicos impide mantener las condiciones naturales del planeta. Las producciones de los centros y las periferias tienen límites.

La selección y cantidad de tecnologías para convertir la materia prima en productos intermedios o finales depende del pleno empleo de la fuerza de trabajo. En caso de que el número de tecnologías en los centros industriales rompa el pleno empleo de la fuerza de trabajo en las zonas periféricas aquel deberá disminuirse. A menor tecnología, menor volumen de producción, pero más empleo. Lo mismo aplica en el interior de los centros y las periferias. Es posible que las reducciones de tecnología y, en consecuencia, de producción, acompañadas de políticas económicas apropiadas, en contextos de pleno empleo, susciten producciones equilibradas entre los espacios económicos.

El pleno empleo en la división internacional del trabajo como eje de equilibrio económico es la principal contribución de Franz Hinkelammert a la TD. “El desempleo/[subempleo] estructural es el factor condicionante más importante de la exclusión y la pobreza y se refuerza con las desigualdades internas en la distribución

del ingreso de cada país” (Mora, 2021, p. 62). La proyección de pleno empleo de Franz Hinkelammert es diferente a la propuesta de pleno empleo de Keynes.¹¹

El crecimiento económico desigual (crecimiento económico desequilibrado) entre los espacios económicos, que explica Franz Hinkelammert, tiene su principal indicador en el desempleo-subempleo estructural de la fuerza de trabajo. Los centros industriales, para aumentar su frontera de posibilidades de producción, recurren al incremento de la productividad, que se logra mediante ventajas de escala provenientes de la adopción de tecnologías de punta en el interior de los centros, aglomeraciones estratégicas y compras ventajosas de materias primas en periferias capitalistas. El pleno empleo, aun en este contexto, no se puede garantizar por el nivel de desarrollo de las tecnologías. Las ventajas de escala del centro operan en contra de las periferias, a pesar de las ventajas de espacio (ventajas absolutas de Smith).

Franz Hinkelammert añade, por último, un elemento primordial a la discusión: “La tesis principal [...] es que el mercado capitalista mundial como sistema de coordinación internacional del trabajo impide a un gran número de países lograr un equilibrio interno del trabajo” (Hinkelammert, 1970b, pp. 14-15). El análisis ahora se coloca en el mercado capitalista como coordinador de la división social del trabajo. El autor, más adelante, en 1984, postula

¹¹ Keynes (2019 [1936]) no identifica como problema central del proceso económico a la escasez de factores de producción, sino a la subutilización de estos. La subutilización es ocasionada por demandas insuficientes de productos. Demandas altas obligan a usar todos los factores disponibles. El desempleo viene entonces de producciones bajas por subutilización. Keynes se apega al razonamiento de que la mezcla de incremento de salarios con caída de precios sube la demanda de productos. Esta situación permite el uso total de los factores de producción y, por ende, el pleno empleo. En el paradigma keynesiano, los gobiernos con la política económica (fiscal, monetaria y cambiaria) estimulan la demanda. La política fiscal tiene mención especial en este asunto. El gobierno –con el monto que recibe de los impuestos– incrementa su gasto. El monto también aumenta con el endeudamiento. El gobierno gastará en lo que no gastan los agentes económicos, se concentrará en los factores de producción sobrantes y generará, así, empleo. A mayor demanda, los agentes económicos, en consecuencia, funcionarán mejor. El empleo se multiplica.

la incapacidad del mercado capitalista para tal coordinación, lo muestra como creador de desempleo en el contexto internacional y en el interior de los países. Franz Hinkelammert escribe:

La relación entre ambos (planificación económica y autonomía empresarial) se puede concebir en términos de un equilibrio entre sus actividades respectivas, equilibrio que delimita tanto la legitimidad de la planificación como la [legitimidad] de la autonomía empresarial. Desde este punto de vista, la planificación tiene que extenderse en un grado tal que quede asegurado el equilibrio económico de la división social de trabajo, en los términos de pleno empleo garantizado para todos y una correspondiente satisfacción de sus necesidades vitales como resultado de su trabajo. No hay ninguna razón para extender la planificación económica más allá de este punto, pero de ninguna manera puede abarcar menos que eso. Este mismo criterio delimita la autonomía empresarial (Hinkelammert, 2000, p. 250).

El equilibrio entre planificación económica y autonomía empresarial detallado en la cita no es aceptado por el mercado capitalista. El autor no pretende eliminar al mercado, sino transitar del mercado capitalista a otro mercado no capitalista en tanto se busque el pleno empleo.

Conclusiones

El EL y la TD generaron pensamiento económico independientemente de su plataforma teórica y, cada corriente, a su manera, movilizó los gobiernos de la región a través de la planificación económica. En el cuadro del EL se fincaron organizaciones significativas: CEPAL, Banco Interamericano de Desarrollo, Asociación Latinoamericana de Libre Comercio, Pacto Andino y Alianza para el Progreso. La participación de los economistas del EL fue clave para la conformación de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo. El EL configuró los primeros modelos

(MSI) para la defensa formal de las exportaciones de las periferias en contextos de deterioro de los términos de intercambio. Las fallas del EL son producto de la incapacidad para controlar los desequilibrios financieros que se produjeron con el MSI, no de creación de ideas en materia económica (Max-Neff, Elizalde, Hopenhayn, 1998 [1993]). El mismo Dos Santos (2002), en su análisis del debate científico latinoamericano en periodo de posguerra, reconocía en Prebisch una visión económica que superaba el economicismo tradicional e incorporaba ideas sociológicas y políticas weberianas.

La TD, por su parte, mantuvo una crítica constante 1) con los postulados sobre crecimiento económico del centro, 2) con la inclinación imperialista de los países del norte de América y 3) con el keynesianismo del EL. Al mismo tiempo, produjo líneas de debate a partir de la tradición marxiana y del marxismo que se había constituido en la época para lograr una posición neomarxista propia. La TD, en buena medida, quedó unida a los movimientos revolucionarios de Latinoamérica entre 1960 y 1980, sin dejar atrás las dinámicas sociales e intelectuales. En estas dinámicas se encuentran, entre otros, Bagú, Silva Prado y teólogos de la liberación (Gutiérrez, Assmann, Boff).

Franz Hinkelammert es uno de los científicos con pensamiento transdisciplinario de esas dinámicas. Resulta altamente significativo preguntar sobre cuáles son sus aportaciones a la TD a través de sus obras de 1967 a 1970:

- El comercio internacional como principal mecanismo de la reproducción de la dualidad centro-periferia.
- Las colonias de los países centrales se convirtieron en periferias. La conversión comienza con la expansión del capitalismo en la segunda mitad del siglo XVIII. En el siglo XXI sigue la tendencia de ampliación de la posición periférica de las periferias por mecanismos diseñados en los centros.

- » Los centros establecen los productos que se comprarán en las periferias.
- » Los centros determinan el tipo de trabajo conceptual que se desarrolla en las periferias.
- » Los centros definen la clase de capacitación que se otorga a la fuerza de trabajo en las periferias.
- » Explotación intensiva de los medios naturales de las periferias acorde a las producciones centrales.
- Alta probabilidad de la existencia de periferias desarrolladas. Este asunto no es explicado por la conversión de colonias en periferias. El examen requiere análisis del comercio internacional y del espacio económico.
- Tesis sobre las ventajas de escala, en lugar de las ventajas comparativas, en el comercio internacional.
- Productos no producidos expresan deficiencia en la utilización de los factores de producción y desempleo.
- La producción efectiva de todos los productos potenciales de los centros y las periferias impide mantener las condiciones naturales del planeta Tierra. Las producciones tienen límites.
- Pleno empleo en la división internacional del trabajo (principal aportación).
- La incapacidad del mercado capitalista para coordinar la división social del trabajo (internacional y local).
- Transitar del mercado capitalista a un mercado no capitalista.

De la misma manera en que se define la relación de Franz Hinkelammert con la TD, también se pueden emprender trabajos sobre sus contribuciones a la teología de la liberación, sobre las

relaciones que hace entre cristianismo ortodoxo y capitalismo, sobre sus críticas al monetarismo neoliberal de Friedman o sobre los conceptos trascendentales que manejan las corrientes económicas. El desarrollo del capítulo también abre interrogantes sobre la vigencia del neoestructuralismo de Sunkel (EL), de la superexplotación del trabajador de Marini (TD), del antimarxismo de Frank (TD), de los precursores del sistema-mundo de Amin, Wallerstein y Arrighi, así como de la crítica dependentista actual al capitalismo globalizado del siglo **XXI**.

Bibliografía

Amin, Samir (1974 [1972]). *La acumulación a escala mundial: crítica de la teoría del subdesarrollo*. Buenos Aires: Siglo **XXI**.

Amin, Samir (1978 [1972]). *El desarrollo desigual: ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*. Barcelona: Fontanella.

Bambirra, Vania (1978). *Teoría de la Dependencia: una anticrítica*. México: Era.

Baran, Paul (1957). *La economía política del crecimiento*. Nueva York: Monthly Review Press.

Bielschowsky, Ricardo (1998a). Evolución de ideas de la CEPAL. *Revista de la CEPAL* (núm. extraordinario), 21-46.

Bielschowsky, Ricardo (1998b). Cincuenta años del pensamiento de la CEPAL: una reseña. En CEPAL, *Cincuenta años del pensamiento en la CEPAL. Textos seleccionados, vol. i* (pp. 9-61). Santiago de Chile: CEPAL y Fondo de Cultura Económica.

Bielschowsky, Ricardo (2009). Sesenta años de la CEPAL: estructuralismo y neoestructuralismo. *Revista de la CEPAL*, 4, 173-194.

Blomström, Magnus y Hettne, Björn (1990). *Las teorías del desarrollo en transición*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bustelo, Pablo (1999). *Teorías contemporáneas del desarrollo económico*. Madrid: Síntesis.

Cairó, Gemma (1996). Teorías del desarrollo. En Javier Martínez Peinado y José María Vidal Villa (coords.), *Economía mundial*. Madrid: McGraw-Hill.

Cueva, Agustín (1974). *Problemas y perspectivas de la Teoría de la Dependencia*. Buenos Aires: CLACSO.

Cueva, Agustín (1978). *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. México: Siglo XXI.

Dussel, Enrique (2015). *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.

Gudynas, Eduardo (2003). *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. Quito: ABYA-YALA e ILDIS-FES.

Dos Santos, Theotonio (1972). *La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina*. Bogotá: Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas.

Dos Santos, Theotonio (1973). *Dependencia y cambio social*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Dos Santos, Theotonio (2002). *La teoría de la dependencia. Balances y perspectivas*. Madrid: Plaza Janés.

Duchrow, Ulrich y Hinkelammert, Franz (2003). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. San José: DEI.

Cardoso, Fernando y Faletto, Enzo (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. México: Siglo XXI.

FitzGerald, Valpy (1998). La CEPAL y la teoría de la industrialización. *Revista de la CEPAL* (núm. extraordinario), 47-62.

Frank, Andre (1966). The development of underdevelopment. *Monthly Review*, 18(4), 17-31.

Frank, Andre (1967). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.

Frank, Andre (1978). *World Accumulation 1492-1789*. Londres: Macmillan.

Furtado, Celso (1962 [1959]). *Formación económica del Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica.

Furtado, Celso (1971). *Desarrollo y subdesarrollo*. Buenos Aires: EUDEBA.

Furtado, Celso (1988 [1985]). *Fantasía organizada*. Buenos Aires: EUDEBA.

Fishlow, Albert (1987). The state of Latin American Economics. En Banco Interamericano de Desarrollo, *Economic and social progress in Latin America*. Washington, D. C.

Graciarena, Jorge (1972 [1967]). *Poder y clases sociales en el desarrollo de América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

Graciarena, Jorge (1976). Poder de estilos de desarrollo: una perspectiva heterodoxa. *Revista de la Cepal*, (1), 173-194.

Gutiérrez, Estela y González, Edgar (2017 [2010]). *De las teorías del desarrollo al desarrollo sustentable: construcción de un enfoque*

multidisciplinario. México: Siglo XXI y Universidad Autónoma de Nuevo León.

Hinkelammert, Franz (1967). *Economía y revolución*. Santiago de Chile: Del Pacífico.

Hinkelammert, Franz (1969). *Plusvalía e interés dinámico (un modelo dinámico para la teoría del capital)* [inédito]. <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/2071>

Hinkelammert, Franz (1970a). *Dialéctica del desarrollo desigual*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hinkelammert, Franz (1970b). *El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*, Buenos Aires: Nueva Universidad y Universidad Católica de Chile.

Hinkelammert, Franz (1970c). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Nueva Universidad y Universidad Católica de Chile.

Hinkelammert, Franz (1980). *La coherencia lógica de la construcción de una mercancía patrón* [inédito]. <http://repositorio.uca.edu.sv/jspui/handle/11674/1973>

Hinkelammert, Franz (1988). *La deuda externa de América Latina. El automatismo de la deuda*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (1999). El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos de la teoría de la dependencia. En Franz Hinkelammert (comp.), *El huracán de la globalización*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz (2000). *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2001). *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2005). *Hacia una economía para la vida*. San José: DEI.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2008). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. San José: Editorial Tecnológica de Costa Rica.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2009a). *Economía, Sociedad y Vida Humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Buenos Aires: Altamira y Universidad Nacional de General Sarmiento.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2009b). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Bogotá: Justicia y Vida, Corporación para el Desarrollo del Oriente y Casa de la Amistad Colombo Venezolana.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2013). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Editorial de la Universidad Nacional de Costa Rica.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2014). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. La Habana: Caminos y Filosófica.cu.

Hinkelammert, Franz y Mora, Henry (2016). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia y Dirección General de Fortalecimiento Ciudadano.

Hirschman, Albert (1980). Auge y ocaso de la teoría económica del desarrollo. *El Trimestre Económico*, 47(4), 1055-1077.

Hymer, Stephen (1972 [1965]). *Las empresas multinacionales. La internacionalización del capital*. Buenos Aires: Periferia.

Keynes, John (2019 [1936]). *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. México: Fondo de Cultura Económica.

Larrain, Jorge (1989). *Theories of development: capitalism, colonialism and dependency*. Londres: Polity Press.

Magdoff, Harry (1969 [1966]). *La era del imperialismo*. México: Nuestro Tiempo.

Marini, Ruy (1973). *Dialéctica de la dependencia*. México: Era.

Max-Neff, Manfred; Elizalde, Antonio y Hopenhayn, Martín (1998 [1993]). *Desarrollo a escala humana. Conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Montevideo: Nordan-Comunidad e Icaria.

Mora, Henry (2021). Las raíces estructurales del automatismo de la deuda. El desarrollo desigual en el capitalismo globalizado. En Franz Hinkelammert et al., *Por una condonación de la deuda pública en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Rodríguez, Octavio (2006). *El estructuralismo latinoamericano*. México: Siglo XXI y CEPAL.

Ros, Jaime (1998). Relación de intercambio y desarrollo desigual. *Revista de la CEPAL*, (núm. extraordinario), 77-82.

Pinto, Aníbal (1976). Notas sobre los estilos de desarrollo en América Latina. *Revista de la CEPAL* (1), 97-128.

Pinto, Aníbal y Kñakal, Jan (1972). *El sistema centro-periferia 20 años después*. Santiago de Chile: CEPAL.

Prebisch, Raúl (2012). *El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas*. Santiago de Chile: CEPAL.

Sraffa, Piero (1966 [1960]). *Producción de mercancías por medio de mercancías: preludio a una crítica de la teoría económica*. Barcelona: Oikos-tau.

Sunkel, Osvaldo (1998). Desarrollo e integración regional: ¿Otra oportunidad para una promesa incumplida? *Revista de la CEPAL* (núm. extraordinario), 229-242.

Sunkel, Osvaldo (comp.) (1991a). *El desarrollo desde dentro: un enfoque neoestructuralista para la América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sunkel, Osvaldo (1991b). Del desarrollo hacia adentro al desarrollo desde dentro. En Osvaldo Sunkel (comp.), *El desarrollo desde dentro: un enfoque neoestructuralista para la América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sunkel, Osvaldo y Paz, Pedro (2005 [1970]). *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*. México: Siglo XXI.

Sweezy, Paul (1942). *The Theory of Capitalist Development. Principles of Marxian Political Economy*. New York: Monthly Review Press.

Sweezy, Paul y Baran, Paul (1972 [1966]). *El capital monopolista*. México: Siglo XXI.

Wallerstein, Immanuel (1979). *The capitalist world-economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Crítica, racionalidad, factibilidad y utopía

Aproximaciones al pensamiento de Franz Hinkelammert

Hugo Arredondo Vélez

En el prefacio de la filosofía del derecho escribe Hegel: “La filosofía es su tiempo captado en pensamientos” (Hegel, 2004, p. 19). Esta afirmación puede significar un entramado de categorías que pueden ayudar al filósofo a un acercamiento a la *realidad*. En este sentido, la “captación” en su “tiempo”, digamos, en categorías como aproximación a la *realidad real* (*Wirklichkeit*), le permiten desarrollar todo un sistema categorial a lo largo de toda su obra con elementos particulares de aproximación desde puntos de vista de otras áreas de conocimiento como la filosofía de la naturaleza, el derecho, la moral, la economía política, etc. De este modo, la “captación” de la realidad o de niveles de realidad solo puede ser a través de todo el sistema de categorías articuladas desde diferentes “juegos” del lenguaje que nos permiten ver una realidad fragmentada, pero, sin duda, con una aproximación a ella. Si la filosofía es “su tiempo captado en pensamientos” no puede haber otra forma de acercamiento y comprensión de la propia realidad sino a través de las categorías. Estas son el acceso al mundo de la vida. A mi modo de ver, la propuesta de Franz Hinkelammert logra justamente a través de las categorías que desarrolla “captar”

nuestro “tiempo” en “pensamientos”. Ahora bien, el análisis de las categorías como aproximación de la realidad que desarrolla nuestro pensador alemán es uno de los aportes más importantes para el estudio de la realidad moderna-occidental. En su libro *Las armas ideológicas de la muerte* dice la siguiente reflexión:

Las vivencias de las luchas políticas e ideológicas de la década pasada en América Latina me han convencido de que la percepción tenida, y que podamos tener de la realidad económico-social, está fuertemente determinada por las categorías teóricas en cuyos marcos nosotros interpretamos la realidad. La realidad social no es una realidad a secas sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Podemos percibir solo aquella realidad que nos aparece mediante las categorías teóricas usadas. Recién dentro de este marco los fenómenos llegan a tener sentido; y solamente podemos percibir los fenómenos a los cuales podemos dar cierto sentido. Pero esto no es válido solamente para los fenómenos económico-sociales en sentido estricto, sino para todos los fenómenos sociales. Los percibimos –tienen sentido– dentro y a partir de un marco categorial, y solamente dentro de este marco podremos actuar sobre ellos. Así como dentro de un determinado sistema de propiedad solamente se pueden realizar ciertas metas políticas y no otras, también el marco categorial teórico que usamos para interpretar la realidad nos permite ver ciertos fenómenos y no otros; asimismo, concebir ciertas metas de la acción humana y no otras (Hinkelammert, 1977, p. 1).

En este prefacio a su libro nuestro autor resalta la importancia del *marco categorial* con el cual percibimos o interpretamos la realidad, es decir, la comprensión de los fenómenos sociales a partir de las categorías con las cuales nos acercamos a aquella realidad. En este sentido, “podemos percibir solo aquella realidad que nos aparece mediante las categorías teóricas usadas”; aquellos fenómenos que nos aparecen, nos aparecen de ese modo por el marco categorial que usamos. El marco categorial determina el *sentido* de la realidad que nos aparece y *vela* a su vez aquella realidad que no es captada por las categorías. No quiere decir que dicha realidad

no exista, sino que no es percibida por el teórico-analista. Así, por ejemplo, los médicos al comenzar sus estudios de medicina, primeramente, se apropian de las categorías, esto es, definiciones, distinciones, clasificaciones, comparaciones del cuerpo humano y su funcionamiento. Es decir, se apropian de las categorías con las cuales los fenómenos que les aparecen llegan a tener sentido. Después de las apropiaciones y asimilaciones de las categorías “aparecen” los fenómenos, es decir, las enfermedades y males del organismo humano oculto a la vista del observador común y que llegan a tener sentido. Ahora bien, la realidad social que nos aparece es una realidad social condicionada a los *marcos categoriales* o *sistema de categorías*. Justamente, la autoconciencia de este hecho, de este condicionamiento, puede ayudarnos a comprender desde qué punto de vista se está analizando determinado fenómeno. En este sentido, podemos actuar e interactuar de determinada manera en la realidad social si somos autoconscientes de los marcos categoriales mediante los cuales interpretemos la realidad. Ahora bien, ¿qué realidad y qué marcos categoriales utilizó Hinkelammert en el desarrollo de sus investigaciones para entender la realidad que le tocó vivir? ¿Con qué categorías “captó” su “tiempo”, es decir, el tiempo de la modernidad? A mi modo de ver, dos acontecimientos marcaron el rumbo de las investigaciones de Franz Hinkelammert. El primero de ellos se dio en el período de la posguerra, que es la reflexión en torno a la relación economía-ideología que abarca toda su formación inicial del período de 1950 hasta 1970 con la aparición de *Ideologías del desarrollo*.

El contexto de la posguerra es, pues, la Guerra Fría. En este período se apropia de las categorías económicas y filosóficas que le permiten desarrollar sus reflexiones en torno a la “ideología de la Unión Soviética”, es decir, sobre el proceso de industrialización de la Unión Soviética y sobre la racionalidad presupuesta en este modelo de desarrollo. El empirismo y el idealismo (la ideología liberal-iluminista) son las corrientes de pensamiento que están presupuestos en la discusión filosófica-económica en estos modelos

de desarrollo. Hay más. Un autor medular presupuesto en este período y que le permite desarrollar toda su crítica es Marx. La obra de Marx es justamente la que le permitió desarrollar en gran parte todo ese aparato crítico que le permitió hacer un diagnóstico de la modernidad y evaluar su contenido. Junto a Marx, otro autor que me parece que está presente en su diagnóstico, evaluación y crítica es Hegel. La asimilación de este filósofo está presente de una manera muy peculiar a lo largo de toda su exposición, pero a su vez, esta asimilación guarda cierta distancia de él.

El segundo acontecimiento que marcó la dirección de sus investigaciones fue el golpe de Estado en Chile. Este acontecimiento da un giro a sus investigaciones, que fijan su atención ahora en el papel de la Iglesia en el Golpe. Le llama la atención el discurso “religioso” del “Padre” Hasbun, que justifica la acción militar para derrocar al presidente Salvador Allende. Este período comienza desde el golpe de Estado en Chile en 1973 hasta 1990; desde la aparición de *Las armas ideológicas de la muerte* (1973) hasta la aparición de la *Crítica de la razón utópica* (1984). Podríamos decir que este período marca el giro de la relación economía-ideología a la relación economía-teología. En mi opinión, en este período Hinkelammert se apropia de todas las categorías teológicas, es decir, que el golpe de Estado lo hizo “autoconsciente” de la importancia de la religión en el análisis que había desarrollado en la relación economía-ideología. No es que nuestro autor hubiera dado poca importancia a lo teológico en el análisis social anteriormente, ya que desde el comienzo de su formación tomó cursos de teología en Alemania, sino que justamente el golpe de Estado fue el *acontecimiento* que lo hizo “autoconsciente” del problema. A partir de ahí no dejará el tema, sino que evaluará y problematizará con estos marcos categoriales o sistema de categorías las teorías modernas, las corrientes filosóficas, los autores modernos y los movimientos sociales actuales.

La crítica y sus condiciones

La categoría *crítica* en Franz Hinkelammert es una de las más importantes para poder comprender su propuesta teórica. La construcción de esta categoría¹ comienza desde su formación académica en la Alemania occidental como asistente de investigación en el Osteuropa-Institut, donde sus investigaciones estaban encaminadas a mostrar las limitaciones o contradicciones de la Alemania oriental o, mejor dicho, llevar a cabo una crítica a la economía soviética en términos de su modelo de industrialización como una forma de ideología. Justamente esa tarea que desarrolló le permitió llevar a cabo un análisis crítico al modelo de competencia perfecta en los mismos términos que la crítica a la ideología soviética. Para Franz las ideologías están presentes en las diferentes teorías y modelos de industrialización. Son, en este sentido, algo que acompaña necesariamente a las estructuras. La clasifica del siguiente modo:

La ideología, por lo tanto, puede ser conservadora, reformista o revolucionaria. Como conservadora, afirma y estabiliza la estructura social existente tal cual es; como reformista enfoca cambios dentro de la estabilidad de estas estructuras y como revolucionaria tiende a negar las estructuras existentes su legitimidad con el objeto

¹ En la ponencia en el homenaje a Franz Hinkelammert se me objetó tratar el concepto *crítica* como una categoría. Al respecto digo lo siguiente: la diferencia entre *concepto* y *categoría* nos ayudará a aclarar la confusión. En mi opinión, a la manera hegeliana, los conceptos son formas del pensamiento con las que captamos los objetos, por ejemplo, captamos mediante conceptos las frutas, las aves, las cosas, etc.; son conceptos de uso común que se relacionan sin ninguna necesidad lógica. En cambio, una categoría es un concepto *fundamental*, sin el cual, la articulación y justificación lógica perdería sentido. El concepto *crítica* se convierte en *categoría* cuando su significado tiene que ser justificado racionalmente, es decir, que tiene que justificar la *necesidad* de su propio contenido. En el caso de esta categoría, ya desde Marx en su *Crítica de la Economía política* pone énfasis en el “concepto” y aunque desarrolla la crítica explícitamente, implícitamente se necesitaba justificar su significado. Algo similar sucede con el uso que hace Hinkelammert del concepto: trata de aclarar y justificar el contenido y la necesidad del concepto.

de cambiarlas por otras o de destruirlas por completo (Hinkelammert, 1970, pp. 8-9).

Las teorías como ideologías cumplen tres funciones fundamentales, según nuestro autor. En las teorías (como ideologías) conservadoras su discurso está encaminado a mantener la estructura social vigente, es decir, mantienen el funcionamiento de estas estructuras sin ninguna modificación. Confirman, en este sentido, el funcionamiento de las estructuras. En esta clasificación podemos encontrar algunas teorías descriptivas que solo “explican” el funcionamiento de las estructuras. Las teorías *reformistas* llevan a cabo una crítica al funcionamiento de las estructuras, cuyo objetivo es hacerlas más eficientes. Este es el caso de las teorías que tienen la función de hacer una crítica, digamos, “interna” al funcionamiento de las estructuras. Un ejemplo de ellas pueden ser las críticas al funcionamiento de la economía clásica (propuesta por Adam Smith) en autores como Say, Ricardo y Hegel. La crítica y asimilación de esta propuesta teórica puede entenderse como una crítica a la eficiencia de las estructuras buscando su perfeccionamiento. Finalmente, las teorías revolucionarias como ideologías tienen la finalidad de negar las estructuras con la finalidad de destruirlas y cambiarlas por otras. Este puede ser el caso de la propuesta teórica de Marx en su libro *El capital*. Sin duda, su propuesta tiene la finalidad de destruir las estructuras de la sociedad capitalista. En su momento, las teorías de la burguesía fueron “revolucionarias” respecto al antiguo régimen. Lo que podemos destacar de esta clasificación de Hinkelammert es que la ideología revolucionaria es aquella que supera las estructuras de dominación, destruyéndolas. Entonces, no cualquier propuesta teórica puede ser “crítica”, sino solo aquella que trasciende las estructuras. Las distinciones entre las diferentes funciones de las ideologías tienen la finalidad de conservar, reformar y trascender las estructuras. Esto justamente le permite a Hinkelammert establecer un criterio más o menos claro de lo que puede significar el concepto *crítica*. En este sentido,

¿qué entiende entonces Franz por crítica? Veamos la siguiente reflexión:

Por ello es que afirmamos que la crítica óntica, es justificadora del desorden mundial y pertinente a su proyecto. La crítica ontológica, cuando no queda atrapada al interior de la cosmovisión moderna-posmoderna puede empezar a ser crítica. A juicio nuestro, cuando la crítica se ubica en el plano trans-ontológico, entonces puede ser radicalmente crítica, ahora si en el sentido de Hinkelammert, esto es, no solo crítica de este sistema mundo, sino anunciadora de un mundo otro, distinto, y más allá del proyecto moderno-posmoderno (Bautista, 2007, p. 104).

El análisis del contenido del concepto crítica, en el sentido de ser óntica, ontológica y transontológica nos permite comprender que toda crítica “real” es la negación de las estructuras. De ahí que la *crítica* (con minúscula) sería una crítica ya justificadora del orden social vigente (reformista y conservadora) y la *Crítica* (con mayúscula) sería una crítica que trasciende el orden social y niega las estructuras vigentes. Ahora bien, si la Crítica real significa la negación de las estructuras, esto presupone un horizonte más o menos acabado dónde fijar las “nuevas” estructuras, digamos, desenajenantes. A este horizonte Hinkelammert lo va a llamar *concepto límite* (posteriormente *utopía*). Si bien la Crítica como negación de las estructuras se desarrolla sobre la base del concepto límite, este se vuelve una *condición absolutamente necesaria* para la validez o crítica con sentido, es decir, que para que la Crítica tenga validez tiene que presuponerse a su vez una forma criteriológicamente relevante; es decir, tiene que alcanzar y legitimar su propia autojustificación, en el sentido de Apel. No profundizaremos en este tema en este trabajo; solo resta decir que se necesita una justificación racional del concepto límite como criterio. Ahora bien, la Crítica con sentido tiene como fundamento el concepto límite. Esto le permite a Hinkelammert llevar a cabo un análisis crítico de

las ideologías detrás de la industrialización soviética y la industrialización capitalista.

En primer lugar, respecto a la ideología soviética (como ideologización del marxismo) su análisis parte de las tesis del marxismo original. Hinkelammert sostiene que el principal interlocutor de Marx es Hegel y su concepto de equilibrio social. Para nuestro autor, la crítica de Marx a la filosofía del derecho de Hegel se refiere al equilibrio social alcanzado mediante el sistema de valores institucionalizados. Esto quiere decir que el sistema de valores que surge del intercambio logra alcanzar el equilibrio mediante su institucionalización. Marx se opone a esta forma de justificación de equilibrio social porque se trata solamente de un equilibrio formal. En la vida práctica no existe tal equilibrio, sino un desequilibrio *real* y esto se debe a que el equilibrio se alcanza en la producción-consumo social y no en el sistema de valores institucionalizados. Para el padre del socialismo científico, el equilibrio real se debe dar en la producción-consumo como contenido material de la vida social. En este sentido, el sistema de valores como normas de orientación de la acción e interacción humana solo es orientación de la relación producción-consumo. El sistema de producción-consumo determina, en este sentido, el sistema de valores institucionalizado y la estructura de la sociedad. Justamente, en su análisis sobre la ideologización del marxismo Hinkelammert desarrollará la Crítica a partir del concepto límite presupuesto y la explicitación de los valores institucionalizados. Así, pues, el análisis sobre el equilibrio como teoría del Estado presupone un concepto límite desde donde encuentra su justificación. Al respecto escribe Hinkelammert: “No hay teoría social que no formule conceptos límites y que no interprete las estructuras sociales a partir de ellos. No la hay ni puede haberla (1970, p. 183)”.

Todas las teorías (como ideologías), pues, tienen que *presuponer* necesariamente un concepto límite con el cual desarrollan y articulan todo el entramado de categorías con el que justifican sus pretensiones de validez. Es el concepto límite donde se articulan los

marcos categoriales, la institucionalización del sistema de valores, las estructuras de primero y segundo orden y su carácter ideológico. Justamente la crítica marxista al sistema capitalista cayó en una crítica acrítica porque nunca consideró la crítica al concepto límite –sostiene nuestro autor. Ahora bien, este horizonte de *Crítica* es donde aparecen todas las contradicciones de la realidad y de las teorías que intentan comprenderla. Este criterio es el que me parece más relevante en el análisis de Hinkelammert porque pone *el* criterio para poder criticar hechos, teorías, posiciones políticas, posiciones morales, ideológicas, históricas y teológicas. Pero no solo eso, sino que cualquier investigador que pretenda ser crítico no podrá prescindir de esta condición si pretende desarrollar su crítica en el ámbito que se desarrolle sus investigaciones.

Ahora bien, la sociedad socialista plantea su concepto límite desde la visión trazada por Marx en *El capital*:

Imaginemos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, concientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social (Marx, 1976, p. 96).

A partir de este concepto límite se construirán los supuestos y las categorías que permitirán construir el camino a la sociedad “socialista”. “Una asociación de hombres libres”, dice Marx como concepto límite. Podemos interpretar este como “una sociedad de obreros libres” en contraposición a “una sociedad de mercaderes”² y a la “sociedad de sacerdotes”.³ Se trata de una construcción social resultado de las reflexiones con las cuales pretende desplazar a la sociedad capitalista.

La sociedad socialista desarrollará este concepto límite como el camino para alcanzar la sociedad comunista. Hinkelammert

² A mi modo de ver, esta es el principal *concepto límite* de Adam Smith en *La riqueza de las naciones*.

³ “‘Ustedes llegarán a ser para mí un reino de sacerdotes y una nación santa’. Todo eso es lo que debes decirles a los israelitas” (Traducción del Nuevo Mundo, 2019, Ex 19:6).

señala que la sociedad socialista comprendió de este modo su concepto límite como: “la sociedad sin clases, la desaparición del dinero, la desaparición de la moral y del Estado [...] descansan en este concepto de planificación *a priori*” (Hinkelammert, 1970, p. 78). Una “sociedad sin clases”, una “sociedad sin dinero”, una “sociedad sin moral”, una “sociedad sin Estado” marcan claramente el concepto límite. El desarrollo de la sociedad socialista supone, pues, la meta a la que hay que llegar. Ahora bien, ¿cómo asimila la sociedad socialista este concepto límite y cómo lo lleva a la práctica? Hinkelammert señala que la sociedad socialista interpreta a Marx a partir de la expresión formulada en el programa de Gotha, según la cual “¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!” (Marx y Engels, 1955, p. 16). Esto quiere decir que el sistema de producción tiene que ser capaz de producir aquello que la sociedad necesita para vivir. En este sentido, la interpretación del socialismo “real” de esta expresión de Marx será determinante para la construcción del socialismo de la sociedad soviética:

La realización práctica del principio “cada uno según su necesidad, cada uno según sus necesidades” será el criterio según el cual se medirá el perfeccionamiento de la construcción de la sociedad comunista, la que asegura una nueva época para continuar este desarrollo ilimitado (Hinkelammert, 1970, p. 99)

La sociedad socialista mediante esta interpretación establece los “cómos” para alcanzar el concepto límite (la sociedad comunista). En este sentido, la sociedad comunista apunta al sistema de necesidades sociales como fin, como criterio de acercamiento progresivo a la sociedad comunista. Se trata de una idea donde la parte material rige como condición necesaria del sistema de capacidades y del perfeccionamiento moral. Para alcanzar esa meta la sociedad socialista ve el desarrollo técnico como único *medio* para lograr tal objetivo: “La ideología soviética reinterpreta a fondo este concepto de las fuerzas productivas y las entiende mecánicamente como la base técnica de la sociedad” (Hinkelammert, 1970, p. 94). A partir de esta

interpretación, la ideología soviética desarrollará el progreso técnico como un mecanismo de acercamiento paulatino a la sociedad comunista. De esta manera, el crecimiento económico ilimitado será un indicador que le permita medir ese tránsito al concepto límite. La planificación económica (perfecta) debe entenderse como el desarrollo y aplicación de la política económica soviética volcada a la tasa de crecimiento constante que le permita cubrir las necesidades crecientes de la sociedad. De ahí la importancia de desarrollar las fuerzas productivas e impulsar la productividad del trabajo como instrumentos que coadyuven al acercamiento del concepto límite. Justamente, se deja de lado –en un segundo plano– las estructuras sociales y el perfeccionamiento moral. Esto último será resultado y no causa de la realización del concepto límite. Más adelante, Hinkelammert describirá este hecho como una de las causas del surgimiento de las clases sociales en la ideología soviética, tema sumamente importante que sacará el carácter ideológico de este modo de producción. Lo que llama la atención del análisis de Hinkelammert es que justamente la visión de la sociedad socialista es una visión desarrollista muy *parecida* a la sociedad capitalista.

En segundo lugar, la Crítica a la ideología soviética de igual modo le sirve para elaborar en los mismos términos la crítica a la sociedad capitalista. La sociedad capitalista se presenta como una sociedad antiutópica y antimetafísica. Bajo estos supuestos, la ciencia empírica (o positivismo) se presenta, de igual modo, como *neutralmente* valorativa porque se rige por los hechos. Ahora bien, el modelo de competencia perfecta es un modelo que explica una estructura de mercado en la que las empresas y los compradores interactúan bajo los siguientes supuestos:

- Hay muchos compradores y vendedores en el mercado
- Todos los productos son homogéneos
- Hay libertad de entrada y salida del mercado
- Existe información perfecta

Cabe aclarar que este modelo de competencia perfecta es un modelo teórico no empírico. El primer punto de este modelo supone la existencia de un infinito número de compradores y vendedores donde todos son precio-aceptantes. Ni los compradores ni los vendedores tienen alguna influencia en los precios; en esta situación, todos los participantes resultan gananciosos. En segundo lugar, supone la existencia de un producto homogéneo, con el cual se trataría de un mercado perfectamente competitivo donde los compradores elegirían cualquier producto de los vendedores. Esto supone una “igualdad perfecta” desde el punto de vista del producto. En tercer lugar, no hay barreras que impidan la entrada y salida del mercado. Esto supone una “movilidad perfecta” de los agentes económicos y de los factores. Finalmente, el supuesto de “información perfecta” supone que los vendedores y consumidores cuentan con la suficiente información sobre los precios y productos para tomar decisiones. De estas características del modelo resulta que las empresas y los consumidores logran maximizar sus beneficios y producen el equilibrio donde la oferta de productos es igual a su demanda. El modelo de competencia perfecta supone, pues, la existencia de un concepto límite que le permite a Hinkelammert mostrar el carácter ideológico del modelo de desarrollo capitalista: “El modelo matemático de la racionalidad económica al hablar de movilidad total de factores de producción o de previsión total y perfecta, de hecho e implícitamente desarrolla una cosmología” (Hinkelammert, 1970, p. 81).

En la discusión sobre el modelo de la competencia perfecta había siempre un gran equívoco en este sentido. En el caso de este modelo de adaptación simultánea se funda en los supuestos de movilidad absoluta de los factores de la producción y/o en la previsión perfecta de las conductas sociales relevantes para actividad económica (Hinkelammert, 1970, p. 192).

A partir de este análisis Hinkelammert se da cuenta de que el modelo de competencia perfecta desarrolla un concepto límite que le

permite articular todas las categorías económicas y las mediaciones que lo conducen a las condiciones de equilibrio del mercado. El supuesto de “movilidad absoluta de los factores productivos” implícitamente considera la libre circulación o libertad perfecta de movilidad de los factores productivos, es decir, que los productores pueden movilizarse o desplazarse con facilidad de un mercado a otro. La “previsión perfecta” se presenta como una economía que se encuentra siempre en equilibrio, lo cual descarta movimientos abruptos en los precios. Estos supuestos del mercado de competencia perfecta y de planificación perfecta del modo de producción socialista le permiten descubrir que los dos modos de producción antagónicos no lo son del todo. Al parecer ambos modos de producción coinciden en varios puntos. Uno de ellos es que ambos modelos de industrialización se desarrollan dentro de su aparato teórico justamente con un concepto límite. A partir de este desarrollarán otros rasgos comunes entre las dos ideologías contrapuestas:

Tanto el pensamiento liberal-iluminista como el pensamiento marxista parten de la idea de la convergencia de ambos planos y tratan la diferencia entre las relaciones estructurales-funcionales y los valores como una apariencia de tras de la cual existe una identidad de los dos planos. Así, en el liberal-iluminismo el orden natural es a la vez el concepto valorativo y concepto de maximización del producto económico. En el orden natural los dos planos convergen: el orden que maximiza el producto económico es a la vez el único que puede asegurar los valores de la libertad y de igualdad. Maximizar el producto es siempre maximizar la libertad. La misma idea de convergencia de los dos planos aparece en el marxismo. La regulación comunista de la producción maximiza el rendimiento económico mediante lo cual logra la realización de la libertad humana. No hay contradicción entre los dos planos, al contrario, convergen en el mismo concepto (Hinkelammert, 1970, p. 169).

Ahora bien, ambas ideologías establecen una estructura funcional y un sistema de valores implícito que permite un acercamiento progresivo al concepto límite. La finalidad de ambos modos de producción es la “maximización del producto”; este, a su vez, permite que ambos sistemas aseguren el sistema de valores que permiten el funcionamiento de sus estructuras. Un sistema de valores *a posteriori* y otro *a priori*. Esta convergencia en los planos en términos de la maximización del producto y su rendimiento le permiten afirmar a Hinkelammert que se trata de dos modelos que se parecen más de lo que suponen muchos teóricos sociales. Justamente este descubrimiento no es más que las dos caras de la misma moneda. No se trata de una confrontación directa entre dos “alternativas” de sociedad, sino de dos sociedades que construyeron sus narrativas a partir de su concepto límite y articularon de este con sus categorías particulares, es decir, su concepto de libertad, de propiedad, de clases sociales, de su sistema de valores, de su estructura de primer y segundo orden, de su sistema jurídico. Estamos, pues, frente a un modo de producción moderno:

En consecuencia, es necesario describir en términos estructurales la diferencia entre modo de producción capitalista y modo de producción socialista, teniendo en cuenta que los dos son especies de un mismo género: el modo de producción de mercancías (modo de producción moderno) (Hinkelammert, 1970, p. 206).

Los resultados del análisis de Hinkelammert en relación con el modo de producción moderno nos permiten comprender que la “alternativa” al modo de producción capitalista fue subsumida por la modernidad. En este sentido, nuestro autor tuvo una perspicacia enorme para los estudios de la realidad latinoamericana y los movimientos sociales que siguen pensando la realidad desde la modernidad. Estos resultados de sus análisis fueron posibles gracias a que pudo discernir el concepto límite. La Crítica no pudo ni puede ser posible sin la explicitación del concepto límite de las teorías modernas. Solo resta mencionar que la modernidad y sus

rasgos esenciales en torno a los modos de producción dentro de las teorías del desarrollo descansan no solo en el modo de producción de mercancías, sino también en el modo de consumo de las mercancías. Ambos modos de producción parten del supuesto de necesidades ilimitadas y su satisfacción. Aquí cabe la expresión que dice: “no importa de qué color sea el gato, lo importante es que cace ratones”.

Ahora bien, la Crítica desarrollada en Hinkelammert no es una crítica a secas, sino que implícitamente desarrolla una ética. La crítica a los modelos de industrialización de la planificación y la competencia perfectas, así como la crítica al sistema de valores y su institucionalización, la crítica a las estructuras de primero y segundo orden y la crítica a los pensadores que justifican todo aquello que la modernidad afirma presupone un sistema de valores que están implícitos en el modo de proceder de Hinkelammert. La explicitación de este sistema de valores de los que parte nos hace pensar que la crítica que desarrolló no es una crítica simple, sino es una crítica-ética frente a lo que representa la modernidad. La modernidad, en este sentido, se presenta como un proyecto civilizatorio sin sistema de valores, en el sentido de que son sistemas “neutralmente valorativos”. Sin embargo, nuestro autor deja ver justamente que la modernidad no puede prescindir de los valores que la justifican. En este sentido, podemos decir que todo concepto límite viene necesariamente acompañado de un sistema de valores que lo justifica. No hay concepto límite sin sistema de valores y no hay sistema de valores sin un concepto límite.

La racionalidad

Otra categoría central en el pensamiento de Franz Hinkelammert es la *racionalidad*. Esta categoría es una de las más importantes justamente porque se ha convertido en el blanco de la crítica a la racionalidad occidental como racionalidad moderna. Siguiendo

el análisis respecto al tema de la Crítica en nuestro autor, una de las líneas de reflexión es la crítica a la racionalidad occidental. En este sentido, la hipótesis detrás de la crítica al modo de producción capitalista y al modo de producción socialista es justamente que se tratan de un mismo modo de producción que se presentan como distintos, pero sus estrategias para alcanzar su concepto límite resultan ser muy semejantes. Ahora bien, ambos modos de producción presuponen un concepto más o menos acabado de lo que entienden por racionalidad. A mi modo de ver, en el caso de la crítica dirigida a la industrialización capitalista, es claro que la racionalidad que está presupuesta es la racionalidad técnico-instrumental, pero en el proceso de industrialización soviética no es tan claro qué tipo de racionalidad está presupuesta. En este sentido, parece que la racionalidad presupuesta en el proceso de industrialización soviética se distingue igualmente del proceso de industrialización capitalista, pero analicemos si esto es verdad.

En primer lugar, la industrialización capitalista presupone la racionalidad técnico-instrumental. Esta racionalidad se define en el sentido de que los agentes económicos son más racionales en cuanto encuentren los *medios* más eficientes para lograr los determinados *fin*es. En este sentido, la acción racional se logra cuando la eficiencia de los medios alcanza los fines abstractos deseados. Esta teoría supone que en la acción no entran consideraciones morales, es decir, éticas. Hinkelammert describe, pues, esta racionalidad:

El concepto de la acción racional correspondiente a esta teoría económica concibe la acción racional como una acción lineal. Vincula linealmente medios y fines, y busca definir la relación, y busca definir la relación más racional para juzgar sobre los medios utilizados para obtener fines determinados. El criterio de racionalidad (formal) juzga entonces sobre la racionalidad de los medios según un criterio de costos: lograr un determinado fin con el mínimo de medios usados para lograrlo. [...] La eficiencia se refiere al juicio sobre los costos de los medios en relación al fin a lograr. [...] La relación medio-fin se

transforma en la relación costos de producción-precio del producto (Hinkelammert, 1996, p. 15).

La racionalidad medio-fin es una abstracción de la acción racional. En realidad es necesario para la modernidad abstraerse de todo contenido moral para justificar el comportamiento de los agentes económicos. Esto quiere decir que la teoría de la acción racional adquiere un contenido determinado cuando se aplica a casos particulares. En esta línea de reflexión nuestro autor describe una relación directa o lineal entre los medios y fines. Lo racional de esta relación se determina en la eficiencia de la relación costos-producto. Así, la reducción de los costos de producción determina la eficiencia y, por tanto, la racionalidad de la acción. La acción es racional o más racional en el sentido que logra producir una mayor producción con un mínimo de costos. Cuando se logra este fin, la acción racional puede calificarse como eficiente. La aplicación en este caso particular de la teoría de la acción puede sacar a la luz el verdadero objetivo de esta teoría, es decir, que la acción racional en la relación costos de producción-producto todavía tiene algo más que decir. Esto tiene que ver justamente por la finalidad de la acción; es decir, que la relación costos-producto presupone todavía un fin último. Respecto a esto nos dice Hinkelammert: “Si el producto arrancado se vende por un precio mayor que los costos originados por el proceso de extracción de la materia prima, la ganancia indica la racionalidad medio-fin del procedimiento” (Hinkelammert, 1996, p. 36). La relación lineal costos-producto es una mediación que tiene como finalidad justamente la ganancia contante y sonante. Es la ganancia, pues, el criterio que determina, en el modo de producción capitalista, la racionalidad o la no racionalidad de la acción. En este sentido, toda acción es racional o más racional si mantiene o aumenta la ganancia del capitalista. Con ello, llegamos a la conclusión de que el capitalista –en el caso particular– o el sistema capitalista –como acción racional global– es racional o más racional en tanto aumente o disminuya

sus ganancias. Lo que Hinkelammert descubre con su análisis es que la sociedad capitalista justifica su funcionamiento a partir del concepto de racionalidad estratégico-instrumental que le es pertinente. Más adelante nuestro autor le hará la crítica a este modo de producción respecto a este tipo de racionalidad y sus condiciones últimas.

Ahora bien, en segundo lugar, tenemos el modelo de industrialización de la unión soviética y su racionalidad. Esta última no se percibe claramente, sino que se presupone del modelo de industrialización. Ya anteriormente comentábamos que la industrialización de la Unión Soviética suponía un concepto límite desde donde se construyó su modelo de crecimiento y desarrollo. El análisis de Hinkelammert nos permite establecer una relación lineal entre el crecimiento económico y el comunismo a la manera de la industrialización capitalista: “La política económica soviética orientada hacia la maximización de la tasa de crecimiento, significaría que el crecimiento representa el medio ideal para llegar al comunismo” (Hinkelammert, 1970, p. 96). Esta relación lineal crecimiento económico-comunismo según Hinkelammert fue interpretada por el marxismo soviético como la mediación que se tenía que cumplir para alcanzar el comunismo. Es muy interesante cómo tal relación lineal parte justamente de una orientación constante hacia el crecimiento teniendo como finalidad la creciente satisfacción de las necesidades de los hombres. Marx había analizado la importancia de satisfacer las necesidades de los hombres en la nueva sociedad, ya que estas no solo no se satisfacían en el modo de producción capitalista, sino que incluso su satisfacción atentaba contra la sociedad misma. En este sentido, el marxismo interpretó que la satisfacción de las necesidades era una condición absolutamente necesaria si se quería construir la nueva sociedad:

La realización práctica del principio “cada uno según su capacidad, cada uno según sus necesidades” será el criterio según el cual se medirá el perfeccionamiento de la construcción de la sociedad

comunista, la que asegura una nueva época para continuar este desarrollo ilimitado (Hinkelammert, 1970, p. 99).

A medida que se asegure la satisfacción de las necesidades, la sociedad se acercará al ideal comunista. La satisfacción de necesidades se convierte, en este sentido, en el objetivo último de la sociedad soviética. Ahora bien, la única manera de alcanzar tal objetivo –según nuestro autor– es desarrollando las fuerzas productivas de la sociedad, esto es, el poder real de los trabajadores en tanto capacidades y actividades que se desarrollan dentro del proceso productivo que comprende la participación de otros elementos, como la división del trabajo, la naturaleza y las herramientas o medios de producción que coadyuvan al incremento de la producción. Son estos últimos, los medios de producción, los que le permitirán a la sociedad soviética priorizar el desarrollo técnico como un mecanismo directo para alcanzar las tasas de crecimiento infinito:

La ideología tecnócrata soviética establece de esta manera una vinculación directa entre el acercamiento del comunismo como fin último y crecimiento económico. Las ponderaciones se cambian: acercarse al comunismo no significa primordialmente actuar sobre las estructuras sociales, sino actuar sobre el progreso técnico (Hinkelammert, 1970, p. 96).

De este modo, la ideología soviética establece una nueva relación lineal entre progreso técnico-crecimiento económico-comunismo. Para alcanzar el comunismo hay que desarrollar la técnica que permita alcanzar un crecimiento de la producción como acercamiento gradual al comunismo. El comunismo es entendido como un estadio de la sociedad donde se superan las contradicciones de clases, en el que la sociedad satisface sus necesidades plenamente con la ayuda del progreso técnico, que permite potenciar la producción para alcanzar la satisfacción total de aquellas necesidades. Las fuerzas productivas y el progreso técnico ilimitado son las mediaciones para alcanzar la productividad deseada para

satisfacer las necesidades sociales. De esta manera, la industrialización, como un instrumento para alcanzar la mayor productividad posible, se convierte en una necesidad inherente al proceso de producción. Es la productividad o la eficiencia productiva lo que determina la racionalidad económica del modelo industrializador. Una mayor productividad significa, en términos marxianos, una mayor producción en términos de una mayor cantidad de plusvalor social. Es el plusvalor (o la ganancia), en última instancia, lo que determina, de igual modo, el criterio para determinar la racionalidad económica. Justamente a partir del plusvalor es como surge el centralismo democrático como clase social dominante. La existencia de las clases sociales a partir del plusvalor es una de las conclusiones de Franz; en el sentido de que el excedente económico y su control son la principal causa de la existencia de las clases sociales en la Unión Soviética. Ahora bien, podríamos afirmar que –explicitando la crítica de Hinkelammert– los modelos de industrialización capitalista y socialista como modo de producción moderno presuponen la racionalidad técnico-instrumental como racionalidad moderna. Para nuestro autor, esta relación lineal entre progreso técnico-crecimiento económico-comunismo siempre va acompañada de las estructuras sociales y sus sistemas de valores correspondientes: “Los valores son el punto de partida de las ideologías” (Hinkelammert, 1970, p. 69). Los valores de la sociedad capitalista como la libertad, el respeto a la propiedad privada y el respeto a los contratos son una condición necesaria para desarrollar el proceso de industrialización. Ahora bien, respecto a los valores de la sociedad socialista como la libertad y la igualdad social son, a diferencia de la industrialización capitalista, resultado del proceso de industrialización socialista.

Finalmente, Hinkelammert se pregunta sobre si la racionalidad moderna es racional. Justamente el correlato moderno de la competitividad y la eficiencia como mediaciones del proceso de producción son una de las justificaciones en las cuales se basa el discurso moderno-posmoderno para alegar en favor de lo racional

de la acción. La racionalidad medio-fin como racionalidad técnico-instrumental está determinada por la eficiencia productiva. Lo que intenta mostrar Hinkelammert es que ese modo de concebir la racionalidad trae consecuencias destructivas para la sociedad, por tanto, no podría considerarse como una acción “racional” sino *irracional*:

Esta racionalidad fundamental surge porque el cálculo medio fin como tal no revela el efecto de un fin realizado sobre estas condiciones de posibilidad de la vida humana. A la luz de la racionalidad medio-fin parece perfectamente racional, pero a la luz de la racionalidad reproductiva del sujeto puede ser perfectamente irracional (Hinkelammert, 1996, p. 22).

Esta teoría de la acción racional medio-fin oculta, por decirlo de algún modo, los efectos *destructivos* de la misma acción racional. Esto quiere decir que la formalización de la racionalidad medio-fin “oculta” los efectos destructivos de la acción haciendo abstracción de los fines. En este sentido, la acción racional aparece perfectamente “racional”. La sociedad entera se organiza en tanto triunfa la eficiencia productiva. Uno de los principales defensores de esta teoría de la acción racional (como racionalidad moderna) es Max Weber, con quien nuestro autor dialoga. La justificación de Weber respecto a este tipo de racionalidad es reducir todas las acciones racionales a la racionalidad medio-fin. Esta racionalidad como racionalidad estratégico-instrumental tiene sentido solo a partir de la concepción de ciencia empírica y de la presuposición del supuesto de la llamada *neutralidad valorativa*, que trata solo con juicios de hecho y ante la cual no se pueden declarar juicios valorativos. Este elemento de “purificación”, si se me permite la expresión, de la ciencia empírica respecto de los juicios de valor como juicios anticientíficos a punta a anular cualquier crítica a la formalización de la acción racional como comportamiento de los agentes económicos, pero sobre todo a los juicios éticos.

Para Hinkelammert esta teoría de la acción racional se “totaliza”, en el sentido de que va a tener una gran influencia respecto al método y la epistemología en toda la ciencia social empírica moderna. Aunque la misma teoría sostiene la eliminación de los juicios de valor, inconsistentemente sostiene su propio sistema de valores, sobre todo los valores del mercado, como lo son el respeto a la libertad económica, la propiedad y la competencia como valor supremo. Nuestro autor percibe que la acción de los agentes económicos es irracional en cierto sentido. Él plantea la posibilidad de que la acción racional sea contrastada con la racionalidad reproductiva para sacar a la luz la irracionalidad de la acción racional. A mi modo de ver, no queda claro todavía qué significan aquí estos conceptos de “irracional” y “racionalidad reproductiva”. Ahora bien, nuestro autor está buscando un criterio que le permita mostrar justamente la irracionalidad de la acción racional. Hinkelammert ilustra la racionalidad medio-fin con un ejemplo en el que compiten dos actores (agentes económicos) que están cortando la vara de un árbol sobre la cual están sentados. En este ejemplo, muestra cómo la eficiencia y la competencia traen como resultado la eliminación de uno de los actores (agentes). La racionalidad medio-fin conduce en este sentido a la muerte (suicidio) de uno de los actores. En este sentido, la competencia y la eficiencia muestran uno de los efectos *no intencionales* de la acción racional como un sin sentido:

Se trata por tanto de un juicio de compatibilidad entre dos racionalidades, en la cual la racionalidad reproductiva juzga sobre la racionalidad medio-fin. Su criterio de verdad no puede ser sino el de vida o muerte. El problema es saber si la realización de las acciones de orientación medio-fin es compatible con la reproducción de la vida de los sujetos de la vida (Hinkelammert, 1970, p. 26).

Lo que nuestro autor afirma es que la racionalidad medio-fin elimina al sujeto de la acción. Esto llama la atención, ya que –incluso en el sentido común– un sujeto que actúa y su acción atenta contra

su propia vida debe ser llamado irracional. El criterio de verdad para que una acción sea racional es la vida (o la muerte como oposición). En este sentido es incompatible la racionalidad medio-fin con la racionalidad reproductiva (ahora sí, entendida como una acción que mantiene vivo orgánicamente –a despecho de los hegelianos– al sujeto de la acción). Me parece que, en acuerdo con Franz, la vida orgánica (exterior e interiormente) como “concepto” es una condición absolutamente necesaria para determinar si una acción es racional o no:

Siendo el criterio de verdad de la racionalidad reproductiva el criterio de vida o muerte, necesariamente es el criterio en última instancia. La racionalidad medio-fin es ilegítima en cada caso en el cual ella entra en contradicción performativa con la racionalidad reproductiva. La racionalidad medio-fin resulta ser una racionalidad subordinada. La irracionalidad de lo racionalizado no es otra cosa que la evidencia de esta contradicción performativa. La racionalidad medio-fin aplasta la vida humana (y de la naturaleza), lo que evidencia su carácter potencialmente irracional (Hinkelammert, 1970, p. 26).

La misma acción de los agentes económicos, entonces, ya no podría llamarse racional en tanto que uno de los actores pierde la vida. Lo que supondría una contradicción performativa en el sentido de que la acción del actor *in actu* anula la acción misma. Esta idea nos transmite que la acción del actor niega su propia existencia orgánico-corporal. En el sentido de Apel, sería una contradicción performativa entre la emisión de la proposición y el contenido de la proposicional, es decir, entre la vida del actor en términos de competencia y eficiencia y la negación de su existencia. Lo que deja ver es que una acción no puede ser racional si niega, con ello, la vida del actor. Irracionalidad se debe de entender como falta de autoconciencia de la propia acción, es decir, incapacidad del actor por establecer relaciones “causales” entre su acción y los efectos de su acción. Una persona (para decirlo en palabras de Ortega y Gasset: “la claridad es la cortesía del filósofo”) es irracional en cuanto es

incapaz de establecer relaciones causales entre él y sus fines y los efectos de estos. Evidentemente no se trata de un actor individual, sino social; no se trata de una “acción racional”, sino de la totalización de la racionalidad social que se extiende a todo su cuerpo y que se trata un suicidio colectivo no autoconsciente. En este sentido, la muerte pone fin a todos los fines y a la autoconciencia social y al sin sentido de la competencia y la eficiencia.

Hinkelammert encuentra, pues, el criterio mediante el cual determinar si una acción es racional o no. Esto le permitió entender la relación existente entre la racionalidad formal (lineal) y la racionalidad circular; en el sentido de que la racionalidad circular, como circuito natural de la vida, sostiene a la racionalidad formal. El criterio vida-muerte es lo que le permite hacer la crítica a la teoría de la acción racional moderna. La racionalidad medio-fin tematizada por Max Weber es una racionalidad fetichizada que *oculta* los efectos destructivos de la acción racional y la racionalidad circular (como autorreflexión del *telos* de la vida). Este criterio –como Crítica– le permite a Hinkelammert evaluar las teorías o propuestas teóricas de los pensadores de la modernidad que fincan su argumentación en la llamada *neutralidad* valorativa, como Wittgenstein, Popper, Friedman y Hayek, entre otros. A mi modo de ver, el análisis de estos autores le permite mostrar las contradicciones inherentes a su teoría y mostrar en última instancia su sin sentido. Los dos modelos de industrialización coinciden, pues, en la racionalidad técnico-instrumental en el sentido de apuntar a crecimiento económico como criterio de lo racional. Ambos son irracionales en el sentido de que la competencia, la lógica alocada de la productividad, el sistema de necesidades ilimitado y la lucha por el control de la ganancia o el plusvalor son directamente destructores de la sociedad y la naturaleza.

Factibilidad y utopía

La factibilidad y la utopía son dos categorías centrales en el pensamiento de Hinkelammert. A lo largo de la exposición hemos analizado el papel fundamental que tiene el concepto límite o modelo trascendental en el diagnóstico de la modernidad. Ahora abordaremos el papel que desempeña la categoría *factibilidad* en relación con la construcción de la “utopía” para poder mostrar la importancia de la propuesta de Franz. Anteriormente, la categoría Crítica y la crítica a la racionalidad moderna no pueden prescindir del concepto límite. En este sentido, recordemos lo que dice Hinkelammert: “No hay teoría social que no formule conceptos límites y que no interprete las estructuras sociales a partir de ellos. No la hay ni puede haberla” (Hinkelammert, 1970, p. 183). Esto quiere decir que la construcción de las categorías de toda teoría social se realiza necesariamente siempre desde un concepto límite. La categoría factibilidad, de igual forma, se construye desde el concepto límite. Ahora bien, siguiendo su análisis respecto a la posibilidad e imposibilidad del concepto límite, él menciona que existe una barrera de factibilidad para alcanzarlos:

Nuestra tesis principal es: el concepto límite es un problema especial de factibilidad y la realización del concepto límite rebasa la condición humana misma; constituye lo que podemos denominar una barrera de factibilidad que no es histórica sino principal y meta histórica (Hinkelammert, 1970, p. 79).

La realización del concepto límite rebasa justamente la condición humana, en el sentido de que existen límites de la capacidad humana para poder realizarlo. No se trata solo de una limitación histórica en tanto que la historia solo nos muestra la realización de los éxitos y fracasos de ciertos conceptos límites, sino de la construcción de un concepto límite que vaya más allá de la historia. En este caso, la *factibilidad* se vuelve *el* problema fundamental para la realización del concepto límite. Al analizar este problema en

algunos autores contemporáneos, nuestro autor examina la crítica a las utopías de Mannheim para mostrar justamente el problema de la factibilidad:

Si bien Mannheim admite que “entre las ideas que trascienden la situación social existen algunas que no pueden realizarse nunca”, esta concepción ideológica de la utopía no tiene en cuenta la diferencia entre lo que es irrealizable de modo absoluto y lo que es irrealizable de modo relativo” (Hinkelammert, 1970, p. 79).

Para Mannheim entre las ideas que trascienden la realidad social existen algunas que nunca pueden realizarse debido al principio de imposibilidad. Sin embargo, esta afirmación le parece a Hinkelammert una sentencia cargada de ideología, en tanto que no distingue entre “algunas ideas que pueden realizarse” y las que “no pueden realizarse nunca”. Esto significa que lo ideológico oculta de algún modo la posibilidad de algunas ideas que sí pueden realizarse a lo largo del tiempo, por ejemplo, el socialismo. La distinción, pues, no logra comprender lo que no se puede realizar de manera absoluta y lo que no se puede realizar de manera relativa. Esta diferencia entre lo irrealizable de modo absoluto y lo irrealizable de modo relativo vela el problema de la factibilidad como una condición necesaria para la realización del concepto límite.

Ahora bien, en la Crítica de la razón utópica Hinkelammert va a profundizar aún más sobre este tema. El análisis que hace de la metodología de Popper es de importancia capital para poder clarificar la función social, las posibilidades e imposibilidades de las utopías. Quisiera resaltar el valor de las reflexiones de Franz en torno a la crítica a la planificación que realiza Popper, que asimila de modo brillante para poder realizar la crítica a su metodología. De este modo, Hinkelammert se apropia de la crítica de Popper para poder llevar a cabo la crítica a las utopías de la modernidad, que se presenta en los marcos categoriales de las propuestas teóricas en los pensadores más destacados del siglo xx. Nuestro autor sostiene que la mayoría de estos pensadores no es consciente de

los modelos ideales o utopías que están presupuesto en sus propuestas teóricas. No hay, en este sentido, teoría o corriente de pensamiento que no presuponga un modelo ideal ya que la utopía es una “condición humana”. Franz mostrará que la propuesta teórica de Popper es *inconsistente* con su propia metodología, es decir, que sus propuestas metodológicas son contradictorias entre sí. Según esta propuesta teórica se parte de un principio empírico de imposibilidad de modo absoluto. En ese sentido, este supuesto popperiano sostiene que “es imposible un conocimiento perfecto de todos los hechos”. Lo presenta como un principio que enuncia no un “todavía no”, sino un “nunca jamás”. Según Hinkelammert, Popper presenta este principio de imposibilidad de modo *absoluto*, en el sentido de que es imposible para la acción humana conocer la totalidad del mundo de los fenómenos. Se trata, pues, de un principio de imposibilidad formal cuya realización requiere un conocimiento ilimitado como el caso de la planificación perfecta presentado como un juicio apodíctico. Es imposible formalmente que se pueda planificar “todo” porque se requiere de un conocimiento ilimitado de “todo”, dado que este supuesto resulta en una imposibilidad “cognitiva” de todos los hechos. Se trata, para Popper, de “imposibilidades lógicas”. Del resultado de este análisis decanta en la tesis según la cual es imposible la planificación económica en su conjunto porque ello presupone un conocimiento ilimitado, es decir, un conocimiento perfecto. En este sentido, toda sociedad que intente poner en práctica este tipo de planificación está intentando lo imposible, ya que esto trae consigo la destrucción y el caos social. De ahí el peligro que representa el planificador radical para Popper. Ahora bien, para Hinkelammert el análisis de Popper le resulta hasta cierto punto cierto, en tanto se trata de un principio de imposibilidad y, sin embargo, lo ve sesgado en tanto se piensa la imposibilidad en un sentido “lógico” de planificarlo “todo”: “Si la razón es la vigencia de un principio empírico general de imposibilidad, tal imposibilidad no es lógica sino fáctica. Que un hombre

tenga un conocimiento ilimitado no es lógicamente imposible sino fácticamente” (Hinkelammert, 2002, p. 22).

Lo que quiere poner de manifiesto Hinkelammert es que el carácter de imposibilidad lógico al que se refiere Popper no es una imposibilidad lógica entendida como formas de las proposiciones que se refieren a la verdad o falsedad de los hechos, sino a una imposibilidad cognitiva fáctica referente la totalidad de los hechos empíricos que nos aparecen, es decir, que empíricamente solo podemos captar cosas o datos particulares y no la totalidad de las cosas. En este sentido, el planificador tiene un conocimiento limitado sobre el conjunto de fenómenos empíricos que lo rodean, solo conoce la realidad parcial y, por tanto, es imposible querer planificarlo “todo” como si tuviera un conocimiento ilimitado o total de la realidad. No se trata, pues, de una imposibilidad lógica sino fáctica. Un segundo argumento contra Popper se refiere a la predicción de la imposibilidad lógica referente a los fenómenos futuros. Para Popper, el principio formal de imposibilidad puede indicar la imposibilidad de los hechos futuros. Esto quiere decir que una acción que pretenda realizarse sin meditar en tal imposibilidad caería en una insensatez, ya que en el futuro esa acción tendría que fracasar por el hecho de ser imposible. Popper describe que existe una “regresión infinita” en el sentido de tal imposibilidad futura, sin embargo, Hinkelammert muestra que no se trata de una “regresión infinita” sino de una “progresión infinita”, ya que se trata de una acción que acontece en el futuro posible y no en el pasado. Popper deduce de este análisis que cualquier planificador que intente planificarlo todo fracasará en el futuro o, mejor dicho, en todos los intentos futuros. Deriva, de un juicio hipotético, un juicio apodíctico entendido como un “nunca más”. Esto le permite condenar los intentos futuros de planificación por parte del planificador.

Por su parte, Hinkelammert destaca que aunque es cierto que es imposible fácticamente que se pueda planificar “toda” la sociedad, es posible planificarla “como un todo”. Esto abre la posibilidad de la planificación perfecta:

Destaquemos más bien que Popper identifica, sin más, una planificación de la sociedad “como un todo” con la planificación “de todo” es imposible, pero la planificación de la sociedad “como un todo” es sin duda posible, solo que en términos aproximados e imperfectos, como que todo es imperfecto en este mundo (Hinkelammert, 2002, p. 27).

Lo que resulta de suma importancia es que el análisis de Franz nos permite comprender que el concepto límite de la planificación es posible, es decir, factible pero solo en términos aproximativos de un “todavía no”. En este sentido, el carácter ideológico de la propuesta de Popper era justamente persuadir sobre la imposibilidad del concepto límite de la planificación perfecta como un “nunca jamás”. Ahora bien, este análisis nos permite comprender la factibilidad no solo de la sociedad socialista, sino de un sinnúmero de utopías, incluyendo justamente las utopías del mal como el modelo de equilibrio (alcanzar la riqueza absoluta).

Para Popper, eludiendo la factibilidad del socialismo introduce el “método cero” –en su análisis al considerar el caso de la teoría de la competencia como teoría del equilibrio– para su adaptación a las ciencias sociales, pero negando que este método sea válido para la planificación perfecta. El “método cero” consiste en una construcción racional o lógica, es decir, es un modelo con base a supuestos “racionales” que explican la conducta real de los agentes respecto al modelo de comportamiento del modelo. La realidad aparece como una aproximación o desviación del modelo de comportamiento. Justamente el modelo de competencia perfecta es un modelo o idealización de la competencia que explica el comportamiento de los mercados imperfectos que se aproximan o se alejan del modelo de equilibrio. Tales modelos suponen un conocimiento perfecto de “todo”. Ahora bien, Hinkelammert le critica a Popper que este mismo postulado es completamente inválido para el modelo de planificación perfecta y que sea aplicable para cualquier teoría científica. Algunos casos de este método cero en la aplicación de las ciencias son los modelos de *perpetuum mobile* y la ley

de la conservación de la energía. Lo que Hinkelammert pone de manifiesto respecto a esta propuesta de Popper es que existe una *contradicción* entre las metodologías utilizadas, en el sentido de que no se sostiene el principio de imposibilidad y el método cero, y se excluye de manera intencional la imposibilidad de la planificación perfecta y, con ello, la factibilidad de una sociedad socialista. Nuestro autor saca a la luz el carácter ideológico de la propuesta teórica de Popper.

Podemos resumir la crítica de Franz a Popper en que su propuesta teórica-metodológica tiene puntos neuronales contradictorios formales y performativos. De este modo, la recuperación de la crítica de Popper le permite a Hinkelammert pensar en la posibilidad e imposibilidad de las utopías o, mejor dicho, de la factibilidad de las utopías. En este sentido, a mi modo de ver, el análisis de Hinkelammert abre el camino para pensar las utopías y su factibilidad. En América Latina, a partir de discernir la imposibilidad del concepto límite, se puede constituir un primer paso para su realización, esto es, realizar pequeños progresos para alcanzar lo imposible. En este sentido, se abre el paso de las utopías como “un todavía no” y no “un nunca jamás”. De ahí la importancia del discernimiento de las utopías y la búsqueda de alternativas a la modernidad. El aporte fundamental de nuestro autor latinoamericano-alemán –entre otros– es haber sacado a la luz las contradicciones, la hipocresía y el cinismo de la modernidad. A mi modo de ver, siguiendo a Hinkelammert, el “gran engaño” de la modernidad consiste en presentarse como una teoría antiutópica cuando es profundamente utópica, presentarse como una teoría antimetafísica cuando es profundamente metafísica –por cierto, una metafísica necrófila–; presentarse como como una teoría “racional” cuando es profundamente *irracional*; presentarse como una teoría “científica” cuando es profundamente *ideológica*; se presenta libre de valores o neutralmente valorativa cuando en realidad afirma sus propios valores; se presenta como antirreligiosa cuando es profundamente *religiosa*. Lo que hizo la modernidad es llevar a cabo

–con Popper a la cabeza y otros– es una “cruzada metodológica” mundial para imponer su sentido de lo que es la realidad, lo que es la ciencia, la racionalidad, etc. Lo que nos queda es construir una “utopía universal”, una gran utopía o mejor dicho una “utopía de la vida” donde las alternativas puedan seguir reproduciendo la vida. No es algo que se tengamos que construir desde cero porque pienso que ya hay mucho de esto en la obra de Franz encaminado a resolver este problema y pienso que el pensamiento judeo cristiano aporta mucho con ese concepto límite que es el *Reino de Dios* como la base para construir esta gran utopía.

Conclusiones

El análisis que llevamos a cabo en este artículo nos permitió llegar a tres conclusiones sobre el pensamiento de Franz Hinkelammert. La primera de ellas consiste en el concepto límite como una condición absolutamente necesaria para desarrollar la crítica a las teorías sociales. Esto se debe a que, en las distinciones que hace nuestro autor sobre la crítica como conservadora, reformista o revolucionaria, se presupone un horizonte real, es decir, un concepto límite que mantiene o destruye las viejas estructuras. Las críticas conservadora y reformista, podríamos decir, mantienen el *statu quo*, es decir, mantienen las mismas estructuras, el sistema de valores, la propiedad privada, etc. En este sentido, tienen el mismo concepto límite. Esta crítica no tiene la intención de remover las estructuras, sino su conservación. De esta manera, podemos dilucidar rápidamente qué teorías y qué autores se ubican en esta posición aunque sea de modo no consciente. La Crítica real, es decir, la crítica revolucionaria, en cambio, tiene la intención de destruir las estructuras, el sistema de valores y la propiedad privada, pero solo desde el concepto límite *a priori* que se ha planteado previamente. Lo verdaderamente revolucionario consiste en la destrucción del concepto límite y la implementación de lo nuevo. Al llevar a

cabo la crítica revolucionaria, dicho sea de paso, el revolucionario debe tener una idea más o menos clara de lo que debería ser la sociedad o de lo que debería ser el concepto límite, aunque sea de manera abstracta. Al cambiar el concepto límite, cambian las estructuras, el sistema de valores, la noción de propiedad, etc. El concepto límite, pues, se convierte en una condición absolutamente necesaria para llevar a cabo la Crítica a las teorías sociales, autores, corrientes, y movimientos sociales. Por otro lado, la crítica a la racionalidad occidental parte de los dos modelos de industrialización que se desarrollan en la economía capitalista y en la economía socialista, es decir, el modelo de planificación económica. La racionalidad que se encuentra presupuesta en los dos modelos de industrialización es la racionalidad técnico-instrumental. Vimos que ambos modelos tienen como finalidad la ganancia o el plusvalor y que la racionalidad de la acción es más o menos racional si aumentan o mantienen la ganancia (o el plusvalor social). La mediación de la industrialización se debe justamente a la pretensión de apuntalar la productividad con vistas a la satisfacción creciente de las necesidades sociales. Ello nos permite establecer una línea de reflexión en torno al consumo basado en los niveles de productividad. Esto quiere decir que la racionalidad de ambos modelos de industrialización apunta a la sociedad de consumo como criterio para determinar lo racional de un sistema económico. Si nuestro análisis es correcto, la nueva sociedad se debe construir sobre la base de un nuevo modelo de consumo no capitalista (ni socialista). Una última conclusión que podemos derivar del análisis de Hinkelammert es justamente la posibilidad de la factibilidad de la sociedad socialista.

A mi modo de ver, el análisis de la articulación de las categorías *factibilidad* y *concepto límite*, le permitió a nuestro autor criticar las teorías que defienden la imposibilidad de la planificación económica y, por tanto, la realización del socialismo como sociedad. Los modelos de industrialización como modelos de idealización de la sociedad nos permitieron examinar la construcción de la sociedad

capitalista y la socialista. A pesar de que la sociedad socialista haya fracasado –o la hayan hecho fracasar–, el análisis nos permitió observar que el modelo de industrialización soviética fracasó justamente porque presuponía un concepto límite similar al de la sociedad capitalistas, esto es, una sociedad que apunta al consumismo basado en las necesidades ilimitadas de la sociedad. Esto sucedió principalmente porque la sociedad socialista del mismo modo compartió el sistema de valores que desembocó en un modelo industrializador productivista-consumista. Aunque el análisis de Franz nos ofrece una posibilidad viable para la construcción de una nueva sociedad, todavía ese concepto límite es abstracto, en el sentido de que no se tiene claridad sobre el tipo de sociedad que se tiene que construir, es decir, un concepto de sociedad en el que coincidan todas las culturas y no caer en un *relativismo* utópico. A mi modo de ver, el concepto límite y el sistema de valores tienen que justificarse para la construcción de la nueva sociedad. La “sociedad de mercaderes” que plantea Adam Smith en la riqueza de las naciones debe ser un punto de crítica, ya que la sociedad capitalista gira entorno a ese concepto límite. La sociedad alternativa que buscamos es un tipo de sociedad construida sobre un concepto límite ya olvidado, pero que sin duda puede ser una guía para la nueva sociedad. Me refiero al regreso de la “sociedad de sacerdotes”, pero ya no concebida como el judaísmo, sino como la plantea el cristianismo, donde la figura central es Jesucristo. Esta idea es perfectamente compatible con la “sociedad de obreros” que viven del producto de su trabajo, ya que los obreros mismos serán los futuros sacerdotes que no solo trabajarán para la comunidad, sino que también la consolarán de los pesares de la vida.

Bibliografía

Bautista Segales, Juan (2007). *Hacia una crítica ética del pensamiento Latinoamericano: introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*. La Paz: Grito del Sujeto.

Bautista Segales, Juan (2013). *Hacia una crítica-ética de la racionalidad moderna*. La Paz: Rincón.

Bautista Segales, Juan (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal.

Duque, José y Gutiérrez, Germán (2001). *Itinerarios de la razón crítica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus setenta años*. San José: DEI.

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

Hinkelammert, Franz (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: DEI.

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

Hinkelammert, Franz (2002). *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Marx, Karl (1976). *El capital*. México: Siglo XXI.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Obras escogidas, tomo II*.

Smith, Adam (1987). *Investigación sobre la naturaleza y causas de las riquezas de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.

Smith, Adam (2004). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.

Traducción del Nuevo Mundo, 2019. Nueva York: Watchtower Bible and Tract Society of New York.

Duchrow, Ulrich y Hinkelammert, Franz (2004). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. México: Driada.

Sobre autores y autoras

Yamandú Acosta es profesor de Filosofía y magíster en Ciencias Humanas, opción Estudios Latinoamericanos. Fue profesor titular en la Universidad de la República, Uruguay, y director del Instituto de Historia de las Ideas y del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Actualmente es docente libre en esta última e investigador activo, nivel II, en el Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado libros, capítulos y artículos de filosofía, historia de las ideas y estudios latinoamericanos. Últimos libros publicados: *Sujeto. Transmodernidad. Interculturalidad. Tres tópicos utópicos en la transformación del mundo* (Montevideo: FHCE, 2020) y *Democracia en debate. Tensiones en la construcción de democracia en América Latina* (Chisinau: Eliva Press, 2023).

Hugo Arredondo Vélez es economista egresado de la Escuela Superior de Economía del Instituto Politécnico Nacional, en donde posteriormente ejerció la docencia por más de diez años. Doctor en Estudios Latinoamericanos (Filosofía latinoamericana) por la Universidad Nacional Autónoma de México bajo la asesoría de Enrique Dussel, con quien realizó durante 2021 una estancia posdoctoral bajo el auspicio del Consejo Nacional de Humanidades,

Ciencia y Tecnologías de México en la Universidad Autónoma Metropolitana. Sus áreas de especialización: teoría económica, crítica a la economía política y crítica a la escuela neoclásica. Junto con Jorge Zúñiga coordinó el libro *Racionalidad, ciencia y crítica en El capital de Marx* (Buenos Aires: Poliedro, 2024).

Isabel Ducca es licenciada en Filología Española de la Universidad de Costa Rica. Catedrática jubilada de la Universidad Nacional, Heredia. Algunas de sus publicaciones recientes son los artículos “Los que comen oro” (2023), “La cacería de ratas: una parodia callejera” (2022), “La huelga del 2018 – La guerra contra los 4 gatos” (2019), “Desde las torres de la ambición y la soberbia” (2018), “Promesas paradisiacas - infiernos terrenales. De la Divina Comedia al neoliberalismo” (2014), “Carmen Lyra – La educadora – Una pedagogía para la vida” (2012) y el libro *De Odiseo a Obama. Masculinidad hegemónica y relaciones asimétricas* (San José: Universidad Nacional de Costa Rica, 2012).

Estela Fernández Nadal es profesora y doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Realizó su formación en la investigación científica como becaria del CONICET (1988-1997) en el campo disciplinar de la historia de las ideas latinoamericanas, bajo la dirección de Arturo Andrés Roig. Desde 2001 hasta julio de 2023, trabajó con Franz Hinkelammert en temas de filosofía política. En 2019 se jubiló como investigadora principal del CONICET, después de más de treinta años de labor en la producción científica y en la formación de recursos humanos. Continúa desempeñándose como profesora titular efectiva en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo y como docente de posgrado en diversas universidades argentinas y extranjeras. Sus líneas de investigación son el pensamiento político latinoamericano (siglos XIX y XX) y los feminismos de Abya Yala. Es autora de varios libros y de una centena de artículos científicos publicados en revistas de su especialidad.

Ernesto Herra se desempeña profesionalmente como académico, investigador y extensionista en la Universidad Nacional en Costa Rica. Es parte del Movimiento de Ciudadanía que construye Territorios Seguros en Costa Rica, así como del Grupo Internacional de Pensamiento Crítico (2014-hasta la fecha) coordinado en vida por el Dr. Franz J. Hinkelammert. Actualmente radica en Nicoya-Guanacaste (Costa Rica), vinculado con organizaciones mítico/espirituales.

Hugo A. Herrera Torres es economista de formación, tiene posdoctorado en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Costa Rica, doctorado en Economía por la Universidad Autónoma de Madrid, doctorado en Ciencias Políticas por la Universidad de La Habana y doctorado en Ciencias del Desarrollo Regional por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Es profesor e investigador titular en la Facultad de Economía de la UMSNH y miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología desde 2013. Ha realizado estancias de investigación en el Instituto Politécnico Nacional, en la Universidad Nacional Autónoma de México y en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (Costa Rica). Su línea de investigación principal es enfoques alternativos al desarrollo económico capitalista. Ha publicado cinco libros, veinte capítulos de libros, tres compilaciones y treinta y ocho artículos en revistas con indexación internacional.

William Hughes es egresado de la Facultad de Economía de la Universidad de Panamá y del Programa Regional de Maestría en Economía y Planificación del Desarrollo, con sede en Tegucigalpa, Honduras, del cual Hinkelammert fue su primer director, en 1978. Es doctor en Economía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es profesor titular e investigador de la Universidad de Panamá. Ha sido decano de la Facultad de Economía, director del Centro de Investigación y profesor visitante de

distintos programas de Maestría en Costa Rica, Honduras, México, Canadá y España. Estudia críticamente la teoría económica, inserta en el desarrollo sostenible de la vida, por lo que se interesa en la economía-ecología, economía-estructuras de poder, rechazando el mecanicismo, así como temas específicos, deuda, minería, pobreza y riqueza, política económica. Ha publicado los libros: *Desarrollo, crisis, deuda y política económica* (Panamá: Universidad de Panamá, 1985); *Quiénes son los dueños de Panamá* (Panamá: CEASPA, 1987); *Minería: ¿desarrollo o destrucción?* (Panamá: Pastoral Social-CARITAS, 1998), *Vulnerabilidad y Desarrollo en Centroamérica*, así como diversos artículos.

Yohanka León del Río es educadora popular y doctora en Filosofía, profesora titular de la Universidad de La Habana, investigadora titular del grupo América Latina, filosofía social y axiología (GALFISA) del Instituto de Filosofía de Cuba. Coordina la Cátedra de pensamiento crítico “Franz Hinkelammert” e integrante del equipo de coordinación del Espacio Feminista Berta Cáceres; ambos del Instituto de Filosofía. Es miembro del Consejo Científico de la Revista Cubana de Ciencias Sociales y de los comités académicos de los doctorados en Pensamiento filosófico de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de la Habana y de Filosofía y pensamiento emancipatorio del Instituto de Filosofía. Ha publicado artículos sobre pensamiento crítico latinoamericano y caribeño, utopías, movimientos sociales y paradigmas emancipatorios.

Henry Mora Jiménez es economista y catedrático en la Universidad Nacional, Costa Rica, donde actualmente ejerce la docencia en las áreas de economía política, economía conductual y macroeconomía. Durante veinte años fue un cercano colaborador de Franz Hinkelammert, con quien publicó cinco libros y una docena de artículos. Destaca la obra conjunta *Hacia una economía para la vida*. Actualmente prepara la edición de *El humanismo de la*

praxis, un importante texto en manuscrito que Hinkelammert no llegó a publicar en vida.

Carlos Juan Núñez Rodríguez realizó una estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, en la UNAM. Cuenta con estudios de Doctorado en Estudios Organizacionales por la UAM-I, además de una maestría en Historiografía de México por la UAM-A y maestría y licenciatura en Filosofía por la UNAM. Es integrante del Sistema Nacional de Investigadores del CONAHCyT, nivel II. Profesor e investigador de tiempo completo en la UAM-A. Autor de los libros *Necropoder desde América Latina ii. Cuerpo, pueblo, territorio* (México: UAM, 2024), *Necropoder desde América Latina i. De la ontología política del presente* (México: UAM, 2022), de la trilogía *Genealogía del Estado desde América Latina* (México: UAM, 2020; México: Itaca 2018; México: UNAM, 2016), entre otros libros. Además de más de cincuenta artículos y capítulos de libros. Actualmente se encuentra en prensa: *Metafísica-ambiental por venir I. De lo decolonial, de la praxis y de la coyuntura* (México: UAM).

Michael Ramminger es doctor en Teología, fundador del Instituto de Teología y Política (ITP) de Münster, Alemania. Profesor visitante en la Universidad Católica Pontificia de Goiania, Brasil. Es autor de diversas publicaciones sobre teología de la liberación y teología política. Entre sus publicaciones más recientes destacan el artículo “Capitalismo: el culto de una deuda mortal. Walter Benjamin como profeta” (ITP-Kompass, vol. 34, 2021) y el libro *Éramos iglesia... en medio del pueblo. El legado de los Cristianos por el Socialismo en Chile 1971-1973* (Santiago de Chile: LOM, 2019).

Lilia Solano es filósofa de la Universidad del Valle con maestría en Estudios Políticos de la Universidad Javeriana, ha ejercido la cátedra universitaria (Universidad Javeriana y Universidad Nacional). Además de cursos a nivel de posgrado en la Universidad de Toronto

(Canadá), actualmente realiza estudios doctorales en Ciencias Sociales en la Universidad de Granada-España. Se ha forjado como investigadora al frente de la Cátedra Camilo Torres Restrepo, Pensamiento de Liberación en América Latina (Universidad Nacional), ha desarrollado proyectos de investigación en Justicia y Economía (Toronto, Canadá) y coordina el Observatorio de DD. HH. Alfredo Correa de Andreis (Universidad Distrital, Bogotá). Sus labores como investigadora y docente se han enriquecido con su trayectoria como defensora de los derechos humanos en el contexto colombiano. El servicio público es otra de sus áreas de experiencia en donde ha transitado en el camino de la demanda de los derechos fundamentales a su implementación como política pública. Actualmente es viceministra para el Diálogo social, la Igualdad y los Derechos humanos del Ministerio del Interior, en Colombia.

Jorge Vergara Estévez es licenciado de filosofía por la Universidad de Chile, doctor en filosofía por la Universidad de París 8. Investigador en filosofía política y teoría de la educación. Académico del Departamento de Educación de la Universidad de Chile. Ha publicado *Modernidad y utopía. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert* (Álaba: Arabako Foru Aldundia, 2016); *La utopía política de Friedrich Hayek* (Bogotá: CLACSO, Universidad de Chile, 2015). Coautor con Alain Martin de *Democracia o mercado. Los liberalismos de Dewey y Hayek* (Santiago de Chile: Universitaria, 2024, Universitaria) y *Pensar la educación desde Friedman a Dewey* (Santiago de Chile: Universitaria, 2017). Coeditor de *Nuevos diálogos de pensamiento crítico* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2015), *Diálogos de pensamiento crítico* (Santiago de Chile: Universidad de Chile y Universidad del País Vasco, 2012), *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert* (Santiago de Chile: Universidad Bolivariana, 2007). Asimismo, es autor de numerosos capítulos

de libros y artículos en revista académicas latinoamericanas y europeas.

Jorge Zúñiga M. obtuvo su doctorado en Filosofía en la Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt a/M, Alemania. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de México en la subdisciplina de Filosofía política. Es profesor de filosofía práctica y teoría social contemporáneas en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha coordinado una serie de cursos colectivos internacionales sobre filosofía práctica y teoría crítica de la sociedad en la tradición de Frankfurt y latinoamericana, en los que destacan los homenajes realizados a Enrique Dussel (2021) y a Franz Hinkelammert (2022). Es autor del libro *Enrique Dussel. Retratos de una filosofía de la liberación* (Barcelona: Herder, 2022) y como coordinador ha publicado *Ética del discurso: perspectivas de sus alcances y límites* (México: UNAM, 2021) y *Filosofía de la liberación, hoy. Sus alcances en la ética y la política, tomo I* (con J. Gandarilla, México: UNAM, 2013).

CRÍTICA DE LA RELIGIÓN DEL MERCADO, HUMANISMO DE LA PRAXIS Y TEORÍA ECONÓMICA

ENSAYOS EN HOMENAJE A FRANZ J. HINKELAMMERT

Este libro es parte del más reciente período de aglutinación de una masa crítica alrededor del legado hinkelammertiano, y reúne autores y autoras que han conocido y trabajado con la obra de Hinkelammert, desde su período chileno, y desde sus seminarios en el DEI, y luego en el GPC, con otra generación de investigadoras e investigadores más jóvenes, que ofrecen acercamientos novedosos, precisos y pertinentes a la amplísima obra de Hinkelammert.