

Universidad Nacional de Córdoba
Centro de Estudios Avanzados
Doctorado en Estudios Sociales de América Latina

Racionalidad reproductiva,
procesos de fetichización
y utopía:
Aportes de
FRANZ
HINKELAMMERT
al pensamiento
crítico latinoamericano



Lic. Carlos Asselborn
Director: Dr. Gustavo Ortiz
Abril de 2014

Universidad Nacional de Córdoba
Centro de Estudios Avanzados
Doctorado en Estudios Sociales de América Latina

**Racionalidad reproductiva, procesos de fetichización y utopía:
Aportes de Franz Hinkelammert
al pensamiento crítico latinoamericano**

Lic. Carlos Asselborn
Director: Dr. Gustavo Ortiz
Abril de 2014

A
María Andrea,
Zacarías
y Catalina

Agradecimientos:

Un profundo agradecimiento a colegas y amigos que me acompañaron a lo largo de la presente investigación.

A mis amigos de la Cooperativa Pensamiento del Sur, Gustavo Cruz y Oscar Pacheco, con quienes no sólo nos une un profundo afecto sino la pasión y la obligación de pensar, desde América Latina, los problemas de América Latina. Tanto las convicciones compartidas como las discusiones y disidencias han sido un aliento inestimable en momentos en que el cansancio parecía jugar una mala pasada.

Guillermo Ricca, estudioso del pensamiento de José Aricó, ha sido un compañero generoso con su saber a lo largo de los seminarios cursados en el DESAL.

Al Director de esta tesis, el Dr. Gustavo Ortiz, quien llegó a conocer a Franz Hinkelammert en una de sus estadias en Alemania. Agradezco profundamente su aliento, su atenta lectura, las sugerencias metodológicas y sus comentarios críticos durante el proceso de análisis, interpretación de fuentes y redacción del escrito.

A la Secretaría de Posgrado de la Universidad Católica de Córdoba por sus aportes que financiaron parte de los estudios. Al Lic. Arturo Sandiano sj y al Esp. Ramón Ortellado, ambos del Departamento de Formación, con quienes compartimos tareas cotidianas en esa casa de estudios: sin su apoyo el camino recorrido habría sido más escarpado.

A mis compañeros del Centro Tiempo Latinoamericano, por las enseñanzas emanadas de su militancia política y los debates compartidos semanalmente, sin academicismos estériles.

Por último a mi familia: a mi compañera y esposa María Andrea, por su paciencia, constante acompañamiento y realismo, indispensable para que lo posible sea factible. A mis hijos Zacarías y Catalina quienes, con sus incisivas y simples preguntas fueron una grata compañía a lo largo del proceso de escritura. A ellos les debo el haber “puesto el cuerpo” desinteresadamente. Ésa es su imperceptible, pero tierna presencia en la presente tesis.

Soy responsable de los errores, ausencias y todo malentendido que pudiera, con la lectura, salir a la luz.

Índice

Agradecimientos	IV
Índice	V
Introducción	12

CAPÍTULO I

Franz Hinkelammert y América Latina. Itinerario vital y cruzamientos epistémicos: Entre economía, filosofía, teología y participación política	24
I.1. Periodizaciones y recepciones de su pensamiento	25
I.1. b. El problema de las periodizaciones	25
I.1.c. Sobre el “autor” Franz Hinkelammert	30
I.2. Cruces epistémicos: entre economía, filosofía y teología	32
I.3. Períodos y espacios del pensamiento de Franz Hinkelammert	39
I. 3. a. Sus estudios en Alemania: libertad e interdisciplinariedad	39
I. 3. b. En Chile: su “verdadera formación”	47
I.3. b.1. Aspectos de la situación sociopolítica y económica chilena previos a la llegada de Hinkelammert	47
I.3. b. 2. Actividad intelectual y participación política de Hinkelammert.	51
I.3. c. El golpe de Estado y su “ideología del sometimiento”	66
I.3.c.1. La teología de la opresión	67
I.3.c.2. La teología de la masacre	69
I.3.c.3. La racionalización teológica del terror	70
I.3.c.4. La ideología de la junta militar: moral y limpieza	71
I.3.c.5. La teología de la liberación y los “Cristianos por el Socialismo”.	72
I.3. d. El regreso a América Latina: el DEI	74
I.3. e. El Grupo Pensamiento Crítico	79
I.4. El pensador y su siglo	82
I.4. a. Un pensar situado	82
I.4. b. Un pensar que se hace cargo de la complejidad de lo humano-social	83
I.4. c. La apuesta crítica	84
I.4. d. Pensador del siglo	85

CAPÍTULO II

El marco categorial del pensamiento crítico de Franz Hinkelammert.....	87
II. 1. Pensamiento crítico y ciencias sociales en América Latina: herencias y aportes	89
II. 1. a. Funciones y tensiones del pensamiento crítico en América Latina	
II.1.a.1. Mediación entre horizonte histórico de expectativas e im-	
pronta ruptural dinámica	90
II.1.a. 2. El pensamiento crítico como reflexividad y validación inter-	
subjetiva	93
II.1.a.3. Las ineludibles tensiones en el pensamiento crítico: racional-	
idad moderna, humanización y emancipación	94
II. 2. La herencia del pensamiento crítico de la “Teoría Crítica”	97
II.2. a. El Pensamiento Latinoamericano y sus vínculos con la Teoría Crí-	
tica	97
II.2. b. El legado intelectual de la Teoría Crítica de la Sociedad	101
II. 2.c. Críticas a la Teoría Crítica	105
II. 3. Presupuestos epistemológicos y metodológicos del pensamiento crí-	
tico en Franz Hinkelammert	109
II. 3. a. El “sujeto vivo” y el análisis de los marcos categoriales que rigen	
el pensamiento social y sus ideologías	109
II. 4. Desarrollo histórico del marco categorial crítico en el pensamiento de	
Franz Hinkelammert	113
II.4. a. Sujeto, procesos de fetichización y utopía: las constantes catego-	
riales en el pensamiento crítico de Hinkelammert	113
II. 4. a. 1. Dialéctica trascendental de la historia	114
II. 4. a. 2. El fetichismo como arma ideológica de la muerte	120
II. 4. a. 3. La crítica de la razón utópica en el debate entre epistemolo-	
gía y política	127
II. 4. a. 3. 1. Utopía, utopización y antiutopismo	127
II. 4. a. 3. 2. Ciencias empíricas y utopía	134
II. 5. Crítica y emancipación	137
II. 5. a. Pensamiento crítico como emancipación y humanización.....	138
II. 5. b. Pablo de Tarso como el enano giboso y Karl Marx: referentes his-	
tóricos del pensamiento crítico	141
II. 5. c. Pensamiento crítico y razón mítica	147
II. 6. La reconstitución del pensamiento crítico: afinidades y divergencias ...	149

CAPÍTULO III

Crítica a las ideologías del desarrollo y dialéctica trascendental 156

III. 1. El contexto de producción teórica de Franz Hinkelammert (1963-1973): el debate entre el cepalismo estructuralista y la teoría de la dependencia	159
III. 1. a. Etapas del desarrollo de las ciencias sociales latinoamericanas con énfasis en la sociología	159
III. 1. b. Las tesis de la CEPAL	164
III. 1. c. Aportes y variantes de la teoría de la dependencia	166
III. 1. d. La influencia del concepto de desarrollo elaborado por el pensamiento social católico	171
III. 2. La ideología de la economía: ¿es posible un “desarrollo socialista”?....	174
III. 2. a. Hipótesis sobre la factibilidad del desarrollo en los países subdesarrollados	175
III. 2. b. Las ideologías del desarrollo y sus mistificaciones	181
III. 2. c. La “sociedad sin clases” como concepto límite trascendental. Los usos de una categoría crítica	186
III. 3. Sobre el olvido y anulación de la dialéctica trascendental en las ciencias sociales	188
III. 3. a. Las vicisitudes de la dialéctica del desarrollo desigual en el contexto latinoamericano	188
III. 3. b. Metafísica de la historia, dialéctica y liberación humana	194
III. 4. Nuevas referencias a la Teoría de la Dependencia	197

CAPÍTULO IV

Formalización de la Democracia e inversión de los Derechos Humanos 205

IV. 1. Acerca de las transiciones a la democracia en América Latina en la década de los ochenta: procesos e interpretaciones	206
IV. 1. a. Notas sobre los procesos históricos	206
IV. 1. b. Crisis y cambios en las perspectivas teóricas sobre las transiciones	212
IV. 1. b.1. La tesis de Norbert Lechner: de la “revolución” a la “democracia”	214
IV. 1. b.2. La dimensión subjetiva de las transiciones	217
IV. 1. b.3. Las transiciones a las democracias luego de la revolución	

capitalista: la “política” del consumo	218
IV. 2. Democracias de Seguridad Nacional y crítica de la economía política..	220
IV. 2. a. De las Democracias liberales a las Democracias de Seguridad Nacional	220
IV. 2. a.1. Dictaduras de Seguridad Nacional como poder político soberano	221
IV. 2. a.2. La transformación de las Democracias Liberales	222
IV. 2. a.3. La supresión de la democracia por su mitificación y utopización	224
IV. 2. b. Democracia y Economía	227
IV. 2. b.1. Democracia y Economía Política: la tensión entre reproducción de la vida humana y asignación óptima de recursos	228
IV. 2. b.2. Democracia y teoría de la división social del trabajo	231
IV. 3. Democracia e inversión de los Derechos Humanos: “quien viola los derechos humanos no tiene derechos”	235
IV. 3. a. La legitimación del poder por el asesinato fundante en la historia de Occidente	237
IV. 3. b. El esquematismo de John Locke: “la razón la tiene quien tiene la razón”	240
IV. 3. c. Democracia y jerarquización de los derechos humanos	246
IV. 4. Globalización, estados totalitarios contemporáneos y metafísica antiestatista	251
IV. 5. La recuperación de las funciones del Estado y las condiciones para la ampliación de la democracia	256
IV. 5.a. La recuperación del Estado en contextos de capitalismo “sin alternativas”	256
IV. 5. b. Ampliación de la democracia y realismo político en contextos de capitalismo de Estado: entre las utopizaciones dogmatizantes y el pesimismo esperanzado	257

CAPÍTULO V

La “muerte del sujeto” como ideología de la globalización neoliberal ...	261
V. 1. El impacto de la crisis del socialismo histórico y la irrupción de la cultura postmoderna	262
V. 1. a. Posibilidades latinoamericanas de proyectos históricos de emancipación luego de la crisis de los socialismos históricos	262

V. 1. b. La superación no-“postmoderna” de la modernidad	266
V. 2. La recuperación categorial del sujeto	270
V. 2. a. Sujeto y Totalidad	270
V. 2. b. Universalismos abstractos, sujetos diversificados, fragmentación sociopolítica y anulación de la realidad	274
V. 2. b. 1. Sujetos diversificados y fragmentación sociopolítica: la fabricación ideológica de universalismos abstractos	274
V. 2. b. 2. La negación del sujeto por la anulación de la realidad en el capitalismo nihilista	279
V. 2. b. 3. De cómo se anula la realidad y al sujeto en las ciencias empíricas	281
V. 3. Historia de la negación del sujeto y sus rebeliones	285
V. 3. a. Mitos fundacionales de la rebelión del sujeto	285
V. 3. a. 1. La presencia de lo mítico-teológico en la filosofía política ...	285
V. 3. a. 2. La historia del cielo como “proyecto humano inconsciente”..	289
V. 3. a. 3. El ser humano como sujeto en los mitos fundantes de la tradición judeo-cristiana	291
V. 3. b. La negación del sujeto por el fetichismo de la ley y su crítica	297
V. 3. b. 1. La historia del diablo y la fabricación de monstruos	298
V. 3. b. 2. Breve excursus: Con Carl Schmitt, más allá de Carl Schmitt	302
V. 3. b. 3. Del pecado que se comete cumpliendo la ley, al pecado que se comete violando la ley	303
V. 3. b. 4. Pablo y la maldición que pesa sobre la ley	306
V.4. El sujeto corporal trascendental: condición de posibilidad para la crítica y las praxis emancipatorias	308
V. 4. a. Rebelión y grito del sujeto	308
V. 4. b. El sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real	311
V. 4. c. El sujeto ético como instancia articuladora de la crítica	313
V. 4. d. La relevancia histórica del judeo-cristianismo en la concepción hinkelammertiana del sujeto	315

CAPÍTULO VI

Conclusiones: Pensamiento crítico, racionalidad reproductiva y sensibilidad neoliberal	318
---	------------

VI. 1. Algunas consideraciones críticas sobre la obra de Franz Hinkelammert	319
---	-----

VI. 2. Aportes de Franz Hinkelammert al pensamiento crítico latinoamericano a la luz de los procesos sociopolíticos contemporáneos	324
VI. 2. a. La crítica a las ideologías del desarrollo en los actuales procesos sociopolíticos y económicos latinoamericanos: el fetichismo del crecimiento económico	324
VI. 2. b. La crítica a las democracias formales o el vaciamiento de la democracia en contextos “posneoliberales”: el fetichismo de la democracia..	330
VI. 2. c. La crítica al vaciamiento del sujeto y la constitución de sujetos políticos para la emancipación: utopía y realismo político	333
VI. 3. La tensión entre racionalidad reproductiva y la fetichización de la sensibilidad en el capitalismo: desafíos a la crítica hinkelammertiana	337
VI. 3. a. La racionalidad reproductiva y sus criterios de evaluación	337
VI. 3. b. La fetichización de la sensibilidad en el capitalismo neoliberal y la producción de mitos sacrificiales	340
VI. 3. b. 1. La situación de la sensibilidad dentro del materialismo histórico: el abandono de una reflexión	341
VI. 3. b. 2. Un pensamiento crítico es impotente ante un gusto colonizado: la fetichización del deseo en el neoliberalismo	344
VI. 4. Sensibilidad neoliberal, democracia y emancipación	348
La historia en los textos y los textos en la historia (cronología incompleta).....	352
Bibliografía	359

Un hombre pasa con un pan al hombro...

Un hombre pasa con un pan al hombro.
¿Voy a escribir, después, sobre mi doble?

Otro se sienta, ráscase, extrae un piojo de su axila, má-
talo.
¿Con qué valor hablar del psicoanálisis?

Otro ha entrado a mi pecho con un palo en la mano.
¿Hablar luego de Sócrates al médico?

Un cojo pasa dando el brazo a un niño.
¿Voy, después, a leer a André Bretón?

Otro tiembla de frío, tose, escupe sangre.
¿Cabrán aludir jamás al Yo profundo?

Otro busca en el fango huesos, cáscaras,
¿Cómo escribir, después, del infinito?

Un albañil cae de un techo, muere y ya no almuerza.
¿Innovar, luego, el tropo, la metáfora?

Un comerciante roba un gramo en el peso a un cliente,
¿Hablar, después, de cuarta dimensión?

Un banquero falsea su balance.
¿Con qué cara llorar en el teatro?

Un paria duerme con el pie a la espalda.
¿Hablar, después, a nadie de Picasso?

Alguien va en un entierro sollozando.
¿Cómo luego ingresar a la Academia?

Alguien limpia un fusil en su cocina.
¿Con qué valor hablar del más allá?

Alguien pasa contando con sus dedos.
¿Cómo hablar del no-yo sin dar un grito?

César Vallejo, 1892-1938

Introducción

Nuestro interés por América Latina y Franz Hinkelammert tiene su prehistoria, jalonada de experiencias tan simples como fragmentadas. Experiencias de las que, muchos años después, rescataríamos ciertas intuiciones, veladas aún en el pasado. De ningún modo se trató de una revelación sino de simples acontecimientos, situaciones ordinarias, atravesadas por el peso de la historia sociopolítica del país y del continente, como así también por situaciones existenciales particulares. Con ello queremos decir que, nuestra motivación no fue producto de una voluntad transparente a priori. Al contrario, fue más bien un momento de un proceso histórico que ha trascendido y permeado las búsquedas teóricas e ideológicas. De modo que sólo parcialmente es consciente a posteriori. El presente trabajo forma parte de dicho proceso. Como tal es una síntesis, nunca definitiva; pero también posibilidad de transitar los múltiples senderos teóricos que se han abierto.

De los últimos años de la escuela secundaria recuerdo las clases de Literatura y de Historia. En sus respectivos programas de contenidos, ambas asignaturas giraban en torno a América Latina. Gracias a aquellas profesoras, seguramente hoy jubiladas, pude asir algunos retazos de su historia, su poética y novelística. Tiempo más tarde, se sucederían los accesos a la filosofía y a la teología de la liberación, la pedagogía freiriana del oprimido, la narrativa de Augusto Roa Bastos, Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, Juan Rulfo o la prosa poética de Ernesto Cardenal, sólo por nombrar algunos. También la muralística de Diego Rivera, Orozco, Ricardo Carpani o David Siqueiros se constituían en privilegiados textos de la historia latinoamericana, como además lo es la variedad musical con la que se pone ritmo al continente.

Uno de los primeros poemas que leímos en clase y que me impactó sobremanera fue el que abre esta introducción. Acostumbrado a pensar que la poesía cantaba sus loas a la belleza, al amor y sus romances o, en menor medida al paisaje, César Vallejo venía a interrumpir la concepción de una vida armoniosa, sentimental y burguesa. Grabado ha quedado para siempre eso de “Otro se sienta, ráscase, extrae un piojo de su axila, mávalo”.

Algo similar ocurrió cuando, en la primera clase de Historia del último año, irrumpió en el aula bulliciosa una profesora, de baja estatura, que con pasión batallaba contra una pila de libros que le cubrían con gracia su rostro. Empezamos con la *Historia contemporánea de América Latina* de Tulio Alperín Donghi. Luego me adentraría en los fascículos de la colección *Historia de América en el siglo XX*, del Centro Editor de América Latina, que en el colegio estaba completa. Entre ellos hubo uno que también me atrapó: *Sandino, General de hombres libres*, de Gregorio Selser. El modo en cómo fue asesinado por Somoza causó en mí un sentimiento

en que se congregaban tragedia, impotencia y curiosidad por un mundo nuevo que afloraba en medio de las pasiones adolescentes.

Seguramente no fueron éstas las lecturas más decisivas en los siguientes años de estudio. Pero el recuerdo de “esas” lecturas y “esas” clases se presentó de modo intempestivo, mientras trataba de escribir las conclusiones de la presente investigación. El poema de Vallejo expresará el grito del hambre, la miseria, la ignorancia, la enfermedad y la violencia ante la indiferencia, pasividad e ingenuidad del mundo intelectual... Poema y política. A su vez, la utopía de una tierra para todos y la fuerza libertaria combatiendo el imperialismo serán asesinadas con el asesinato de Sandino. Luego, un cura argentino simpatizante del sandinismo que había vivido varios años en Nicaragua, nos narraría los pormenores de la agresión norteamericana por medio de “la contra” e ilustraría con documentos fotográficos y grabaciones de audio la “resistencia del pueblo nicaragüense”. Por supuesto, la ilusión utopista de quienes lo escuchábamos no reparaba en las contradicciones inevitables de todo proceso de transformación. Sólo veíamos y escuchábamos lo que queríamos ver y escuchar. Pero nuestro interés se dirigía cada vez más sobre Latinoamérica. De aquellas experiencias rescatamos dos categorías que nos propusimos profundizar y resituar en este estudio: Crítica y Utopía. Presumimos que ambas son parte de las principales características que atraviesan la historia de los pueblos latinoamericanos y su conciencia política, ambigua y errática por cierto, pero sin lugar a dudas sufrida mas nunca resignada.

En América Latina sabemos en carne propia que existe una configuración histórica de la razón que atenta contra la vida humana. Serias limitaciones estructurales dificultan y arrebatan a millones de seres humanos las posibilidades de satisfacer las necesidades básicas, siempre humanas y determinadas históricamente. Por su parte, la concentración de la tierra y del capital continúa siendo un dato histórico escandaloso que nos convierte en una de las regiones más desiguales del planeta. La desigualdad parece ser el fantasma que recorre y penetra la historia de los pueblos latinoamericanos. Aunque, desde hace un tiempo no lejano la pobreza y la desigualdad han tenido una tendencia hacia la baja, los índices siguen siendo altos. Según el “Panorama social de América Latina 2012” de la CEPAL, basado en un estudio sobre 18 países latinoamericanos, el 10% más rico de la población recibe el 32 % de los ingresos; mientras que el 40% más pobre recibe el 15%. La brecha desigual se radicaliza en algunos países: el 40% para los más ricos y entre el 11 y el 15% para los más pobres. Respecto a la pobreza, el “Panorama social de América Latina 2013” indica que en el año 2012 vivían en el continente 164 millones de personas pobres, de las cuales 66 millones se encontraban

en la indigencia extrema. Incluso para los más optimistas, todo parece indicar que el capitalismo, con más o menos Estado, no funciona del todo bien.

Del mismo modo, una desbocada racionalidad moderno-instrumental, asentada en una filosofía de la historia, nutrida por el mito del progreso, ha ocluido proyectos que habiendo nacido como utopías críticas, vieron declinar sus deseos de emancipación en múltiples utopismos que atentaron y hasta arrollaron la sensibilidad y el imaginario colectivo que las produjo.

La historia de América Latina es también la historia de sus utopías. Historia de una razón utópica operante en múltiples y disímiles proyectos históricos en permanente disputa. Los diversos modos en que se instauraron ciertas modernidades, los proyectos políticos de los pueblos indios, los formatos nacionalistas y antiimperialistas criollos, los intentos socialistas o nacional-populares o las pretensiones de constituir democracias por fuera de su configuración capitalista han recurrido, reiteradamente, al imaginario utópico o incluso, a una razón mítico-utópica que potenció las diversas praxis de diversos sujetos políticos.

La utopía remite a la capacidad humana de rebelarse ante lo establecido, es decir, rebelarse ante la imposición de una realidad reducida a su objetividad y visibilidad empíricas. Es entonces, posibilidad de imaginar y proyectar rupturas en la realidad, aprisionada por una racionalidad que la confina a experiencia instrumental-matematizable. La utopía se constituye en racionalidad capaz de liberar la realidad y abrir, en ella, nuevos horizontes históricos capaces de garantizar la vida buena para todos. Es pensamiento de lo ausente, de lo no visto, de lo no pensado, de lo negado, de lo no soñado aún. Su orientación señala un futuro sin limitaciones que quebranten la vida humana. Aunque históricamente devino nostalgia restauradora, la utopía se constituye como crítica de la realidad y del poder, recurriendo a un futuro que no tiene lugar, un imposible que tracciona lo posible. De allí que su función crítica, ruptural y subversiva sea también exigencia política.

Sin embargo, las utopías devienen utopismos cuando su racionalidad crítica cede ante la racionalidad medio-fin que reduce lo "imposible" a un "posible perfecto", técnicamente alcanzable. De este modo, en vez de movilizar la crítica, deviene sueño de la razón instrumental que la invierte en ingeniería social aplicada. De aquí en más, toda acción instrumental, sea ésta política, económica o social, será parte de un proceso que conduciría a la humanidad hacia la realización plena de sus aspiraciones. La historia deja de ser entonces el lugar del conflicto y las posibilidades, para determinarse como una continua transición al mejor de los mundos posibles. Así, toda decisión y acción política tiende al fin perfecto y exige sacrificios y decretos "que nadie quisiera tomar", indispensables todos para su

concreción histórica. La crítica, el cuestionamiento o la reflexión sobre las alternativas serán consideradas atentados contra la utopía. Los efectos negativos intencionales o no intencionales de las decisiones aplicadas, no serán más que lateralidades inevitables y hasta necesarias. De manera que, el pasaje hacia el mejor de los mundos posibles se presenta como instancia auto-legitimadora. El fin buscado es el camino mismo: utopía de un mundo sin utopías. Ejemplos históricos no faltan: alcanzar una sociedad con una justa distribución de la riqueza supone, “transitoriamente”, acordar con grupos que concentran la riqueza y con formas extractivistas de recursos naturales que amenazan la vida de la población y de la naturaleza. Décadas atrás, la transición a la democracia supuso también la constitución de una democracia formal mínima. Otro tanto ocurrió con la transición a una sociedad con mercado y competencia económica libre. Transición garantizada por la intervención de un Estado fuerte que llevó a cabo procesos de privatización y la consecuente y contradictoria monopolización de la economía. En todas estas derivas aparece el Estado, las más de las veces como el recurso institucional que reprime las utopías. Sin embargo en algunos casos, sin su presencia no hubiera sido posible abrir nuevas posibilidades democráticas y democratizadoras. Sólo en estos casos, el Estado inauguró nuevos horizontes cuando su automatismo fue debilitado por las demandas de los sujetos políticos colectivos, principalmente de algunos movimientos sociales.

La tecnología social y política, librada a su propia lógica, sacraliza así el proceso histórico y sus mediaciones institucionales. Construye ideológicamente el “cielo” a partir de la demarcación del infierno y sus respectivos demonios. El cielo llevará los nombres de la armonía social, la sociedad libre, el mercado libre, la comunidad sin instituciones o la sociedad sin clases. Respectivamente, el infierno será llamado anomia social, formas pre-modernas de organización política, planificación estatal, institución total o sociedad capitalista dividida en clases sociales. Cielo e infierno se constituyen en conceptos límites por los cuales se cristalizan y legitiman determinadas mediaciones técnico-institucionales como única garantía de salvación. La tecnología social y política deviene entonces teología aniquiladora de los sujetos de la historia y las utopías operantes.

Como veremos, la utopía conserva su potencia crítica cuando es comprendida desde una racionalidad reproductiva de la vida humana y de la naturaleza, criterio supremo de la crítica inmanente. Las utopías son críticas en la medida en que siguen siendo imposibles, es decir, en la medida en que conservan su carácter de “alternativa”. En cambio, el utopismo es aquel proceso por el cual se pretende alcanzar lo imposible mediante la racionalidad técnico-instrumental. Con ello, todo

el proceso político y conflictivo del cual podrían derivarse alternativas, se disipa al quedar aprisionado en un automatismo que se instaura con fuerza de ley. Al hacerlo, inaugura infiernos, o dicho en palabras de Hinkelammert, sociedades que se presentan como “sin alternativas”, sociedades en donde la ley vuelve jurídicamente aceptable el asesinato y la dominación.

Lo imposible, la utopía, no es posible. Pero la utopía como imposible mueve a lo posible. Ausencia nacida de la negatividad que moviliza nuevas políticas, nuevas economías, nuevas ideologías, nuevas alternativas. Cuando a la utopía se le niega el carácter de no factible se disparan procesos de fetichización que atentan contra la vida humana. El sujeto queda así cautivo de inversiones institucionales e ideológicas. Veremos cómo la utopía de la sociedad sin clases engendrará una clase dirigente que “garantizaría” su concreción; la utopía de la sociedad libre resignará su libertad a la toma de decisiones del mercado y la democracia y los derechos humanos serán reducidos y negados en nombre de la democracia y los derechos humanos.

Lo anterior pretende justificar el título que lleva el presente trabajo: *Racionalidad reproductiva, procesos de fetichización y utopía: Aportes de Franz Hinkelammert al pensamiento crítico latinoamericano*.

Ahora bien, ¿por qué Hinkelammert? Lo conocimos en 1991 cuando por primera vez hojeamos la *Revista Pasos*. La caída del muro de Berlín y la crisis de los socialismos realmente existentes asestaba un duro golpe a la tradición filosófica y teológica liberacionista latinoamericana. Seguramente nuestra interpretación de sus escritos era sumamente limitada y hasta errada en algunos casos. Pero lo que nos llamaba la atención era su esfuerzo por resituar un pensamiento de cuño liberacionista-emancipador en un momento histórico en el cual se decretaba su muerte. Nos impactó también el recurso a la teología para analizar la sacrificialidad de Occidente en general y del capitalismo en particular. Años más tarde quedaríamos profundamente movilizados por un texto memorable: “La metafísica del empresario”, incluido en su obra *Las armas ideológicas de la muerte*. La idea de una “idolatría del mercado” inauguraba nuevos horizontes de comprensión.

Desde 1999, junto a Gustavo Cruz y Oscar Pacheco conformamos un grupo de trabajo filosófico al cual le dimos el nombre de *Cooperativa Pensamiento del Sur* en la que confluyen preocupaciones e intuiciones compartidas, entre ellas: América Latina y las posibilidades de constitución de sujetos políticos críticos y emancipadores. Tanto en nuestras discusiones como en las producciones escritas, la presencia de Hinkelammert ha tenido un lugar relevante aunque no exclusivo. En uno de los textos fundacionales de nuestra cooperativa aparece una primera

referencia e interpretación de su pensamiento: la función de la ideología del sacrificio en el capitalismo neoliberal. Allí afirmamos que esta configuración del capitalismo se nutre de ciertas seducciones opresivas. El capitalismo actúa y seduce ofreciendo algo. De esta manera, funciona como promesa que no es don, sino merecimiento que se alcanza sólo sacrificando el cuerpo que somos. Así, el cuerpo sacrificado es la condición *sine qua non* para participar del banquete capitalista, salvo un detalle no menor:... sin cuerpo, no hay banquete.

A partir de estas intuiciones cooperativas emprendimos la presente investigación con el propósito de reconstruir el pensamiento de este importante referente de la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas. Hemos repasado sus principales obras con el fin de sistematizar el marco categorial que las articula para evaluar, tímidamente, sus pretensiones de criticidad.

Sobre los textos llevamos a cabo una doble lectura; una más internalista y otra de carácter externalista. En primer lugar, efectuamos una reconstrucción hermenéutica de sus textos, cuidando de no caer en la vana ilusión de reproducir y transparentar su mundo subjetivo. Hemos leído e interpretado, esforzándonos por esclarecer constantemente nuestros intereses y expectativas que movilizaron tal reconstrucción. Acordamos con la teoría hermenéutica cuando afirma que la interpretación de textos es un privilegiado acceso intersubjetivo a la propia subjetividad del lector, su época, sus razones, sus miedos, sus convicciones y sus pasiones. Interpretar a Hinkelammert ha significado también interpretarnos, más no como un acto individual con estilo burgués, sino como trabajo intelectual colectivo, destinado a calibrar con mayor perspicacia las razones de nuestras ambiguas apuestas teóricas y políticas. Procuramos entonces reconstruir las tramas significativas que nutren sus textos y su trayectoria intelectual. Y lo hemos hecho siguiendo, paradójicamente, los consejos de Karl Popper- con quien nuestro autor suele ser severo con su crítica-quien en cuya *Lógica de la investigación científica* propone un método simple de investigación apoyado en una serie de preguntas: ¿qué problemas ha pensado “el autor Hinkelammert”?, ¿por qué dijo lo que dijo?, ¿cómo lo dijo?, y por último, ¿qué alternativas o soluciones propone?

Para responder a estas preguntas atendimos a las herencias teóricas asumidas, las insistencias temáticas y argumentativas como así también las ausencias o insuficiencias en el tratamiento de dichos problemas.

En segundo lugar, nuestra lectura hermenéutica fue combinada con un impulso histórico-crítico que permitió acercarnos y reconstruir los contextos históricos de su producción teórica. Para ello hemos intentado mostrar posibles líneas de contacto entre las temáticas abordadas por nuestro autor con los debates y polém-

micas de la intelectualidad académica latinoamericana. Así, nuestra búsqueda se ha preocupado por señalar, lo más ordenadamente posible, la especificidad de los aportes de Hinkelammert al pensamiento crítico latinoamericano, pero sin desconocer el estado de la discusión teórica presente en la filosofía y las ciencias sociales de la región, como tampoco los procesos sociopolíticos en los que acontecían. Según nuestra lectura, tres han sido los debates de las ciencias sociales y humanas latinoamericanas que penetran con mayor ímpetu en sus escritos: i) el problema del subdesarrollo y las respuestas desarrollistas y dependentistas; ii) el debate en torno a las transiciones a la democracia y las transiciones democráticas; iii) y por último, la disputa teórica e ideológica en torno a la crisis de legitimación de los relatos y sujetos de la emancipación. Los tres núcleos problemáticos son asumidos y abordados, con mayor o menor explicitación, recurriendo a un instrumental analítico que no ha sufrido grandes quiebres categoriales ni epistemológicos. Ya encontramos las primeras referencias teóricas en investigaciones realizadas durante su estadía en Alemania, previo a la llegada a América Latina. Claro está que el posterior desarrollo y profundización ha permitido ganar en claridad y coherencia, características indispensables para que una teoría sea consistente a la hora de dar cuenta de los procesos sociales. Creemos que *Crítica de la razón utópica* es la obra en la que su marco categorial y analítico logra expresarse con mayor rigor y claridad. La historia efectual del texto así parece indicarlo.

En tercer lugar, nos animamos a reflexionar sobre las posibles derivaciones de su teoría crítica en los procesos históricos contemporáneos. Sus indagaciones, al constituir también una revisión crítica del impacto social de la racionalidad moderna instrumental, cristalizada también, pero no sólo, como capitalismo globalizado, nos permitieron articular ciertos interrogantes sobre los nuevos y viejos conflictos sociopolíticos presentes en las sociedades latinoamericanas. En efecto, en sus textos podremos encontrar una serie de herramientas conceptuales con las que analizar, comprender y criticar procesos, conflictos y debates. Por ello, el haber recurrido a Hinkelammert no responde a ningún interés por monumentalizar al pensador clarividente sino porque creemos que en su teoría hay palabras y argumentos valiosos para la época.

El capítulo I se propone señalar los principales hitos del itinerario vital e intelectual de Hinkelammert, prestando atención a los contextos históricos y los trayectos institucionales en los cuales fue protagonista. Por tal motivo intentaremos detallar los debates e interlocutores con quienes fue enriqueciendo y reafirmando sus principales tesis. A su vez, pretendimos aclarar el alcance teórico de los cruces

epistémicos y disciplinarios que atraviesan sus reflexiones. Con esto habremos dado cuenta de una introducción general a su pensamiento que permitirá, ése fue nuestro deseo, comprender en los capítulos siguientes y con mayor profundidad, algunos núcleos temáticos que nos interesa subrayar.

El capítulo II reconstruye la compleja epistemología que organiza su teoría. Qué entiende Hinkelammert por “pensamiento crítico” es la pregunta que nos propusimos responder. Por ello nos animamos a revisar los posibles vínculos con las preocupaciones de la teoría crítica frankfurtiana. Descubrimos que el núcleo duro de sus presupuestos teóricos no ha sufrido grandes mutaciones a lo largo de las décadas, sino que ha sido profundizado al calor de las transformaciones mundiales y continentales en particular. De este modo, la tensión entre crítica-utopía-sujeto y fetichización-utopismo-ley será la piedra angular de sus reflexiones.

Por su parte, el capítulo III se adentra en la producción teórica desarrollada en el Chile de los años sesenta y setenta. Se trata de sus aportes desde la economía a la teoría de la dependencia que alcanza su máxima expresión en esos años. Hinkelammert advertirá sobre los peligros a los que está expuesto el “desarrollo socialista” y su factibilidad histórica. No se trata sólo de amenazas externas, sino tendencias internas, de carácter teórico, que derivarán en su fracaso. Nuestro esfuerzo, sin ser economistas, estuvo concentrado en descubrir los principales argumentos de su crítica a las opciones socialistas que se desplegaban en el continente, especialmente en el gobierno de Salvador Allende en Chile.

El capítulo IV describe y analiza los modos cómo se constituyen y despliegan históricamente los procesos de fetichización de la democracia. La fetichización se refiere aquí al mecanismo histórico-institucional de inversión y vaciamiento de la democracia y los derechos humanos. Para llevar a cabo esta tarea adoptamos, en la medida en que esto fue posible, un acercamiento diacrónico a los textos de Hinkelammert en los que se explicitaban, con mayor insistencia, las formalizaciones alienantes y neutralizadoras de los procesos históricos de emancipación. Las dos primeras partes darán cuenta de sus reflexiones sobre la democracia y los procesos de democratización latinoamericanos durante la década de los ochenta del siglo pasado. Década de las dictaduras de seguridad nacional y las ulteriores democracias condicionadas por aquéllas. La tercera se detiene en uno de sus análisis más relevantes en torno a la inversión de los derechos humanos y su jerarquización en las democracias occidentales contemporáneas. Tal inversión posee una proto-historia manifiesta en configuraciones culturales de sociedades antiguas. La cuarta parte recepciona su crítica al mercadocentrismo neoliberal que alcanzó su máxima hegemonía en la década de los noventa provocando una suerte de minimalismo

democrático. Por último, señalamos posibles derivaciones de estos aportes para los procesos democráticos latinoamericanos contemporáneos. En ellos parece aflorar una vuelta, profundamente problemática, de las funciones socio-políticas del Estado, con sus tímidos y contradictorios esfuerzos por limitar la hegemonía del automatismo del mercado.

El capítulo V gira en torno a la problemática del sujeto. La misma ocupa un puesto axial en la producción teórica de Hinkelammert y como tal, es uno de sus principales aportes al pensamiento crítico latinoamericano. Su reflexión adquiere una fuerte impronta filosófica. Ocupa un lugar destacado el diálogo con la filosofía política occidental y en el que no están ausentes referencias explícitas a lo teológico. La primera parte se inicia situando la temática en un contexto histórico mundial y continental, franqueado por la caída de los socialismos reales y la emergencia del discurso posmoderno que expresará la crisis de las filosofías de la historia y el quiebre de los grandes relatos de la emancipación. Contexto en el que aparece con insistencia cuasi ideológica, las tesis sobre la muerte del sujeto en nombre de la crítica a los universalismos abstractos promotores de la perversión totalitaria. No obstante, y este será uno de los ejes articuladores de la crítica hinkelammertiana: en la crítica postmoderna, el gran relato y el gran paradigma del mercado como garante de la armonía social no son puestos en duda. Tampoco el universalismo abstracto que impone una lógica determinista a la realidad y las relaciones humanas. Estas razones nos condujeron a dar cuenta, en la segunda parte, de su reflexión sobre el sujeto sin descontar el aporte de otros investigadores del Departamento Ecuménico de Investigaciones, especialmente luego de la caída del Muro de Berlín. Este reto teórico supondrá una doble crítica: i) a los universalismos abstractos; ii) a los mecanismos de abstracción presentes en las ciencias empíricas. Tal vez sea ésta una de las etapas más ricas en la reflexión teórica de ese centro y uno de los hitos significativos dentro de la historia del pensamiento crítico latinoamericano de las últimas décadas. Por su parte, el tercer apartado se detendrá en la historia occidental del sujeto y sus múltiples negaciones. Adquiere aquí peso analítico el cruce epistémico con la teología y la exégesis bíblica, cuestión compartida con varios de los representantes de la filosofía política, entre ellos Walter Benjamin, Carl Schmitt, Jacob Taubes o Giorgio Agamben, por nombrar algunos. El análisis de la inversión histórica de figuras mítico-teológicas emancipatorias será un sendero teórico frecuentado por nuestro autor. En la última parte del capítulo intentamos sintetizar la recuperación categorial del sujeto entendido como transcendentalidad al interior de la vida real. Sin esa recuperación, el pensamiento crítico y las alternativas a la estrategia de la globalización capitalista quedan sin norte

y su eficacia absolutamente diluida en actores sociales diversificados y fragmentados. Las reflexiones sobre la polarización sujeto-ley serán en este apartado, el puntal principal de la estructura argumentativa hinkelammertiana. Llama aquí la atención el modo en que Hinkelammert explica la tensión histórica entre sujeto y ley que atraviesa a los procesos de fetichización y emancipación. Podría afirmarse que su teoría del sujeto se ha constituido en un paradigma teórico desde el cual revisar y revitalizar la función tanto de los movimientos sociales como de las inevitables instituciones que organizan la sociedad.

El objetivo del último capítulo es presentar nuestras conclusiones y un balance crítico de su obra. En primer lugar, nos abocamos a señalar lo que consideramos ausencias, debilidades y fortalezas ya sea en sus argumentos o en sus modos de producción de teoría. El segundo apartado, el más extenso y pretencioso, propone revisar sus aportes teniendo como instancia de interlocución a los actuales procesos sociopolíticos latinoamericanos. Por último, nos atrevemos a lanzar un desafío teórico y político a ciertos núcleos de la crítica hinkelammertiana. La evaluación del fuste teórico de dicho desafío no está totalmente a nuestro alcance. Ha sido elaborado a partir de los debates mantenidos con otros colegas y amigos, con quienes compartimos motivaciones y convicciones comunes. Asimismo, nuestra provocación a la crítica hinkelammertiana proviene de una problemática que observamos en los procesos socio-históricos latinoamericanos, y no de una dogmática adhesión a alguna corriente epistemológica, encorsetada en las seducciones académicas o en novedades bibliográficas. Nos referimos a las históricas dificultades para constituir sujetos políticos críticos y eficaces. Y tales dificultades no sólo tendrían que ver con la supuesta falta de conciencia crítica, sino también con los modos en cómo nuestra sensibilidad corporal, son sus gustos y deseos, ha sido fetichizada y cooptada por el capitalismo neoliberal. Por lo tanto, una de las preocupaciones medulares de tal ejercicio teórico y político será atender al modo en cómo se ha discutido, elaborado y redefinido provisoriamente el problema. Demás está decir que no se trata de un corpus sistematizado que procura erigirse en “crítica de la crítica”. En el último apartado nuestra intención ha sido más modesta: presentar de la manera más clara posible ciertos interrogantes que desafían al pensamiento crítico hinkelammertiano. Será el momento en que otros senderos transitarán los nuevos horizontes del debate.

Hemos procurado expresarnos con la mayor claridad y orden posible, a pesar de nuestras limitaciones en la interpretación de los textos y en la escritura de los sucesivos capítulos. Estamos convencidos, como Popper, que la claridad y

simpleza es una obligación del trabajo intelectual. De más está decir que nuestra coincidencia con Popper no es de cuño ideológico, pero compartimos esta, su apuesta: "He mantenido muchas ideas e ideales de mi juventud socialista en mi vejez. En particular: todo intelectual tiene una responsabilidad muy especial. Tiene el privilegio y la oportunidad de estudiar. A cambio, él le debe a la sociedad el compromiso de representar los productos de su estudio en el modo más simple, claro y modesto que pueda. Lo peor que pueden hacer los intelectuales -el pecado capital- es intentar erigirse en grandes profetas por encima de los demás seres humanos e intentar impresionarlos con filosofías enredadas. Quien no puede hablar con sencillez y claridad debería quedarse callado hasta que pueda hacerlo"¹. Esperamos que nuestro esfuerzo no haya sido un hablar antes de tiempo.

¹ Karl Popper: "Against Big Words", en *In Search of a Better World. Lectures and Essays from Thirty years*, 1992, también en: *En busca de un mundo mejor*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 114.

CAPÍTULO I

**Franz Hinkelammert y América Latina.
Itinerario vital y cruzamientos epistémicos:
Entre economía, filosofía, teología y participación política**

1. Periodizaciones y recepciones de su pensamiento

Franz Josef Hinkelammert es un cientista social alemán (economista, filósofo y teólogo) radicado en América Latina desde 1963. Nacido en Enero de 1931 en Emsdetten, Alemania, vivió durante su adolescencia las consecuencias desgarradoras del ascenso nazi y la segunda guerra mundial. Llega a Chile en el año 1963 y durante diez años será protagonista de los procesos sociales y políticos que configuraron y condicionaron la experiencia de construcción de un socialismo llegado al poder por vía democrática. Luego de una nueva estadía en Alemania por causa del golpe de estado chileno, se establecerá definitivamente en Costa Rica.

Sus reflexiones en torno a las ideologías económicas y políticas, su crítica a la razón utópica centrada en los mecanismos de fetichización de las instituciones y la recuperación de una teoría crítica del sujeto son de vital importancia para comprender las complejidades que se expresan en los múltiples procesos sociopolíticos latinoamericanos y mundiales.

Es claro que América Latina ha significado para Hinkelammert una confirmación, resignificación y recontextualización de sus primeras investigaciones, en torno a las ideologías económicas y sus utopizaciones deshumanizantes, realizadas en la Alemania de la posguerra y guerra fría.

1. b. El problema de las periodizaciones

Periodizar la trayectoria vital e intelectual de un pensador contiene siempre un sesgo de arbitrariedad, dado que la misma puede anular la complejidad de los entramados, sus puntos de encuentro y de fuga, sus lagunas e interrogantes. No obstante, creemos necesario esforzarnos por reconstruir la biografía intelectual y política de Franz Hinkelammert con el fin de comprender con mayor amplitud los modos de producción de conocimiento que subyacen a su obra. Para abocarnos a esta tarea utilizaremos básicamente dos fuentes. La primera serán las entrevistas publicadas a las que hemos tenido acceso. Aquí nos encontramos con la palabra directa del pensador y con los intereses subyacentes del entrevistador.² La se-

² Las fuentes bibliográficas que han permitido reconstruir el presente itinerario vital e intelectual son: Germán Gutiérrez y José Duque Eds.: *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 aniversario*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 2001; Juan José Bautista: *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*, Grupo Grito del Sujeto, Círculo de estudios latinoamericanos, La Paz, Bolivia, 2007; "Caminando entre continentes y pensamientos", entrevista con Lila Solano (publicada por primera vez en el año 2007) en Franz

gunda fuente tendrá un carácter más indirecto, ya que intentaremos ofrecer elementos para ampliar la reconstrucción biográfica a partir de datos históricos en los cuales aparecen interlocutores, instituciones y sensibilidades epocales que, a nuestro juicio, ubican el pensamiento del autor no sólo como producto individual sino como expresión de un clima político e intelectual que, en la mayoría de los casos, penetra a movimientos sociales y políticos como también a gran parte de las ciencias sociales y de las humanidades producidas en Latinoamérica.

Contamos ya con una importante bibliografía disponible que ha ofrecido con creces datos y sistematizaciones de valor incalculable para conocer su biografía, especialmente respecto a su formación en Alemania y su estadía en Chile. Alejandra Ciriza periodiza las etapas del pensamiento de Hinkelammert basándose en las críticas que éste ha realizado a las instituciones sociales y económicas, en cuyo seno operan diversas ideologías y se fetichizan funciones y metas. De este modo señala tres momentos o etapas:

- a) la crítica al desarrollismo en los años sesenta (a la idea de desarrollo);
- b) la crítica al neoliberalismo y al neoconservadurismo (a la idea de democracia);
- c) la crítica a la estrategia de la globalización (a la idea de progreso lineal y al capitalismo como única alternativa).³

Por su parte, Juan José Bautista señala cinco grandes períodos organizados a partir de las temáticas que problematiza amén de las especificidades de sus investigaciones:

- a) 1950-1963: formación teórica fundamental en Alemania;
- b) 1963-1973: de la relación economía-ideología a la filosofía en Chile;
- c) 1974-1984: de la relación economía-teología a la epistemología en Costa Rica;

Hinkelammert: *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2012, pp. 11-151; Estela Fernández Nadal y Gustavo David Silnik: "El pesimismo esperanzado. Entrevista a Franz Joseph Hinkelammert", en *Crítica y Emancipación*, CLACSO, Buenos Aires, Año III, n° 5, Primer Semestre de 2011; Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*, CLACSO, Buenos Aires, 2012. Esta última obra posee un valor superlativo dado que es una de las últimas entrevistas a Hinkelammert recientemente publicada.

³ Alejandra Ciriza: "Franz Hinkelammert. De las relaciones entre el cielo y la tierra. Teología de la liberación y marxismo", en Estela Fernández Nadal compiladora, *Itinerarios socialistas en América Latina*, Alción Editora, Córdoba, 2001, pp. 195-205; Cf. Tesis doctoral en Filosofía de Carlos Molina Velásquez: *Sujeto viviente y ética del bien común. El pensamiento ético de Franz J. Hinkelammert*, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", mimeo-PDF, Director de Tesis: Franz Hinkelammert, San Salvador, El Salvador, Centroamérica, Marzo de 2006, p. 14.

- d) 1985-1995: crítica de las ideologías y del pensamiento neoliberal en Costa Rica;
- e) 1996-2005: de la crítica del pensamiento posmoderno a la crítica de la idolatría de la modernidad, también en Costa Rica.⁴

Por último nos encontramos con la periodización que Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik, en una extensa y sugestiva entrevista realizada en el mes de Diciembre de 2010, ponen a consideración del mismo Hinkelammert quien la aprueba sin objeciones. La misma se organiza a partir de acontecimientos históricos relevantes para el pensamiento de nuestro autor. Las etapas son cinco:

- a) La niñez y el surgimiento del nazismo y la guerra;
- b) Formación académica de grado y posgrado en Alemania en la posguerra y guerra fría;
- c) Residencia en Chile entre 1963 y 1973 en pleno proceso de construcción de la vía chilena al socialismo;
- d) Del golpe de Estado en Chile, el 11 de Septiembre de 1973, hasta la caída de las Torres Gemelas, el 11 de Septiembre de 2001;
- e) Del 11 de septiembre de 2001 o desde la caída del socialismo real hasta la actualidad.

Cabe destacar que obviando la primera etapa, en las siguientes se hace un repaso de sus principales obras con sus núcleos teóricos más importantes, resaltando su continuidad y la progresiva profundidad en el tratamiento de los mismos.⁵

Por nuestra parte, sin menoscabo de los aportes anteriores y valiéndonos de ellos, queremos ofrecer una lectura de su itinerario que posibilite ampliar la dimensión intersubjetiva, el carácter colectivo en la elaboración y reconstrucción presente en toda reflexión teórica, señalando posibles interlocutores y ciertas instituciones como lugares legitimados de enunciación. Para ello también recurriremos a los aportes de la historia, la sociología histórica y la historia de las ideas, que nos ayudarán a situar el pensamiento de Hinkelammert en medio de las es-

⁴ Cf. Juan José Bautista: *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*, Grupo Grito del Sujeto, Círculo de estudios latinoamericanos, La Paz, Bolivia, 2007, pp. 32-63. Existe una versión resumida del mismo autor en Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez editores: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino". (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, 2011, México DF, pp. 962-965.

⁵ Cf. Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*, CLACSO, Buenos Aires, 2012, pp. 93-94.

estructuras y procesos sociopolíticos latinoamericanos.⁶

Actualmente Hinkelammert podría ser ubicado dentro de ciertas redes intelectuales que operan dentro del espacio cultural latinoamericano y que abogan por una praxis teórica autónoma y auténtica. Así lo manifiesta Yamandú Acosta para quien, siguiendo al mismo Hinkelammert, el espacio intelectual se desenvuelve como trascendentalidad inmanente al espacio cultural en donde el concepto de liberación opera como articulador y dinamizador de dichas redes. Si bien la caracterización de estas redes se centra en ciertas expresiones del pensamiento filosófico latinoamericano, éste se encuentra en permanente “articulación dialógica, dinámica y tensional” con las ciencias, especialmente las sociales, y con diversos y plurales movimientos sociales latinoamericanos.

Para Acosta, en el Cono Sur latinoamericano existen tres redes intelectuales fundamentales: a) la filosofía latinoamericana con su historia de las ideas (a nivel continental: Francisco Romero, José Gaos, Leopoldo Zea y en el Cono Sur: Arturo Ardao de Uruguay, João Cruz Costa de Brasil, José Luis Romero y Arturo Roig de Argentina y Luis Oyarzún de Chile); b) la filosofía de la liberación (entre otros: Arturo Roig, Enrique Dussel y Horacio Cerutti, todos de Argentina y los dos últimos radicados en México); aquí Acosta ubica a Hinkelammert y se refiere a sus investigaciones realizadas en Chile y luego en Costa Rica, destacando en ellas el rango filosófico de la articulación entre teología y economía, más específicamente entre la teología de la liberación y la economía crítica; c) la filosofía intercultural (Raúl Fonet-Betancourt de Cuba y radicado en Alemania, Dina Picotti de Argentina, Mauricio Langón de Uruguay, Antonio Sidekum de Brasil y Ricardo Salas Astráin de Chile).⁷

Lo anterior muestra que la recepción del pensamiento de Hinkelammert ha sido mucho más intensa dentro de las redes de la filosofía⁸ y en menor medida de la teología. Una de las primeras recepciones del pensamiento de Hinkelammert la realiza Horacio Cerutti Guldberg en su clásica y reconocida obra *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Si bien la primera edición es de 1983, el escrito data de 1977. En ese trabajo Cerutti analiza una de las principales obras de Hinkelammert

⁶ Para conocer los presupuestos epistemológicos y metodológicos de la Sociología Histórica, cf. Waldo Ansaldi y Verónica Giordano: *América Latina. La construcción del orden. Tomo I: De la colonia a la disolución de la dominación oligárquica*, Ariel, Buenos Aires, 2012, pp. 21-57.

⁷ Yamandú Acosta: “Espacio cultural e intelectual latinoamericano en el Cono Sur: redes y conexiones” en *Revista Pasos* N° 114, Segunda Época, DEI, San José de Costa Rica, Julio-Agosto, pp. 14-24, 2004.

⁸ Cf. Horacio Cerutti Guldberg en su clásica obra *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México DF 3ª edición, 2006, pp. 163-185.

correspondiente a su etapa chilena: *Ideologías del desarrollo y dialéctica trascendental*. En el tercer capítulo haremos referencia a ella.

En la actualidad y para el caso de Argentina, su acogida más importante es llevada a cabo por un grupo de docentes, graduados y estudiantes de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza) coordinados por la Dra. Estela Fernández Nadal.⁹ En Uruguay quien lleva una labor de lectura y relectura de su pensamiento en diálogo con el pensamiento filosófico latinoamericano es el ya nombrado Yamandú Acosta. Su tesis de posgrado se titula *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*. En ella aborda la centralidad de la sociedad civil y el análisis de los criterios éticos de la crítica para su ampliación, a partir de los debates suscitados en dos comunidades académicas: FLACSO-Santiago, en donde aparecen nombres como José Joaquín Brunner, Ángel Flisfisch, Norbert Lechner y Tomás Moulian, y el DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones – Costa Rica) con Hinkelammert a la cabeza, seguido de Helio Gallardo y Wim Dierckxsens.¹⁰

Por parte de la teología, quien con mayor explicitación ha asumido sus aportes es Jung Mo Sung, nacido en Corea y radicado en Brasil desde el año 1966. A lo largo de sus escritos puede observarse la sólida articulación entre economía y teología en la que subyace el concepto, también hinkelammertiano, de producción y reproducción de la vida concreta y material como anterior a la economía y a la teología mismas. Por lo tanto, la crítica teológica a la economía capitalista deja de ser denuncia moralizante, asumiendo de manera creativa la teoría marxista del fetichismo.¹¹ Debe destacarse también la figura del ya desaparecido Hugo Assmann, co-fundador del Departamento Ecuménico de Investigaciones en Costa Rica con quien publica *A Idolatría do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, obra pionera que será principal referencia para el diálogo entre economía y teología.¹²

En contraste, la admisión de su pensamiento por parte de las ciencias so-

⁹ Actualmente dirige el proyecto de investigación: “La confluencia de ética y economía en el pensamiento de Franz Hinkelammert. Crítica de la racionalidad tardo-moderna y discusión de las condiciones de posibilidad de alternativas”, radicado en la SeCTyP de la Universidad Nacional de Cuyo.

¹⁰ Yamandú Acosta: *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Publicaciones, Montevideo, 2003.

¹¹ Jung Mo Sung: *Una economía sin corazón. Apuntes para la formación*, Centro Tiempo Latinoamericano, Córdoba, 1994; *Deseo, Mercado y Religión*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2003; *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 2005, son algunos libros de su abundante bibliografía.

¹² Hugo Assmann e Franz J. Hinkelammert: *A Idolatría do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*, Editora Vozes, São Paulo, 1989. El libro fue parte de un proyecto de los teólogos de la liberación y un grupo de editoriales llamado “Teología y Liberación” cuyo objetivo era publicar 52 volúmenes sobre diversos temas teológicos, recogiendo lo ya elaborado y avan-

ciales parece haber tenido mayor vigor en la etapa chilena, cuando Hinkelammert realiza sus investigaciones enmarcadas en la discusión sobre el desarrollo y la dependencia en América Latina. La mayoría de los interlocutores en aquellos debates eran científicos sociales, entre ellos economistas y sociólogos. Haremos referencia a ello cuando nos aboquemos a historiar su estadía en Chile. No obstante, cabe destacar los importantes escritos junto al economista costarricense Henry Mora. Para algunos estudiosos de la obra de Hinkelammert, estos textos explicitan una profunda recepción del pensamiento filosófico y económico hinkelammertiano. Asimismo, creemos que a partir de la constitución del “Grupo de Pensamiento Crítico” (2008) en Costa Rica, se abre un novedoso y rico espacio de interlocución, con una pluralidad de protagonistas y de alcance continental significativo.

I. 1.c. Sobre el “autor” Franz Hinkelammert

La lógica moderna de las ciencias parece reducir teorías y pensamientos al esfuerzo sesudo de individuos que construyen leyes e interpretaciones emanadas de cierto espíritu solipsista. Y aunque se proclame el carácter intersubjetivo de teorías e interpretaciones, éste parece olvidarse cuando se las recupera. Bajo esta lógica se tiende a anular no sólo el papel histórico de las clases desfavorecidas en la generación del excedente necesario para que otros y otras puedan dedicarse al trabajo intelectual, sino también la convivencia de muchos pensadores bajo el nombre de uno de ellos. Esta obviedad no parece transparentarse en la cultura académica acostumbrada a exigir nombres propios.

Desde otra perspectiva epistemológica y política, se ha llegado incluso a decretar la necesidad de la muerte del autor para asegurar la vida del lector (Roland Barthes). Incluso se ha lanzado la afirmación de que importaría muy poco saber quién habla (Michael Foucault), señalando que “autor” se trataría más bien de una función, más que de un individuo inventor, productor y propietario de ciertos textos.¹³

Sin embargo y para alcanzar mayor coherencia con los planteos de Hinke-

zando en otros no tan estudiados. El proyecto quedó trunco por presiones de la ofensiva vaticana que llega a su máxima virulencia en la década del 80.

¹³ “La función de autor está ligada al sistema jurídico e institucional que encierra, determina, articula el universo de los discursos; no se ejerce de manera uniforme ni del mismo modo sobre todos los discursos, en todas las épocas y en todas las formas de civilización; no se define por la atribución espontánea de un discurso a su productor, sino por una serie de operaciones específicas y complejas; no remite pura y simplemente a un individuo real, puede dar lugar a varios ego de manera simultánea, a varias posiciones-sujeto, que pueden ocupar diferentes clases de individuos”; cf. Michael Foucault, “¿Qué es un autor?” en *Entre Filosofía y Literatura. Obras esenciales*, Volumen I, Paidós, Barcelona, 1999, p. 343.

lammert, debemos señalar que existen ciertas especificidades temáticas y metodológicas que hacen del autor un sujeto que se resiste a la totalización e imposición de los modos de producir, organizar y reproducir el saber dentro de las instituciones como también en el seno de movimientos sociales. Recuperar, por ejemplo, las categorías de totalidad, utopía y crítica en pleno auge de las teorías posmodernizantes de la fragmentación y del antiutopismo militante es una muestra de cómo un pensamiento puede resistir a este tipo de imposiciones político-académicas. Pero no sólo esto. En esta resistencia la misma vida real, material y concreta del autor-sujeto Hinkelammert ha estado amenazada por las “estructuras”, llámeselas Dictaduras de Seguridad Nacional, instituciones (académicas y no académicas) y partidos políticos en donde prevalecieron las vigilancias inquisitoriales, anulando espacios de libertad para pensar, criticar y construir categorías que posibilitaran comprender los procesos sociales de dominación y emancipación. Se trata pues de una amenaza real a la misma vida real del autor en tanto sujeto corporal. Nos preguntamos entonces: ¿pueden borrarse estas marcas de manera absoluta en los textos? ¿No son estas marcas la presencia real y concreta del autor en los textos?

Por lo tanto, nuestra reconstrucción del “autor” se ajusta a una opción metodológica que hunde sus raíces en los presupuestos epistemológicos de Marx y Engels sobre de la formación de la conciencia, condicionada por la vida real. En continuidad con estos presupuestos, subyacen también los aportes de Karl Mannheim, quien fuera uno de los teóricos que desarrolló la sociología del conocimiento en su conocida obra *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento* (1929). Allí avanza en el estudio de las condiciones sociales en las que nacen el pensamiento y las estructuras mentales, razón por la cual su propuesta se halla vinculada con la teoría de la ideología. De este modo y bajo esta perspectiva, será un error afirmar que “el individuo aislado piensa” sino que participa de un pensamiento heredado.¹⁴ Intentaremos señalar cómo esta herencia se expresa en el periplo vital e intelectual del autor que nos convoca sin pretender transparentar su psicología, empresa imposible y epistemológicamente inadmisibles dado que trabajaremos con textos. Y es en la apropiación de los mismos en donde intentaremos, por un lado, acercarnos a su sentido, es decir, al sistema de valores en los cuales se establecen y, por otro, indicar el carácter actual de la interpreta-

¹⁴ Karl Mannheim: *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, FCE, México DF, 2ª edición en español, 1987, p. 3. Hinkelammert se refiere en varias oportunidades a Mannheim ya que ha sido uno de los pioneros en reflexionar la constitución y función de la utopía en las sociedades y en las mismas ciencias empíricas. Cf. Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, Edición ampliada y revisada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002, p. 390.

ción. Aquí haremos uso de la teoría hermenéutica para la cual el acto de leer textos marca la actualización y las posibilidades semánticas de los mismos.¹⁵

I.2. Cruces epistémicos: entre economía, filosofía y teología

Las reflexiones de Franz Hinkelammert expresan el carácter intersubjetivo y dialéctico¹⁶ del pensamiento, logrando cruces epistémicos que rompen las barreras disciplinarias y los fuertes prejuicios académicos. Sus textos manifiestan una suerte de hibridación de saberes, lenguajes y disciplinas, poco acostumbradas a revisar y reconstruir sus alcances y límites teóricos.¹⁷ Estela Fernández Nadal se refiere a algunos de estos prejuicios en su introducción a la última entrevista realizada junto a Gustavo Silnik. Para la filósofa mendocina, los textos de Hinkelammert son pocos comprendidos dado las dificultades para “encasillar” al pensador. Para los intelectuales de la izquierda más tradicional, Hinkelammert no sería más que un teólogo de la iglesia católica y como tal aliado a los intereses de la institución. En cambio, para el progresismo aglutinado en las premisas de la teología de la liberación, Hinkelammert sería una suerte de marxista encubierto que estaría tergiversando el mensaje cristiano al anular la divinidad de Dios para afirmarla en el ser humano: “Y lo cierto es que Hinkelammert, como en otras varias encrucijadas en las que se plantean posiciones igualmente opuestas y excluyentes, no es ni lo uno ni lo otro. Es un filósofo de una envergadura y una densidad teórica rara vez alcanzada, incluso si consideramos los exponentes más destacados de la filosofía occidental actual, que si no ha obtenido la difusión que merece ni ha

¹⁵ Paul Ricoeur: “¿Qué es un texto?”, en *Del texto a la acción*, FCE, Buenos Aires, 1ª edición en español, 2001, pp.127-147.

¹⁶ El carácter dialéctico del pensamiento no se refiere a su mera interdependencia sino a las tensiones que lo cohabitan revelando procesos en donde su novedad crítica irrumpe en medio de procesos de totalización e institucionalización. Dicho carácter se manifiesta con claridad a lo largo del pensamiento de Hinkelammert cuando reflexiona sobre la “dialéctica de la maldición de la ley y de las instituciones” en tanto que éstas, a pesar de los procesos intrínsecos de fetichización, son parte constitutiva para la realización de lo nuevo y ausente: “Por medio del mercado, hay que realizar algo que el mercado no puede realizar; por medio del Estado, hay que realizar algo que el Estado no puede realizar; por medio de la democracia, hacer algo que la democracia no puede hacer”; cf. Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.* p. 174.

¹⁷ Esta hibridación no significa “interdisciplina” ya que las mismas disciplinas están en cuestión, además de ser producto de la división social del trabajo. Para Hinkelammert es necesario un pensamiento que “pasa por todo y que no es interdisciplinario, sino que cuestiona las disciplinas. Lo económico no es una disciplina. Se enseña como una disciplina.... No se trata de poder meterse en todas las disciplinas, pero tampoco de respetarlas cuando se piensa la realidad. Y tampoco es un holismo. El asunto es que no puedo pensar un problema sin pensarlo a la vez como económico, como referente a la ecología, la política, etc.” Germán Gutiérrez y José Duque Eds.: *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 aniversario*, Editorial DEI, San José de Costa Rica, 2001, p. 40.

sido comprendido en su verdadera dimensión es porque se trata de un autor que escribe en español y que vive, desde hace cincuenta años, en América Latina. Hinkelammert no es un marxista secretamente escondido en las filas de los intelectuales de la Iglesia ni un espíritu religioso, introducido furtivamente y camuflado en el campo del marxismo académico; es un filósofo que, como muy pocos, ha elaborado una interpretación de la Modernidad, y particularmente de la Modernidad tardo-capitalista actual, en la que se desnudan tanto sus deudas y sus continuidades con modalidades de la existencia humana premodernas, como su específica y moralmente ambigua capacidad de cambio y novedad”.¹⁸

Por otra parte, en la mayoría de los estudios sobre Hinkelammert se señala la complejidad y densidad de su pensamiento, que en algunos casos presenta serias dificultades para su correcta comprensión. En la introducción a *Las armas ideológicas de la muerte* (2ª edición 1981) Pablo Richard y Raúl Vidales advierten que se trata de un “libro importante, pero difícil”. Enrique Dussel refiriéndose a la *Crítica a la razón utópica* (1984) afirma que “nuestro autor no es de fácil lectura”.¹⁹ Juan José Bautista aduce que la complejidad de su obra presenta “muchos problemas a la hora de intentar presentarlo, exponerlo o explicarlo”.²⁰ Tales dificultades, a las cuales no estuvimos exentos, se deben en parte a la imbricación transdisciplinaria y anti-disciplinaria que anida en su pensamiento, lo que revela el poder de cooptación epistemológica por parte de las academias. En Hinkelammert se trata de una epistemología, entendida como modo de producir conocimiento situado históricamente, que rompe con las nomenclaturas academicistas pero sin caer en un anti-academicismo estéril y que solicita conducir la crítica con la mayor profundidad y lucidez posibles.

Economía, filosofía y teología se dan cita en el pensamiento de nuestro autor. El inconveniente que más sospechas suscita es, por supuesto, el recurso a la teología que atraviesa casi la totalidad de sus textos. ¿Qué puede decir la teología a las ciencias sociales y a la filosofía?, ¿No es éste un pensamiento ligado a algún tipo de fe religiosa y por esto mismo imposibilitado epistemológicamente para revisar y criticar sus propios presupuestos? ¿No sería la teología un intento solapado de mantener los privilegios de ciertas instituciones, bajo un lenguaje racional con capacidad para colonizar interpretaciones emanadas de las ciencias sociales? Tales sospechas obligan a intentar aclarar la función que cumple la teología en el pensamiento de Hinkelammert. Si por teología se entiende lo dicho anteriormente,

¹⁸ Cf. *op. cit.* p. 23.

¹⁹ Enrique Dussel: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 4ª edición, 2002, p. 259.

²⁰ Juan José Bautista: *op. cit.* p. 32.

entonces Hinkelammert no es teólogo. La teología que él pretende desarrollar y hacer uso es una “teología profana”, no religiosa, al decir de Estela Fernández Nadal. Y el recurso a este tipo de pensamiento responde al intento de criticar las teologías implícitas en los procesos de formalización de instituciones y prácticas sociales, en los cuales aparecen seres omniscientes y metafísicos que conducen a la naturalización y reproducción de la violencia y la anulación de los sujetos. Podríamos afirmar que las estructuras de dominación necesariamente recurren a imágenes y categorías teológicas para legitimarse socialmente. Aquí podemos señalar las ideas de sacrificio, violencia sagrada, ley, guerra justa, diablo (Satanás, monstruo) que, en cuanto contenidos míticos-rationales, se ideologizan. Pero además, Hinkelammert muestra la potencialidad de ciertas categorías teológicas y míticas que serán decisivas para recuperar un pensar crítico: la libertad frente a la ley, la supremacía del sujeto corporal necesitado, la resurrección del cuerpo, la crítica a la idolatría y el discernimiento de los dioses entre otras.

La distinción y oposición de teologías no se expresa fundamentalmente en el plano teórico sino en el práxico. De hecho, Hinkelammert muestra cómo el capitalismo no es sólo una religión cultural que exige sacrificios, sino que posee su propia teología, es decir, su propia racionalidad y espiritualidad. La crítica al capitalismo supone entonces desenmascarar sus presupuestos teológicos pero en el plano histórico-concreto, ya que la teología del capitalismo coopta y anula las categorizaciones de una teología al servicio de la liberación de los pobres y explotados, como puede observarse por ejemplo, en las sucesivas interpretaciones de la conocida fórmula teológica “opción por los pobres”. Para que dicha crítica sea eficaz debe recurrirse a la economía: “la opción por los pobres ya no pude identificar ninguna concreción de la teología de la liberación. La pregunta ahora es por el realismo de su concreción. Ninguna fe preconcebida puede dar la respuesta. No se puede decidir sobre la verdad de una de las posiciones sin recurrir a las ciencias empíricas, especialmente a las ciencias económicas. Son ellas las que deciden. Como resultado, se transforman en portadoras del criterio de verdad sobre las teologías. Efectivamente, con la economía política neoliberal en la mano, la opción por los pobres se transforma en opción por el FMI”.²¹

Como veremos en los siguientes capítulos, tales afirmaciones revelan la fuerza motivadora de los elementos mítico-teológicos en el imaginario y en las prácticas sociales.²² Subyace a estos planteos el señalamiento de Walter Benjamin

²¹ Franz Hinkelammert: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica, 1995, p. 382; cf. Franz Hinkelammert: *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2001, pp. 216-217.

en la Tesis I sobre el concepto de historia donde se explicita la asociación entre materialismo histórico y teología, “pequeña y fea” y que “ya no puede mostrarse”, pero que estaría al servicio de la lucha de los oprimidos.²³ Desde esta perspectiva, una determinada reflexión teológica podría ser incorporada en la larga tradición del pensamiento crítico. Para el caso latinoamericano, algunas referencias de la teología de la liberación podrían incluirse en la misma, en tanto configuraron una crítica al capitalismo y a la teología del progreso infinito presente en la modernidad.

A su vez, y parafraseando al propio Hinkelammert, “lo que la época histórica es se puede interpretar por las imágenes divinizadas que produce”. Basta con recorrer las catedrales del capitalismo y la teología de la luz en ellas implícitas y que expresan las relaciones sacrales de la compra-venta o, al decir de Benjamin: “Los pasajes como templos del capital mercantil”, donde se explicita con intensidad un culto a las mercancías que revela materialmente la promesa de felicidad.²⁴

Vale decir entonces que la teología es una reflexión humana sobre la realidad. Hablar del cielo es hablar de la tierra, pero en términos “celestiales”. Así lo entendió también Max Weber, aunque con intereses distintos. La historia del cielo y del infierno es la historia de las sociedades: “Revoluciones en la tierra presuponen revoluciones en el cielo. La revolución en el cielo anuncia algo acerca de la revolución en la tierra... Utopías y tipos ideales reproducen la misma reflexión sobre mundos imposibles, los cuales inciden en la posibilidad de mundos reales”.²⁵ La realidad posee una dimensión teológica de la que hay que dar cuenta para que la crítica no quede fragmentada. El problema reside en la inmunización de ciertos

²² El “marxista latinoamericano” José Carlos Mariátegui en su ensayo “El hombre y el mito” de 1925 rescata la potencia de lo religioso: “Los burgueses intelectuales ocupan su tiempo en una crítica racionalista del método, la teoría y la técnica revolucionaria. ¡Qué malentendido! La fuerza de los revolucionarios no descansa en su ciencia, sino en su creencia, su pasión, su deseo. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito (...) La emoción revolucionaria es una emoción religiosa. Las motivaciones religiosas se han mudado del cielo a la tierra. No son más divinas sino humanas y sociales”, citado por Michael Löwy: “Marxismo y religión: ¿Opio del pueblo?” en Atilio Borón, Javier Amadeo, Sabrina González compiladores: *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, CLACSO, Buenos Aires, 2006, p. 294.

²³ Michael Löwy: *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. FCE, Buenos Aires, 1ª reimpresión, 2005, p. 52. Cf. también del mismo autor: *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, Siglo XXI editores, México, 1999. Para Hinkelammert el materialismo histórico al que hace referencia Benjamin es el correlato de su ética del sujeto; cf. *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad Materiales para la discusión*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2007, p. 55.

²⁴ Walter Benjamin: *El libro de los pasajes*. Edición de Rolf Tiedemann, Akal, Madrid, 2005, p. 72. Citado por Susan Buck-Morss: *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Interzona editora, Buenos Aires, 2005, p. 226.

²⁵ Franz Hinkelammert: *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1998, p. 14.

textos al declararlos teológicos, empresa llevada a cabo por los mismos teólogos y sus facultades de teología. La discusión de los textos teológicos queda entonces restringida a las facultades de teología, asumiendo el supuesto que no poseen relevancia alguna para la historia, la filosofía o las ciencias sociales. Nuestro autor sostiene: “Frente a los textos clásicos griegos nos hemos acostumbrado a tratarlos como textos en el sentido más amplio, aunque hagan constantemente referencia a los dioses antiguos. No los consideramos por eso textos “teológicos”. Además no podríamos entregarlos a sus respectivas facultades, porque la religión antigua ya no existe y por tanto tampoco facultades de teología correspondientes. Pero con los textos cristianos procedemos de una manera completamente diferente. Los echamos afuera de la discusión de las ciencias - filosóficas, sociales, psicológicas - por el hecho de que pretendidamente son teología. Entonces, no hace falta tomarlos en cuenta. De esta manera, los inmunizamos”.²⁶

Textos reverenciados como “teológicos” son para Hinkelammert expresión de los fundamentos de la sociedad. El psicoanálisis, por ejemplo, ha hecho de Edipo un mito socialmente fundante. Pero Edipo es la forma griega de referirse a lo que quiere significar el complejo edipal. La tradición moderna occidental está atravesada, en cambio, por dos mitos sacrificiales como lo son el sacrificio de Isaac por Abraham y el sacrificio de Jesús en la cruz exigido por su Padre, que es Dios: “Cuando el Fondo Monetario asegura el pago de la deuda externa del Tercer Mundo y sacrifica a pueblos enteros y a la naturaleza, lo vemos en la tragedia del padre, que exige el sacrificio de su hijo. Cuando Pinochet mata a los que él llama subversivos, dice que son hijos levantados en contra de su padre, a los cuales el padre tiene que matar. Estamos llenos de padres que matan a su hijo, y los interpretamos a partir de situaciones categoriales de Abraham y Dios-padre”.²⁷

Pero el psicoanálisis no profundiza en estos mitos, porque son... “teológicos”. Hay alguna referencia muy marginal a ellos en *Moisés y la religión monoteísta*, pero: “El mito de Isaac no aparece ni una vez. Si los psicoanalistas aplicaran el psicoanálisis a este hecho del propio psicoanálisis, tendrían que descubrir que aquí hay un tabú mancomunal al cual se ha sometido el psicoanálisis mismo. La

²⁶ *Ibíd.*, p. 16. En otra entrevista afirma: “Toma los grandes pensadores de nuestra tradición. Desde el punto de vista de las disciplinas, ¿qué son? Platón, filósofo. Aristóteles, filósofo. Tomás de Aquino y Agustín, teólogos, etc. Ninguno de ellos es ni filósofo ni teólogo, sino que hoy, en las disciplinas, se los trata como tales. Sin embargo no lo son. Platón formula la primera teoría de la división social del trabajo. Es el primero que desarrolla la *politeia* como tipo ideal. ¿Qué es él? ¿Es sociólogo, economista o filósofo? Él plantea que la polis necesita del monoteísmo para poder interpretarse teológicamente. Entonces, ¿es teólogo, filósofo?...”, Germán Gutiérrez y José Duque Eds., *op. cit.* p. 40.

²⁷ Franz Hinkelammert: *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1998, pp. 17-18.

contrapartida la presentan la mayoría de los teólogos. Han aceptado su lugar bien circunscrito del habla teológica, y hablan de nuestros textos fundantes como si fueran simples textos edificantes para su público específico”.²⁸

Incorporando estas consideraciones podemos ubicar con mayor comprensión sus escritos en los cuales desarrolla su análisis de la realidad y de la constitución del ser humano como sujeto, a partir de relatos teológicos de la tradición judeocristiana, entre ellos los mitos de Adán, Eva, Caín, Abraham-Isaac, Moisés, Jesús y sus estudios sobre textos de Juan (evangelio y Apocalipsis) y Pablo, además de posteriores interpretaciones de comentaristas y teólogos, especialmente de los primeros siglos y la edad media.

Este cruce epistémico con la teología llevará a Hinkelammert a proponer y ahondar las relaciones entre economía y teología. Cabe señalar que aquí se encuentra una diferencia con respecto a la mayoría de los teólogos de la liberación que descubren posteriormente la relevancia de la economía. Nuestro autor, en cambio, es un economista que descubre la relevancia de la teología para el análisis de lo social y sus trasfondos teológicos.

Igualmente, la articulación de su pensamiento con la filosofía obliga a repensar la función social de ésta y su reciprocidad con las ciencias sociales, muchas veces preocupadas por seguir rigurosamente los instrumentos de observación y análisis olvidando criticar sus presupuestos teóricos que, al quedar enmarañados en lo particular y fragmentado, olvidan el punto de vista de la totalidad como condición ineludible para la crítica. Al respecto, Fernández Nadal señala tres categorías analíticas como aportes fundamentales de Hinkelammert a la filosofía latinoamericana: totalidad, crítica y utopía. Conceptos indispensables para comprender el lugar de la reflexión filosófica en el contexto mundial del capitalismo mundial.²⁹ La totalización de lo dado, cuya expresión más acaba es la sacralización del mercado, renuncia a pensar proyectos de transformación, imponiendo de este modo una legalidad meramente formal e instrumental de la vida. Por el contrario, la totalidad hace referencia a lo que está ausente en la realidad revelando “el síntoma de la falta” que “grita” en los efectos no intencionales del sistema. Así, la utopía debe pensarse como una totalidad que falta, convirtiéndose precisamente en “un instrumento que permite reclamar la plenitud humana negada en la totalización real”.³⁰ Esto supone someter a autocrítica a las mismas utopías emancipatorias que abs-

²⁸ *Ibíd.*, p. 18.

²⁹ Estela Fernández Nadal: “El pensamiento de Franz Hinkelammert desde las perspectiva de una filosofía latinoamericana”, en *Revista Pasos* N° 96, segunda época, DEI, San José, Costa Rica, Julio-Agosto de 2001, pp. 19-27.

³⁰ *Ibíd.*, p. 23.

trajeron los límites y finitud constitutivos de la condición humana. Tal como veremos más adelante, si la utopía se la entiende como ideal absoluto alcanzable históricamente, pierde su criticidad y se funcionaliza adecuándose a la “totalidad presente”. A partir de estos argumentos puede clarificarse entonces la función de la crítica: desacralizar el sistema e historizarlo para señalar las posibilidades de su transformación. En palabras de la autora, “Someter a crítica la totalización del sistema y su proyección sacralizadora como “totalidad-presente”, significa alumbrar la condición humana como infinitud que se desarrolla en el marco de la finitud y que encierra, por ende, la imposibilidad de la omnisciencia y la necesidad de reconocer el carácter trascendental de las utopías”.³¹

Podríamos sintetizar lo planteado hasta ahora señalando que estos cruces epistémicos en su pensamiento han hecho estallar a ciertas disciplinas, obligándolas a pensar sus límites y objetivar sus propios prejuicios. A las ciencias sociales les ha señalado su error de reducir la realidad a la sola empiria.

Particularmente respecto a la economía contemporánea, ha perfilado, junto al economista costarricense Henry Mora Jiménez, la posibilidad de construir una segunda crítica a la economía política cuyo eje articulador y dinamizador sea la reproducción de la vida humana. Éste es el criterio trascendental de evaluación de cualquier norma, institución y/o sistema sociopolítico que procure garantizar la vida de los seres humanos incluidos en los mismos. Se trata de la referencia a la materialidad del cuerpo necesitado, base concreta y real para cualquier relación y organización formal de la vida humana. La racionalidad reproductiva pone en cuestión la totalización de la racionalidad medio-fin, cimentada en una instrumentalidad de tipo utilitarista que puebla la mayoría de los estudios de economía y macroeconomía actuales.

Asimismo, respecto a la filosofía, su reflexión exige que este saber se haga cargo de su función crítica en las sociedades actuales, atravesadas por lógicas totalizantes y totalitarias, entre éstas, especialmente la irracionalidad de lo racionalizado en el seno del capitalismo neoliberal. Esto implica arrastrar el saber filosófico al terreno de las carnaduras históricas, todas ellas ambiguas y ambivalentes; terreno del cual la filosofía ha preferido históricamente alejarse, esterilizando así sus bases de sustentación teórica.³²

Donde más se explicita la osadía epistemológica de Hinkelammert es res-

³¹ Ídem.

³² Podemos interpretar arbitrariamente esta “urgencia filosófica” a partir de lo ocurrido en el relato platónico de la alegoría de la caverna, en el cual el prisionero es liberado de las sombras. El esclavo prisionero es arrastrado, “por la fuerza” hacia lo real-realidad, más allá de toda distinción kantiana; cfr. la traducción de este pasaje realizada por Conrado Eggers Lan en *El sol, la línea y la caverna*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2000, p. 34.

pecto a la teología. El uso de la reflexión teológica que nuestro autor lleva a cabo obliga a repensar de raíz el estatuto de esta disciplina, su función social y sus intereses intencionales y no intencionales. Por este motivo, desde ciertas teologías, incluso “latinoamericanas y liberadoras” se mira con recelo sus reflexiones teológicas porque en ellas, y ésta es nuestra sospecha, anida una fuerte crítica a sus ideologizaciones. Para Hinkelammert la teología puede ser ideología y crítica de las ideologías, y esta característica lo ubica más allá de aquellas teologías, incluso repetimos, adjetivadas como de la liberación, instaladas institucionalmente como apología de lo ya fenecido o de lo por expirar.

I.3. Períodos y espacios del pensamiento de Franz Hinkelammert

I. 3. a. Sus estudios en Alemania: libertad e interdisciplinariedad

Hinkelammert, como ya lo dijimos, nace en 1931 y sus años de infancia estuvieron marcados por el surgimiento del nazismo y la guerra. Los recuerdos de esta etapa son de situaciones propias de un niño, aunque no exentas de hechos impactantes que quedarán marcados a fuego en su memoria. Él mismo recuerda: “Uno tenía muchos miedos, pero no tanto en las provincias. Yo noté que desaparecían un día los judíos, quienes habían andado durante meses con la estrella de David, y un buen día desaparecieron. Además, los niños fuimos varias veces a la estación de trenes en Herdford a ver las locomotoras, porque todos queríamos ser conductores de locomotora. Era fantástico, nos gustaban mucho las locomotoras. Y ahí vimos pasar trenes con presos. Yo pude verlo varias veces..., no sé cuántas, pero nunca lo olvidé, lo recordé siempre: en la locomotora del tren en la parte donde va el carbón, había una especie de cartel, donde decía: “Tenemos asegurada la victoria final, tenemos el mejor material humano”. Te imaginas lo que yo pienso cuando escucho “tenemos el mejor capital humano”, siempre se aparece este tren, y entonces yo sé de qué se trata”.³³ La reflexión sobre lo que había ocurrido, especialmente respecto al Holocausto, comenzaría después de la guerra, momento en que toma contacto con sobrevivientes y cierta literatura relacionada a estos acontecimientos.

Luego de finalizar sus estudios secundarios, intenta ingresar a un seminario jesuita para estudiar teología pero como estos estudios sólo estaban en función de la vida eclesiástica-sacerdotal, los abandona al poco tiempo. Su padre, profesor

³³ Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.* p. 95.

de escuela, economista de formación y católico conservador humanista, le aconseja estudiar economía ya que con ella “podría entender mejor a la filosofía y la teología”.

En 1950 asiste a la Universidad de Friburgo donde comienza sus estudios de Economía, pasando por Hamburgo y terminando su licenciatura en Münster en el año 1955. Allí entra nuevamente en contacto con la teología, especialmente en el campo de la doctrina social de la Iglesia católica de la mano de Joseph Hoeffner (1906-1987), quien más tarde fuera cardenal de Colonia. A pesar de ser un hombre “muy conservador”, Hoeffner seguía una reflexión que vinculaba economía y teología. Aunque Hinkelammert no compartía la mayoría de sus enfoques, gracias a él pudo conocer la escolástica española del siglo XVI y su escrito sobre Vitoria y Suárez en relación al comienzo del capitalismo.

En 1953-54 su participación en ese centro es más intensa, dada la muerte de sus padres y sus escasos recursos para continuar con los estudios: “Entonces Hoeffner me consiguió un puesto de tutor y con eso me fue posible terminar mis estudios. Ésta es también una marca curiosa de mi vida, el deberle precisamente a Hoeffner el haber podido terminar mis estudios de economía. Ahí tuvimos muchísima discusión acerca de la relación economía-teología. Claro, no tanto en el ámbito de la cátedra, pero sí entre los estudiantes entre quienes se da siempre una subcultura de la discusión estudiantil. Curiosamente, discutíamos mucho sobre la visión tomista de la economía y la visión marxista de la economía. Y ya entonces nos sorprendía encontrar una gran afinidad entre estos dos puntos de vista. Desde luego, esto dentro de un ambiente muy católico”.³⁴

Becado entonces por la Universidad Libre de Berlín, continúa sus estudios en el Instituto de Europa Oriental, en donde permanecerá como asistente de investigación hasta 1963. Allí conoce en profundidad la teoría económica de Marx y la teoría económica neoclásica. En 1960 consigue su Doctorado en Economía con la tesis “El desarrollo económico de la Unión Soviética”.

Dado el contexto político de la época, la orientación del Osteuropa-Institut estaba influenciada por las tensiones ideológicas de la guerra fría. No obstante, dicha situación no restaba seriedad y profundidad académica a los cursos allí impartidos.

Según el propio Hinkelammert, en la universidad alemana de posguerra se respiraba un ambiente de libertad para el estudio, contando con la posibilidad de elegir qué cursos tomar. Además de los cursos de economía y filosofía, asistió también a clases de derecho público, literatura y psicología. En sus cursos de teología

³⁴ Germán Gutiérrez y José Duque Eds., *op. cit.*, p. 19.

conoce el enfoque de Helmut Gollwitzer (1908-1993), profesor en la Universidad Libre de Berlín la que, aún sin poseer facultad de teología, ofrecía a sus estudiantes dos cátedras de teología. Hinkelammert se siente atraído por su “teología del compromiso”, cercana en esa época a los movimientos estudiantiles. A través de sus reflexiones conoce el pensamiento de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) y Karl Barth (1886-1968). Gollwitzer fue un importante teólogo protestante, discípulo de Barth. Conocido por su resistencia al régimen nazi, sirvió como médico en el frente de batalla durante la segunda guerra mundial, cayendo luego prisionero en la Unión Soviética durante varios años. Al retornar publica un libro con sus memorias de prisión, que tuvo un fuerte impacto en la sociedad alemana: *Y nos mandas adonde no queremos ir*. Según Hinkelammert, en ese libro interpreta la relación entre la República Federal Alemana y la URSS como una relación por “humanizar” y no meramente conflictiva.³⁵ Gollwitzer fue amigo cercano del dirigente estudiantil Rudi Dutschke (1940-1979) quien cobrará un fuerte protagonismo por su febril participación política en el año 1968 en Alemania Occidental, lo que le valió algunas críticas, entre ellas las de Jürgen Habermas (1929). Gollwitzer se caracterizó por ser un “teólogo socialista”, acérrimo crítico del capitalismo y de la carrera armamentista en el auge de la guerra fría.

La influencia de este teólogo le permitirá años más tarde llevar a cabo su propia formulación de la relación entre economía, ideología y teología. El vínculo entre utopía, mesianismo y marxismo será analizado en uno de los escritos del teólogo protestante y que, según nuestra lectura, se observa en ciertos planteos de *La Crítica de la Razón Utópica*, una de las obras más relevantes y significativas de Hinkelammert. Gollwitzer expresa: “Cuando se está lejos de la realidad se pueden formular, con frecuencia, los objetivos como utopías absolutas (así sucedió con la utopía liberal, a cuyos frutos no quieren renunciar los conservadores actuales occidentales); cuando se está cerca, se ve más claro. Se distingue lo que es asequible de lo que no lo es. La formulación absoluta y utópica tuvo su función histórica como un estimulante, pero no puede resistir ante la realidad”.³⁶

Puede observarse entonces que los aportes de Gollwitzer pondrán en evidencia los problemas relativos a la tensión entre utopía y realismo, en el marco del diálogo entre marxismo y cristianismo que impregnaba la sensibilidad epocal. El propio Hinkelammert agrega: “Él tenía una sensibilidad extraordinaria hacia los problemas de la utopía, por su supuesto realismo, aunque lo formulara en lenguaje teológico. Gollwitzer era muy crítico frente a la ortodoxia soviética, no obstante re-

³⁵ *Ibíd.*, p. 85.

³⁶ Helmut Gollwitzer: *Crítica marxista de la religión*, Editorial Marova Fontanella, Madrid, 1971, p. 127.

conoció que se trataba de una expresión de la modernidad – y no de un atavismo asiático – tras la cual subyacía una gran aspiración humanista. De modo que la aspiración humanista no es un monopolio del liberalismo. Está enajenada por este tipo de ideologías, pero no deja de estar presente en ellas...La crítica de la ortodoxia soviética resultó más bien una crítica evaluativa en el sentido de Kant y no una crítica despreciativa (que transforma lo criticado en desechable), como la practicaba la ideología occidental de aquel tiempo”.³⁷

De la misma forma, creemos que puede vislumbrarse otra influencia de este teólogo en el pensamiento de nuestro autor respecto a la función y uso de la teología en la sociedad. En un fragmento traducido por José María Mardones y publicado en la revista española “Selecciones de Teología”, Gollwitzer analiza la función de la teología y del teólogo en una sociedad injusta. Aclaramos que el tenor del texto corresponde a la palabra de un teólogo que está hablando a teólogos. El texto posee una fuerte impronta provocadora y comienza señalando su asombro ante la indiferencia de los profesores de teología de las universidades alemanas, ante el “asco existencial” de las generaciones jóvenes respecto a la sociedad capitalista. Si de la alternativa “Reino de Dios” puede deducirse una “alternativa mundana” a la explotación de clases, entonces “cabría esperar que, al menos, una buena parte de los teólogos sintieran ese mismo “asco” y saludaran y apoyaran al movimiento anticapitalista de los jóvenes”.³⁸ Para el teólogo alemán la teología y el teólogo deberán confrontar su quehacer intelectual con la teoría de las clases. Valga esta extensa cita para señalar la influencia de esta concepción en las trazas teológicas de Hinkelammert:

“La teología, por consiguiente, debe introducirse en la realidad y en el concepto de la sociedad de clases, en los análisis de clase. Los teólogos pueden rechazar esto como sucede con frecuencia; o pueden cuestionar que exista hoy el dominio de clase (ésta es una tesis sociológico- empírica que, al igual que su contraria, necesita verificación); o pueden bagatelizar la contradicción de las clases trasladándola al ámbito de las diferencias sociales de los hombres (étnicas, culturales, sexuales, religiosas, individuales) y reduciendo el problema a una cuestión ética de comportamiento frente a tales diferencias; o bien pueden hablar del mundo, el hombre, el pecado y la salvación en general, evitando las concreciones y relacionando el evangelio con una constante en la que todos los hombres se armonizan, independientemente de su situación concreta. También esta actitud es

³⁷ Germán Gutiérrez y José Duque Eds.: *op. cit.*, p. 64. Entrevista realizada por Norbert Arntz.

³⁸ Helmut Gollwitzer: “Hoy y Aquí”, en *Selecciones de Teología* nº 64 Vol. 16, Octubre-Diciembre de 1977, p. 315.

un tipo de decisión concreta frente a las preguntas anteriores. Con ello se responde a las cuestiones antes de dejarse interrogar por ellas. La teología no será crítica consigo misma mientras no cuestione una tal forma de proceder, mediante preguntas como las siguientes:

¿Hay algún interés que brota de la situación de clase del teólogo y que le impide entrar en el análisis de clase, relegándolo a otros como un asunto sociológico y sin punto de contacto con la teología? ¿Aceptarían los teólogos esa actitud si su propia situación de clase fuera otra? ¿No tiene tal actitud una función de defensa (y por tanto una función ideológica) frente a la amenaza que representan para el status social de la Iglesia y la teología, los conocimientos que pueden derivarse del problema de las clases? ¿No debería la teología mostrar su libertad precisamente ahí: en que no teme ninguna pregunta y que está abierta a una nueva comprensión del evangelio tomando en serio la cuestión de las clases?”.³⁹

La fuerte influencia de este teólogo protestante permitió a Hinkelammert descubrir la relación entre las ciencias sociales, especialmente el pensamiento de Marx, con la reflexión teológica. Otros profesores significativos son nombrados por Hinkelammert a lo largo de sus entrevistas. Entre ellos se destacan Hans-Joachim Lieber (1923-2012), filósofo de la Escuela de Frankfurt por el cual conoció “un poco a Horkheimer y mucho a Hegel y Marx”, además de la discusión sobre Adorno y Benjamin; Max Vasmer (1886-1962), profesor de literatura y miembro de la academia de Ciencias de Moscú y el economista Talheim (sin datos), antiguo simpatizante nazi quien lo contrató como investigador en el instituto.

La tesis doctoral de Hinkelammert estará centrada en los procesos de industrialización soviética y su racionalidad, especialmente la llevada a cabo entre los años treinta y cincuenta. Afincado ya en el Instituto como asistente de investigación, profundiza en el problema de la ideología de la economía soviética y la abolición de las relaciones mercantiles en el pensamiento marxista: “Ahí empecé una lectura sistemática de Marx. Y precisamente en este punto, en el tema de la abolición de las relaciones mercantiles, era para mí evidente que Max Weber y Hayek tenían razón, el asunto estaba bien argumentado en ellos. Para mí este era el punto de gran debilidad del pensamiento marxista”.⁴⁰ Siguiendo esta línea de investigación escribe un artículo sobre el fetichismo de la mercancía en la Unión Soviética en donde aplica la teoría del fetichismo a las tasas de ganancia (“La tasa de crecimiento como criterio de racionalidad”, en alemán). Dicho estudio pone en evidencia que existe un paralelo entre el fetichismo del capital y el fetichismo de

³⁹ *Ibíd.*, p. 317.

⁴⁰ Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.*, p. 109.

las tasas de ganancia. En los dos casos subyace la racionalidad de la modernidad “con su progreso lineal mistificado que se aproxima a lo infinito”.⁴¹ Estas investigaciones le permitieron descubrir que la ideología soviética no se puede explicar por la lectura de Marx, sino más bien por el mismo proceso de industrialización que se llevaba a cabo en la Unión Soviética. Quedaba entonces en evidencia la importancia de los modos de apropiación del pensamiento de Marx enmarcado en el contexto de interpretación de los procesos sociales que ofrece el mismo Marx. Mostrar el uso de Marx por la ideología soviética significaba rescatar a Marx de su anulación ideológica.⁴²

Pero cuando intenta utilizar el mismo marco teórico para cuestionar el contenido ideológico de la teoría económica neoclásica, los rechazos y trabas a sus investigaciones no se hicieron esperar. Hinkelammert demostrará que la idealización de la teoría económica ocurría tanto en la economía soviética, centrada en la ideología de la planificación perfecta, como en la economía neoclásica, concentrada en la ideología del mercado perfecto. Ambas idealizaciones, entendidas como utopías modernas, poseen fuertes correspondencias al identificarse con la idea de progreso técnico infinito, aunque los sujetos que proponen dichas utopías se consideren a sí mismos como los únicos realistas: “Quien cree en las utopías se considera realista, no utopista. Eso es claro en el debate sobre el comunismo en la Unión Soviética de los años cincuenta y sesenta. A los participantes en el debate no se les ocurría, ni en sueños, que se tratara de una utopía. Vieron el comunismo como la interpretación realista del progreso técnico-económico, a partir del punto de vista de relaciones de producción socialistas”.⁴³

Como ya nos referimos, a pesar de la orientación anticomunista y neoclásica del Instituto, el propio Hinkelammert asume que fue allí donde conoce en profundidad a Marx, Engels, Lenin y Stalin. Descubre la teoría del valor, de la plusvalía relativa y los esquemas de reproducción ampliada que luego serán retomados en sus primeras obras al radicarse en Chile. De modo que conoce a Marx en un centro anti-marxista. Y esto ha sido una de las influencias más significativas en su pensamiento, cuya criticidad no estará encadenada a unos dogmas ideológicos estáticos y simplificadores de la dinámica social. En sus entrevistas son reiterativas las referencias a los aportes de pensamientos que a los oídos de la progresía académica pueden resultar al menos sospechosos: el conservadurismo católico de su padre, el cruce entre teología y economía en pensadores a primera vista anti-marxistas, su formación en un centro anti-comunista, la crítica a la idealizaciones pre-

⁴¹ *Ibíd.*, p. 110.

⁴² Germán Gutiérrez y José Duque Eds.: *op. cit.*, p. 62.

⁴³ *Ibíd.*, p. 63.

sentes en el capitalismo y el comunismo sin recaer en un tercerismo escapista, la recuperación de la teoría económica liberal en tanto que ésta aún está orientada hacia el ser humano, su crítica a la institucionalización pero profundamente vinculada a la crítica de las idealizaciones utópicas.

Entre los autores estudiados en este período de formación, algunos de ellos han tenido una influencia más que importante: los ya nombrados Karl Marx (1818-1883), Friedrich Nietzsche (1844-1900) y Max Weber (1864-1920); frente a estos dos últimos adoptará una postura crítica a medida que profundizaba en Marx. También se interiorizará en el pensamiento de Ernst Bloch (1885 -1977) y Erich Fromm (1900-1980) y sus perspectivas sobre el humanismo marcarán sus estudios posteriores.

Bloch será un pensador de presencia significativa en su reflexión, especialmente con su obra *Ateísmo en el cristianismo: la religión del éxodo y del reino* (1968) y, en menor medida *El principio esperanza* (1949-1955) obra dedicada al estudio sobre la utopía. Respecto a la primera obra, allí el filósofo judío alemán llama a Job (según la interpretación judeocristiana: “el justo que sufre”) el “Prometeo hebreo”, ya que es el hombre que se rebela contra el Dios tolerante de la injusticia. Asimismo, en la interpretación de Bloch, Jesús parece adoptar características luciferinas: él es el hombre que se hace Dios, develando la esencia divina del ser humano. Estas reflexiones estarán presentes en varias de las obras de Hinkelammert, pero con mayor nitidez en *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión* (2007).

A riesgo de equivocarnos nuestra interpretación, habría que analizar con mayor detenimiento la influencia del texto de Erich Fromm *El Dogma de Cristo* (1964) a partir de su interpretación del sujeto y de la función social de la teología. El psicoanalista alemán afirma que la base inconsciente de la primitiva comunidad cristiana adoptó la “fantasía” de que un hombre sea elevado al rango de dios, revelando con esto su profunda hostilidad a la figura del padre opresor, sea éste Dios o las autoridades judías y romanas: “la hostilidad inconsciente hacia el padre divino encontró expresión en la fantasía de Cristo. Pusieron un hombre a la vera de Dios y lo hicieron regir junto con Dios padre. Este hombre, que se convirtió en dios, y con quien como humanos se podían identificar, representaba sus deseos edípicos...”⁴⁴ Tal capacidad de rebelión caracteriza al cristianismo primitivo, cuya base social provenía de las clases bajas judías, como un movimiento histórico-mesiánico. Para

⁴⁴ Erich Fromm: *El Dogma de Cristo*, Paidós, México, 3ª reimpresión, 1986, p. 56. Seguramente otras obras del psicoanalista alemán subyacen en algunos de sus escritos como por ejemplo *Seréis como dioses*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1967; *Sobre la desobediencia civil y otros ensayos*, Ediciones Paidós, 1985 entre otros.

Fromm, en los siglos siguientes esta formulación simbólica libertaria cambia drásticamente y pasa a enunciarse como el Dios que se hace hombre. Este procedimiento justificará la imperialización del cristianismo por medio de la ideología-teología del sacrificio y la humildad y significará la liquidación del sujeto y sus posibilidades de rebelión.

Asimismo, respecto a las reflexiones en torno al sujeto rebelde Hinkelammert señala, en varios pasajes de sus escritos, la influencia del texto de Albert Camus *El hombre rebelde* (en 1947 Camus da inicio al escrito que saldrá publicado en 1951).

Además de los autores mencionados, Karl Popper (1902-1994) fue otro de los pensadores que Hinkelammert estudió con interés para luego ser un crítico perspicaz de su obra al señalar su antiutopismo militante. Crítica que tendrá su máximo desarrollo en su obra central *Crítica de la razón utópica* (1984 y 2002).

Estando todavía en el Instituto de Europa Oriental desea realizar su “Doctorado de habilitación” el cual le permitiría impartir clases, lo que provocó el rechazo por parte del profesor Thalheim. Fue el momento en que comenzó a comunicar su deseo de viajar hacia América Latina, de la cual sólo tenía algunas referencias vagas por lecturas sobre la conquista de México y la vida de Simón Bolívar. A los meses recibe un llamado de la Fundación Konrad Adenauer; Peter Molt era el responsable de la fundación en América Latina y con él las relaciones fueron siempre amigables:

“Desde el punto de vista de la Fundación, yo tenía dos ventajas: en primer lugar, en Münster había realizado algunos cursos optativos en un Centro de Doctrina Social de la Iglesia, que era considerada como un campo disciplinar perteneciente a las Ciencias Sociales (no a la teología, aunque era dirigido por un teólogo, que después fue el Cardenal Hoeffner). Y, en segundo lugar, les interesó mi formación en Berlín como especialista en la Unión Soviética. Ellos querían a alguien que no sólo pudiera representar a la Fundación, sino que también pudiera incorporarse en la Universidad. Seguramente pensaron de mí: “¡Doctrina social y Guerra Fría!” (*risas*). Claro, se equivocaron, yo no era ni lo uno ni lo otro”.⁴⁵

Como veremos a continuación, en 1967 los dos, Molt y el propio Hinkelammert, serán expulsados de la Fundación al conocerse su salida de la Democracia Cristiana y su ingreso al MAPU. En 1963 Franz Hinkelammert pisa suelo chileno y permanecerá allí hasta el golpe de estado de 1973.

Veamos pues algunas características sociopolíticas y económicas de aquel Chile del 63 con el fin de ubicar su itinerario vital y comprender con mayor precisión

⁴⁵ Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.*, pp. 112-113.

el alcance de los aportes teóricos de esta etapa, marcada por el tránsito de la Democracia Cristiana al Socialismo y por el debate acerca de la construcción de un socialismo democrático y popular.

1.3. b. En Chile: su “verdadera formación”

1.3. b. 1. Aspectos de la situación sociopolítica y económica chilena previos a la llegada de Hinkelammert

Caracteriza la historia política chilena de mediados del siglo XX un gran período (1930-1973) de democracia electoral en donde participaban partidos marxistas de importancia los que, en varias oportunidades, se vieron forzados a conformar alianzas con partidos de centro, con el fin de dificultar el avance de sectores derechistas.⁴⁶ El triunfo del reformista Frente Popular en las elecciones de 1938 posibilitará a los socialistas ocupar un par de puestos gubernamentales. A pesar de esta mínima participación en el gobierno frenteamplista, tanto los socialistas como los comunistas vieron crecer en número a sus afiliados. Tal fenómeno alentó a ciertos grupos de la elite chilena a cooptar o neutralizar el avance “y propagación del marxismo” bajo actitudes de apertura y progresismo. Así fue el caso de la Iglesia Católica con la figura del arzobispo de Santiago, Monseñor José María Caro.

En 1957 se funda el Partido Demócrata Cristiano (PDC), fusión de la Falange y sectores socialcristianos, ambos escindidos del Partido Conservador.⁴⁷ La Falange Nacional nunca llegó a tener una influencia electoral importante, aunque sí preeminencia política debido a la conformación social de sus dirigentes. Al decir de Tomás Moulian, se caracterizó por ser un partido doctrinario, dada la importancia asignada a la constitución y consolidación de un cuerpo sistemático de ideas globales. Buscaba construir una filosofía política que contuviera una teoría de la historia en la que confluían la doctrina social católica y el neotomismo de Jacques Maritain. Como su doctrina pertenecía al campo teórico católico, estaba subordinada a las reglas de la ortodoxia y los principios moralizantes. Esto permitía ubicar

⁴⁶ Leslie Bethel Ed.: *Historia de América Latina*, Tomo 15, Crítica, Barcelona, 2002. Nos centramos especialmente en los estudios de Paul Drake, pp. 219-254 y Alan Angell, pp. 255-312.

⁴⁷ “Al principio fue un partido de estudiantes socialmente comprometidos de la Universidad Católica de Chile, y siguió siendo un partido pequeño, aunque a veces influyente, hasta el decenio de 1950, momento en que empezó a recibir apoyo popular. Era de estructura jerárquica y lo capitaneaban hombres procedentes de las clases alta y media, pero, ello no obstante, empezó a encontrar mucho apoyo entre los pobres de las ciudades, los que tenían olvidados los partidos Socialista y Comunista, que se concentraban en los sindicatos, así como el respaldo de grandes sectores de la clase media que se sentían desencantados con los radicales”. Cf. *Ibid.*, p. 271.

al partido como una organización de intelectuales moralmente puros, pero sin rai-gambre popular y electoral.⁴⁸

En 1958 triunfa, con el 31,5 por ciento de los votos, Jorge Alessandri Rodríguez quien representaba a sectores liberales y conservadores. Su gobierno se caracterizó más por implementar una modernización tecnocrática que por concretar las políticas del proyecto conservador clásico.⁴⁹ Quien estuvo cerca de arrebatarle el triunfo a Alessandri fue Salvador Allende que pierde por el 3,3 por ciento. Por su parte, Frei obtiene el 20,5 de los votos. Comenzaba a vislumbrarse la posibilidad cierta de que en América Latina irrumpiese un presidente marxista elegido democráticamente. No obstante, entre 1957 y 1964 la capacidad política de la Democracia Cristiana fue ganando espacio, ya que pudo ubicarse dentro de un campo de fuerzas con dos características: “a) con un centro lleno del radicalismo y b) con una izquierda ‘institucionalizada’, unificada, que proponía un vasto programa de cambios y que desde 1958 representaba una opción presidencial”.⁵⁰

En 1964 es elegido presidente el demócratacristiano Eduardo Frei bajo el lema de “revolución en libertad”, apropiándose así del concepto de revolución instalado en el lenguaje político desde el establecimiento de la revolución socialista cubana. El proyecto democristiano estaba orientado a incorporar a sectores campesinos y a las mujeres de barrios populares nucleadas en los Centros de Madres, instituciones que tuvieron larga vida en la historia sociopolítica del país.⁵¹ Pero también, su éxito electoral se debió al importante apoyo de sectores conservadores y liberales, además del sustento financiero de Estados Unidos ante la “sombra de Cuba”. Así lo demuestra fehacientemente el politólogo e historiador brasileño Luiz Alberto de Vianna Moniz Bandeira, basándose en documentos desclasificados en Estados Unidos gracias al profesor Peter Kornbluh, Director del Chile’s Documentation Project de la George Washington University y documentos desclasificados por el Ministerio de Relaciones Exteriores de Brasil “Itamaraty”. Moniz Bandeira afirma que en 1962, mientras la CIA financiaba a la derecha en las elecciones legislativas de Brasil, aprobó 50.000 dólares para financiar al PDC Chileno y, más adelante, otros 180.000 dólares más, para fortalecer a Eduardo Frei y evitar el triunfo del Frente de Acción Popular que llevaba a Salvador Allende como candi-

⁴⁸ Tomás Moulian: “La democracia cristiana en su fase ascendente: 1957-1964”, *Documento de Trabajo, Programa FLACSO-Santiago de Chile, n° 288*, Abril 1986, pp. 11-12

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 39.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 17.

⁵¹ Waldo Ansaldi, Verónica Giordano: *América Latina. La construcción del orden. Tomo I: de la Colonia a la disolución de la dominación oligárquica*, Ariel, Buenos Aires, 2012, p. 612.

dato presidencial. Más adelante veremos que esta financiación alcanzó también a instituciones y personalidades del mundo académico eclesial chileno.⁵²

Para Tomás Moulian tres fueron los factores del triunfo de la Democracia Cristiana: a) el debilitamiento político ideológico de la derecha; b) el desarrollo del liderazgo político de Frei; c) el funcionamiento y los efectos de la “amenaza izquierdista”.⁵³ Necesario es tener en cuenta todavía que la época está marcada por la política exterior implementada por Estados Unidos con su Alianza para el Progreso, obligada a adoptar una actitud de apertura con un clima de renovación y reforma. Al parecer, todo indica que este aire no pudo ser percibido por el fino olfato derechista.

Durante el gobierno de Frei, dentro del PDC existían al menos tres corrientes en pugna: los conservadores que apostaban a la modernización del capitalismo y la industrialización; los terceristas que enfatizaban la distribución de la renta y la organización de los pobres y, por último, los “rebeldes” interesados más en transformaciones estructurales como la reforma agraria, la reforma financiera y formas de propiedad comunitarias.

El gobierno de Frei se propuso llevar a cabo ciertas reformas en pos de la creación de la “sociedad comunitaria”, entre ellas: a) la “chilenización del cobre” por medio de sociedades mixtas entre el estado y empresas extranjeras; b) la reforma agraria, la sindicación y organización rural y c) la organización de sectores populares bajo políticas de “promoción popular”. Si bien ocurrieron ciertos progresos, el gobierno no pudo mantener el ritmo de dichas reformas lo que generó fuertes debates dentro del PDC, ahora con mayoría del sector más radicalizado.

El proyecto de reforma agraria fue enviado al poder legislativo a fines de 1965 aprobándose recién en 1967. Mientras tanto, utilizando los canales abiertos por la legislación vigente, pudo llevar a cabo algunos avances respecto al traspaso de tierras. La reforma no dio los resultados esperados, ya que sólo logró expropiar el tercio de lo previsto, aunque significó cierto avance en el sector campesino. Según Jacques Chonchol “fue la primera vez que se abordó en Chile, con cierta decisión, el proceso de cambio del viejo sistema agrario y se abrieron oportunidades de progreso económico y social para sectores importantes de los trabajadores agrícolas y de los pequeños agricultores”.⁵⁴

El triunfo de la DC y el avance de la izquierda comunista hicieron que inte-

⁵² Luiz Alberto Moniz Bandeira: *Fórmula para el caos. La caída de Salvador Allende (1970-1973)*, Ediciones El Corregidor, Buenos Aires, 2011, p. 89.

⁵³ Tomás Moulian: *op. cit.*, p. 19.

⁵⁴ Citado por Ansaldi y Giordano, *op. cit.*, p. 613. Jacques Chonchol: *Sistemas agrarios en América Latina. De la etapa prehistórica a la modernización conservadora*, FCE, Santiago de Chile, 1994, p. 294.

reses de gobiernos y fundaciones extranjeras tomaran cartas en el asunto. Esto es de vital importancia ya que será la coyuntura básica para la venida de Hinke-lammert a Santiago de Chile. El papel político-social jugado por la DC chilena ha sido analizado en profundidad por Moulian, quien señala las funciones de este partido según el mapa histórico-político del momento. Así, durante el período 1957-1964 el PDC significó una diversificación de las opciones políticas y un aliado de la derecha para evitar el triunfo de la izquierda. Esto cambia en el período 1964-1970 donde se constituye como fuerza centrifugadora, empujando a la izquierda hacia su izquierda y a la derecha hacia su derecha. Por lo tanto, el carácter de partido “fuertemente” ideologizado no le impidió cumplir roles diferenciados en el campo de fuerzas políticas.⁵⁵ En otro documento de trabajo, Moulian distingue en los partidos políticos chilenos el carácter ideologizado respecto al carácter ideológico-programático. Según el politólogo, la cultura política chilena se caracterizó por vivir la política con una fuerte impronta ético-ideológica, más que como un mero cálculo de oportunidades. La ideologización de los partidos responde a una suerte de distorsión cognitivo-práctica. Los partidos pierden su vínculo con la realidad, cayendo en una “enajenación teorizante” en donde el debate se centra sobre la exégesis de ciertos textos dogmatizados más que en las problemáticas concretas de la sociedad. Por esto Moulian continúa: “La diferencia radica en que un partido ideológico tiene conciencia que se deben tener planteamientos programáticos sobre la economía, la educación, la vivienda, el poder local y no sólo un conjunto de deducciones normativas o de especulaciones abstractas sobre el poder y la dominación”. Por lo tanto: “los partidos necesitan evitar la tentación ideologizante como una manera de conseguir la repolitización de la sociedad chilena. En la medida en que la política se torne concreta es posible que reaparezca a los ojos de los ciudadanos que es una actividad necesaria no sólo para realizar sus intereses generales y concretar sus visiones de futuro sino también para mejorar su vida cotidiana”.⁵⁶ Valgan estas aclaraciones para comprender los debates dentro de la DC y luego en la Unidad Popular (UP).

Luego de las elecciones internas del PDC en 1968, donde triunfan los partidarios de Frei, algunos congresistas junto al ya mencionado Jacques Chonchol (1929), teórico de la reforma agraria y luego ministro de agricultura en el gobierno de Allende entre 1970 y 1972, y Rodrigo Ambrosio (1941-1972), abandonan el partido y crean en 1969 el MAPU (Movimiento de Acción Popular Unitario). Allí confluirán también intelectuales tales como el mismo Moulian (1939), quien había

⁵⁵ Tomás Moulian: *op. cit.*, pp. 64-65.

⁵⁶ Tomás Moulian: “El régimen de gobierno 1933-1973: algunos problemas institucionales”, *Documento de Trabajo Programa FLACSO-Santiago de Chile n° 406*, Mayo 1989, p. 66.

compartido sus estudios de Sociología en la Universidad Católica de Chile junto a Manuel Antonio Garretón (1943), José Joaquín Brunner (1944) y el propio Hinkelammert.

1. 3. b. 2. Actividad intelectual y participación política

Si bien, en el capítulo sobre la crítica de Hinkelammert a la ideología desarrollista haremos referencia al contexto teórico-académico del debate, en este apartado proporcionaremos algunas referencias que, a nuestro juicio, ofrecen elementos para situar las reflexiones de aquella etapa.

La vida académica de la intelectualidad chilena, nucleada en las ciencias sociales, posee algunos hitos que marcarán su orientación y las disputas teórico-ideológicas atravesadas por un clima epocal y geopolítico movilizado hacia cambios estructurales, sean éstos revolucionarios o paulatinos. Entre estos hitos hay que mencionar la apertura de la carrera de Sociología en la Pontificia Universidad Católica en el año 1959. Los siguientes años estarán surcados por una profunda transformación de esta universidad. Aquí jugará un rol significativo la situación política del país condicionada por el protagonismo de la DC, además de un incipiente proceso de modernización en el que se incluye la renovación del catolicismo bajo la influencia del Concilio Vaticano II. El tradicionalismo católico veía perder así sus antiguas posiciones dentro y fuera de la Universidad debilitándose su influencia en la cultura política nacional. Se prefigura en el seno de la Universidad Católica (UC) un enfrentamiento ideológico entre los dos sectores. No obstante, la “socialización político-cultural” y la “socialización ideológica” adquieren en los jóvenes un tinte nítidamente generacional contra el mundo adulto, autoritario, paternalista y conservador.⁵⁷ Respecto a ello José Joaquín Brunner afirma: “La subcultura generacional de la UC podía pues, por condiciones tanto materiales como subjetivas, impulsar hacia un rebeldía creciente, cuyas bases de legitimidad se veían constantemente reforzadas por las ideologías del cambio que se difundían en la sociedad y por la renovación del pensamiento católico que se multiplicaba por doquier en la Iglesia”; lo que generó una creciente politización en el estudiantado. Tal fenómeno no parecía observarse en los estudiantes de otras universidades en donde el control autoritario era más débil. De este modo, el factor religioso y el origen social de la UC reforzaron la radicalización del movimiento estudiantil que tendría su

⁵⁷ “La Universidad Católica de Chile y la cultura nacional en los años 60. El tradicionalismo católico y el movimiento estudiantil”, en José Joaquín Brunner y Gonzalo Catalán: *Cinco estudios sobre cultura y sociedad*, FLACSO, Ediciones Ainavillo, Santiago de Chile, 1985, p. 352.

expresión más clara en la huelga estudiantil de agosto de 1967, la cual permitió un proceso de democratización interna.⁵⁸ Esta situación manifestará el paulatino acercamiento entre sectores cristianos y socialistas dentro de las Universidades Católicas de Santiago y Valparaíso.

Cabe agregar que en un lapso de dos o tres años se crean la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO en 1957, el Instituto de Sociología de la Universidad de Chile en 1958 y la ya nombrada Escuela de Sociología en la UC en 1959, año del triunfo de la revolución cubana. Los referentes de FLACSO serán primero José Medina Echavarría y luego el sociólogo suizo Peter Heintz. Para el caso de la Universidad de Chile, Eduardo Hamuy y el jesuita belga Roger Vekemans para la UC. Nombres relevantes para entender el proceso de institucionalización y profesionalización de las ciencias sociales en Chile. A partir de 1967 se percibe un considerable crecimiento institucional de las ciencias sociales, especialmente de la Sociología. El Instituto de Sociología de la UC será el caso más espectacular de crecimiento. Brunner expone las pruebas: de contar en 1967 con cuatro profesores *full time* y 23 profesores hora, en 1973 llega a contar con 35 profesores de jornada completa, uno de media jornada y dos profesores hora. La matrícula en cambio no tuvo un incremento considerable. Para el especialista en educación se debe a que en 1964 el Instituto recibe el apoyo de la Fundación Ford, la que otorga una subvención que aseguraba la formación de diez sociólogos en el extranjero que alcanzaron el título de doctor. Además, agrega, se crea una red de centros interdisciplinarios, entre ellos el Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN) y el Centro de Estudios de la Planificación (CEPLAN). A su vez, en la Universidad de Chile se crea el Centro de Estudios Socio-Económicos (CESO) en la que resaltará la figura de Theotonio Dos Santos.

Es importante destacar que a partir del golpe de estado en Brasil en marzo de 1964 en el que es derrocado João Goulart⁵⁹, emigran hacia Chile un grupo considerable de intelectuales brasileños. Entre ellos encontramos a Ruy Mauro Marini, Vania Bambirra, Darcy Ribeiro, Almino Afonso, Guy de Almeida, José Maria Rabelo, Maria da Conceição Tavares, Paulo Freire y el mismo Theotonio Dos Santos entre otros.⁶⁰ Su presencia en la academia chilena es una de las variables de explicación del desarrollo de la crítica al desarrollismo y la ampliación de la teoría de la de-

⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 353 y ss.

⁵⁹ Antigo ministro de trabajo en el gobierno de Getúlio Vargas y presidente del Partido Trabalhista Brasileiro. Fueron parte de su gabinete Celso Furtado y Darcy Ribeiro. El golpe de estado de 1964-1985 inaugura en el Cono Sur la sucesión de dictaduras institucionales, a saber: Argentina (1966 -1973 y 1976 -1983), Bolivia (1971-1978; 1980-1982), Chile (1973 -1990) y Uruguay (1973 -1984).

⁶⁰ El economista brasileño, referente de la teoría de la dependencia y militante del Movi-

pendencia. A partir de 1970 la orientación conceptual e ideológica de la sociología cambiará, dada la nueva coyuntura política, adoptando una fuerte crítica a la sociología empírica, al mismo tiempo que incorpora con énfasis el uso del instrumental analítico marxista.⁶¹ Con la apertura de las ya nombradas instituciones académicas y con la presencia de un número considerable de científicos sociales de diversos orígenes, Chile se convirtió en una usina teórico-ideológica de difícil parangón en las décadas siguientes.

En 1963 Hinkelammert llega a Chile envuelto en un proceso político caracterizado por la posibilidad del triunfo de la DC Chilena. Invitado por la Fundación Adenauer, además de llevar a cabo algunas actividades burocráticas de la fundación, imparte clases de sociología económica en la Universidad Católica⁶² y cursos de formación política para sindicatos cristianos en donde se discutían temas emanados de la coyuntura sociopolítica.⁶³ En estos debates convergen, por un lado, la

miento de Izquierda Revolucionaria Chilena (MIR) Ruy Mauro Marini (1932-1997), en sus *Memorias*, se refiere al ambiente intelectual de la época, especialmente a la vida institucional del CESO (Centro de Estudios Socio-Económicos) dependiente de la Facultad de Economía de la Universidad de Chile: “Sin sustraerme a la marea alta de politización que caracterizaba en ese entonces a Chile, viví allí una de las fases más productivas de mi vida intelectual...La formación del gobierno de la Unidad Popular contribuyó, de cierta manera, para eso. Sin tener cuadros para la administración pública, la izquierda en el poder los fue a buscar en las universidades. En el CESO, eso conllevó la promoción del personal joven (Roberto Pizarro, entonces júnior, en la calidad de único chileno del pequeño grupo que quedara, asumió la dirección, luego transferida a Theotonio) y la incorporación de nuevos miembros, en la mayoría extranjeros, lo que trajo una gran renovación. La institución llegó a la cima de su trayectoria entre 1972 y 1973; además de mí, Theotonio y Vania, el CESO contaba con Vasconi, Frank, Marta Harnecker, Julio López y, más jóvenes, Pizarro, Cristian Sepúlveda, Jaime Torres, Marco Aurelio García, Álvaro Briones, Guillermo Labarca, Antonio Sánchez, Marcelo García, Emir Sader y Jaime Osorio, lista a la que habría que agregar los temporales: Régis Debray, recién liberado de su arresto en Bolivia; los cubanos Germán Sánchez y José Bell Lara, alejados por algún tiempo de La Habana, luego del freno aplicado a Pensamiento Crítico, y el mexicano Luis Hernández Palacios, a quien reencontraría, tiempos después, al regresar a México”. Cf. Ruy Mauro Marini: *Memoria*, Fuente: Archivo de Ruy Mauro Marini. Traducción: Claudio Colombani, 21 de Enero de 2013 <http://www.marini-escritos.unam.mx/002_memoria_es.htm>

⁶¹ José Joaquín Brunner: “El modo de hacer sociología en Chile”, en Alicia Barrios / José Joaquín Brunner: *La Sociología en Chile. Instituciones y practicantes*, FLACSO, Santiago de Chile, 1988, pp. 253 y ss.

⁶² “La carrera de sociología partió en 1959 en la Pontificia Universidad Católica de Chile, logrando un mayor desarrollo comparado con la Universidad de Chile, donde si bien la Escuela de Sociología se fundó en 1958 ésta no prosperó hasta pasados los primeros años de la década del sesenta, principalmente por las pugnas entre los sociólogos de cátedra y los sociólogos profesionales. La Escuela de Sociología de la Universidad Católica, con el jesuita Roger Vekemans, destacó en sus inicios la filosofía social y la doctrina social de la Iglesia católica”, Manuel Antonio Garretón, “Las ciencias sociales en Chile. Institucionalización, ruptura y renacimiento”, en Gerónimo Sierra (et. al), Héglio Trinidad (coordinador), *Las ciencias sociales en América Latina en perspectiva comparada*, Siglo Veintiuno Editores, México DF, 2007, p. 199.

⁶³ En ese momento conocerá a su amigo personal Norbert Lechner, de destacada presencia

realidad social y política caracterizada por una profunda movilización social y por otro, su cercanía a algunas posiciones de la Democracia Cristiana. Así lo narra en una de sus entrevistas: “Y un día de 1963 me llamaron de la Fundación Adenauer, me dijeron que habían escuchado que me interesaba en América Latina y me preguntaron si quería ir con ellos a Chile. Pregunté qué tipo de trabajo era y me dijeron que labores relacionadas con la fundación, por un lado, y relacionados con ejercer una cátedra de sociología económica en la Universidad Católica de Santiago de Chile, por el otro. Acepté enseguida. Claro, después comprendí el por qué estaban tan interesados en mí. Porque en Chile estaba empezando un movimiento que más tarde desembocaría en la Unidad Popular. El director de sociología en la Universidad Católica era Vekemans, un jesuita que por supuesto en ese tiempo yo no conocía, y que después nos hicimos muy amigos. Me entendí bastante bien con él, aunque con el paso del tiempo terminamos distanciados en nuestras posiciones. Pero tuve una relación muy cordial con él. Más tarde me di cuenta por qué yo era interesante para la Fundación Adenauer. Había dos razones. Primero, había hecho un estudio intensivo sobre la doctrina social de la Iglesia, como economista, y segundo, había hecho estudios en un centro anticomunista. Era, entonces, una figura ideal para ser colocada en Chile en el conjunto de la enorme vitalidad intelectual que se estaba desarrollando. Acepté porque en este tiempo me sentía también hasta cierto punto cercano a la democracia cristiana. En esa época, la democracia cristiana no era el partido neoconservador del tipo de hoy, sino un partido con fuertes corrientes si quieres reformistas, como se vería después en el gobierno de Eduardo Frei en Chile. Y me sentía muy atraído por las posiciones que se estaban jugando en el Chile de este tiempo, incluso por la propia democracia cristiana”.⁶⁴

La historia del jesuita belga Roger Vekemans (1921-2007) está envuelta

intelectual en las ciencias sociales latinoamericanas: “él vino a Chile porque estaba haciendo un doctorado sobre la democracia en Chile. Nuestro primer encuentro fue extraño. Él me escribió y yo lo busqué en el aeropuerto, y bueno, cuando lo vi, no me gustó nada, pero por razones totalmente superficiales: ¡era el hombre mejor vestido del país! Y, aunque era muy simpático, no me gustó su elegancia. Pero fuimos al hotel, me invitó a sentarme y sacó una botella. Claro, estuvimos conversando como seis horas y ahí terminamos amigos para toda la vida (*risas*). Después me pareció bien, ¡me pareció admirable el gusto que tenía para vestir! Cuando tú conoces a una persona y la persona es tu amiga, un detalle así puede volverse algo positivo. La estética de Norbert no era una apariencia cultivada, era él mismo, que era tanto poeta como científico. Irradiaba lo que era. En aquella charla le propuse que se quedara en Chile. El tenía que volver a Alemania para defender su tesis, pero lo presenté en la Fundación y lo aceptaron. Allí trabajábamos juntos con varios conocidos, en la misma oficina. Teníamos una constante discusión sobre lecturas. Norbert también estaba en el CEREN. Colaboraba mucho allí, y trabajamos juntos”, Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.*, p. 114.

⁶⁴ Germán Gutiérrez y José Duque Eds. *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 aniversario*, Editorial DEI, San José de Costa Rica, 2001; p. 24.

en múltiples contradicciones, pero su figura ha sido decisiva en la vida académica chilena y para el propio Hinkelammert. El sacerdote flamenco llega a Chile en febrero de 1957. Tendrá un rol protagónico en la constitución del Centro Bellarmino en donde logra contagiar los aires de apertura eclesial a un grupo de jóvenes. Participó además en la fundación del Centro de Investigación y Acción Social (CIAS) y del Centro para el Desarrollo Social de América Latina (DESAL) en 1960. Será Director de la Escuela de Sociología de la UC de 1959 a 1964. Considerado como uno de los ideólogos principales de la DC chilena, estrechó fuertes vínculos con figuras del partido además de convertirse en asesor de la Confederación Latinoamericana Sindical Cristiana y de la Unión Social de Empresarios Cristianos. Fue creador de la teoría de la marginalización y de la promoción popular de fuerte impacto dentro de la militancia social cristiana. Se despidió de Chile en 1970 tras el triunfo de la Unidad Popular para radicarse en Colombia donde estará cercano al sacerdote Alfonso López Trujillo, quien al ser nombrado arzobispo y luego presidente de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) será reconocido como uno de los principales censores de la Teología de la Liberación. Moniz Bandeira señala las ocultas relaciones de Vekemans con el Departamento de Estado Norteamericano y la CIA: “Ralph Dungan, uno de los más influyentes asesores de la presidencia, había sido educado por los jesuitas, y lo llevó a Kennedy (se refiere a Vekemans), que lo recibió secretamente en el Salón Oval de la Casa Blanca. Impresionado con él, autorizó el suministro de cerca de U\$S 5 millones, para financiar las organizaciones anticomunistas y evitar que Chile cayese bajo la influencia de Fidel Castro”.⁶⁵ Asimismo, Hugo Assmann, transcribe una denuncia contra Vekemans en donde se facilitan pruebas de su aversión a la teología de la liberación expresada en un informe confidencial para Misereor, institución alemana de la iglesia católica para el financiamiento de proyectos de asistencia y promoción social. En el informe titulado “Status quaestionis sobre la teología de la liberación en América Latina”, el sacerdote belga señala que la “sedicente teología de la liberación” se ha sacado sus caretas y ha pasado a ser una “teología de la revolución”, preconizando la “revolución de la teología” y la “revolución de la iglesia” para concluir que la teología en América Latina ya está “en su clímax: teología de la violencia”.⁶⁶ En otras obras Vekemans desarrolla su interpretación y crítica a la teología de la liberación y al movimiento de los Cristianos por el Socialismo, de manera pormenorizada y utilizando una considerable bibliografía. Señala que el marxismo “hace

⁶⁵ Luiz Alberto Moniz Bandeira: *óp. cit.* p. 97. El autor cita la fuente: Joseph Trento: *The Secret History of the CIA*, Rosenville, California, 2001. La aclaración entre paréntesis es nuestra.

⁶⁶ Hugo Assmann: *Teología desde la praxis de la liberación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 238-245.

su ingreso” a América Latina de la mano de economistas tales como Gunder Frank, Dos Santos, Marini, Alfonso Aguilar, Aníbal Quijano, Orlando Caputto, Roberto Pizarro y el propio Hinkelammert.⁶⁷

La relación de Hinkelammert con Vekemans era cordial, aunque evidentemente no concordaban en sus posturas políticas. Hinkelammert recuerda: “Yo lo conocí a través de la Fundación Konrad Adenauer; ellos estaban muy en contacto con él. Vekemans era en Chile una especie de eminencia gris. Dirigía una ONG llamada DESAL. No tenía muchos cargos, pero tenía una presencia enorme en la política chilena. Yo lo conocí y lo traté mucho, aunque muy pronto entramos en discusiones (era un anticomunista acérrimo) pero siempre fueron discusiones respetuosas, que no rompieron las relaciones humanas. Cuando la Unidad Popular ganó las elecciones, él se fue, primero a Caracas y después a Colombia, donde fundó un centro de información en contra de la Teología de la liberación. Era un pensador bastante ilustrado, pero el comunismo para él era lo absolutamente perverso. No lo aguantaba. Después de que se fue, yo publiqué *Dialéctica del desarrollo desigual*, donde lo mencioné. Creo que en estos tiempos era el único que todavía lo mencionaba positivamente. Pero yo le tenía reconocimiento porque él me había enseñado muchas cosas, y habíamos sido amigos. Al principio me ayudó mucho. Nos reuníamos todas las semanas, media hora y, como buen jesuita, era media hora y nada más. Un café, un cigarrillo, se pasaba la media hora y ya. Me presentó a toda la gente que él conocía; conocía a toda la intelectualidad chilena, y eso me abrió muchas puertas, porque me recomendaba siempre. Te decía que yo siempre lo respeté, y cuando chocamos por posiciones políticas, siempre fue dentro de relaciones respetuosas. Nada de brutal. Fue algo mutuo. Porque él atacó a toda la Teología de la liberación, excepto a mí; cuando me menciona, dice algo como “un hombre de la talla de Hinkelammert”; así habló, nada de negativo”.⁶⁸

Hinkelammert comienza a impartir clases en la Carrera de Sociología y en el Instituto de Estudios Políticos (IDEP) dirigido por Jaime Castillo, miembro del PDC del cual se separa cuando ingresa al MAPU, aunque sin enemistad: “Eso ha sido una constante en mi vida, con mucha gente que conocí en Chile, y con la que después nos distanciamos porque yo me fui con la Unidad Popular. Sin embargo, nunca terminé peleado; no tuve nunca la experiencia de una pelea hasta 2005-

⁶⁷ Roger Vekemans: *Teología de la liberación y Cristianos por el Socialismo*, CEDIAL, Génesis Editores, Bogotá, 1976. En esta obra señala como referente de una posición contestataria y marxisante dentro del catolicismo chileno y latinoamericano a Pablo Richard y analiza pormenorizadamente sus escritos bajo el título “Un prototipo, Pablo Richard”. Cf. también *¿Agora o resurgimiento? Reflexiones teológicas acerca de la “contestación” en la Iglesia*, CEDIAL, Herder, Barcelona, 1971.

⁶⁸ Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.*, pp. 115-116.

2006, cuando me pasó en el DEI. No conocía eso; nunca he sido tan maltratado humanamente como en DEI, después de casi treinta años de trabajo”.⁶⁹ Además la Konrad Adenauer colaboraba con dos centros de formación, uno de formación política para líderes del partido demócrata cristiano y otro de formación de cuadros de los sindicatos cristianos. Esta experiencia, a la que no estaba acostumbrado, le abrió nuevas posibilidades más allá de las académicas, ya que se trataba de un trabajo teórico con militantes.⁷⁰

En esta praxis teórica conoce la teoría de la dependencia y las primeras reflexiones de la luego llamada teología de la liberación. Esto significó una re-elaboración de sus conceptos anteriores, ya que sus estudios habían profundizado en la problemática del desarrollo pero bajo el punto de vista de la industrialización soviética. Incorporando nuevos aportes, comienza a distinguir los procesos de desarrollo e industrialización en sociedades subdesarrolladas de los procesos llevados a cabo en sociedades burguesas. Ahora irrumpía en sus análisis una visión desde el Tercer Mundo. Por estas y otras razones es que Hinkelammert afirmará que su verdadera formación será en Chile: “entré en el ambiente del continente, tomando el punto de vista de Chile, primero, y luego del resto. Reelaboré todos los conceptos anteriores en un contexto totalmente distinto, en el ambiente intelectual chileno que era entonces tan impresionante, tan formidable, tan vital. Puedo decir que me formé ahí. Es decir, *mi verdadera formación fue en Chile y lo demás es antecedente no más*”.⁷¹

En este transcurso trabajó en el DESAL estrechamente con Vekemans en torno a su teoría de la marginalidad, que luego criticará en una de sus obras. Para comprender el alcance de la teoría de la marginalidad hay que atender a sus presupuestos teóricos e ideológicos, los cuales pueden clarificarse si los comparamos con otras corrientes teóricas contemporáneas a ésta, entre ellas la teoría de la modernización de Germani con líneas de contacto con el desarrollismo cepalino y la teoría de la dependencia. La teoría de la marginalidad elaborada por el DESAL señala que la marginación no es producto de la dependencia socioeconómica sino que la refuerza. En dicha teoría el concepto de integración social es el que articula tanto el diagnóstico como las posibles alternativas. La marginalidad expresa la no participación del individuo respecto a los bienes culturales y a los procesos de decisiones. Por lo tanto, la sociedad no es una sino que está en constante devenir. Hay un adentro y un afuera que impide analizar la sociedad como una totalidad,

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 115.

⁷⁰ Germán Gutiérrez y José Duque Eds.: *op. cit.*, p. 26.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 27. Las cursivas son nuestras.

⁷² Cf. entre otros: Roger Vekemans, Jorge Giusti, Ismael Silva: *Marginalidad: Promoción*

error que comparten tanto el marxismo como el funcionalismo.⁷² En 1970 Hinkelammert publica en el CEREN *Dialéctica del desarrollo desigual*, obra en la que dedica algunas páginas a esta teoría. Argumenta que el sistema capitalista es incapaz de funcionalizar las sociedades subdesarrolladas capitalistas periféricas hacia el crecimiento económico, sino que las estrangula, mostrando así la perversidad de su racionalidad. Las bases de legitimación del capitalismo se quiebran cuando éste pierde su eficiencia económica, patentizada en el estancamiento de la incorporación de las masas al sistema industrial productivo. Ante ello, el capitalismo debe recurrir a otros empréstitos ideológicos. La violencia institucionalizada no basta; por lo que se debe alcanzar el plano de las conciencias. Razón por la cual el capitalismo fabrica sus mitologías; ellas cumplen un papel decisivo en el período de “estancamiento dinámico”. Dichas mitologías establecen y justifican determinadas políticas que penetran en la conciencia de las masas. Entre los instrumentadores de estas mitologías, y descontando el poder de los medios de comunicación en tanto condición institucional para su concreción, nuestro autor señala a la teoría de la marginalidad elaborada por el DESAL. Para Hinkelammert, el concepto de marginalidad ha sido utilizado para explicar la situación de las masas sobrantes del proceso productivo y de las relaciones tradicionales en el campo. El concepto de “marginalidad” será la base teórica de las políticas de promoción popular llevadas a cabo por diversos gobiernos. La situación de las masas sobrantes, al dejar de ser una situación transitoria, aparece ahora como un “polo de la sociedad, opuesto al centro y basado en la fuerza productiva del enclave industrial”. La teoría de la marginalidad es el intento de interpretar la situación de estancamiento respecto a la incorporación de los sobrantes en la sociedad global. La situación de marginalidad es radical y global, esto es lo que parece constatar y mostrar dicha teoría, pero la incorporación de los sobrantes no supone la crítica al criterio de racionalidad capitalista: “En este sentido se orienta según el modelo neocapitalista europeo que en el siglo XX había logrado incorporar las periferias internas a los centros urbanos industriales en expansión. Pero al DESAL se le escapa por completo la especificidad de la marginalidad como producto de una estructura capitalista de clases que lleva a una estructura económica estancada, sino más bien lo considera un problema de organización y presión popular dentro de la estructuras de clases existente”.⁷³ La “incorporación” es uno de los conceptos cen-

Popular e Integración Latinoamericana. Cuadernos de discusión IV, DESAL TROQUEL, Santiago de Chile, 1970; Roger Vekemans, Ismael Silva Fuenzalida, Jorge Giusti B.: *La marginalidad en América Latina: un ensayo de conceptualización*, Centro para el Desarrollo Económico y Social de América latina, Santiago De Chile, 1969.

⁷³ Franz Hinkelammert: *Dialéctica del desarrollo desigual*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974, pp.147-148 (1ª edición, CEREN, Santiago de Chile, 1970. En 1972 la obra inaugura la colección CEREN-EUV coedición con la Universidad Católica de Valparaíso).

trales de la teoría. Los marginados deben organizarse y presionar a los incorporados. Por su parte, los incorporados deben romper con las clases tradicionales y redistribuir su poder a los marginados. El análisis de la estructura de clases en el interior de los incorporados está totalmente ausente. Por lo tanto, el cambio estructural se reduce a un cambio de motivaciones subjetivas, moralizando a su vez, tanto el problema como la solución. El problema del cambio de estructuras es reducido al problema cultural del cambio de valores: “Una teoría que concibe el cambio de estructuras como resultado de un cambio autónomo de los valores es, de por sí, inofensiva para la sociedad. Y es particularmente inofensiva para una sociedad subdesarrollada, en la cual la estructura de clases es, en el sentido más directo, causa de la marginalidad, y para la cual la apelación al cambio de valores y a la mutación cultural pura se convierten en un nuevo mito detrás del cual el fenómeno puede seguir existiendo con tranquilidad”.⁷⁴ No se trata pues de que algunas clases sociales cambien sus valores, se trata para Hinkelammert, de la necesidad de un cambio de estructuras. Para ello el análisis no puede renunciar a considerar el problema de la estructura económica y en ésta, las relaciones de clases y la reformulación de la estructura de inversiones que supere el criterio de racionalidad económica capitalista, asentado en las exigencias de la industrialización y la expansión de la técnica moderna. Superar esto significa adoptar un criterio para una estructura de clase socialista. Como veremos, para nuestro autor, las clases sociales seguirán existiendo en las sociedades socialistas, como también el mercado y el dinero, pero bajo otros criterios. Por esta razón, del razonamiento del DESAL rescata un elemento: “la insistencia en que esta estructura de clases socialista se inserte en una democracia socialista”.⁷⁵

Del año 1967 a 1970 Hinkelammert trabaja en el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES) dirigido por el jesuita Pierre Bigo (1906-1997)⁷⁶, sacerdote francés quien luego de tener en su país natal una experiencia como cura obrero se radica en Chile. Allí impartirá clases a alumnos provenientes de movimientos populares y de partidos demócratas cristianos no sólo chilenos sino de toda la región. El vicerrector del ILADES era el también jesuita chileno Gustavo Arroyo, cercano a la teología de la liberación y uno de los dirigentes de re-

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 149.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 150.

⁷⁶ Autor de *Marxismo y Humanismo* publicado en 1953; *La Iglesia y el tercer mundo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975 y *La doctrina social de la Iglesia. Búsqueda y diálogo*, Instituto Católico de Estudios Sociales de Barcelona, 1967; obra que Hinkelammert se encargará de criticar pormenorizadamente, especialmente aquellas tesis referidas a la propiedad privada, Cf. *Las armas ideológicas de la muerte*, Editorial DEI, San José de Costa Rica, 1977, (1981, 2ª edición revisada y ampliada).

nombre, junto a Pablo Richard, de Cristianos por el Socialismo que hace su irrupción en 1971. En 1969 Bigo echa a Arroyo y a Hinkelammert por “marxistas”: “El ILADES cerró el 31 de diciembre de 1969 a las 24 horas, y se reabrió a las 0 horas del 1 de enero de 1970, pero con otra gente. Terminó y al minuto siguiente empezó otro ILADES, con otra gente totalmente diferente. Nos echaron a todos porque no había dinero; pero milagrosamente entre las 24 y las 0 horas hubo nuevamente dinero. Y entonces cambiaron completamente la línea. Nos echaron a Arroyo, a mí y a todo el equipo. Mis libros ya no pudieron estar ni siquiera en la biblioteca”.⁷⁷

Pero desde el año 1968 ya formaba parte del Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN) junto a Norbert Lechner, Jacques Chonchol, Armando Mattelart, Manuel Antonio Garretón, Tomás Moulian, José Antonio Viera-Gallo, Jorge Larraín, Michele Mattelart, Héctor Schmucler, Ariel Dorfman y Hugo Assmann entre otros. También llegaron a participar de las discusiones e investigaciones André Gunder Frank, René Zavaleta Mercado, Hugo Zemelman y Paulo Freire. La experiencia del CEREN se propuso “pensar las condiciones económicas, sociales, políticas y culturales de una transformación revolucionaria en Chile en el marco de un gobierno popular”.⁷⁸ Su amigo Norbert Lechner se refiere a su relación con Hinkelammert en Chile:

“Llego invitado por Manuel Antonio Garretón, director del Centro de Estudios de la Realidad Nacional, CEREN, que era un instituto dependiente de la Universidad Católica. Además de mi amigo Hinkelammert, había un equipo de investigadores de gran calidad académica y humana: Paulina Gutiérrez y Pilar Vergara, Tomás Moulian, Kalki Glauser, Rafael Echeverría, Jorge Larraín, Armand Mattelart, Ariel Dorfman y Hernán Valdés, entre otros. Pero mi relación fundamental sigue siendo con Franz. Con él armamos grupos de discusión inéditos en medio de la efervescencia política. Me cuesta transmitir lo insólito: realizamos un seminario sobre la sexualidad como mecanismo de control social, conversamos largamente sobre la racionalidad del «pensamiento nocturno» en relación a la «lógica diurna», etc. Era un ambiente muy creativo...”⁷⁹

Estando ya en el CEREN, se dedica a redactar dos de sus principales obras: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* y la ya nombrada *Dialéctica del desarrollo desigual*, además de un número considerable de artículos publicados en los cuadernos de ese centro de estudios.

⁷⁷ Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.*, pp. 117-118.

⁷⁸ Horacio Tarcus, “Introducción” en *OSAL*, CLACSO, Buenos Aires, Año VIII, N° 22, septiembre 2007, p. 185.

⁷⁹ Entrevista realizada por Paulina Gutiérrez y Osmar González, *Cuadernos del CENDES*, Caracas, ISSN 1012-2508 versión impresa, 2004.

Anteriormente, alrededor de 1968 habían comenzado sus contactos con algunos teólogos latinoamericanos que luego serían referentes de la teología de la liberación: Pablo Richard, Hugo Assmann, Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel y Juan Luis Segundo. Este cruce epistémico con la teología le permitirá luego desarrollar algunos estudios que profundizarán no sólo la ideología de la economía sino también “la teología del pensamiento conservador” y, más tarde, la “teología neoliberal”:

“En este tiempo me acerqué a los teólogos de la liberación. Trabajé con Pablo Richard y publicamos una vez en la revista Cuadernos de la Realidad Nacional unas reflexiones sobre la teología de la liberación; un trabajo de Pablo, Hugo Vilela y yo. En este tiempo empezó también el trabajo con Hugo Assmann, con quien me relacioné mucho, y con Gustavo Gutiérrez. Yo era alguien externo para ellos. Pero un externo por el cual se tenía interés. Jamás me habrían interpretado como teólogo. Yo era economista y sociólogo. No obstante estaba abierto a discutir otros planteos. En este tiempo conocí asimismo a Enrique Dussel, en la Universidad Católica, y a Juan Luis Segundo. Todos estos contactos empezaron alrededor de 1968. Sin embargo, en ese momento la teología de la liberación no era central en mi trabajo. Yo seguía trabajando a partir de la ideología de la economía. La dimensión teológica la había mencionado, pero sin elaborarla mayormente”.⁸⁰

Con Hugo Assmann compartirá ciertas reflexiones y búsquedas que luego se prolongaron al fundar el DEI. Assmann (1933-2008), teólogo y teórico de la comunicación de origen brasileño, durante su estadía en Chile, tuvo una destacada participación en el CEREN y en la Editorial estatal Quimantú creada en 1971. En algunos de sus textos correspondientes a esta época parece formularse una problemática común con las reflexiones de Hinkelammert sobre la función de los mitos y fetiches teologizados y su potencialidad sociopolítica. La pregunta sobre la función ideológica y política de la teología en las sociedades dominadas será de capital importancia. En un texto publicado por *Cuadernos de la Realidad Nacional* en el mes de abril de 1972, se cita el análisis de Hinkelammert sobre el fetichismo de la mercancía y la crítica marxista a la religión. Assmann retoma lo planteado por nuestro autor al destacar que muchas de las funciones ideológicas de lo religioso en las sociedades precapitalistas se filtran en el interior del propio sistema capitalista. De este modo, el fetichismo de la mercancía y del dinero adquieren substancia religiosa que se materializa en la realidad fetichizada del capital. Así, para describir “la esencia más íntima del capitalismo como inversión materialista de la religión, Marx recurre directamente a un lenguaje religioso traspuesto”. Según Ass-

⁸⁰ Germán Gutiérrez y José Duque: *op. cit.*, p. 28.

mann, existen elementos ideológicos de “lo cristiano” que son cooptados por la ideología de la clase dominante. Elementos que se expresan principalmente en la “veta de la reconciliación”, la “veta de la dialecticidad y la conflictividad”, el hechizo y la seducción de los “símbolos-raíz” y la manipulación de la “plusvalía ideológica del cristianismo”. La cuestión central es de qué modo llevar a cabo con eficacia las disputas por este “excedente simbólico” del cristianismo. La siguiente cita, más allá del lenguaje epocal, nos parece que está en consonancia con algunas afirmaciones de Hinkelammert en sus últimas obras: “Lo terrible en la religión perfecta del capitalismo es que en ella se consumaron todas las perversiones parciales de las religiones tradicionales en una perversión total: es el uso más perfecto de los universos simbólicos y míticos en contra de sus objetivos originarios de humanización. Los símbolos y mitos, que eran instrumentos del hombre, son en la religión del capitalismo terribles armas inhumanas. Pero el hecho de que el capitalismo haya devuelto los símbolos y mitos a “la tierra de los hombres”, aunque los use solamente en contra de ellos, porque los transformó en “capital” y “propiedad particular” de las clases dominantes, significa con todo que ahora el cristianismo –una vez superadas las “religiones cristianas” ahistóricas, en parte a través de la acción del capitalismo- puede volver a sus intenciones originarias de ayudar a los hombres para que sus mitos y símbolos sean usados con aquel propósito práctico intramundano e histórico para el cual fueron generados como “excedente para la comunidad” en el seno de la intercomunicación humana, y vuelvan a ser realmente *propiedad social*”.⁸¹

Assmann se refiere, en 1972, al capitalismo y al socialismo como dos modos antagónicos de vivir la dimensión simbólico-mítico-religiosa. Por eso su crítica a cierta izquierda de no prestar atención a la dimensión de la “plusvalía ideológica de los universos míticos y simbólicos”, ineludible para potenciar procesos de humanización y que históricamente pueden ser encauzados por la alternativa socialista. En Hinkelammert es claro que el eje de discusión no reside en la religión sino en el modo en cómo se despliegan conflictivamente diversas espiritualidades, con sus mitos y sus símbolos, más allá de las alternativas. Se trata más bien de una racionalidad y espiritualidad que está impregnando a la civilización toda. No obstante, creemos que en el planteo de Assmann hay algo de Hinkelammert, y en Hinkelammert algo de Assmann.

⁸¹ Hugo Assmann: *Teología desde la praxis de la liberación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973, pp. 192-193. La cursiva es del original. También publicado como “El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista”, *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Santiago de Chile, abril de 1972, pp. 154-179. Allí Assmann cita a Hinkelammert en la p. 183: “Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. La crítica marxista de la religión”, *Cuadernos de la Realidad Nacional* 9 (1971), 3.28.

Pero su actividad intelectual no estuvo supeditada sólo a la vida académica sino también a la participación en la vida sociopolítica concreta de Chile y Latinoamérica. Como ya dijimos, llegó a militar políticamente en el MAPU (Movimiento de Acción Popular Unitaria), partido surgido de una escisión de la Democracia Cristiana en 1969 y que junto al Partido Comunista conformaban un conglomerado aliado a Salvador Allende. El MAPU significó el fin del monopolio del cristianismo progresista por parte de la Democracia Cristiana Chilena.⁸² Cabe aclarar que, así como muchos intelectuales, entre ellos Hinkelammert, participaban en el MAPU, algunos intelectuales del CESO lo hacían en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) el cual no formaba parte de la Unidad Popular.

La participación de Hinkelammert en la DC había entrado en crisis en 1968. Su incorporación al MAPU significaba abandonar la Fundación Konrad Adenauer, la propia DC y sobre todo distanciarse de Jaime Castillo, quien dirigía un centro de estudios políticos, aunque manteniendo la amistad. Fue protagonista del triunfo de la Unidad Popular el 4 de septiembre de 1970; así lo narra uno de sus colegas.⁸³ Su permanencia en este espacio político (MAPU) llega hasta la división interna en marzo de 1973. La división fue producto de una larga disputa entre sectores críticos respecto a la “blandura de Allende” encabezados entre otros por Oscar Guillermo Garretón, y sectores más gradualistas, cercanos al presidente, con Jaime Gazmuri a la cabeza. Junto a este último también estaba Antonio Viera Gallo, quien había compartido actividades con Hinkelammert en el ILADES. De esta manera, el sector de Garretón se quedará con el nombre del partido y el de Gazmuri adoptará una nueva designación: MAPU/OC (Obrero Campesino), donde también permanecerá el mismo Moulian⁸⁴. Seis meses más tarde se concretaría el golpe de estado. Luego, en 1975 Pinochet entrega el Ministerio de Economía al grupo de los “Chi-

⁸² Tomás Moulian: *Fracturas. De Pedro Aguirre a Salvador Allende (1838-1973)*, Ediciones LOM-Universidad Arcis, Santiago de Chile, 2006, p. 230.

⁸³ Tomás Moulian en una entrevista se refiere a lo vivido la noche del triunfo de la Unidad Popular: “- E. Sader: ¿Cómo viviste la victoria de la Unidad Popular? ¿Te acuerdas de la victoria? ¿Esperabas la victoria? -T. Moulian: Sí, me acuerdo el día de la victoria. No, no esperaba la victoria, como nadie esperaba la victoria. Nos reunimos a escuchar las noticias con Carmen Castillo y otras gentes que teníamos la misión de tener informaciones y transmitir las, y después de eso nos fuimos a la Alameda. - E. Sader: Ya con los resultados, ¿les dio susto? - T. Moulian: Ya con los resultados en la noche y en la Alameda, para mí es ver avanzar a Franz Hinkelammert corriendo como un gigante y abrazarnos. Fue unas de las emociones más profundas que he tenido, pero al día siguiente fue sentarme con ellos mismos y decir: ¿cómo va a ser esto? Susto, susto. Alegría y susto”. Cf. “Tomás Moulian: Itinerario de un intelectual chileno. Entrevista de Emir Sader, Juan Carlos Gómez Leyton y Horacio Tarcus”, en: *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, Año 1, no. 1 (jun. 2008), CLACSO, Buenos Aires, 2008, p. 143.

⁸⁴ Para contar con información de primera mano remitimos a la voluminosa compilación de

cago Boys” comandados por Sergio Castro, grupo de economistas de la Universidad Católica de Chile, graduados luego en la Escuela de Chicago cuyos mentores fueron Friedrich Hayek y Milton Friedman.⁸⁵

Para resumir esta etapa de su itinerario vital e intelectual podríamos ubicar su modo de producir conocimiento enmarcado en la tradición del humanismo crítico. Martín Hopenhayn realiza una lectura de la historia de las ciencias sociales en Chile y de los modos en cómo se experimentó la relación entre producción de conocimiento y cambio social. Su escrito es de principios de la década de los noventa y contiene, como marca contextual, la recuperación de la institucionalidad democrática en ese país. Por esto se refiere a una nueva “sensibilidad de las ciencias sociales en Chile” presente en “la comunidad humanista crítica”. En ésta, la capacidad crítica está dada por la toma de distancia respecto al positivismo como al marxismo, debido a sus derivaciones epistemológicas totalitarias y su apretujamiento por parte de intereses y programas políticos. Lo específicamente “humanista” se constituiría por la misma crítica y la coherencia entre una opción valórica centrada en la democracia y una opción epistemológica “abierta”. Hopenhayn, filósofo norteamericano radicado en Chile, expresa entre sus comentarios que Hinkelammert sería un precursor de esta comunidad, básicamente con sus obras de la etapa chilena, donde “deconstruye las tesis desarrollistas” y por supuesto la *Crítica a la razón utópica* (1984).⁸⁶ El pensador alemán aparece formando parte de

documentos hecha por el autor chileno Víctor Farías: *La izquierda chilena (1969-1973): Documentos para el estudio de su línea estratégica*, 6 Volúmenes, Wissenschaftlicher Verlag Berlin, Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile 2000 - 5062 páginas. La publicación de obras referidas a la figura de Salvador Allende por parte de Farías ha generado fuertes controversias en la sociedad chilena, entre ellas: *Salvador Allende. Antisemitismo y Eutanasia*, Maye, Santiago de Chile, 2005; *Salvador Allende: El fin de un mito: el socialismo entre la obsesión totalitaria y la corrupción: Nuevas revelaciones*, Maye, Santiago de Chile, 2006 y *Los documentos secretos de Salvador Allende: la caja de fondos en La Moneda*, Maye, Santiago de Chile, 2010. El CEP es un centro de divulgación de las ideas neoliberales de Hayek y Friedman. Para una versión sobre los debates internos en el MAPU: *Conversando en voz alta. Seis días con Jaime Gazmuri*, Editores contemporáneos, Santiago de Chile, 1983, especialmente pp. 9-34: “Primer día: Sobre la Unidad Popular y el período 1970-1973” y Rodrigo Ambrosio: *Sobre el problema del poder*, Ediciones Lobo de Mar, Santiago de Chile, 1973.

⁸⁵ En marzo de 1956 la Universidad Católica de Chile firma un convenio con la “Escuela de Chicago” por el cual se pone en marcha un proceso de transmisión ideológica del neoliberalismo. Manuel Larraín, obispo de Talca confesó a sus íntimos, antes de su muerte accidental en 1966, que estaba arrepentido de un pecado: haber apoyado el convenio entre la UC y la Universidad de Chicago para la graduación de economistas. Cf. José Comblin: *El neoliberalismo. Ideología dominante en el cambio de siglo*, Ediciones Chile América CESOC, Santiago de Chile, 2001, p. 10.

⁸⁶ Martín Hopenhayn, “El humanismo crítico como campo de saberes sociales”, en José Joaquín Brunner, Tomás Moulian, Martín Hopenhayn, Ludolfo Paramio: *Paradigmas de conocimiento y práctica social en Chile*, FLACSO, Santiago de Chile, 1993, pp. 205 -210.

un conjunto de pensadores que se constituyen como fuentes utilizadas por la comunidad humanista crítica. Allí se destacan⁸⁷ Adorno, Horkheimer y Marcuse, Foucault, Habermas, Frankl, Fromm, Bahro, Baudrillard, Sartre, Wright Mills, Garfinkel, Hanna Arendt, Carl Rogers, Schumacher, Gadamer, Maslow, Barthes, Laing y Cooper, Fals Borda, Pedro Demo, Iván Illich, Tilman Evers, Ignacy Sachs, Paulo Freire, los teólogos de la liberación, Bloch, Agnes Heller, Fritz Perls, Lyotard, Heidegger, Gianni Vattimo, Laclau, Merleau-Ponty, Gilles Deleuze y en Chile, Norbert Lechner, Manfred Max-Neef, Luis Razeto, Eduardo Sabrovsky, Luis Weinstein, Nelly Richard, Humberto Gianini, Gabriel Salazar, Pedro Morandé, Humberto Maturana, Luis Flores, Fernando Mires, Alejandro Rojas entre otros; aclarando que al interior de esta comunidad también existen serias contradicciones y diferencias teóricas. La lectura de este elenco puede suscitar alguna inquietud, ya que Hinkelammert difícilmente compartiría ciertos presupuestos e intereses teóricos con algunos de los nombrados.

Para describir las motivaciones de esta comunidad y el uso de sus saberes, Hopenhayn formula una distinción respecto al marxismo y al funcionalismo, de gran desarrollo e impacto en las ciencias sociales chilenas de décadas anteriores. La descripción la hemos ordenado en el siguiente cuadro con el fin de facilitar su lectura y comprensión⁸⁸:

	Marxismo	Funcionalismo	Humanismo crítico
Motivación fundamental	Comprensión y transformación a gran escala (y “estructural”)	Optimización – Modernización - Integración	Comprensión a gran escala y cambio a pequeña escala
Problema y pasión	Los intereses	Eficiencias y agregaciones	Las racionalidades
Visión de la política	Como campo de lucha	Como ingeniería social, campo de ordenamiento	Como campo de dominación/alienación
Difusión preferente	Militante, ámbito político y obrero	Superestructural (decision-makers, policy-makers, tecnócratas)	Molecular, intersticial, “cualitativa”
Campo de uso deseable	Socialización, educación (de la clase, del partido) y movilización de masas	Técnico, constructivista, de formulación y efectivización de políticas	Iluminista-crítico, de creación/emancipación de sujetos y prácticas.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 228.

⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 257-258.

Es cierto que este tipo de caracterizaciones suelen ocasionar algunas sospechas por el grado de simplificación al que están expuestas. Pero poseen capacidad clarificadora y sintetizadora. Hopenhayn es cuidadoso en aclarar reiteradamente que su interpretación es generalizadora, por lo que no es ingenuo respecto a las cercanías y distancias de los referentes de cada una de las comunidades productoras de conocimiento. Pero creemos que cae en el error epistemológico posmodernizante de llamar “marxismo” a un modo histórico de apropiación del pensamiento de Marx como si fuera un bloque teórico unitario, cuyo uso no admitiría demasiadas variantes. Si bien señala que dentro del humanismo crítico existen representantes que recuperan a Marx de una manera más creativa, la nomenclatura al menos peca de ambigua.

Asumiendo críticamente esta caracterización, podríamos afirmar que el Hinkelammert de Chile sería una suerte de complementariedad entre el marxismo y el humanismo crítico. Tal vez, el criterio de plausibilidad esbozado embrionariamente en sus primeras obras, podría tener algún punto de contacto con la búsqueda de eficiencia presente en la comunidad funcionalista. Siempre y cuando a esta eficiencia se la entienda como un contrapeso a las ilusiones ingenuas presentes en algunos discursos marxistas que perdieron su criticidad.

1.3.c. El golpe de Estado y su “ideología del sometimiento”

Los primeros días posteriores al golpe Hinkelammert, todavía en su casa, sigue los acontecimientos por radio y televisión, especialmente el canal 13 de la Universidad Católica en donde se emitían imágenes y palabras cuyo mentor principal era el sacerdote Raúl Hasbun “golpista extremo, un tipo sumamente violento”. Logra grabar todo lo que este personaje presentó en la TV.⁸⁹ Sobre esto afirma: “fue cuando me percaté que había un pasado nefasto en el propio cristianismo que estaba presente en esta postura y que tenía impacto violento enorme”.⁹⁰ El golpe lo obligaría a volver a Alemania. De la Embajada Alemana en Chile logran persuadirlo de que permanezca en ella, no como asilado sino como huésped, lo que le permitirá ingresar nuevamente en Chile en 1976. En la embajada estuvo junto a otros diez alemanes y con apoyo del embajador logró recopilar lo publicado por

⁸⁹ “Llegó el golpe que yo preveía. No obstante enseguida me pareció un acontecimiento absolutamente clave. Fue para mí lo que había sido para el fascismo europeo la guerra civil española y la derrota de los republicanos. Me pareció de esta importancia. Y ahí lo teológico se me hizo evidente. El día del golpe seguí la radio y la TV, sobre todo el canal 13 de la Universidad Católica, donde el padre Hasbun tenía la voz cantante”, Germán Gutiérrez y José Duque Eds.: *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 aniversario*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 2001, p. 29.

⁹⁰ Ídem.

los medios de comunicación escritos.⁹¹ Logra salir de Chile a principios de octubre de 1973. En Alemania estará como “profesor visitante” en el Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín, donde comienza a analizar la ideología y la teología del golpe militar a partir de las grabaciones y artículos de la prensa chilena. Esto se verá expresado más tarde en su libro *Ideología del sometimiento*, escrito en 1974 y publicado por la Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA) en 1977 bajo la dirección de Sergio Ramírez, luego vicepresidente del primer gobierno sandinista nicaragüense.

La obra muestra cómo operan ciertos marcos categoriales ideológicos en los protagonistas de los sucesos referidos al golpe militar. No obstante el análisis se detendrá detalladamente en las posiciones eclesiásticas, más que las posturas de los propios militares. Para Hinkelammert, tanto en la preparación como en la ejecución del golpe militar, estuvieron presentes diversas teologías que potenciaron motivaciones y acciones diversas. Cierta teología se expresó como ideología de las clases dominantes, es decir como productora y supervisora de las interpretaciones hegemónicas de los hechos acaecidos. Se trata de una construcción teológica de larga data pero que resucita en determinadas circunstancias, exigiendo la defensa de ciertos valores y la práctica de una ética sacrificial.

En los marcos categoriales de ciertas corrientes eclesiásticas chilenas subyace entonces una teología de la masacre que exige la persecución, el castigo y el asesinato de los enemigos de Dios. A su lado, y como complemento ideológico, una teología del apaciguamiento del terror viene a sustentar la legitimación del golpe militar mismo. En el plano opuesto se desarrolla una teología de la liberación que no discute dogmas sino sus concreciones históricas. El enfrentamiento de estas teologías significó una de las disputas político-ideológicas más importantes en el seno del cristianismo latinoamericano.

1.3.c.1. La teología de la opresión

Hinkelammert comienza analizando la relación de la Iglesia chilena con el gobierno socialista entre los años 1970 y 1973. Aquí expone su mirada acerca de la actuación de la Unidad Popular centrándose en su política económica y el alto grado de conflictividad social. El conflicto social emergió a partir de la puja por la distribución de los ingresos, política que exigía una intervención sistemática de las empresas, el control de precios y el racionamiento de los bienes. La agudización del conflicto comienza en 1972 y su desenlace será el golpe militar: “Por parte de

⁹¹ Cf. Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.*, pp.124-126.

la Unidad Popular, se trató de una lucha con el objetivo de transformar el abastecimiento digno con bienes y servicios en un derecho institucionalmente garantizado para cada uno de los miembros de la sociedad”.⁹² La Unidad Popular no tenía poder de convicción frente a la clase media. Tanto el paro de médicos como el de los dueños de camiones serán acontecimientos ineludibles para comprender este período. De este modo, el conflicto se da entre un grupo que se representa a sí mismo y un grupo que representa el interés de todos, incluyendo el interés de este primer grupo.⁹³ Pero la Unidad Popular se dio cuenta muy tarde de la diferencia entre tener el gobierno y tener el poder real.

Ahora bien, desde el punto de vista de la burguesía el “cuestionamiento cuantitativo del más o del menos” se transforma en un “cuestionamiento cualitativo”, es decir, “de las formas de vivir, de los valores”: “...esta transformación de intereses materiales en valores es indispensable para la burguesía. Solamente en esta forma la burguesía adquiere tranquilidad de conciencia para imponerle sus intereses materiales a la sociedad entera. Para defender sus intereses materiales a secas, la burguesía tendría que interpretarse a sí misma como un mercachifle. Sin embargo, transformándolos en valores, mitos y, en términos generales, en entidades perverso-trascendentales, ella puede interpretarse en esta defensa de sus intereses materiales como héroe. Ya no lucha por sus ingresos, sino por las ideas vinculadas con la existencia de estos ingresos”.⁹⁴ Por lo tanto, el poder reside en transformar los intereses materiales en ideas. Las nuevas ideas de libertad y dignidad presentes en el proyecto socialista, no lograron alcanzar la fuerza suficiente para quebrar las ideas burguesas.

La burguesía ha tenido ese poder de transformar sus intereses materiales en ideas, hasta llegar a la misma idea de Dios. Para nuestro autor, desde hace tiempo el cristianismo se transformó en ideología de las clases dominantes, es decir, en la “mitificación de los intereses materiales de las clases dominantes”. Mitificación que desarrolla formas nuevas en el Chile de la Unidad Popular cuyo producto más acabado será la “teología de la opresión” predicada por el Cardenal Silva Henríquez. Esta teología se encargará de enseñar a la propia burguesía cómo defender sus intereses materiales defendiendo a Dios. Dios se transforma así en “la mitificación del interés material de la burguesía”, “idea perverso-trascendental del capital”.

Para mostrar tal construcción categorial, Hinkelammert analiza las expre-

⁹² Franz Hinkelammert: *Ideología del sometimiento. La Iglesia Católica chilena frente al golpe: 1973-1974*, EDUCA, Centroamérica, 1977, p. 8.

⁹³ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 21.

siones del Cardenal manifiestas en sus mensajes de Navidad de 1972 y de Resurrección de 1973. Silva Henríquez se refiere a la justicia, en clara relación con la paz y la violencia. En el centro de las interpretaciones está el problema de la propiedad privada y la reforma agraria implementada por la Unidad Popular. El problema no es la propiedad privada sino “el mal uso” de ella, reforzando así “la responsabilidad social”. Respecto a la lucha de clases, sus palabras responden a documentos emitidos por el movimiento “Cristianos por el socialismo”, entre ellos “Lucha de clases y Evangelio”. El Cardenal confunde clases sociales con estratos, negando de este modo la dominación de clases y su superación: “La forma de argumentación siempre es la misma: se identifica algo totalmente específico de la sociedad burguesa –este determinado tipo de dominación de clases- en contra de toda lógica, con algo que es perfectamente común en todas sociedades humanas. El resultado es siempre el mismo: la burguesía es eterna”.⁹⁵ Luego se hará referencia a la ley, la legalidad y las ilegalidades cometidas por el gobierno. Así, la violencia y el odio provienen de los pobres, pero pide a los ricos, renunciar en nombre de la paz, “a sus derechos legítimos”. Los “ricos inseguros” son comparados con el “Cristo crucificado”, que deben aceptar “ser crucificados”. De manera tal que en el transcurso de su interpretación se concluye que aquél que exige un derecho de vida como derecho positivo, “no viola solamente a los ricos, no solamente al capital” sino que asesina a Dios. El asesino de Dios no tiene derechos, mata a Dios porque quiere ser Dios, ha cometido el peor de los pecados: el orgullo. De esta manera la imagen de Jesús pasa a ser la “autointerpretación ideológica del opresor”.

1.3.c.2. La teología de la masacre

La imagen del Cristo Crucificado, es decir, los ricos crucificados, a partir del 11 de septiembre de 1973 se transforma en el Cristo Juez, inaugurando así la teología de la masacre, cuyo máximo mentor fue el Padre Hasbun, Director del canal 13 de la Universidad Católica de Chile. Esta teología fue expuesta entre los días 11 y 12 de septiembre. Ya el 5 de septiembre Hasbun había pedido la renuncia de Allende. Haciendo uso de ciertas fantasías religiosas y de mitos arquetípicos cristianos transmite imágenes y frases, muchas de ellas leídas por el mismo Hasbun, que expresan el esquema básico de la teología de la masacre: La existencia de un poder bueno, que cree en Dios, que sufre, pero que conserva el valor. Este poder no debe temer a sus enemigos ya que no tiene la capacidad para amenazar la felicidad eterna. El enemigo de este poder bueno no quiere matar solamente los

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 32.

cuerpos sino también el alma. El alma son los valores de la burguesía y de la chilenidad. Luego de mostrar las imágenes del Palacio de la Moneda y del Palacio Presidencial destruidos, se emite la lectura de un texto en donde se aclara qué hombres le gustan a Dios: “Mientras más grande seas, más humilde te has de hacer para encontrar gracia delante del Señor...No busques lo que es demasiado difícil para ti...Ejerce tu espíritu sobre lo que se te ha sido asignado, y no te ocupes de cosas misteriosas...Para el alma orgullosa no hay curación, porque el mal ha echado raíces dentro de él...No hagan nada por espíritu de partido, nada, nada por vanagloria. Sino que cada uno por humildad estime a los otros como superiores de él, no busque cada uno sus propios intereses, piense más bien en los intereses de los otros...”.⁹⁶ Otro fragmento analizado por Hinkelammert es aquel en donde, en medio de imágenes de paisajes tranquilos y cañones y buques de guerra que disparan, se lee: “Pidan y se les dará, busquen y encontrarán, llamen y se les abrirá, porque todo el que pide, recibe, y el que busca, encuentra y al que llama se le abrirá...”.⁹⁷ De este modo la teología de la masacre se sustenta en una mística de la sangre y de la purificación: Cristo crucificado, ensangrentado y que lava con su sangre los pecados “La sangre es un jugo especial. Como la sangre purifica, la fuerza de poder derramar la sangre es la verdadera fuerza moral”. La fuerza moral reside en la capacidad para violar los derechos humanos en nombre de los principios burgueses.

1.3.c.3. La racionalización teológica del terror

La ideología de los militares ya no necesitaba ahora al padre Hasbun. De hecho, el 19 de marzo de 1974 el rector de la Universidad Católica, impuesto por la junta militar, le exige secretamente el despido de todo su equipo. Luego fue echado del canal. En ese momento aparecen los teólogos “devotos de la junta”, quienes racionalizan el terror argumentando la necesidad del golpe a partir del derecho a la resistencia, frente a las sistemáticas violaciones del gobierno de Allende contra la constitución. Pero el argumento de la constitucionalidad o inconstitucionalidad era un arma de doble filo, ya que obligaba a la junta militar a reinstaurar lo violado. Por este motivo el argumento cambia. El criterio para distinguir lo bueno de lo malo será la vigencia de la propiedad privada.⁹⁸ La propiedad privada es la madre de todos los derechos. Por lo tanto, no puede haber derechos humanos en nombre de los cuales se pretenda abolir la propiedad privada. Uno de los máximos

⁹⁶ *Ibíd.*, p. 45.

⁹⁷ *Ibíd.*, p. 49.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 56.

representantes de esta apología teológica de la propiedad privada es el obispo de Linares, Salinas Fuenzalida.

1.3.c.4. La ideología de la junta militar: moral y limpieza

Una de las palabras más usadas por los militares chilenos será “la moral”. Habrá referencias constantes a ella en la cúpula eclesiástica. La teología de la opresión pasa a ser teología de la masacre cuando aparecen conceptos tales como “crisis moral” y “renovación moral”. Ahora bien, el concepto de moral ha sido utilizado históricamente para frenar procesos de politización transformadora. Para esta lógica, la moral unifica, la política divide. Por lo que se trata de crear un “hombre nuevo” que sería el hombre moral, limpio y enemigo de la suciedad, ordenado y sin ideología. Un hombre preocupado por la limpieza del país. La suciedad y envenenamiento del alma chilena ha sido producto de la intromisión de las ideas marxistas extranjerizantes. La limpieza predicada por los militares es “físico-metafísica y va unida a la acción sin piedad”. Así lo confirma Pinochet: “Ha llegado la hora de que Chile tome un baño purificador”. Mediante un análisis pormenorizado de declaraciones de los mandos altos, Hinkelammert devela la ideología higienista y moralizante que opera en el régimen militar. El enemigo es caracterizado según la lógica moral del orden, la limpieza y la disciplina. El enemigo no es una clase social. Ahora bien, el concepto de moral presente en la clase media viene reforzado no tanto por los militares sino por la cúpula eclesiástica. La teología de la opresión del cardenal Silva Henríquez y de la Conferencia episcopal va a mostrar algunas diferencias con la impronta moralizante de los militares, legitimada por la teología de la masacre. Incluso se llegará a una especie de ruptura con la junta militar por los excesos en la violación a los derechos humanos materializada en una carta pública del 23 de agosto de 1974. La tensión aumenta, los militares ahora pasan a ser para el Cardenal, los asesinos de Dios, acusación que también realizó contra la Unidad Popular durante su gobierno. Para Hinkelammert esta teología: “Hablando siempre del amor y de la paz, su vehículo de acción no es sino el odio. La ruptura significa cruzada. No muestra ninguna capacidad de interpretar un conflicto en términos de un conflicto de clase. No pudiendo ver enfrentamientos de clases, percibe siempre conflictos de fuerzas diabólicas”.⁹⁹ Se reprocha a los militares haber traicionado el “alma de Chile”. Al predicar en una homilía la “resurrección” habla de la esperanza pero como recuperación de algo perdido y no como novedad. “Es la resurrección del antiguo Adán que siempre habrá de nuevo. Es la re-

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 142.

surrección para volver a morir”. No es la resurrección del “hombre nuevo” sostenida por la teología de la liberación.¹⁰⁰

1.3.c.5. La teología de la liberación y los “Cristianos por el Socialismo”

Después de las revoluciones burguesas, la Iglesia Católica debió esforzarse por aclarar reiteradamente que era una iglesia burguesa en una sociedad burguesa. La doctrina social de la Iglesia, en gran parte, es la doctrina de las ideas burguesas como núcleo de su ortodoxia. Por lo tanto, para nuestro autor, la verdad de la fe no es la creencia fijada dogmáticamente sino la doctrina social que inserta esta fe en la sociedad burguesa. La doctrina social tiene como centro de sus argumentaciones la anterioridad del sujeto respecto al estado, pero no respecto a la propiedad privada. Ahora bien, una propiedad privada anterior al Estado sólo existe en una sociedad burguesa. Así, frente a la propiedad el sujeto pierde valor, pero lo gana en cuanto propietario. De este modo, Hinkelammert comienza a desarrollar parte de su teoría del sujeto corporal necesitado como anterior a toda institucionalidad y, por eso mismo, capaz de discernimiento crítico. Este sujeto es anulado por la doctrina social católica posfeudal. En la nueva doctrina social, la regla de discernimiento son las relaciones capitalistas de producción basadas en la propiedad privada.¹⁰¹ Pero el problema, para la teología de la liberación, no radica en que la teología de la opresión use las relaciones de producción como criterio de discernimiento y base de evaluación del sistema de dogmas eclesiales. Todas las religiones hacen esto. El problema más bien reside en aceptar las relaciones de producción capitalistas como regla de discernimiento. Claramente se observa en Hinkelammert el cruce epistémico crítico entre teología y economía. Por esto afirma que si las relaciones de producción socialistas tienen la capacidad de superar la dominación, entonces ellas son el criterio de discernimiento de la teología de la liberación. “Cristianos por el Socialismo” no afirma la adecuación entre fe cristiana y socialismo. En uno de sus documentos queda claro que la fe no es socialista, pero ella implica “el esfuerzo permanente para romper las cadenas de la opresión y edificar un mundo nuevo”. Y el mundo nuevo no se deriva de la fe sino de la crítica a las relaciones capitalistas de producción por intermedio del análisis marxista. Pero al asumir esta mediación socio-analítica supone también la crítica a la crítica marxista tradicional de la religión. Y frente a esta teología se encuentra la teología de la opresión que asume sin reparos la ideología burguesa y le ofrece sus dogmas para revitalizarla. Por esta razón, cuanto más se aleja el socialismo de la crítica a la

¹⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 148-149.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 153.

existencia de la religión por parte de un marxismo dogmático, tanto más la teología de la opresión tiende a afirmar el ateísmo en las estructuras socialistas: “En forma degenerada, por tanto, los obispos católicos hacen revivir la crítica marxista de la religión, en cuanto el movimiento socialista la relativiza”.¹⁰²

Respecto a los contenidos simbólico-teológicos, la teología de la liberación de los “Cristianos por el socialismo” analiza la tradición cristiana a partir “del derecho a los medios de vida”. Al exigir este derecho “la teología de la liberación se vuelve socialista”. La teología de la opresión presenta la imagen de un Cristo que sufre, muere y vuelve a aparecer como juez. En la teología de la liberación se acentúa la resurrección del cuerpo de Cristo, que come y bebe, destacándose el aspecto sensual y material de “la salvación”. La teología de la opresión ve en la eucaristía la conversión del vino en sangre. La teología de la liberación ve en la eucaristía la conversión de la sangre en vino, símbolo de la liberación.¹⁰³ Se trata de una disputa por los mitos y símbolos a partir del conflicto histórico entre modos de producción antagónicos.

Respecto a la profecía, la teología de la opresión destaca que el sufrimiento de Cristo comienza en el mismo momento en que éste renuncia a venir a la tierra como rey. Para la teología de la liberación, Cristo renuncia a ser rey porque la dominación es incompatible con el reino que anuncia. En la teología de la opresión se sacraliza la dominación y en la teología de la liberación se sacraliza al sujeto concreto, corporal, que satisface necesidades gracias a su trabajo. Ante esto Hinkelammert afirma: “la teología de la liberación resulta en un juicio de legitimación de las relaciones socialistas de producción. Pero se opone a la vez a una sacralización de estas relaciones de producción legítimas... Como la teología de la liberación enfoca la liberación por la praxis humana, como una anticipación de la liberación definitiva y plena, tampoco puede considerar las relaciones socialistas de producción como la liberación realizada y definitiva. No pueden ser sacralizadas, pero se presentan como las únicas relaciones de producción, dentro de las cuales se puede anticipar efectivamente esta liberación definitiva. Pero para que sean útiles, hace falta usarlas. Desde esta perspectiva surge una profecía permanente, que tiene como su punto de partida la legitimidad de relaciones socialistas de producción”.¹⁰⁴

Luego de estas consideraciones Hinkelammert se refiere a la persecución de los cristianos por el socialismo, señalando que es muy difícil que se persiga a un burgués anti-religioso. Se persigue a una sola postura, la atea, porque ésta re-

¹⁰² *Ibíd.*, p. 161.

¹⁰³ *Ibíd.*, p. 165.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 167.

chaza la sacralización de la dominación.

De este modo, nuestro autor desmonta los marcos categoriales de una ideología del sometimiento puesta en marcha contra el gobierno de la Unidad Popular. Ideología que fue también una teología de la opresión y de la masacre en vínculo carnal con las ideas burguesas de sociedad y con “un pasado nefasto en el propio cristianismo”.¹⁰⁵

Como ya dijimos, Hinkelammert estuvo como profesor invitado de la Universidad Libre de Berlín entre 1973 y 1976. En el Instituto para América Latina de esa Universidad gana una cátedra de economía en la que también había concursado André Gunder Frank, pero el ministro de cultura del estado de Berlín se niega a nombrarlo como profesor.¹⁰⁶ En esta corta estancia escribe *La radicalización de derecha de los demócrata-cristianos*, publicado en alemán y en el que realiza una evaluación de los desvaríos ideológicos de este partido político. Con esta obra sella su retiro del mismo. Luego retomaría la cuestión de la democracia cristiana en otro texto publicado en 1981: *Socialdemocracia y democracia cristiana: las reformas sociales y sus limitaciones*. Allí compara los “espacios ideológicos” de estos dos partidos reformistas señalando que la principal diferencia es el límite de las reformas sociales que están dispuestos a llevar. En la Democracia Cristiana es claro que el límite lo impone el marco de las relaciones de producción capitalistas: reformas sociales sí, pero siempre dentro del marco de la propiedad privada. En cambio en la Socialdemocracia, si bien también su espacio se circunscribe dentro de la sociedad burguesa, sus reformas sociales exigen una ampliación de la democracia a partir de las necesidades de la clase obrera. Aquí se afirman no valores externos al hombre como la propiedad privada, sino el derecho humano a la vida concreta y material. Los dos espacios ideológicos son anticomunistas, pero la socialdemocracia no posee una actitud de rechazo frontal respecto al socialismo como sí la tiene la democracia cristiana.¹⁰⁷

1.3.d. El regreso a América Latina: el DEI

En 1976 Hinkelammert regresa a América Latina. Será director de Posgrado de Política Económica en la Universidad Autónoma de Honduras, luego profesor e

¹⁰⁵ Germán Gutiérrez y José Duque Eds. *op. cit.*, p. 29

¹⁰⁶ Cf. Germán Gutiérrez y José Duque Eds. *op. cit.*, p. 109.

¹⁰⁷ Franz Hinkelammert: *Documento de Estudio. Socialdemocracia y Democracia Cristiana: Las reformas sociales y sus limitaciones*, INCEP/REP/3-81, Honduras, C.A., Noviembre de 1981. Publicado también en Hugo Assmann: *El Juego de los reformismos: frente a la revolución en Centroamérica: materiales sobre la socialdemocracia, la democracia Cristiana, el reformismo yanqui*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1981.

investigador en el CSUCA, Consejo Superior Universitario Centroamericano:

“Aquí estaba ya Hugo Assmann. En 1976 vine a Costa Rica para firmar el contrato de trabajo con el CSUCA, y me junté con Hugo y comenzamos a concebir el DEI. Él ya tenía pensado hasta el nombre. Decidimos crear un centro del tipo como había sido el ILADES en los años sesenta en Chile. El DEI fue concebido a partir del ILADES, y la revista *Pasos* es una revista que Assmann editaba en Chile y de ahí eso de *Pasos*, segunda época.

Cuando vine aquí me encargaron de parte del CSUCA la tarea de elaborar un programa de maestría en economía, el cual se realizó después en Honduras. En 1978 me trasladé a ese país, dirigí el programa cuatro años y volví a Costa Rica, pero ahora para integrarme definitivamente al DEI. El DEI lo fundamos en 1976 y los primeros cursos los realizamos en 1977, ya desde el punto de vista explícito de economía-teología”.¹⁰⁸

La elección de Costa Rica se debió también a que en ese país existía cierta tradición democrática y ausencia de ejército, lo que permitía gozar de estabilidad política, además de contar con una ubicación geopolítica estratégica. El soporte institucional de Hinkelammert ya no será ni la academia formal ni su presencia en algún partido político particular o fundación afín a éste, sino una organización no gubernamental de carácter ecuménico-cristiano, ligada a la teología de la liberación, y cercana a los procesos sociopolíticos que se sucedían en Centroamérica, especialmente en Nicaragua y El Salvador.

El *Departamento Ecuménico de Investigaciones* (DEI) fue creado gracias al aporte del programa “Comisión de Iglesias para el Desarrollo” (CCPD), con el apoyo del Consejo Mundial de Iglesias, y cuyo máximo mentor fue el teólogo protestante uruguayo Julio de Santa Ana.¹⁰⁹ Según la escueta información vertida por la página Web del DEI, el primer texto discutido por el equipo fue el borrador de *Las armas ideológicas de la muerte* presentado por el propio Hinkelammert.¹¹⁰ El DEI tuvo entre sus primeros objetivos la investigación interdisciplinaria, la producción editorial, la formación de líderes sociales y el fortalecimiento de los movimientos y procesos ecuménicos en América Latina. En Junio de 1985 aparece el primer número de la *Revista Pasos*, su principal órgano de difusión. En dicho número se publican dos textos de Hinkelammert: *La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta* y *Democracia y derechos humanos*. Fueron 150 los números aparecidos de *Pasos Segunda Época*, desde 1985 hasta julio del año 2010.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, p. 30.

¹⁰⁹ A diferencia de su etapa chilena, no contamos con información suficiente sobre la presencia de Hinkelammert en el DEI, los orígenes y desarrollo de esta institución y su retiro de ésta.

¹¹⁰ Cf. <<http://www.dei-cr.org>>

En el DEI Hinkelammert llevará a cabo una copiosa producción bibliográfica en la que estarán presentes las reflexiones en torno a:

a) La irrupción de las políticas neoliberales implementadas en América Latina desde el golpe de Estado en Chile y las ideologías que las sustentan. Una de las principales obras en torno a este eje será *Las armas ideológicas de la muerte* (1977/ 1981) en la que recuperará la categoría marxiana de “fetichismo”. Analizará los marcos categoriales dentro de los cuales se interpreta la realidad y se perciben posibles metas de la acción humana. Dicho marco categorial se encuentra en “el sistema de propiedad” y en las ideologías por las cuales los seres humanos se refieren a estos sistemas. Por esto mismo, esos marcos también se encuentran en los mecanismos religiosos. Hinkelammert se propone mostrar “la estrecha vinculación existente entre: sistema de propiedad afirmado, marco categorial usado y la configuración de imágenes y misterios religiosos”. Para ello llevará a cabo un fino análisis de: i) el fetichismo en Marx, Weber y Friedman entre otros, ii) la vida y la muerte en la tradición cristiana, especialmente a partir de ciertos escritos de Pablo, y iii) la vida y la muerte en el pensamiento católico actual, especialmente en la Doctrina Social de la Iglesia, donde discute fuertemente con Pierre Bigo, para terminar con reflexiones en torno a la teología de la liberación como teología que afirma la vida humana, en contraposición a teologías que operan como armas ideológicas que legitiman la muerte humana.

b) Los procesos de utopización en los cuales opera un modo de entender a la utopía como *societas perfecta*, a la cual los seres humanos nos aproximamos por medio de progresos infinitos, anulando así la historia y a los sujetos reales, humanos, es decir, limitados y finitos. Esta crítica a ciertos utopismos modernos se desarrolla en su principal obra *Crítica de la razón utópica* (1984 / 2002) en la que se propone analizar la “razón utópica” que atraviesa a los “tiempos modernos”. Podemos llegar a afirmar que tras estas reflexiones se encuentran ciertos acontecimientos significativos de la historia latinoamericana, entre ellos, el triunfo de la Revolución Sandinista en 1979 y el proceso político salvadoreño, así parece notarse en el prefacio a la primera edición: “Quizás sea legítimo de mi parte afirmar que este libro surgió de las discusiones que se están llevando a cabo sobre el socialismo en Centroamérica y que trata de aportar elementos de juicio que, por ser abstractos, no carecen de importancia”.¹¹¹

¹¹¹ Franz Hinkelammert: *Crítica a la razón utópica*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1984, p. 16.

c) La reflexión sobre la democracia, la deuda externa¹¹² y la inversión de los derechos humanos elaborada a la luz de los procesos de transición democrática en varios países latinoamericanos. En *Democracia y Totalitarismo* (1987) criticará ciertas teorías contemporáneas sobre la democracia que reducen a ésta a su expresión mínima. Bajo la lógica del capitalismo, las democracias se han formalizado a partir de la discusión acerca de los mecanismos electorales y la decisión de las mayorías dejando de lado pues, “la elaboración de criterios que permitan juzgar las decisiones democráticas en cuanto a sus resultados, estableciendo, por tanto, elementos de juicio para determinar hasta qué grado las decisiones mayoritarias son efectivamente decisiones válidas o descartables”.¹¹³ Como veremos en otro capítulo, Hinkelammert entiende por inversión de los derechos humanos la ilusión de pretender su realización y concreción so pena de restarle potencialidad crítico-política. Los derechos humanos guían las acciones, más no son las acciones mismas, que debieran ser juzgadas desde estos derechos. La ilusión de creer que con ciertas acciones se realizan los derechos humanos deriva en la absolutización de estas acciones y en la legitimación del poder que las sostiene.¹¹⁴ En la concepción de Hinkelammert los derechos humanos son un horizonte utópico y como tal, crítico de toda legitimación de aquellas relaciones sociales e instituciones reproductoras de la injusticia y la desigualdad social. A su vez, afirma que los derechos humanos, bajo la actual estrategia capitalista globalizada, suelen ser re-direccionados hacia la violación de los mismos. Es decir, en nombre de los derechos humanos, se violan los derechos humanos. Inversión que tendrá sus antecedentes en una lógica sacrificial que surca la constitución misma de la sociedad occidental. De este modo se asienta en la conciencia la justificación de la inevitabilidad de sacrificios humanos para abolir para siempre los sacrificios humanos, cuestión abordada en dos obras: *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1989) y *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia* (1991). Respecto a la cuestión de los paradigmas de la sacrificialidad debe señalarse el encuentro entre pensadores latinoamericanos y René Girard¹¹⁵, conocido por sus análisis del sacrificio, la idolatría y el deseo mimético de tan hondo impacto en algunos representantes

¹¹² Cuestión analizada en *La deuda externa de América Latina: el automatismo de la deuda*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1988.

¹¹³ Franz Hinkelammert, *Democracia y Totalitarismo*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1987, p. 134.

¹¹⁴ Waldo Ansaldi: “La ética de la democracia. Una reflexión sobre los Derechos Humanos desde las ciencias sociales”, en Waldo Ansaldi, (Compilador), (1986): *La ética de la democracia. Los derechos humanos como límite frente a la arbitrariedad*. CLACSO, Buenos Aires, 1986, pp. 81-82. Allí se hace referencia a los aportes de Hinkelammert y los debates con Norbert Lechner.

¹¹⁵ Entre sus obras traducidas al español y que, según nuestra lectura, subyacen en algunos

de la teología de la liberación. El encuentro, organizado por Hugo Assmann, se realizó en junio de 1990 en Piracicaba, Sao Paulo, Brasil con el apoyo financiero de la The Harry Frank Guggenheim Foundation. Allí Hinkelammert tuvo una destacada contribución en las ponencias y principalmente en los debates mantenidos con los demás participantes.¹¹⁶

d) La reflexión en torno a la caída del muro de Berlín y la crisis de los socialismo reales, sus consecuencias teóricas, sociopolíticas y culturales. Para Hinkelammert el triunfo del capitalismo significa la instalación de la “lógica de la única alternativa” y como tal, se presenta como una utopía “no sometida a crítica”. Serán significativos sus análisis en torno a la “sacralización del automatismo del mercado”, la lógica de la exclusión, la evaluación crítica del pensamiento posmoderno y el proceso por el cual se llega a la “irracionalidad de lo racionalizado” y sus antecedentes científicos metodológicos, presentes en la ideología del antiutopismo. Algunas de sus principales obras en torno a esta problemática serán *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995) y *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto* (1996).

e) La producción de una teoría crítica sobre el sujeto, cuyo marco categorial se asienta en la afirmación de su vida concreta y material y la capacidad para resistir a los procesos de objetivación y fetichización. El sujeto es una ausencia que grita e revela por un lado, el límite de todo proyecto humano y a su vez, la voluntad de emancipación y humanización. Es sabido que la discusión sobre el sujeto tuvo su explicitación más clara a partir de la crisis del sujeto histórico marxista y las nuevas formas de emancipación. Frente a un sujeto universal abstracto, Hinkelammert declara al sujeto corporal concreto universalizable.¹¹⁷ Dicho sujeto no sólo hace referencia a la diversidad de sujetos (mujer, indígena, negro, homosexual y otros) sino también y principalmente al sujeto en cuanto marco categorial.

Serán referencias obligatorias *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (1998); *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (2002, 2003, 2006).

planteos de Hinkelammert se encuentran: *La violencia y lo sagrado* (1983), *El chivo expiatorio* (1986); *Los orígenes de la cultura: conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha* (2006).

¹¹⁶ Hugo Assmann (editor): *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1991.

¹¹⁷ Cf. Carlos Asselborn, Gustavo Cruz, Oscar Pacheco: *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el sur*, EDUCC, Córdoba, 2009; especialmente “La disolución del sujeto débil y el retorno del sujeto negado”, pp. 155-166.

f) El avance de la globalización y la violencia sagrada del imperio a partir de la caída de las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001. Para Hinkelammert el imperio lleva a cabo un proceso por el cual convierte todo conflicto sociopolítico en mitos, justamente para enfrentarlos a partir de una interpretación mítico-religiosa. Por lo tanto, ahora el conflicto es entre las fuerzas del mal y las fuerzas del Bien. De este modo, el imperio construye al otro como monstruo (terrorista). Tal construcción no es más que una proyección del monstruo en aquellos que se le oponen. Constituidos en monstruos ya no pueden contar con los derechos humanos. Por lo tanto la violación de los derechos humanos es justa y necesaria para que prevalezca el Bien. Este mecanismo imperial es descrito y analizado en *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio* (2003) obra en la que se propone reflexionar “el trasfondo de estos mundos míticos hoy construidos por una alianza entre mistificaciones seculares del progreso, de la razón instrumental y de una estrategia de globalización irresponsable con movimientos religiosos nacidos del fundamentalismo cristiano que opera en EEUU”.¹¹⁸

g) La crítica a la economía neoclásica y la elaboración de los presupuestos teóricos de una “economía para la vida”, llevada a cabo en conjunto con Henry Mora Jiménez. La economía política neoclásica - a diferencia de la economía política clásica que de manera invertida aún postulaba un criterio de reproducción de la vida, aunque negándole su carácter de racionalidad – se expresa a partir de ciertos criterios y que deberán ser criticados por una “segunda crítica de la economía política”. Entre estos criterios figuran: la racionalidad medio-fin centrada en el cálculo; la escasez que exige “la asignación óptima de recursos”; la eficiencia formal como criterio de evaluación de todos los valores y, por último, el ocultamiento de la reproducción de la vida humana y natural como última instancia de lo económico.¹¹⁹ Tres obras significativas al respecto: junto a Mora Jiménez, *Coordinación social del trabajo, Mercado y reproducción de la vida humana* (2001); *Hacia una economía para la vida* (2005, 2007, 2008, 2009) y con Ulrich Duchrow *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad* (2003).

1.3. e. El Grupo Pensamiento Crítico

Desde el año 2008 junto a otros intelectuales, entre ellos: economistas, fi-

¹¹⁸ Franz Hinkelammert: *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, p. 13.

¹¹⁹ Cf. Henry Mora: *Hacia una segunda crítica de la economía política*, 13 de Enero de 2011. <http://www.pensamientocritico.info/seminarios/i-seminario-internacional/250-hacia-una-segunda-critica-de-la-economia-politica.html> 26 de mayo de 2011

lósofos, sociólogos, juristas, psicólogos, educadores y artistas, conforma el Grupo Pensamiento Crítico vinculado con la Universidad Nacional en Heredia, Costa Rica. Según su carta de presentación, el grupo: “se propone una reconstitución del pensamiento crítico en América Latina. No se va a dedicar a las discusiones conyunturales que están en curso, sino a los fundamentos del pensamiento de los cambios necesarios”.¹²⁰ El Grupo fue fundado en estrecha relación con la Cátedra de Pensamiento Crítico “Franz Hinkelammert” de la Universidad Nacional (UNA). Hasta la fecha se han llevado a cabo tres seminarios internacionales de pensamiento crítico: 2009: “Actualidad del pensamiento crítico frente a los retos de la Globalización Neoliberal y su crisis”; 2010: “II Encuentro de Pensamiento Crítico” y en 2012: “Pensamiento crítico: capitalismo, indignación y democracia”. En este marco institucional continúa desarrollando crítica y creativamente una apasionada reflexión en torno a los siguientes tópicos:

a) La crítica de la razón mítica, reinterpretada y reorientada a partir de la modernidad. En los mitos reside una suerte de donación de sentido expresada históricamente a partir de la tensión conflictiva entre el sujeto (emancipación) y la ley (dominación). Hinkelammert en *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión* (2007) señala que en la modernidad el mito es complemento de la razón instrumental. La obra, en estrecha vinculación y continuidad con su crítica de la razón utópica, intenta validar un pensamiento crítico a través de las categorías de emancipación y humanización operantes en los mitos, especialmente en aquel que indica que Dios se hace hombre. El mito de Prometeo será el símbolo de la modernidad y expresa también que la modernidad es el resultado de la humanización de Dios: “Dios se hizo humano”. Para Hinkelammert en el transcurso de la historia del devenir humano de Dios se despliega la tensión entre lo humano y lo antihumano. Valga esta extensa cita para ilustrar dicha intuición:

“...el devenir humano de Dios, lo humano se fue transformando en lo antihumano. Frente a eso, está la resistencia, la oposición, el sujeto que grita, y vuelve a reclamar lo humano. Hay entonces una lucha, pero la polarización siempre tiene como base que Dios es lo humano. Eso es lo que dice sintéticamente Marx cuando, en su tesis doctoral, recurre a la imagen de Prometeo para sentenciar ‘en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen al ser humano consciente de sí como la divinidad suprema’. Luego, en la ‘Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel’ de 1844, plantea el imperativo categórico de

¹²⁰ Cf. 22 de enero de 2012, <<http://www.pensamientocritico.info/quienes-somos.html>>

'echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable'. En estos textos Marx establece que 'el ser supremo para el hombre es el ser humano'; esto significa: el criterio para discernir los dioses es el hombre. Por tanto, en la base del pensamiento de Marx está la idea de que Dios se hizo humano. Eso es algo que molesta a muchos. Pero es la clave de la historia, la clave de la Modernidad. En realidad, Dios siempre ha sido humano, pero con la Modernidad eso es puesto a la luz, se hace visible abiertamente, se abre. Ya se decía en la Edad Media: 'En Jesús, Dios se hizo humano'. Pero eso no significa que antes de Jesús no haya sido humano; en toda la historia humana anterior, con todos sus dioses, está eso; todos esos dioses son humanos. Pero con la Modernidad eso aparece de modo diferente, el criterio de discernimiento de los dioses pasa a ser el criterio sobre lo humano. Solo en el marco de este criterio, que instauro la Modernidad, puedes tener el antihumanismo del pensamiento que absolutiza al mercado; allí Dios es el Dios del mercado. El sujeto pugna por la recuperación de lo humano, frente al mercado. Entonces, del lado de la resistencia, Dios es el Dios que garantiza el éxito de la recuperación del humano. Sobre esas polarizaciones, esas inversiones que se ponen en juego cuando se trata de establecer el criterio a partir del cual se define lo humano y lo inhumano, basé el análisis de la razón mítica. Porque lo que se expresa aquí no son utopías en un sentido estricto, no son construcciones racionales, son construcciones míticas que están detrás de las utopías y yo las quería mostrar directamente".¹²¹

De esto se deriva entonces que no todo pensamiento que critica algo es "pensamiento crítico". La crítica reside en la adopción de una clave, de un punto de vista, que es el de la emancipación humana.

b) En *La maldición que pesa sobre la Ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* prosigue con la tarea de bucear en las raíces históricas del pensamiento crítico, presentes en la teología y antifilosofía de Pablo. Pensamiento que no es teología revelada sino pensamiento crítico y como tal prefiguración de una teoría de la sociedad moderna. La crítica de Pablo reside en señalar la maldición que pesa sobre la ley: al trascendentalizarse, la ley se vuelve asesina. No obstante, sin ley no se puede vivir. Por lo tanto, se trata de una "maldición" y no de su abolición: "Hay que vivir sabiendo que esa es una maldición frente a la cual hay que reaccionar".¹²² Y esta reacción supone un enfrentamiento con la maldición de la ley, sea ésta bajo la figura del mercado, del Estado, del lenguaje o de cualquier otra institución.

¹²¹ Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.*, pp. 167-168.

c) Sus últimas reflexiones giran en torno a la espiritualidad de lo humano entendida como aquella dimensión humana que afirma los valores presentes en una ética de la convivencia, entre ellos la reciprocidad y la negación expresa del uso de la ley y del cálculo de utilidad contra la convivencia humana. Por lo tanto, hablar de espiritualidad no supone automáticamente referirse a la religión, aunque no niega que dicha dimensión esté presente en esas construcciones humanas: “La espiritualidad nunca puede ser, en su raíz, de una religiosidad específica, sino que es humana. La realidad humana tiene una dimensión espiritual, y la tiene como tal. Las religiones aparecen interpretando esta espiritualidad de lo humano”.¹²³ Por esto mismo, la espiritualidad “humana” se enfrenta con otras espiritualidades: del mercado, del dinero, del éxito, de la muerte, del cálculo de utilidad. Incluso puede hablarse de una espiritualidad capitalista. La espiritualidad haría referencia también a las motivaciones que los seres humanos poseen y que se explicitan en sus acciones y marcos categoriales. Para nosotros, aunque Hinkelammert no se refiera a ello, la espiritualidad tiene que ver también con la sensibilidad humana, lugar en donde se alojan los deseos, pasiones y sentimientos humanos, siempre susceptibles de cooptación. Razón por la cual sostenemos que el capitalismo no sólo propugna una ética sino también una estética, entendiéndola como teoría de la sensibilidad, es decir, como una teoría sobre los modos de percibir y sentir el entorno sensible. El capitalismo es eficaz no sólo éticamente sino estéticamente cuando logra colonizar el deseo, la sensibilidad. Esta hipótesis tendrá su mayor desarrollo en los capítulos siguientes, especialmente el último. Sólo queremos destacar que al hablar de espiritualidad Hinkelammert podría estar dando pistas teóricas para abordar una posible crítica “estética” al capitalismo.

I.4. El pensador y su siglo

Queremos resaltar cuatro cuestiones ligadas al itinerario vital e intelectual de Hinkelammert, las cuales servirán como síntesis del capítulo.

I. 4. a. Un pensar situado

Creemos que el esfuerzo de nuestro autor se concentró en pensar los modos en cómo las ideologías se apropian, construyen y redireccionan categorías teóricas que pre-definen tipos ideales de sociedad y de ser humano, absolutamente concretizables mediante etapas progresivas. El carácter históricamente situado de

¹²² *Ibíd.*, p. 172.

¹²³ *Ibíd.*, p. 28.

su pensamiento radica en su permanente evocación de la finitud humana, de sus límites, sus equívocos y olvidos. La historicidad traspasa un pensamiento cuando éste se hace cargo del límite, de lo ambiguo e incierto, presente en las relaciones humanas. Esto supone reubicar el quehacer científico respecto a los proyectos histórico-sociales con pretensión de organizar la sociedad en los que subyace, cual prejuicio ideológico, el sueño de alcanzar algún día la armonía social definitiva. Sueño que asesina a la misma historia realizada y padecida por sujetos, también históricos.

1. 4. b. Un pensar que se hace cargo de la complejidad de lo humano-social

La epistemología como disciplina se ha hecho especialista en señalar los límites de los saberes, la especificidad particular de los mismos y las metodologías que deben utilizarse en cada acto de conocimiento y reapropiación de la realidad. Ella se ha erigido en una técnica para revelar la tan mentada demarcación de las ciencias. Cada ciencia con lo suyo. El esfuerzo, creemos, es legítimo, ya que al menos, aporta claridad conceptual y obliga a “mirar con mayor detenimiento” el objeto de estudio. Pero, nuestra sospecha se dirige cuando dicha demarcación impide pensar e incluso, en nombre de la objetividad y la neutralidad valórica, desdeña otros accesos y cruces epistémicos, denunciando herejías y en algunos casos quemando brujas y brujos que no respetaron las fronteras del saber. Incluso más: en ciertas circunstancias, la omnipresente reflexión epistemológica ha sido responsable de procesos de despolitización de los sujetos. Según esta sensibilidad purista, si en la praxis sociopolítica son siempre inevitables los riesgos y errores epistemológicos, pues entonces mejor opción parece residir en emprender un estudio detallado de los diversos estatutos epistemológicos de las posibles acciones humanas y proyectos colectivos de sociedad y abandonar, para más adelante, cuando todo aclare, las praxis políticas emancipatorias. En caso de que esta sospecha posea algún asidero real, debemos pensar entonces que la academia juega un rol importante en la despotenciación de los sujetos.

La experiencia vital e intelectual de Hinkelammert parece indicar una voluntad por romper con estos corsés epistemológicos académicos. Las imbricaciones de saberes expuestos en su pensar situado tienen un dejo de iconoclasia: ¿economía y teología?, ¿San Pablo y Marx?, ¿crítica de las utopías?, ¿mitos críticos?, ¿pensamiento de la totalidad? El esfuerzo está a la vista y se ofrece a la hermenéutica de sus lectores e interlocutores. Esfuerzo que rompe con lo establecido, o al menos suscita expresiones de extrañamiento en el sentido común del

saber academizado. Creemos que tal esfuerzo revela la intención de asumir, con los riesgos que esto acarrea, la complejidad de lo humano-social, difícil de asir desde la concepción tradicional de “disciplina científica” ¿Cuánto se pierde y cuánto se gana con este modo de pensar? La respuesta podría esbozarse a partir del grado de profundidad alcanzado en la comprensión de los mecanismos de dominación y las posibilidades limitadas de alternativas de emancipación. Hinkelammert afirma que la presencia omnipresente en las academias del argumento de la científicidad de los enunciados es el mayor dispositivo institucional para anular aquellos pensamientos alternativos al capitalismo: “Eso explica por qué hay ahora tanta discusión sobre el carácter científico de las teorías de las ciencias. Se trata de aclarar qué ciencias se puede y se debe prohibir, sin pasar a ningún tipo de censura directa y explícita, simplemente en nombre del método. Eso explica también el tipo de discusión sobre las teorías marxistas en la actualidad. Predominantemente son discusiones sobre su método, para llegar en nombre de éste al resultado de que el pensamiento marxista no es científico. Una vez llegado a esto, ya no hace falta discutir siquiera sus resultados. Se lo puede prohibir en nombre de la científicidad de la ciencia, y se lo prohíbe. Toda esta preocupación, normalmente no es más que una legitimación de esta prohibición. La preocupación por la científicidad se ha transformado en el medio más eficaz de control de las ciencias en nuestro mundo de hoy. No se habla de control, sino de la imposición de la científicidad. Libertad académica, de esta manera, resulta ser una denominación nueva para el control académico”.¹²⁴

1. 4. c. La apuesta crítica

Si bien esta cuestión se profundizará en el capítulo II de la presente tesis, queremos hacer referencia a ella como una constante en el pensador alemán-latinoamericano. Y como bien aclara reiteradamente, su crítica no es despreciativa, sino que se inserta en la tradición kantiana entendida como crítica evaluativa: “evaluación de los marcos de validez de la elaboración de conceptos”. Ciertas expresiones presentes en sus escritos, pueden aparecer como denuncias incisivas a ciertos autores o corrientes teóricas en pugna. Pero una lectura atenta salvaría de caer en ese error. Encontramos entonces, por ejemplo, el señalamiento de los límites y peligros latentes en el pensamiento de Hayek. Pero, luego nos topamos con alguna afirmación que supone la recuperación de algún aspecto de su teoría,

¹²⁴ Franz Hinkelammert: “Obstáculos y límites de la libertad académica en América Latina”, en *Revista Pasos* No. 26, Noviembre-Diciembre, DEI, San José, Costa Rica, 1989.

como lo es la presencia ineludible del mercado en la vida social. Esto significa, como lo afirmamos en el apartado anterior, el riesgo de la apuesta crítica que impone la tarea de esquivar las simplificaciones, las recaídas en el binarismo teórico que atentan contra la necesaria mantención de las tensiones dialécticas y las paradojas categoriales. Caso contrario el pensamiento recaería en una especie de “dialéctica interrumpida” como bien lo señala Horacio Cerutti.¹²⁵ La apuesta teórica de Hinkelammert es crítica porque es creativa.

I. 4. d. Pensador del siglo

No es obviedad afirmar que Hinkelammert es un pensador del siglo XX: no sólo pertenece a este tiempo, sino que también lo piensa. El siglo XX es el siglo en donde se experimentó con mayor fuerza, voluntad y crueldad lo que Alain Badiu llama “la pasión por lo real”. Siglo obsesionado con cambiar al hombre, incluso con crear al hombre nuevo, idea presente en los fascismos y comunismos de antaño. Para el filósofo francés la pretensión de crear el hombre nuevo supone la destrucción del viejo. Sin embargo, sería un error juzgar el siglo XX desde “la inflación moral contemporánea”.

Para nosotros se trata de pensar lo que pensó el siglo XX y señalar si aún es posible sostener lo que pensó, hoy en el siglo XXI. Badiu señala que la pretensión del siglo no estuvo atravesada por pasiones imaginarias e ideológicas, sino por la pasión de lo real, en contra del profetismo del siglo anterior. Bajo las denuncias contra el siglo XX, en tanto siglo del terror, de los totalitarismos y los criminales desalmados, parece persistir aquel deseo y aquella pasión por anular la voluntad de crear lo nuevo, es cierto, siempre con los residuos de lo viejo. Esto no es justificación de lo injustificable. La sospecha radica en que bajo los juicios moralizantes a estas pretensiones “seculares” se sacralizan las relaciones sociales existentes. Esa moral paraliza las praxis políticas con pretensión de transformar la realidad para que surja lo nuevo oculto en ella. El deseo de ruptura y fundación de lo nuevo parece estar soterrado en las garras de los comités de ética, bioética y las oficinas de responsabilidad social empresarial, celosas custodias de la armonía en la sociedad.

Para Badiu, “ya nadie se preocupa por crear políticamente un hombre nuevo y, al contrario, se exige en todas partes la conservación del hombre antiguo, y por añadidura la de todos los animales en peligro, y hasta la del viejo maíz, en el

¹²⁵ Horacio Cerutti Guldberg: *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, CCYDEL-UNAM / CRIM / Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, 2000, pp. 133-140.

preciso momento en que hoy, gracias a las manipulaciones genéticas, las cosas están listas para cambiar realmente al hombre y modificar la especie. Toda la diferencia radica en que la genética es profundamente apolítica... Es coherente, por lo tanto, que la condena del proyecto político prometeico (el hombre nuevo, la sociedad emancipada) coincida con la posibilidad técnica –y en última instancia financiera- de cambiar la especificidad del hombre”.¹²⁶

Creemos que en el pensamiento de Hinkelammert subyace esta “pasión por lo real” de construcción del hombre nuevo. Pero, esa pasión se encuentra mediada por la pregunta por la factibilidad de dicho proyecto. La cuestión de la factibilidad no parece obnubilar la pasión, sino que la conduce a un estado de interrogación en el que se expresa la tensión entre la potencia del horizonte utópico y la amenaza de la irracionalidad de lo racionalizado. El “hombre nuevo”, “la sociedad emancipada” es lo imposible que tracciona lo posible. Por cierto, en sus textos se agita un “pesimismo esperanzado”: el deseo de un mundo en el que quepan todos y la sospecha ante todo proyecto humano que se arrogue el derecho de erigirse como solución perfecta y final. En fin, un pensar situado que ha tenido la lucidez de correr el riesgo de la crítica en medio de la derrota. Pensar la derrota, como lo pudo significar la caída de la Unidad Popular o el quiebre de los movimientos de liberación en el contexto de la crisis de los socialismos reales, hace de Hinkelammert un hombre del siglo para quien el cálculo de utilidad no tiene la última palabra.

¹²⁶ Alain Badiu: *El siglo*, Manantial, Buenos Aires, 2009, p. 21.

CAPÍTULO II

El marco categorial del pensamiento crítico de Franz Hinkelammert

El siguiente capítulo tiene como objetivo primario explicitar el marco categorial que organiza el *pensamiento crítico* de Franz Josef Hinkelammert.

En la primera parte haremos referencia a la dimensión crítica asumida en el pensamiento latinoamericano, especialmente en sus filosofías y ciencias sociales. El ejercicio de pensar críticamente la realidad ha estado vigente desde los inicios del pensamiento latinoamericano, no por alguna orientación genético-idiosincrática sino por exigencia histórico-contextual. Dicha exigencia se ha manifestado en diversas funciones que fueron acentuándose históricamente, nunca de modo armónico.

La segunda parte pretende rescatar una hipótesis aún discutida, y es aquella que señala la presunta continuidad y superación de los presupuestos teóricos de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt en gran parte del pensamiento latinoamericano, especialmente en sus variantes liberacionistas. Nuestra lectura procura mostrar cierta vecindad entre estas dos tradiciones con el fin de esclarecer influencias, pero también subrayar reorientaciones temáticas e interpelaciones históricas de originalidad, siempre “impuras” y situadas geopolíticamente. La referencia a la tradición crítica frankfurtiana no obedece a ningún arrebató – de cuño eurocéntrico- por justificar los núcleos teóricos del pensamiento latinoamericano a partir de lazos forzados con alguna tradición presuntamente paradigmática. Nuestro modesto objetivo quiere evadir esa tentación academicista. Repetimos: pretendemos señalar puntos de contacto entre estas dos corrientes de pensamiento, con sus problemas diversos, sus principales disputas –especialmente su controversia con el positivismo y el racionalismo crítico- además de sus heterogéneos modos de producción de conocimiento, dado que este presupuesto lo percibimos de modo implícito en los escritos de Hinkelammert. El debate entre el racionalismo crítico (Popper y Albert entre otros) con representantes de la teoría crítica (especialmente Horkheimer y Adorno) pareciera subyacer en algunos tramos de la reflexión hinkelammertiana, especialmente en su evaluación de la epistemología y metodología popperiana. Dicho contexto teórico será ineludible para comprender el momento en que las ciencias sociales latinoamericanas comienzan a tomar conciencia de su crisis como otra expresión de la lucha de clases.¹²⁷ A su vez, tal como veremos,

¹²⁷ “Por otro lado es interesante conocer la polémica en razón de la importancia inicial que tuvo el “neomarxismo” de la llamada “Escuela de Fráncfort” (Horkheimer, Adorno, Habermas, y a la cual pertenece también Marcuse) para el desarrollo del movimiento antiautoritario impulsado por los estudiantes socialistas. [...] Esto ya indica que no se trata de una disputa “académica”, sino de un *enfrentamiento teórico que forma parte de la lucha de clases*. En un momento en que las ciencias sociales en América Latina comienzan a tomar conciencia de su crisis parece oportuno la relevancia que tiene la controversia epistemológica y metodológica en la lucha de clases internacional”, Norbert Lechner: “Positivismo y

la novedosa reflexión sobre la modernidad inaugurada por Walter Benjamin -con sus mitos y teologías- será uno de los puntos de contacto más claros y potentes entre Hinkelammert y aquella tradición teórica. Pero además, nuestra referencia a la producción intelectual de los frankfurtianos procura resaltar la significatividad teórica y sociopolítica del desarrollo de una “teoría crítica” por fuera de ésta y que sufrió, en no pocos de sus representantes, embates, persecuciones y humillaciones teórico-académicas, como también amenazas a sus vidas personales y familiares. En la tercera parte exponemos algunos de los presupuestos epistemológicos y metodológicos que organizan el pensamiento crítico *en* las reflexiones de nuestro autor. Para ello será importante destacar su teoría del sujeto vivo, corporal y concreto, construida y reconstruida a partir de categorías filosóficas y sociopolíticas, necesarias para comprender las complejidades históricas y atisbar senderos alternativos a las lógicas de la dominación.

La cuarta parte desarrolla el marco categorial crítico de su pensamiento. Nuestra exposición asume una fuerte perspectiva histórica en la que se imbrican las problemáticas histórico-contextuales, los debates en torno a éstas y los aportes de nuestro autor. Podremos descubrir cómo subyace a lo largo de sus escritos la misma preocupación teórica, pero en constante interacción y diálogo con las coyunturas sociohistóricas y sus respectivas disputas conceptuales. Adquiere relevancia teórica su crítica de la razón utópica. Ésta se erige en una importante referencia para sopesar los modos en cómo las ciencias sociales proponen modelos ideales de sociedad a partir de los cuales se configuran determinadas instituciones y praxis políticas. Este arduo trabajo de reconstrucción y apropiación nos permitirá subrayar ciertos nudos epistémicos que recorren su instrumental crítico, a partir de categorías tales como: i) “dialéctica trascendental”, ii) “fetichismo”, iii) “crítica de la razón utópica” y iv) “crítica de la razón mítica”.

La quinta parte se detiene en la relación entre crítica y emancipación recuperando para ello los aportes de sus últimos escritos. Por último, cerramos el capítulo señalando –tímidamente-, ciertas continuidades y rupturas entre la tradición crítica frankfurtiana y el núcleo epistemológico de su pensamiento.

1. Pensamiento crítico y ciencias sociales en América Latina: herencias y aportes

1. a. Funciones y tensiones del pensamiento crítico en América Latina

Dialéctica en las ciencias sociales” (1972) en *Obras* Tomo I, FLACSO México - FCE, México DF, [Edición de Ilán Semo, Francisco Valdés Ugalde y Paulina Gutiérrez], 2012, p. 229. Las cursivas son del original.

II. 1. a.1. Mediación entre horizonte histórico de expectativas e impronta ruptural dinámica

La necesidad de producir pensamiento crítico ha sido una de las preocupaciones centrales en el desarrollo de las ciencias sociales latinoamericanas.¹²⁸ Y esto debido a exigencias derivadas de las mismas condiciones histórico-concretas del continente que expresaron los deseos de transformaciones orientadas a ampliar la justicia y equidad social, la participación democrática para la conquista de nuevos derechos y el afianzamiento de colectivos sociales emancipatorios. Tal preocupación fue profundizándose a partir de la irrupción, en los años sesenta, de la teoría de la dependencia, la teología y filosofía de la liberación, como asimismo la pedagogía del oprimido y ciertas expresiones de la literatura latinoamericana.

El pensamiento crítico latinoamericano también se enunció en la forma del ensayo, referido a la pregunta por la identidad, el nacionalismo, el antiimperialismo y la “conciencia” de ser latinoamericanos. La descripción del desarrollo del “pensamiento latinoamericano” realizada por Eduardo Devés Valdés a partir de la tensión entre identidad-modernidad, puede servir de clave analítica para evaluar la “criticidad” de las producciones científicas y ensayísticas.¹²⁹ Para esta lectura, el proyecto modernizador se ha caracterizado por seguir el ejemplo de los países más desarrollados; la acentuación de lo tecnológico y lo mecánico; la minusvaloración de lo artístico, cultural y humanístico; la convicción del carácter rector de los países desarrollados en los procesos modernizadores, la urgencia de “ponerse al día” y de “apertura al mundo”; el desprecio por lo popular, lo indígena, lo latino, lo hispánico y latinoamericano; el énfasis en la eficiencia y la productividad en desmedro de la justicia y la igualdad.¹³⁰ Por su parte, en el proyecto identitario se reivindicará lo “americano”, lo indígena y latino, insistiendo en una mayor valoración de lo cultural, lo humanístico y artístico, la demanda de independencia y liberación, la acentuación de la justicia, la igualdad, la libertad, la atención a un “modo de ser distinto” respecto a los países más desarrollados y un fuerte acento en el encuentro “consigo mismo” con el país y “lo propio”.¹³¹ Además, en situaciones históricas con-

¹²⁸ Para indagar este interés en la historia del pensamiento filosófico “nuestroamericano” Cf. Horacio Cerutti Guldberg: *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Ediciones Desde Abajo, Bogotá, 2011; y *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México DF, 1997.

¹²⁹ Eduardo Devés Valdés: *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo I. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Editorial Biblos y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Buenos Aires, 2000.

¹³⁰ *Ibíd.*, p. 17.

¹³¹ *Ibíd.*, p. 18.

cretas, dichos proyectos se han sucedido en forma de oleadas, incluso combinándose y solapándose bajo diversas coyunturas y debates particulares. Las discusiones en torno a la teoría de la dependencia será una prueba de ello.

Cierto es que el alcance conceptual del término “pensamiento crítico” posee diversas aristas y dimensiones, aunque en América Latina, su desarrollo ha tenido y tiene como constante el esfuerzo por poner en cuestión sistemas, discursos e instituciones productoras y reproductoras de la injusticia y la desigualdad. Al respecto, Carlos Altamirano señala que: “no sólo la idea, sino también la expresión pensamiento crítico, son modernas e indican un discurso que, en la forma de la tesis, del ensayo, el panfleto o el artículo, pone en cuestión un orden establecido (o una institución central de ese orden), en nombre de determinados valores, por lo general, los de la verdad y la justicia. De acuerdo con este criterio, lo opuesto del pensamiento crítico es el conformismo, cínico o resignado, y la ideología que emana de los poderosos y de sus dependencias. Por supuesto que en América Latina hay una rica tradición de discurso que responde a esta rápida caracterización, y se ha desarrollado básicamente en torno a dos temáticas: la opresión social, a menudo combinada o conjugada en nuestros países con la opresión racial, y la condición dependiente de los países del subcontinente”.¹³²

Nótese que la crítica para Altamirano, es discurso ruptural dinámico, llevado a cabo desde ciertos criterios (“valores” los llama) que, para no volverse contradictorios, deberán fundamentarse teóricamente y validarse desde las mismas praxis históricas emancipatorias. Como veremos más adelante, Hinkelammert señala y justifica al criterio de la reproducción de la vida humana y natural como constitutivo y articulador de todo pensamiento crítico.

Por su parte, Edelberto Torres Rivas indica que el pensamiento crítico ha sido una etapa significativa de la conciencia social latinoamericana: “Entiendo por pensamiento crítico los momentos de la conciencia social latinoamericana que respaldan una voluntad del cambio social, que estimulan la crítica radical del orden capitalista abriendo posibilidades para una superación de las relaciones de explotación y subalternidad existentes. Es una etapa que se abrió con la Revolución Cubana y se cerró con el fracaso sandinista: el proyecto de una sociedad socialista. Sin estas referencias históricas, el pensamiento crítico es sólo socialismo de cátedra”.¹³³

Frente a ciertos debates contemporáneos sobre los “procesos de emanci-

¹³² Cf. “Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano”, en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, N° 43, Año 4, 17 de septiembre de 2011, p. 2.

¹³³ *Ibíd.*, p. 3.

pación latinoamericanos”, las afirmaciones del sociólogo guatemalteco emergen cargadas de lucidez y realismo. Con ribetes hegeliano-marxistas, señala que se trató de una etapa del desarrollo de la conciencia del cambio social, hoy a su parecer, en retroceso: “Todo lo que apoyaba una lectura revolucionaria de la necesidad de cambio ha retrocedido. Hay una tradición crítica pero discontinua, con un discurso antisistémico, como una razón subversiva; con luchas populares por la tierra, la democracia y el poder; culturales, por la forja de una identidad latinoamericana, que se hace a saltos. El pensamiento crítico ha tenido nombres y apellidos, pero en su producción no veo escuela ni discípulos, salvo unas voluntades subversivas”.¹³⁴

La impronta del pensamiento crítico latinoamericano se constituye entonces, a partir de dos situaciones irrecusables: i) la desigualdad que atraviesa los diversos contextos históricos de cada una de las regiones latinoamericanas; ii) diversas praxis llevadas a cabo por diversos sujetos que señalan la necesidad de cuestionar radicalmente al capitalismo. Ahora bien, la posibilidad de un cambio revolucionario-emancipatorio no pareciera estar en el horizonte de dichas praxis; no por negación sino por impotencia. Ante tal panorama, Torres Rivas sostiene: “Es posible alterar los rumbos, pero la construcción de alternativas no pasa ya por la destrucción del sistema, sino por su modificación. La visión crítica sólo es subversiva en tanto se puedan identificar las profundas carencias del sistema; la crítica radical conduce a su reforma... Mientras el contenido subversivo sean las reformas, la utopía reinventada no será el socialismo, pero sí la incapacidad del capitalismo para continuar. Una utopía crítica. Hay que profundizar el diagnóstico, reforzar el ánimo subversivo, imaginar el futuro. No es posible, hoy día, ir más allá”.¹³⁵

Por último, Carmen Miró (quien fuera Directora del Centro Latinoamericano de Demografía en Santiago de Chile, entre 1958 y 1974) señala la necesidad de distinguir “pensamiento crítico” de “pensamiento único”; sea éste neoliberal, marxista leninista del tercer cuarto del siglo XX o el pensamiento liberal desarrollista de los 50-70. Para Miró, el pensamiento crítico latinoamericano tiene sus raíces en pensamientos, discursos y prácticas socio-políticas entre las que se encuentran: “La tradición democrática proveniente del liberalismo radical latinoamericano de finales del siglo XIX y principios del XX, de acentuado carácter antioligárquico; la tradición socialista latinoamericana que va de José Carlos Mariátegui a Ernesto Guevara; la Teología de la Liberación; el renacer de los saberes indígenas en el campo de lo sociocultural y lo político, y las diversas variantes del pensamiento

¹³⁴ Ídem.

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 4. Veremos luego lo que Hinkelammert entiende por “utopía crítica”.

altermundista noratlántico”.¹³⁶

II. 1. a. 2. El pensamiento crítico como reflexividad y validación intersubjetiva

Si el pensamiento es crítico, entonces también es reflexivo. Para probar su carácter crítico, todo pensamiento debe asegurar las instancias de reflexividad en su interior. Tal característica del pensar crítico no es una mera formalidad “burocrática” que arroja al interés emancipador con un traje de aparente científicidad. Aunque la tensión no se hace esperar. La garantía de una praxis correcta y verdadera -validada sólo epistémica o éticamente- promueve en determinados casos, cierto puritanismo desvinculante de las vicisitudes y complejidades de los procesos históricos. Si el interés crítico-emancipador pretende eficacia, deberá asumir que bajo determinadas condiciones histórico-políticas la claridad de ideas no garantiza de modo absoluto, la correcta praxis. Ahora bien, la tradición filosófica preocupada por la epistemología de las ciencias sociales, ha estado centrada en el problema de la validación de los conocimientos producidos en su seno. Tal preocupación estará focalizada en asegurar las condiciones formales de un conocimiento que se pretende crítico y, por lo tanto también, en erigirse como forma académicamente institucionalizada de “actividad autorreflexiva”.

La validación de tipo racional-argumentativa es la condición *sine qua non* por medio de la cual pueden evaluarse los grados de racionalidad presentes en un pensamiento, juicio o acción humana. Siguiendo a Gustavo Ortiz, dicha validación se ve obligada a incorporar “elementos hasta entonces considerados no-racionales” en la que ingresan “valoraciones extrametodológicas, aunque argumentables”. Precisamente la racionalidad científica moderna “interactúa con una racionalidad sedimentada previamente en el plexo social”.¹³⁷ Por esta razón, este tipo de racionalidad pertenece a un mundo cultural previo que posibilita la comprensión: es un “saber en el que habitamos” y que sólo muestra su falibilidad cuando surgen “desajustes” (crisis, conmociones personales o colectivas, sospechas, fantasías creadoras). Por lo tanto, dicha racionalidad admite también el distanciamiento crítico de ese mundo cultural, permitiendo su tematización no sólo mediante la reflexión filosófica y el saber sociológico sino también por medio de la literatura, el arte, la economía, la política y las restantes ciencias sociales.¹³⁸ Asu-

¹³⁶ Ídem.

¹³⁷ Gustavo Ortiz: *El vuelo del búho. Textos filosóficos desde América Latina*, UNRC-CEA-ACC, Córdoba, 2003, p. 77.

¹³⁸ Cf. Gustavo Ortiz: *La racionalidad esquivada. Sobre tareas de la filosofía y de la teoría social en América Latina*, Editorial CEA, Córdoba, 2000, pp. 189-190; *El vuelo del búho. Textos filosóficos desde América Latina*, UNRC-CEA-ACC, Córdoba, 2003, p. 107.

miendo estos presupuestos, un pensamiento alcanza criticidad cuando se admite el carácter constitutivamente lingüístico e intersubjetivo de la racionalidad; la posibilidad de su recuperación, formulación y su evaluación por medio de “procedimientos argumentativos que garanticen la preeminencia de las mejores razones” sin olvidar ese “plus de irracionalidad constitutivo de la historia humana y en cuanto tal, inextirpable”.¹³⁹

La posición de Ortiz incorpora la tradición hermenéutica y la pragmática del lenguaje con el fin de analizar el estatuto epistemológico de la filosofía y las ciencias sociales en la historia latinoamericana. Es decir, no se trata sólo de presentar las reglas formales para garantizar la criticidad de un pensamiento (en tanto susceptible de validación y reconstrucción lingüística) sino, a su vez, señalar que dicha validación lingüística también opera “en el nivel pragmático” y aquí reside su potencia: “Se entiende que el lenguaje pragmáticamente significativo es verdadero si se realiza, si produce algo u ordena la realidad; si la transforma. Me parece que el lenguaje pragmáticamente significativo es especialmente apto para analizar un fragmento importante del pensamiento latinoamericano. En efecto, a lo largo de la historia, este ha tomado con frecuencia el género literario del ensayo comprometido, o se ha formulado en el discurso social, político, religioso o jurídico, o ha intentado reconstrucciones históricas que apuntaban a revisar las versiones oficiales de la realidad”.¹⁴⁰

Por último, se distingue otra forma de referencia del lenguaje que intenta formular la realidad histórica como una totalidad y desde la cual se abren posibilidades y se establecen proyectos. Dicho lenguaje es propio de la metáfora, el relato o la ficción. Podríamos agregar con Ortiz: el lenguaje de la utopía “infiltra la experiencia en su totalidad, la hace inteligible, refiere modos de ser o de existir en el mundo...”¹⁴¹ y, con Hinkelammert: postulando lo imposible (las utopías) se establecen proyectos posibles.

II.1.a.3. Las ineludibles tensiones en el pensamiento crítico: racionalidad moderna, humanización y emancipación

Humanización y emancipación han sido dos de los principales ideales colectivos, con pretensiones de universalidad, que la modernidad ha perseguido desde su constitución histórica. Para algunos pensadores, entre los que se en-

¹³⁹ Gustavo Ortiz: *La racionalidad esquiua. Sobre tareas de la filosofía y de la teoría social en América Latina*, Editorial CEA, Córdoba, 2000, p. 190.

¹⁴⁰ Gustavo Ortiz: *El vuelo del búho. Textos filosóficos desde América Latina*, UNRC-CEA-ACC, Córdoba, 2003, p. 47.

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 48.

cuentran Jürgen Habermas y Axel Honneth - representantes de la segunda y tercera generación de la Escuela de Frankfurt respectivamente-, a partir de dicha constitución, las posibilidades reales de su implementación y universalización estarán sujetas a un proceso de desideologización, desmitologización y despatologización de la razón humana. Así entendida, la modernidad en tanto proyecto de humanidad y sociedad, supondrá pues la liberación de la razón, es decir, su secularización. Tal proceso será una de las condiciones de producción para una nueva racionalidad instrumental de alcances inusitados. Los avances concretos e históricos en la liberación de la razón se harán explícitos, en tanto y en cuanto ésta se expresara en mayores niveles de criticidad, autorreflexividad y capacidad para dominar a la naturaleza. Asumiendo esta “sensibilidad moderna”, se configura y socializa, por un lado, un modelo de racionalidad teleológico, instrumental y estratégico, basado principalmente en información de tipo empírica; y por otro la articulación histórica de un pensamiento crítico, centrado en el proyecto de la Ilustración.¹⁴² Para esta interpretación, la relación y articulación entre racionalidad instrumental y racionalidad crítica constituirá una de las tensiones centrales presentes en el proyecto moderno. Tensión que, bajo circunstancias históricas diversas, pondrá en evidencia los conflictos entre proyectos políticos antagónicos. Así lo indica Gustavo Ortiz para quien en Europa se produjo una combinación entre la racionalidad de la modernidad capitalista, proveniente de la práctica de la ciencia empírica, y el pensamiento ilustrado. No así en América Latina, en la que se habría dado una Ilustración vernácula más ligada a los procesos políticos emancipatorios, al impacto del liberalismo, el positivismo y el socialismo, además de replantear la función del derecho.¹⁴³ De allí la polémica entre modernidad y antimodernidad (o pre-post –modernidad). Si la modernidad ha significado por un lado, la liberación del individuo de la autoridad religiosa, la afirmación de su autonomía, la ampliación de su libertad y la constitución de una razón autorreflexiva y, al mismo tiempo, una racionalidad social centrada en la instrumentalización y metodización de la vida por la vía del cálculo de utilidad, entonces: ¿qué faceta de la modernidad ponen en cuestionamiento sus críticos pre o postmodernos?¹⁴⁴, ¿qué modernidad está en crisis?, ¿cuál modernidad se deberá superar entonces? Si nuestra lectura es correcta, postulamos que dicha tensión revela la ambigüedad constitutiva de la mo-

¹⁴² Gustavo Ortiz: “Filosofía y racionalidad social en América Latina” y “Reconstrucciones de la racionalidad social. Tareas de la filosofía y de la sociología en América Latina”, en *La racionalidad esquivada. Sobre tareas de la Filosofía y de la Teoría Social en América Latina*, Ediciones CEA, Córdoba, 2000, p. 183.

¹⁴³ *Ibíd.*, p. 185. Los estudios de Leslie Bethel, Halperin Donghi y Waldo Ansaldi son importantes materiales para conocer y profundizar este proceso histórico.

¹⁴⁴ Existe toda una tradición latinoamericana que reflexiona sobre la modernidad o las modernidades presentes en América Latina. Para introducirse en la relación entre modernidad,

modernidad en la cual confluyen, de manera compleja, intereses teórico-prácticos que fundan acciones de consecuencias antagónicas y en las que se disputan procesos de humanización y/o des-humanización. En medio de esta ambigüedad se expresa el carácter profundamente histórico del proyecto moderno, en el que se asientan las pretensiones de ciertas expresiones del pensamiento crítico.

Ahora bien, las posibilidades de curar las patologías de la razón moderna son desechadas por Hinkelammert. No se trata de ninguna acción terapéutica que garantizaría una supuesta racionalidad de la razón moderna. Para el economista y filósofo alemán, la razón moderna conduce constitutivamente a planteamientos irracionales y la alternativa es oponer a ésta otro tipo de racionalidad. No obstante, esta racionalidad alternativa puede rastrearse en la misma modernidad incluso como “ausencia presente”, aunque no es privativa de ésta.

El interrogante, por lo pronto, no se hace esperar: ¿Dónde reside entonces la criticidad de un pensamiento?, ¿cuáles son sus condiciones de posibilidad?, ¿en qué aspectos o caracteres se distingue el pensamiento crítico de un pensamiento no-crítico? Las preguntas expresan la tensión dialéctica operante en todo proyecto humano, ya que la criticidad de un pensamiento o una teoría estará dada por: i) su capacidad de autorreflexión, esto es, auto-evidencia de los presupuestos epistemológicos e incluso de sus intereses práctico-políticos y, ii) por la capacidad de ruptura eficaz con las formas histórico-institucionalizadas que esclavizan al ser humano. Teniendo en cuenta tales características, no debe perderse de vista el análisis de las condiciones históricas de posibilidad de este tipo de pensamiento. Se trata de indagar acerca de los modos de producción de ideas, teorías y discursos “críticos” entendidos como ejercicios reflexivos de una época y sus sujetos, en su intento por ampliar sus posibilidades de humanización y emancipación.

En situaciones históricas concretas, las dos dimensiones del pensamiento crítico, sintetizadas en la autorreflexión epistemológica y la desacralización de la dominación, han entrado en conflicto e incluso, han padecido las consecuencias de falsas dicotomías. La validación epistemológica se metamorfoseó en fundamentación conservadora, y el pensamiento emancipador ruptural devino amenaza para una inmaculada identidad cultural. Posturas esencialistas afirmarán la existencia de una “identidad cultural”, por cierto ocultada y violada, que debería salvarse y retomarse —éste será el proyecto— para volver a reconocer lo que somos: latinoamericanos. El constructivismo acentuará las influencias, la hibridez y relati-

colonialidad y poder, cf. Walter Mignolo: “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”; en Lander Edgardo (compilador): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO, Buenos Aires, 2005, pp. 55-85. Aníbal Quijano: *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*, Sociedad y Política Ediciones, Lima, Perú, 1988, especialmente el capítulo III, pp. 45-69.

vidad de toda configuración identitaria y mostrará cierto escepticismo posmoder-
nizante sobre la necesidad de transformaciones estructurales.¹⁴⁵ Tales fricciones
exigirán repensar las modernidades presentes en el continente latinoamericano.
Identidad y modernidad, como así también identidad y dependencia¹⁴⁶, serán ca-
tegorías históricas en permanente tensión que legitimarán prácticas discursivas,
políticas y sociales novedosas en América Latina. Esta disputa epistémica y polí-
tica, en ciertos casos, consigue ser cooptada por la lógica subyacente al capita-
lismo. Si no estamos equivocados en nuestro análisis, uno de los modos en que
dicha disputa es subsumida y anulada por esta lógica ocurre con la minimización-
ocultamiento de las desigualdades sociales bajo la maximización de las diferencias
(étnicas, culturales, de género, religiosas, etc.).

Por nuestra parte y con Hinkelammert, asumimos que la constitución de un
pensamiento crítico supone una profunda revisión de la racionalidad moderna abs-
tracta y formal a partir de una racionalidad reproductiva. Como veremos, dicha ra-
cionalidad reproductiva, que incluye y limita a la racionalidad instrumental, es la
racionalidad constitutiva desplegada y replegada en la historia de la humanidad,
pero que tiene en la modernidad su configuración teórica y universal más potente;
aunque también su expresión más ambigua y contradictoria. La racionalidad re-
productiva es racionalidad crítica y, por lo mismo, es una racionalidad que permite
sostener la tensión con la racionalidad instrumental, no su negación. Y lo hace a
partir de un criterio que permite evaluar y re-direccionar dicha tensión: la reproduc-
ción de la vida humana, que supone a su vez la reproducción de la naturaleza no
humana. La validación de dicho criterio y su alcance instrumental, será una de las
contribuciones más significativas de Franz Hinkelammert al vínculo y tensión entre
racionalidad y emancipación humana, presente en los procesos históricos sociales
en América Latina y el mundo globalizado.

II. 2. La herencia del pensamiento crítico de la “Teoría Crítica”

II.2. a. *El Pensamiento Latinoamericano y sus vínculos con la Teoría Crí- tica*

¹⁴⁵ Por ejemplo: ¿De qué modo ciertos sujetos políticos deben construir una identidad di-
versificada para potenciar su demanda, dando cuenta así de una “identidad instrumental”
en el mejor sentido político? Claro está que sería un grave error y una imperdonable inge-
nuidad comprender los discursos y prácticas asentados en la totalidad o en la particularidad
como absolutamente antagónicos. Nuestra sospecha se asienta en aquellas situaciones,
siempre históricas y únicas, en las que sobredimensionando las diferencias/diversidades
se debilita al sujeto político que las contiene. Cf. también Alejandro Grimson (comp.): *Pa-
siones Nacionales. Política y cultura en Brasil y Argentina*, Edhasa, Buenos Aires, 2007.

¹⁴⁶ Cf. Horacio Cerutti Guldberg: “Identidad y dependencia culturales”, en *Filosofía de la
cultura*, Edición a cargo de David Sobrevilla, Trotta, España 1998, pp. 131-144.

Sólo como punto de partida, entenderemos por pensamiento crítico una actividad práctico-reflexiva subordinada a una racionalidad orientada por la búsqueda de mayor humanización y emancipación, a partir de la postulación de un criterio inmanente desde el cual se juzga a las racionalidades históricamente constituidas. Reiteramos, es condición de posibilidad de la crítica erigir un criterio de juicio, pero que se constituye como tal desde la misma realidad histórica. No es un a priori ontológico o metafísico sino un a priori histórico que exige incluso, más allá de las sospechas que pueda provocar su afirmación, repensar las antropologías subyacentes en todo proyecto histórico de humanidad.

Tal punto de partida nos permite considerar a la teoría crítica como aquella producción teórica, con ciertos rasgos del pensamiento crítico, cierto nivel de sistematicidad conceptual, claridad metodológica e institucionalidad académica, llevada a cabo por un grupo considerable de intelectuales nucleados en el Instituto de Investigación Social asociado a la Universidad de Frankfurt, fundado en el año 1923. De modo provisorio pues, ubicaremos a la *teoría crítica de la sociedad* como un modo históricamente situado de *pensamiento crítico*. Ambas nominaciones – pensamiento crítico y teoría crítica- tienen en común la referencia a alguna forma de “pensamiento o teoría materialista”¹⁴⁷ ligada a la tradición inaugurada por Karl Marx.

Profundizar el análisis sobre el estatuto epistemológico de lo que entendemos por “pensamiento crítico” supone la referencia irrecusable a la teoría crítica desarrollada por la tradición frankfurtiana. No obstante, descontando que se trata de una expresión importante, no puede comprimirse el alcance categorial del pensamiento crítico a dicha tradición.

Desde sus inicios, una de las características centrales de la teoría crítica fue la heterogeneidad y cruzamiento de disciplinas e intereses teóricos de sus representantes (filosofía, sociología, psicoanálisis, por sólo nombrar algunas). Numerosos especialistas y publicaciones han dado cuenta de las contribuciones y límites de esta escuela de pensamiento y praxis.¹⁴⁸ Entre las diversas recepciones latinoamericanas de la tesis frankfurtianas, especialmente de su primera generación de intelectuales, se cuentan los aportes de algunos representantes de la filo-

¹⁴⁷ Yamandú Acosta: “Pensamiento crítico en América Latina: la constitución del “sujeto” como alternativa a los noventa. Observaciones a un paradigma en construcción”, en *Revista Pasos* N° 44- Noviembre – Diciembre, DEI, San José, Costa Rica, 1992, p. 18; Cf. Yamandú Acosta: “Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana* / Año 15. N° 51, Octubre-Diciembre, 2010, pp. 15 – 43 *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*. CESA – FCES – Universidad del Zulia, Maracaibo-Venezuela.

¹⁴⁸ Señalamos sólo algunas: Gian Rusconi: *Teoría Crítica de la Sociedad* (1969), Göran Therborn: *La Escuela de Frankfurt* (1972), Martin Jay: *La imaginación dialéctica. Historia*

sofía de la liberación. Osvaldo Ardiles fue el precursor de la lectura e incorporación de Marcuse a esa corriente de pensamiento, al menos para el caso argentino. En uno de los capítulos de su obra *El Exilio de la razón. Trazos de filosofía y política* (1988) desarrolla una introducción a la vida y obra del filósofo alemán. El escrito de Ardiles presenta además tres textos de Marcuse (“Vicisitudes de la dialéctica”, “Nota sobre la dialéctica” y “Hacia el concepto de la negación en la dialéctica”) cuyo hilo conductor es la preocupación por “las condiciones de desarrollo de una dialéctica negativa, destotalizadora, abierta y plural, capaz de superar la inhumanidad vigente”.¹⁴⁹ Por su parte, Horacio Cerutti Guldberg lanza una severa crítica a las lecturas de Marcuse emprendidas por ciertas corrientes de las filosofías de la liberación. El *Ensayo sobre la liberación* (1968) fue la obra, -luego de *El hombre unidimensional* (1964) – que contó con el mayor beneplácito, tanto en la teología como en la filosofía de la liberación. Para Cerutti, las lecturas “quirúrgicas” de Marcuse afianzarán la tesis de la “tercera posición”. Los “populistas” destacarán las críticas de Marcuse al marxismo dogmático y con ello, descartarán a Marx de los análisis ya sea por europeo, moderno y, aún más, preso de una racionalidad dominadora e imperial.¹⁵⁰

Desde otra clave hermenéutica, Alicia Entel junto a Víctor Lenarducci y Diego Gerzovich¹⁵¹ profundizan en la historia de dicha recepción y el impacto de algunas traducciones al castellano de obras de Horkheimer, Marcuse y Adorno por parte de la Editorial Sur de Buenos Aires. Destacan los aportes referidos a la comunicación y la cultura de masas; además de leer críticamente tal recepción que va de Adorno y Horkheimer en los setenta, hasta Walter Benjamin en los ochenta y noventa.

A nuestros fines, realizaremos ciertas consideraciones que, por cierto, no pretenden agotar la cuestión. Sólo señalaremos algunas de sus contribuciones haciéndonos eco también de las críticas que éstas han suscitado dentro del debate teórico-epistemológico. Acordamos con aquellas hipótesis que indican la continui-

de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1974), Albrecht Wellmer: *Teoría Crítica de la Sociedad* (1979), Susan Buck-Morss: *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt* (1981), y los trabajos de Axel Honneth: *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad; Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea; y Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (2009) y el frondoso estudio acerca del desarrollo histórico, los debates internos y las vicisitudes biográficas de sus máximos representantes, a cargo de Rolf Wiggerhaus: *La Escuela de Fráncfort* (2010).

¹⁴⁹ Osvaldo Ardiles: *El Exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, Ediciones Sils María, Córdoba, 1988, p. 111.

¹⁵⁰ Horacio Cerutti Guldberg: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, 3ª edición, México DF, 2006, pp. 261-262.

¹⁵¹ Alicia Entel, Víctor Lenarduzzi, y Diego Gerzovich: *Escuela de Frankfurt. Razón, arte y libertad*, Eudeba, Buenos Aires, 2004.

dad y recepción -nunca mecánicamente repetida ni recitada ritualmente- de la teoría crítica frankfurtiana por parte de algunos estamentos del pensamiento latinoamericano (filosofía y teología de la liberación).¹⁵² Además, el pensamiento crítico latinoamericano llega a señalar ciertas ausencias y olvidos de los frankfurtianos, lo que nos permitiría afirmar la originalidad y apuesta por pensar los propios problemas. Las contribuciones teóricas de Franz Hinkelammert serán un capítulo importante de dicha recepción creativa, especialmente respecto a su cercanía con las críticas elaboradas por Walter Benjamin.¹⁵³

Se ha interpretado a la teoría crítica frankfurtiana como aquel esfuerzo por elaborar una crítica inmanente de los modos de producción de racionalidades, percepciones y sensibilidades presentes en el capitalismo y su manifestación social: la sociedad administrada.¹⁵⁴ La crítica se orienta a analizar lo “que es” y que “no debería ser” en la realidad social, desde un criterio racional ético- político. El esfuerzo crítico, además de señalar los mecanismos por los cuales se destruyen u obturan las bases racionales para una sociedad de hombres libres, se orienta hacia el futuro que supone la transformación del presente.

El notorio texto de Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica” de 1937 expondrá las bases teóricas y políticas de este nuevo quehacer teórico. Para Horkheimer la teoría crítica de la sociedad emprende un arduo trabajo por develar el carácter ideológico de la ciencia positiva. La “teoría tradicional” se asienta en un concepto de ciencia separada de sus condiciones de producción, asumiendo así un halo de objetividad y olvidando de esta manera su imbricación con la praxis social. Y esto valdrá tanto para las ciencias naturales como para las ciencias del “espíritu”, cuyo concepto de teoría pareciera coincidir.¹⁵⁵ La idea común en la teoría tradicional es que el conocimiento teórico se instrumentaliza al proponer como re-

¹⁵² Cf. Enrique Dussel: “Desde la exclusión global y social (Algunos temas para el diálogo sobre la Teoría Crítica)” en Revista *Pensamiento de los Confines*, FCE, Buenos Aires, n° 21, diciembre de 2007, pp. 99-120.

¹⁵³ Claudia Yarza, “El progreso como contenido mítico de la modernidad: ecos de Benjamin en la filosofía de Franz Hinkelammert”, Coloquio Internacional “Walter Benjamin / Siegfried Kracauer: Teorías materialistas de la historia” (noviembre de 2009), 27 de Julio de 2010, <<http://www.pensamientocritico.info/articulos/otros-autores/217-el-progreso-como-contenido-mitico-de-la-modernidad-ecos-de-benjamin-en-la-filosofia-de-franz-hinkelammert.html>>, y especialmente Estela Fernández Nadal: “Recepción de la Teoría Crítica en América Latina: la constelación benjaminiana de marxismo y teología en Franz Hinkelammert”, en *Franciscanum, Revista de las ciencias del espíritu*, Bogotá, vol. 54, n° 158, 2012, pp. 117-140, 19 de junio de 2013, <<http://revistas.usbbog.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/272/223>>

¹⁵⁴ Gabriel Cohn: “Teoría crítica”, en Carlos Altamirano: *Términos críticos de sociología de la cultura*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 229.

¹⁵⁵ Max Horkheimer: *Teoría crítica*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973, p. 226.

sultados objetivos y neutros ciertos valores instrumentales: "... en la medida en que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica".¹⁵⁶

Visto lo anterior, la teoría crítica es una toma de conciencia de esta ideologización y un intento por hacerse cargo de la función social de todo conocimiento que se proclame "científico". Es el interés transformador el que moviliza a la teoría crítica a partir de las condiciones históricas concretas del presente y no un anhelo –irrealizable– de un presunto sujeto omnisciente: "Transmitir la teoría crítica de la manera más estricta posible es, por cierto, condición de su éxito histórico; pero ello no se cumple sobre la base firme de una praxis ya probada y de un modo de comportamiento establecido, sino por medio de un interés en la transformación, interés que, en medio de la injusticia reinante, se reproduce necesariamente, pero que debe ser formado y orientado por la teoría, y que, al mismo tiempo, repercute de nuevo en ella".¹⁵⁷

II.2. b. El legado intelectual de la Teoría Crítica de la Sociedad

En los últimos años, quien ha asumido con nuevos bríos la tarea de criticar y renovar la teoría crítica de la sociedad es Axel Honneth. En *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*¹⁵⁸, señala ciertas características comunes presentes en los representantes tanto de la primera como de la segunda generación (Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas, respectivamente), no sin antes advertir que referirse hoy a ciertas cuestiones planteadas por dicha teoría– especialmente las consecuencias teóricas y prácticas emanadas de su filosofía de la historia deudora de Hegel y Marx– no parecen tener ya una "caja de resonancia en el ámbito de la experiencia". Y frente a la creciente pluralidad cultural y la "disparidad de los movimientos de emancipación social", las posibilidades y expectativas de lo que "debe y puede ser la crítica" se han reducido considerablemente. Para Honneth, en la actualidad se ha abandonado el concepto de crítica "como forma de reflexión de una racionalidad que a su vez debe estar anclada en el proceso histórico". La teoría crítica presupone el concepto de una razón "socialmente activa". Se trata pues, de un proceso histórico de formación de la razón obstruido

¹⁵⁶ *Ibíd.*, pp. 228-229.

¹⁵⁷ *Ibíd.*, p. 269.

¹⁵⁸ Axel Honneth: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009. Especialmente en "Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica", pp. 27-51.

y deformado patológicamente por el capitalismo. La superación de estas patologías de la razón obliga a iniciar, otra vez, un proceso de ilustración.¹⁵⁹ Y la unidad de la teoría crítica se funda en esta relación entre teoría e historia. Es en la historia donde se ha dado un proceso de deformación y distorsión que sólo puede corregirse en la práctica.¹⁶⁰ Para Honneth, tres son las *características* que operan como hilo conductor en las reflexiones de sus diversos representantes¹⁶¹:

a. El punto de partida: el *carácter patológico*¹⁶² de las sociedades contemporáneas que se revela en una falta o un déficit de la racionalidad. Observación en la que subyace un criterio normativo de lo que se considera lo “no patológico” y en el que se incluye un núcleo ético centrado en una determinada concepción de “vida buena”. La situación social inicial sobre la que hay que influir es caracterizada como “un estado de negatividad social”: “organización irracional de la sociedad” para Horkheimer, “mundo administrado” para Adorno, “sociedad unidimensional” o “tolerancia represiva” para Marcuse, “colonización del mundo de la vida social” para Habermas. En todas estas expresiones se observa el vínculo estrecho entre patología social y falta de racionalidad. Dicha tesis es deudora de la *Filosofía del Derecho* de Hegel para quien “las patologías sociales deben entenderse como el resultado de la incapacidad de las sociedades de expresar adecuadamente en las instituciones, las prácticas y las rutinas un potencial de razón que ya está latente en ellas”.¹⁶³ Ahora bien, en el análisis de dicha falta de racionalidad se esconde un fuerte presupuesto ético, “oculto tras premisas antropológicas”: “lo universal racional, que debe brindar la garantía de una forma intacta de socialidad, se concibe como potencial de un modo no variable de actividad del ser humano” que en Horkheimer es el “trabajo”, en Marcuse la “esfera de la praxis es-

¹⁵⁹ Si asumimos los presupuestos hinkelammertianos, tal crítica olvida una cuestión central: el capitalismo no es el productor de las “patologías de la razón”. Es la razón moderna, la más de las veces de carácter instrumental y formal, la que patologiza los sistemas de organización social, ya sea las variantes del capitalismo o los socialismos reales. Aunque, vale advertir que es en el capitalismo en donde se expresan las formas más extremas de aplastamiento de los sujetos y anulación de la racionalidad reproductiva. Por lo tanto, la solución no pasará por una profundización del proyecto ilustrado, a no ser que la misma signifique su disolución, en tanto hegemonía e imposición de la racionalidad instrumental.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 29.

¹⁶¹ Además de las obras de Honneth citadas, hemos seguido aquí los sugerentes comentarios de Miriam Mesquita Sampaio de Madureira, quien tuvo a cargo la introducción de *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, editado por el FCE, 2009, pp. 9-47.

¹⁶² Para profundizar el concepto de “patología social”, Cf. Axel Honneth “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”, en Honneth: *op. cit.*, pp. 51-124.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 31.

tética” y en Habermas el “entendimiento comunicativo”¹⁶⁴. Y este ideal universal racional se logra en la “autorrealización cooperativa” y que como tal, según Honneth, critica tanto a la tradición liberal como al “comunitarismo” contemporáneo.¹⁶⁵

b. *El carácter patológico de la razón, - “deformación de la racionalidad social”- es causado por el capitalismo* y esto se explica desde un marco sociológico que recupera los clásicos como Marx, Weber y luego Lukács y Freud. Al partir de la concepción hegeliana de “realización histórica de la razón”, entendida como un “proceso de aprendizaje conflictivo” se comprenden luego los conflictos de “monopolización del saber”. La interrupción o parcialización de este proceso de racionalización es causado por características estructurales del capitalismo. Este concepto de capitalismo “cargado de teoría de la racionalidad” proviene preponderantemente de *Historia y conciencia de clase* del primer Lukács. Allí se sugiere que “en la realidad institucional del capitalismo moderno se puede divisar una forma de organización de la sociedad que está vinculada estructuralmente con una constitución determinada, restringida, de racionalidad”. Dicha racionalidad obliga a los sujetos a un tipo de praxis que los convierte en ‘espectadores sin influencia’, dado que: “la división y mecanización del trabajo y del intercambio de mercancías promueven una forma de percepción en la que todos los seres humanos aparecen como cosas, sin sensibilidad, de modo que las características en sí valiosas de la interacción social quedan privadas de toda atención”.¹⁶⁶

Para Lukács, en el capitalismo prevalece una forma de praxis que impide el reconocimiento mutuo de los sujetos, transformándolos en objetos “que hay que conocer según los propios intereses”. De esta categorización, que implica la despotenciación de la racionalidad, parten los representantes de la teoría crítica.¹⁶⁷ Distanciándose de cierta filosofía de la historia, que enaltece la función del proletariado, los frankfurtianos: “...perciben el capitalismo como una forma de organización social en la que predominan las prácticas y formas de pensamiento que impiden el aprovechamiento social de una racionalidad ya posibilitada en términos históricos; y este bloqueo histórico constituye al mismo tiempo un desafío moral o ético, porque imposibilita tomar como orientación un universal racional cuyos impulsos sólo podrían emanar de una racionalidad completa”.¹⁶⁸ Para Honneth, a pesar de los límites categoriales de esta interpretación, no debe descartarse este modo de interpretar al capitalismo en tanto “resultado institucional de un estilo de

¹⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 32-33.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 37.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 42.

¹⁶⁷ *Ídem.*

¹⁶⁸ *Ibíd.*, p. 44.

vida cultural o de un imaginario social” en el que predomina aún una racionalidad “restringida, ‘reificante”.¹⁶⁹

c. *La crítica y superación de dichas patologías no significa el abandono de la racionalidad sino su profundización al vincularse con la praxis.* Acordamos con Honneth en su diagnóstico sobre las tendencias actuales de la crítica social. En las mismas se percibe un olvido u abandono de la reflexión acerca de las relaciones entre la teoría y la práctica ya que para éstas “no es asunto de la crítica explicar las causas a las que podría atribuirse el ocultamiento de las anomalías sociales, y tampoco lo es determinar a futuro cómo transformar el saber en praxis”.¹⁷⁰ Se trata pues del abandono del interés emancipador que obliga a repensar las posibilidades de descubrir las “raíces motivacionales que mantienen viva en cada sujeto la disposición al conocimiento moral pese al menoscabo de la racionalidad”.¹⁷¹ Y la falta de racionalidad se manifiesta en el sufrimiento de los sujetos que precisamente expresa aquel interés emancipador. A partir de este vínculo, serán relevantes las recepciones teóricas y metodológicas del psicoanálisis de Freud. La tesis “fuerte” que señala Honneth en la teoría crítica se imbrica con la reflexión antropológica: “los sujetos humanos no pueden comportarse con indiferencia ante una restricción de sus facultades racionales: porque su autorrealización está ligada al presupuesto de la acción cooperativa de su razón, no pueden evitar sufrir en un sentido psíquico por su deformación”.¹⁷² La experiencia del sufrimiento contiene en sí misma el deseo de su superación y/o curación, en lenguaje psicoanalítico, y dicha superación/curación está ligada a la recuperación de una racionalidad intacta. Para Honneth, el legado de la teoría crítica, tanto de la primera como de la segunda generación, podrá seguir existiendo en el presente si no desiste en demostrar “un concepto realista del ‘interés emancipador’, que supone un núcleo inextirpable de capacidad de reacción racional de los sujetos a los intereses de la crítica”. Será tarea del pensamiento crítico actual, en tanto no desdeñe la idea de “razón históricamente activa”, recuperar críticamente estas tres categorías heredadas: patología de la razón social, normatividad de un universal racional e interés emancipador.¹⁷³

¹⁶⁹Ídem.

¹⁷⁰ Axel Honneth: *op. cit.*, p. 45.

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 47.

¹⁷² *Ibíd.*, p. 48.

¹⁷³ *Ibíd.*, p. 51. Resuena aquí la teoría de los intereses rectores del conocimiento desarrollada por Habermas en varias de sus obras, especialmente *Conocimiento e Interés*, Madrid, Taurus, 1982. Cf. También el estudio de Thomas McCarthy: *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 3ª edición, 1995, fundamentalmente los tres primeros capítulos, pp. 19-314.

Ahora bien, al señalar el alcance categorial de lo que se entiende como “teoría crítica”, debemos a su vez indicar, al menos, algunas críticas hacia sus presupuestos teóricos y epistemológicos.

II. 2.c. Críticas a la Teoría Crítica

Ayudados por Yamandú Acosta, recuperamos las críticas althusserianas de Göran Therborn que plantean serias limitaciones a la teoría crítica frankfurtiana. En primer lugar, cierta filosofía de la historia subyace a la idea del ser humano como sujeto de la historia, que no tiene el mismo alcance ya sea que se trate de Marx o de Hegel. Los frankfurtianos asumen la versión hegeliana de la historia (en la cual está presente un sentido subjetivo) y al asumirla, renuncian a su explicación objetiva. En segundo lugar, se tiende a comprender la totalidad desde el sujeto absoluto “creador de la historia” y no desde “las condiciones estructurales específicas que la hacen posible” y el sujeto, al estar fuera de toda estructura, se esencializa. En tercer lugar, la radicalidad de la crítica se debilita al ejercerse sólo desde el plano filosófico, sin impactar en las ciencias y en la política. Esta desvinculación hace que ciencia y política sean ineficaces en la tarea de la transformación social. Por último, la tesis del “fascismo como verdad del capitalismo” presupone que hay algo esencial oculto en el capitalismo, en este caso el fascismo. Con esto, se abandona la posibilidad del análisis concreto del capitalismo y las alternativas de superación. Acosta, haciéndose cargo de estas críticas, señala que las posibilidades de superación exigen la capacidad para examinar ciertas categorías, entre ellas la de “sujeto” y “totalidad”.¹⁷⁴ Dicha revisión crítica ya está presente en el pensamiento de emancipación latinoamericano, especialmente en dos de sus científicos sociales: Helio Gallardo y Franz Hinkelammert. Cabe destacar el acento puesto por Acosta, no sólo en la teoría o en el pensamiento “crítico”, sino también –en palabras de Horkheimer- en un “comportamiento crítico”. Para el filósofo uruguayo, este comportamiento, al exigir una crítica radical, obliga a la autocrítica en tanto actividad constitutiva de la misma. Ahora bien, si el pensamiento crítico en tanto pensamiento de emancipación sólo se limita a “denunciar”, es decir, sólo se constituye como pensamiento negativo, corre el riesgo de paralizarse y transformarse en “virtuo-

¹⁷⁴ Therborn, con fuertes ribetes althusserianos, enumera algunas de las limitaciones de la teoría crítica: “la concepción del hombre como sujeto de la historia; la concepción historicista de la categoría de totalidad; la reducción de la ciencia y la política a la filosofía y la debilidad de la tesis del “fascismo como verdad del capitalismo”. Según esta interpretación, las posibilidades del sujeto para interpelar y transformar las instituciones y estructuras de la sociedad quedan reducidas y hasta anuladas. La crítica de Therborn a la teoría crítica llega a su contradicción ya que proscribe al sujeto mismo de la crítica.

sismo impotente". Para controlar dicha tentación, será necesario "centrarse en la explicación", en la "comprensión científica", las cuales pueden aportar elementos "para la transformación de lo real".¹⁷⁵

Desde la sociología de la acción, Alain Touraine ubica a Horkheimer y la Escuela de Frankfurt dentro de los intelectuales contrarios a la modernidad. Su crítica incisiva estriba en señalar la incapacidad de los frankfurtianos de leer las transformaciones sociales, políticas y culturales. Se trata de intelectuales "antimodernos", nostálgicos de la razón objetiva. En Horkheimer desaparece el historicismo y su confianza en el progreso de la humanidad hacia la felicidad y la libertad al identificar la razón con el tecnicismo y la dominación total. La única alternativa se encuentra en el pensamiento mismo. En la lectura de Touraine, para la teoría crítica "...ni la moral, ni el derecho, ni el arte, escapan a la descomposición; sólo el pensamiento como capacidad para problematizar – *Denken* – y como experimentación y, por lo tanto, como reproducción controlada de un fenómeno – *Mimesis* – puede escapar a la dominación del poder. Esto no deja ninguna esperanza a quienes no se ven protegidos por sus competencias intelectuales".¹⁷⁶

Que la sociedad se transforme en una "gran fábrica" y que el consumidor y el trabajador están absolutamente controlados y manipulados "es un tema propio de moralistas que un sociólogo no puede aceptar". Para Touraine, se trata de una "crítica aristocratizante" y reprocha la explicación cuasi-mecanicista por la cual el mayor acceso de las masas a la producción, al consumo y a la educación trae aparejado "una baja de nivel" y la creación de regímenes autoritarios. Por lo tanto, esta visión pesimista de la modernidad impide la reconstitución de sujetos, de actores sociales, de movimientos sociales y de la misma democracia. Incluso dicho antimodernismo paralizó por un buen tiempo a la sociología, lo que pone en duda a sus mismos intelectuales, ellos "se resistieron a la producción, al consumo y a la cultura de las masas que los privaban del monopolio de la palabra y les arrebataban sus pretensiones elitistas a cuyo amparo desarrollaban su reflexión y libraban también sus luchas". Esta es la causa del duelo de estos intelectuales. Duelo arraigado en aquella nostalgia que hacía de ellos hombres diferentes, mientras los hom-

¹⁷⁵ Yamandú Acosta: *op. cit.* p. 20. Del mismo tenor es el señalamiento de Thomas McCarthy cuando se refiere a la crítica de Habermas a los planteos de Horkheimer y Adorno, especialmente en *Dialéctica de la Ilustración*: "la cuestión de cómo justificar el pensamiento crítico no puede responderse de forma puramente negativa, señalando distorsiones. Exige que especifiquemos los "títulos legitimadores" (*Rechtsgründe*) de la crítica. Pero bajo el presupuesto de una distorsión universal, cualquier especificación positiva resultaría, a su vez sospechosa. La crítica radical, lo mismo que el escepticismo radical, parecen estar condenados al silencio. Cf. Thomas McCarthy: *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1995, p.132.

¹⁷⁶ Alain Touraine: *Crítica de la Modernidad*, FCE, Buenos Aires, 1994, p. 155.

bres corrientes eran arrastrados y engullidos –alienados- por los cambios sociales (industrialismo, consumismo, etc.). No obstante, les concede cierto crédito: “Esta protesta de los intelectuales por la desaparición de su papel de doctos clérigos secularizados debe oírse y al mismo tiempo rechazarse. Debe oírse porque el peligro principal, como lo comprendió Nietzsche mejor que ninguno, es ciertamente el utilitarismo y porque los filósofos de Fráncfort tienen razón cuando recuerdan que la referencia a las necesidades es hoy el lenguaje del poder. Y debe rechazarse porque nada justifica la idea de un mundo cerrado en el que el poder se expanda sin resistencia, como un gas tóxico”.¹⁷⁷

Sin embargo, no debemos perder de vista las condiciones históricas de producción de las teorías de los frankfurtianos. Se trató de la producción de un pensamiento crítico, en medio de la ineficacia del reformismo socialdemócrata, el naciente nacionalsocialismo, el comunismo stalinista y el debilitamiento de lo que alguna vez se creyó la clase redentora: el proletariado. Al sopesar la densidad histórica de estos procesos puede comprenderse pues, la aparente correspondencia entre modernidad y barbarie (instrumentalización, cosificación, alienación, manipulación, etc.) y con ella, la imposibilidad de avizorar en dicho horizonte histórico, un sujeto crítico con poder de transformación. Tal vez aquí quepa aún la tarea benjaminiana de “pasar por la historia el cepillo a contrapelo”. Tal señalamiento permitiría incorporar al análisis la crítica ínsita en la tradición romántica, en tanto forma particular de resistencia al modo de vida capitalista. Así lo indican Michel Löwy y Robert Sayre en su obra *Rebelión y Melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*: “Dado que representa una rebelión contra la civilización creada por el capitalismo, la sensibilidad romántica es portadora de un impulso anticapitalista”. Dicho impulso puede ser de carácter inconsciente y, en algunos momentos, agregamos, ambiguos, mostrando de este modo que “la crítica romántica adopta formas muy diversas”, desde las literarias hasta las más sociológicas.¹⁷⁸ Para los autores “la visión romántica se caracteriza por la convicción dolorosa y melancólica de que al presente le faltan ciertos valores humanos esenciales que fueron alienados”. Como tal, provoca un rechazo, asentado en un individualismo

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 159.

¹⁷⁸ Tal vez este vínculo entre romanticismo y crítica sería susceptible de indagación en América Latina, especialmente en lo referido a las producciones literarias del llamado “realismo mágico” y, contemporáneas a ellas, la crítica sociológica esbozada en la “teoría de la dependencia”. Además resuenan críticas “románticas” en las producciones de la pedagogía, filosofía y teología de la liberación, ésta última con varias referencias a los aportes de Ernst Bloch, considerado uno de los máximos exponentes del marxismo romántico o “corriente cálida del marxismo”, Cf. Michel Löwy, Robert Sayre: *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008, p. 231.

“cualitativo”, distante del individualismo producido por el capitalismo, y la búsqueda de una nueva forma de comunidad humana.¹⁷⁹ Reacciona frente a ciertas características de la modernidad y no a la modernidad como bloque unitario. Por lo tanto, “es una de las múltiples tendencias y visiones del mundo que constituyen la cultura moderna”.¹⁸⁰

A riesgo de equivocar nuestra lectura, la crítica de Touraine parece estar orientada contra esta especie de “nostalgia romántica” presente en algunos de los representantes de la Escuela de Frankfurt, leída tal vez como pretensión restauracionista de un pasado que nunca más volverá a ser. Contraria a esta pretensión, se trata pues de asumir la novedad traída por las nuevas transformaciones, y no sólo criticarlas desde pretéritos presupuestos teñidos de cierto moralismo elitista. También Honneth lanza sus críticas hacia los presupuestos epistemológicos y categoriales de la teoría crítica de la sociedad. Pero en este caso no ya para desechar tal intento teórico, como el caso de Touraine, sino para recuperar su caudal analítico y crítico. Señalamos principalmente dos, las cuales constituyen importantes aportes a la hora de recepcionar la crítica de Hinkelammert al marco categorial implícito en el capitalismo. La primera tiene que ver con un modelo de filosofía de la historia supeditado, en el caso de Horkheimer, sólo a la dimensión social del trabajo en detrimento de la dimensión cultural de la vida cotidiana o, aún más grave, la fagocitación de la dimensión cultural por parte de la categoría marxiana del trabajo social. Según este presupuesto, las acciones cotidianas orientadas culturalmente y/o la actividad crítico-práctica de los grupos sociales, son asimiladas categorialmente sólo desde el “trabajo social” y la “socialización de las pulsiones”.¹⁸¹ Las acciones sociales cotidianas desaparecen del horizonte de investigación. La sociología sólo tendrá un valor marginal, dado la dimensión otorgada a la economía política y el psicoanálisis. El proyecto inicial de una ciencia social interdisciplinaria quedaría pues reducido a éstas. Incluso cuando existieron atisbos de incorporar al análisis la cuestión cultural, ésta estuvo sometida a las producciones estéticas como lo demuestran los trabajos de Adorno y Löwenthal.

La segunda crítica, especialmente concentrada en los trabajos de Adorno, la “incapacidad para el análisis social” se profundizará dado que en sus trabajos opera una reducción de la actividad humana a la sola acción instrumental. Por lo tanto, si la acción es sólo instrumentalización en función de la dominación de la naturaleza, y si además esto trae como consecuencia el avance inexorable de la

¹⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 30; 32.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 40.

¹⁸¹ Axel Honneth: *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Editorial Machado Libros, Madrid, 2009, pp. 65-66.

sociedad administrada, quedan muy pocas posibilidades de constituir sujetos con pretensión de emancipación.¹⁸² En la crítica de Adorno subyace una relación implícita entre dominación social y dominación de la naturaleza. De este modo, si la clase oprimida (naturaleza, objeto) es incapaz de resistirse a la dominación y manipulación técnica, se entiende luego por qué se hablará del “empobrecimiento cultural de los trabajadores corporales como un producto directo de la dominación social”. La sociedad industrial traerá, según estos argumentos, “sumisión”, “pobreza de experiencia” e “impotencia” en los trabajadores.¹⁸³ Por esta razón, y sin perder la motivación analítico-crítica, Honneth recuperará los planteos de Foucault y Habermas como representantes del “redescubrimiento de lo social”.

Para culminar con este sucinto repaso de las críticas a la crítica y en correspondencia con lo anterior, Susan Buck-Morss afirma que Adorno, siendo una de las figuras filosóficas más consistente de la Escuela, en su *Dialéctica negativa* mantuvo una paradoja que “ni siquiera la dialéctica pudo resolver” ya que, según ésta: “en nombre de la revolución, el pensamiento no puede nunca reconocer una situación revolucionaria; en nombre de la utopía, jamás puede trabajar para la realización de la utopía. Quizá Adorno se aseguró demasiado exitosamente de que la razón no pudiera transformarse en ‘instrumental’”. Y así como la razón instrumental “perdió de vista los objetos racionales” convirtiéndose en un fin en sí misma, también la dialéctica negativa “anuló la utilidad política” corriendo la misma suerte y llegando a las mismas consecuencias de la absolutización de la razón instrumental.¹⁸⁴

Como veremos a continuación, en las reflexiones de Hinkelammert se observan tanto elementos de la tradición frankfurtiana como también ciertas coincidencias con algunos de sus críticos.

II. 3. Presupuestos epistemológicos y metodológicos del pensamiento crítico en Franz Hinkelammert

II. 3. a. El “sujeto vivo” y el análisis de los marcos categoriales que rigen el pensamiento social y sus ideologías

¹⁸² “La radicalización de la crítica de cosificación del Adorno tardío sustrae definitivamente la base de teoría a cualquier esfuerzo de denominar todavía un momento intramundano de trascendencia para proveer con él la crítica de un soporte social...” *Ibíd.*, pág. 255.

¹⁸³ *Ibíd.*, pág. 98.

¹⁸⁴ Susan Buck-Morss: *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Siglo XXI, México, 1981, p. 365.

Los presupuestos epistemológicos y metodológicos del pensamiento crítico en Hinkelammert, al momento de su validación y justificación teórica, recuperan tanto la tradición kantiana como los aportes de Marx. Tal recuperación es un capítulo importante de la historia de las ideas en América Latina.¹⁸⁵ La exigencia y necesidad de analizar y discernir los marcos categoriales del pensamiento social y las ideologías en las que se expresan, es una constante en los escritos de nuestro autor. La crítica adquiere un fuerte componente analítico-reflexivo al preguntarse sobre las categorías con las que los sujetos sociales se piensan a sí mismos y, a su vez, piensan la realidad en la que pretenden incidir.¹⁸⁶ Las categorías, que se constituyen a partir de la misma realidad histórica, adquieren caracteres tanto fundamentales como universales ya que sin ellas la racionalidad pierde su sustento material.¹⁸⁷

Visto de esta manera, para Hinkelammert, la función del pensamiento crítico se caracteriza por ser una reflexión de tipo trascendental, referida a los marcos categoriales desde los que se elaboran las teorías sociales. Tales teorías pretenden operar sobre la realidad para transformarla y menguar de este modo la insuperable finitud humana. La reapropiación y ampliación de los presupuestos de la crítica kantiana se explicitan al asumir el carácter trascendental de la reflexión. El filósofo de Königsberg sostiene que se trata de una reflexión sobre los modos de conocer de la razón humana y que son posibles a priori.¹⁸⁸ Tales modos de conocer se reducen a dos: el intelecto y la sensibilidad. Y son “trascendentales a priori” dado que son propios del sujeto y no de los objetos conocidos. Desde esta perspectiva, el análisis trascendental de los marcos categoriales supone explicitar y reflexionar las condiciones de cognoscibilidad de los objetos o, para nuestro caso, de los fenómenos sociales.

Entonces, los marcos categoriales contienen reflexiones y conceptos trascendentales que determinan las posibilidades e imposibilidades de la realidad y

¹⁸⁵ Cf. Yamandú Acosta: “Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina”, en Yamandú Acosta, Alfredo Falero, Alicia Rodríguez, Isabel Sans, Gerardo Sarachu: *Pensamiento crítico y sujetos colectivos en América Latina. Perspectivas interdisciplinarias*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2011, pp. 103-121.

¹⁸⁶ Recuperamos aquí los aportes de Yamandú Acosta: “Vigencia de la filosofía de Kant en dos expresiones actuales de la inteligencia filosófica en América Latina: Arturo Andrés Roig y Franz J. Hinkelammert” en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* [online], Revista anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas-INCIHUSA/Mendoza, Año 7, N° 8, Diciembre 2006, pp. 55-78, 15 de mayo de 2013, <<http://www.scielo.org.ar/pdf/efphi/n8/n8a07.pdf>>

¹⁸⁷ Por ello, la recuperación de Kant es, a su vez, su superación, como también lo explicita con creces la filosofía de Arturo Andrés Roig.

¹⁸⁸ “Llamo trascendental a todo conocimiento que, en general, se ocupa menos de los objetos que de nuestros conceptos a priori de los objetos”, Immanuel Kant: *Crítica de la Razón Pura*, Aguilar, Buenos Aires, 2010, p. 65.

de la acción humana y sus respectivos y múltiples sentidos. Por ejemplo, a partir de Kant y más allá de éste, Hinkelammert afirmará que la realidad “económico-social” se encuentra determinada por las categorías teóricas “en cuyos marcos interpretamos” la realidad: “La realidad social no es una realidad a secas, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Podemos percibir solamente aquella realidad que nos aparece mediante las categorías teóricas usadas. Recién dentro de este marco los fenómenos llegan a tener sentido; y solamente podemos percibir los fenómenos a los cuales podemos dar 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 teórico categorial, y solamente dentro de este marco podemos actuar sobre ellos”.¹⁸⁹

Dicho de otra manera: desde los marcos categoriales se perciben las metas de las acciones humanas, presentes en los fenómenos sociales. Y a su vez, de estos mismos fenómenos se derivan dichos marcos categoriales. Tales presupuestos indican la relevancia que posee la reflexión sobre el sujeto en la filosofía hinkelammertiana. Aunque la recepción de la teoría del sujeto será tema de nuestro capítulo V, queremos indicar someramente, el vínculo existente entre sujeto y marco categorial, para comprender con mayor claridad sus postulados epistemológicos. En su *Crítica de la razón utópica* el capítulo VII lleva por título: “*Leyes universales, institucionalidad y libertad: el sujeto humano y la reproducción de la vida real*”. En él, Hinkelammert se preocupa por validar y justificar la relevancia de un concepto práctico de verdad que permita abrir posibilidades reales y concretas para la acción humana, siempre limitada. Aparece pues, la relación entre sujeto vivo enfrentado a fines y la función práctica de las categorías: “Las categorías del pensamiento teórico se derivan de los límites de la acción” y “estos límites de la acción determinan las formas del pensamiento”.¹⁹⁰ Por este motivo, las ciencias empíricas, para dar cuenta de la realidad, deben implicar “a la acción humana sobre esta realidad como su referencia de verdad”. Razón que las transforma en ciencias “antropocéntricas y subjetivas”.¹⁹¹ Las imposibilidades con las que se enfrenta la acción humana son puntos de partida para las ciencias empíricas. Es decir: tras el sujeto cognoscente subyace el sujeto actuante. El sujeto actuante trasciende la realidad mediante el pensamiento y la construcción de conceptos uni-

¹⁸⁹ Franz Hinkelammert: *Las armas ideológicas de la muerte*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1981, segunda edición revisada y ampliada, [1977], p. 1.

¹⁹⁰ Franz Hinkelammert: *Crítica de la razón utópica*, edición ampliada y revisada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002, [1984], p. 309.

¹⁹¹ Ídem.

versales, pero su acción no puede trascender el marco de lo posible. La realidad trasciende a la empiria-experiencia.¹⁹² Por lo tanto, el sujeto cognoscente es la capacidad reflexiva del sujeto actuante “que reflexiona sus capacidades de acción por medio de conceptos universales”.¹⁹³ El sujeto actuante está limitado por la escasez de medios para llevar a cabo los fines de su acción y porque él mismo es un ser limitado. No alcanza con la voluntad. De esta manera, se concluye que la realidad trasciende a la empiria, a los fines y a los sujetos actuantes.

Ahora bien, Hinkelammert profundiza esta constatación señalando que el sujeto actuante, -es decir, práctico, el sujeto actor-, es un sujeto vivo. El sujeto práctico no puede actuar si no es un sujeto vivo: se conciben fines (de la acción) en tanto se vive y vivir también es un proyecto que puede o no fracasar.¹⁹⁴ Por esta razón, el criterio para evaluar lo posible y lo imposible será la reproducción de la vida humana, cuya expresión primaria y más básica –aunque no única- será la satisfacción de las necesidades: “...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. Y siendo el sujeto un sujeto natural, esta satisfacción de necesidades tiene una raíz insustituible basada en la propia naturaleza humana”.¹⁹⁵

Si el sujeto vivo trasciende al sujeto práctico, entonces las necesidades trascienden a los fines. De allí la urgencia por comprender y evaluar la tensión, siempre histórica, entre necesidades y preferencias. Las necesidades están por encima de las preferencias y gustos, de lo contrario se trataría de una reducción del ser humano a mero sujeto práctico enfrentado a fines. Tal reducción sigue operando en la “democrática” economía neoliberal y en el sentido común atravesado por su lógica. La confusión entre necesidades y preferencias será un poderoso dispositivo para legitimar desigualdades y reprimir proyectos de vida. Sólo si se esclarece esta confusión se podrá des-naturalizar con mayor eficacia la dominación y la desigualdad: “...sólo si hay necesidades, y no simples preferencias, pueden darse la explotación y la dominación” (...) Frente a simples preferencias no existen dominación ni explotación, ni puede haber plusvalía como resultado de la explotación; todo es un simple más o menos. Por el contrario, donde hay necesidades está en juego una relación de vida o muerte al decidir sobre la división social del trabajo y la distribución de ingresos”.¹⁹⁶

¹⁹² “...la realidad trasciende a la experiencia”, de este hecho primero y fundante se deriva “la necesidad de acceder a la realidad transformándola en empiria por medio de los conceptos universales. Se constituye así el sujeto cognoscente de las ciencias empíricas y, a la vez, su objeto: la empiria”, *Ibíd.*, p. 315.

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 316.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 319.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 321.

¹⁹⁶ Franz Hinkelammert: *op. cit.* p. 323.

Pero hay más todavía cuando agrega: "...el problema de la vida es eliminado por la manipulación del concepto de preferencia. Frente a un simple juego de preferencias, la exigencia de cambios aparece como resultado de la envidia. Frente a las necesidades, aparece como una exigencia de la posibilidad de vivir y como raíz de la legitimidad de todas las legitimidades".¹⁹⁷

La satisfacción de las necesidades será criterio material crítico para sopesar lo posible y lo imposible (satisfacción plena de las necesidades) y obliga, para ser posible, a pensar en su concreción mediante instituciones siempre limitadas (ya que éstas administran la muerte y siempre poseen un elemento de dominación) y susceptibles de ser transformadas por el sujeto (individual y colectivo) en tanto "plus no objetivable".¹⁹⁸

Vimos pues que, en el sujeto vivo, concreto y corporal, se inscriben los presupuestos epistemológicos hinkelammertianos. En lo que sigue, intentaremos mostrar el desarrollo histórico del marco categorial crítico presente en sus principales obras. Se trata de un mismo núcleo teórico-epistémico que, en su despliegue histórico, adquiere nuevas dimensiones y tensiones a partir de la reflexión sobre las ideas regulativas trascendentales de la acción humana y sus concreciones institucionales. Persisten en dichas reflexiones, referencias teóricas respecto al sujeto, al fetichismo y la utopía.

II. 4. Desarrollo histórico del marco categorial crítico en el pensamiento de Franz Hinkelammert

II.4. a. Sujeto, procesos de fetichización y utopía: las constantes categoriales en el pensamiento crítico de Hinkelammert

Una renovada preocupación teórica recorre las reflexiones de Hinkelammert: la amenaza a la vida humana y a la naturaleza por parte de una racionalidad abstracta, formal e invertida que está presente, de modo inevitable en la condición humana finita. Librada a su propia lógica y legalidad, adquiere autonomía y capacidad para invertir lo real y así conquistar poder para diezmar y cancelar las posi-

¹⁹⁷ Ídem.

¹⁹⁸ Estela Fernández Nadal: "Acerca de fetiches, ídolos y utopías: Hinkelammert y la racionalidad abstracta del capital" en Estela Fernández y Jorge Vergara editores: *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años*, Editorial Universidad Bolivariana S.A., Santiago de Chile, 2006, p. 113. Existe una versión anterior: "La persistente mirada de Hinkelammert sobre los fenómenos de la conciencia social. Del fetichismo mercantil a la reformulación totalitaria del estado de derecho", en *Polis*, Revista de la Universidad Bolivariana, año I/vol. 4, n° 10, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile, 2005, pp. 73-85.

bilidades de sobrevivencia. Frente a estos procesos de fetichización irrumpe el sujeto vivo, concreto y corporal como instancia crítica y potencia emancipatoria. Las utopías, en cuanto se liberan de una racionalidad que las instrumentaliza, expresan una idea regulativa de la vida humana asentada en la racionalidad reproductiva. Recuperar al sujeto vivo como criterio de juicio crítico, supone entender a la utopía como lo imposible que opera como condición de posibilidad para alternativas históricas factibles frente a la dominación. El presupuesto epistemológico del sujeto vivo exige una permanente reflexión acerca de las tensiones históricas entre las posibilidades e imposibilidades de ciertos proyectos y sus ideologías. En lo que sigue expondremos este hilo conductor persistente en el tejido de sus principales obras. Para abarcar este largo período histórico nos detendremos en las siguientes obras: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970), *Las armas ideológicas de la muerte* (1977), *Crítica de la razón utópica* (1984; 2002), *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión* (2007), y por último *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2010).

II. 4. a. 1. Dialéctica trascendental de la historia

Como veremos en el capítulo III, la llegada de Franz Hinkelammert a Chile en 1963, significará una relectura y profundización de sus estudios previos realizados en Alemania. El debate latinoamericano y, específicamente chileno, estará permeado por las reflexiones en torno a la crisis del desarrollismo, los aportes de la teoría de la dependencia y las posibilidades reales de constituir experiencias socialistas democráticas. Sus estudios de economía de esa etapa significan un aporte ineludible para comprender los núcleos teórico-ideológicos del clima epocal. Ya para entonces advertirá el riesgo, presente en las teorías sociales, de presuponer la realización - en un futuro lejano o cercano- de una armonización incondicional y total de la convivencia humana. Dicha armonización presupone la presencia y superación de un caos o anomia que es preciso desarticular. La presunción de un futuro social con orden y armonía significará también la necesidad de legitimar la represión y desaparición de las fuerzas sociales alternativas, consideradas “anómicas”. Ello explica la exigencia de justificar una institución modelo – llámese estado planificador, mercado libre, ciencia, religión, etc.- que operaría cual herramienta restauradora de un orden perdido o motor hacia un futuro por conquistar. Desde las perspectivas socialistas y comunistas, la institución herramienta será el Estado proletario con una planificación económica total: de allí en más se gestaría la nueva sociedad fraterna y pacífica: la sociedad sin clases.

Esta reflexión parece tener fuertes vinculaciones con la crítica de Popper a las teorías historicistas-holistas-utopistas, asentadas en la certeza de que es posible predecir las leyes históricas y el futuro de la humanidad. Ante tales desviaciones, el mismo Popper propone una suerte de tecnología social fragmentaria, es decir, ni utópica ni holista, que permita ir modificando en la marcha los desajustes en las instituciones mediante “composturas parciales”. Al respecto, el mismo Popper describe dicho punto de vista del ingeniero fragmentario: “Aunque quizá abrigue algún ideal concerniente a la sociedad “como un todo” – su bienestar general quizá, no cree en el método de rehacerla totalmente. Cualesquiera que sean sus fines, intenta llevarlos a cabo con pequeños ajustes y reajustes que pueden mejorarse continuamente”.¹⁹⁹

Para Hinkelammert en cambio, el proyecto de una armonización total de la convivencia humana es un concepto trascendental que opera como idea regulativa en toda praxis humana, cuestión denostada por el anti-utopismo de Popper, como veremos en párrafos siguientes. El error teórico, incluso de las ciencias empíricas, es afirmar que tal idea puede alcanzarse, ya sea por voluntades políticas o ingenierías tecnocráticas que terminan ideologizando el mismo proceso histórico de transformación. Tales ilusiones trascendentales se constituyen en dispositivos que frenan y hasta anulan los procesos de emancipación, en nombre de la llegada definitiva del reino de la libertad y la igualdad. La crítica de dichas ilusiones exige una “dialéctica trascendental”, que debe aplicarse a los procesos histórico-sociales y a las teorías que intentan comprenderlos y explicarlos.

El alcance de esta dialéctica se explicita en su obra *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970). Como puede observarse, tal exigencia teórica indica alguna vinculación con la tradición kantiana. El mismo Kant explica la función epistemológico-crítica de su dialéctica trascendental: señalar los errores que comete la razón humana cuando excede la experiencia. Dichos errores son llamados “ilusiones trascendentales” o estructurales, de carácter involuntario e inexorable. Su función no es por tanto, anular tales ilusiones, ya que éstas permanecen en tanto trascendentales, pero se requiere develar su apariencia engañosa.²⁰⁰ Para Hinkelammert, influenciado por categorías epocales, se trata de una “dialéctica histórica”, que “revela la dialéctica de la revolución”: ella se hace cargo de la dualidad entre las instituciones reales -siempre represivas- y los procesos de institu-

¹⁹⁹ Karl Popper: *La miseria del historicismo*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1987, pp. 80-81.

²⁰⁰ “La dialéctica trascendental se contentará, pues, con descubrir la apariencia de los juicios trascendentales y, al mismo tiempo, con impedir que esta [no] nos engañe; pero esta apariencia (como la apariencia lógica) se disipa también y cesa de ser una apariencia, que es lo que la dialéctica no podrá jamás obtener. Tenemos que habérmola, en efecto, con

cionalización perfecta,- siempre coincidentes “con el concepto de orden espontáneo a-institucional”. La realización de los valores del orden espontáneo es profundamente ambigua y constitutivamente provisional. Asimismo, dicha dialéctica histórica es “finalista”: el anuncio de la concreción de los valores del orden espontáneo dinamiza y empuja el proceso histórico hacia nuevas formas institucionales.²⁰¹

La dialéctica histórica hinkelammertiana supone un duro golpe a las filosofías mecanicistas de la historia, legitimadoras del orden establecido y sus instituciones. Ello no implica ningún desencanto postmoderno, pero sí una crítica al concepto de historia de ciertos marxismos. La dialéctica de la historia que propone nuestro autor, es una dialéctica “crítica de las realizaciones actuales y de las conceptualizaciones de un futuro nuevo”. Y prosigue:

“La idea central de esta dialéctica es a-institucional y en consecuencia, no permite presentar algún tipo de institución determinado como la realización verdadera y perfecta de los valores. Es una idea anarquizante, expresada con todo el rigor de los primeros anarquistas. Pero estos no la convierten en una dialéctica histórica, como lo hizo más bien Marx. Él descubre que los sistemas institucionalizados son acercamientos sucesivos hacia la realización del orden espontáneo. Si bien concibe que la realización definitiva de ese orden perfecto por medio de la revolución total es factible, la crítica de este punto de su análisis no destruye la concepción dialéctica de la historia. La convierte en una especie de dialéctica trascendental. El mundo institucional del sistema social es una estructura que, en el afán de racionalizarse, produce sin cesar, de manera consciente o inconsciente, concepciones del orden espontáneo que sirven para criticar el orden establecido. Tales concepciones conducen a tomar conciencia de que la estructura existente

una *ilusión natural* e inevitable que reposa ella misma, sobre principios subjetivos que da como objetivos, mientras que la dialéctica lógica, en la solución de paralogismos, no tiene sino que mostrar un error en la aplicación de los principios o una apariencia artificial en su imitación. Hay, pues, una dialéctica natural e inevitable de la razón pura; no quiero hablar de aquella en que se atasca un ignorante, por falta de conocimientos, ni de la que los sofistas han fabricado ingeniosamente para engañar a las gentes razonables, sino de aquella que está inseparablemente unida a la razón humana y que, incluso luego de que hayamos descubierto su ilusión, no cesa, sin embargo, de burlarse de ella y hacerla caer incansablemente en errores momentáneos que es preciso disipar constantemente”, Immanuel Kant: *op. cit.*, pp. 277-278. Cursivas del original. El “no” que hemos puesto entre corchetes aparece en el original, pero consideramos que su inclusión recae en una doble negación.

²⁰¹ Franz Hinkelammert: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Biblioteca de Ciencias Sociales, Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile – Editorial Paidós, Buenos Aires, 1970, p. 181.

no es más que una realización provisional de sus valores implícitos.”²⁰²

Es decir: la dialéctica histórica señala la provisionalidad de toda estructura social, dado que la misma se encuentra a disposición de la constante realización de la libertad del hombre. La pretensión capitalista de identificar libertad con propiedad privada (institución) es destruida. Se trata entonces de una dialéctica anti-capitalista. Pero su carácter socialista no es derivado de una estructura determinada, sino de su capacidad para orientar “de manera racional los proyectos históricos de sociedades socialistas posibles”.²⁰³ Por ello, se exige la reflexión sobre la posibilidad e imposibilidad de proyectos históricos en la que deberá distinguirse con seriedad las imposibilidades empíricas de aquellas imposibilidades como “límite imposible”, derivado éste de la misma condición finita del ser humano.²⁰⁴

Las reflexiones precedentes ponen en litigio la metodología positivista de las ciencias, cuyo referente –para Hinkelammert- es Karl Popper. Cabe aclarar lo que nuestro autor entiende por metodología positivista. En ésta se niega la vinculación y unidad entre la dimensión valórica y el análisis funcional. Es decir, en la metodología positivista los valores son excluidos de la ciencia: “Usaremos el término positivismo para todas la metodologías que se ajustan a aquella separación fundamental, llámense positivistas o no”.²⁰⁵ Y en caso de que tal metodología se refiera a los valores, éstos son reducidos a objetos de estudio. Tal supuesto se expresa en los análisis metodológicos de Max Weber y su distinción entre acción de acuerdo a fines – ámbito de la ciencia social- y acción de acuerdo a valores – ámbito de los juicios de valor no científicos. Continuando con Popper, Hinkelammert aclara que es uno de los pocos pensadores que, utilizando una “metodología positivista”, no evade el problema de la dialéctica. Pero criticará esta misma metodología al señalar su autosuficiencia epistemológica asentada en el concepto de coherencia lógica formal en desmedro de la coherencia dialéctica. La interpretación hinkelammertiana de Popper describe el proceso de la teoría. Popper distingue cuatro etapas: i) la coherencia interna de la teoría, posible por la relación lógica de sus conclusiones: “Ninguna teoría puede tener validez si contiene contradicciones lógicas”²⁰⁶; ii) la investigación de la forma lógica de la teoría para constatar si se trata de una tautología o de una información de tipo informativa, es decir, científica; iii) la evaluación de los avances de la teoría al compararse con teorías antiguas; iv) la comprobación por aplicación empírica de sus conclusiones.

²⁰² Ídem.

²⁰³ *Ibíd.*, p. 182.

²⁰⁴ Cf. Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.* p. 120-121.

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 170.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 171.

Visto de esta manera, los dos primeros pasos aseguran, en primer lugar, la coherencia de la teoría y luego, su formulación no tautológica, es decir, informativa. Pero este esquema presenta serias limitaciones a la hora de aplicarlo a las ciencias sociales: *“Para que Popper tenga razón, debe demostrar que las teorías lógicamente coherentes, referentes a la realidad y sin contenido informativo, son realmente evitables y por lo tanto sin valor. Nuestra tesis es, en cambio, que el núcleo de las ciencias sociales está precisamente formado por conceptos que, según Popper, son tautologías con coherencia interna y sin contenido informativo. Es decir, la lógica de las ciencias sociales no se puede describir en los términos de Popper, pues es una lógica diferente de las ciencias naturales. Siguiendo la tradición, la podemos denominar lógica dialéctica”*.²⁰⁷

Reiteramos: la crítica de Hinkelammert a Popper no es despreciativa. Aunque señala una ausencia u olvido, cuando de ciencias sociales se trata: el momento de la coherencia dialéctica, necesario en toda construcción de teoría: “criterio capaz de descubrir el carácter ideológico de la teoría que el positivismo no puede percibir”. Tal criterio, que no se desentiende del criterio de coherencia lógica, no es susceptible de falsación popperiana. Es más bien, una metateoría de todas las teorías y facilita el análisis de las estructuras implícitas, y hasta inconscientes, de las teorías sociales. Tal empresa epistémico-crítica supone develar los “conceptos límites” formulados por dichas teorías: “No hay teoría social que no formule conceptos límites y que no interprete las estructuras sociales a partir de ellos”.²⁰⁸ Los conceptos límites se convierten en ilusiones trascendentales cuando se los pretende aplicar a la realidad, comprendiéndolos como objetivos alcanzables de modo progresivo mediante una institucionalización perfecta. Ilusiones que activan la producción de ideologías en sentido peyorativo: conciencia falsa. La “ciencia burguesa” cumple así con el principio de coherencia lógica, pero no con el de coherencia dialéctica, ya que no explicita que sus conceptos límites poseen un carácter transcendental.

Al tratar de clarificar la constitución y función de la coherencia dialéctica, en tanto principio metodológico, Hinkelammert sintetizará sus momentos:

a. *El análisis de la formulación de conceptos límites-trascendentales por parte de las teorías sociales.* Para ello son necesarios dos pasos: i) articulación de la totalidad social a partir de un círculo medio-fin desde el cual se formulan “oposiciones pertinentes”²⁰⁹; ii) análisis de las condiciones y mecanismos de maximi-

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 172. Las cursivas son del original.

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 183.

²⁰⁹ En economía se hablará de planificación perfecta o de competencia perfecta. En la so-

zación del círculo medio-fin, “inevitable en la formulación de un concepto límite de racionalidad”. En este momento, la “crítica dialéctica” debe aclarar el carácter trascendental del concepto límite en tanto “punto de referencia de la interpretación de la realidad y no un simple reflejo de ella”.²¹⁰ Por ello, para nuestro autor, el concepto límite devela el punto articulador entre la teoría funcional de la sociedad y la teoría de los valores. En toda teoría social subyacen un conjunto de valores que pueden sintetizarse en la idea de igualdad. Sin estos valores implícitos, es imposible formular teorías sociales en las que la sociedad, como totalidad articulada, sea pensable. De este modo, el concepto límite es la posibilidad para interpretar el funcionamiento de la realidad; pero también es el punto de partida para una ética respectiva: “Por lo tanto, existe la posibilidad de formular una ética científica tal como se pueden formular teorías funcionales de la sociedad”.²¹¹

b. *La aplicación del concepto límite.* Llegado a este punto, la crítica dialéctica se aplica sobre el concepto de institución-herramienta: condición de posibilidad de “acercamiento gradual y paulatino” al concepto límite que se ha elaborado en la teoría. La crítica opera de modo eficaz al señalar que la institución, más que acercamiento gradual, es inversión del concepto límite. La ideologización de las teorías sociales reside en el concepto de institución-herramienta. En la ideología capitalista, tal institución funciona como defensa ante la anomia provocada por la realidad. Además, en esta ideología la anomia es el nombre con que se califica a la toma de conciencia. Otro tanto ocurre con la ideología del progreso técnico infinito presente en el comunismo. Aquí todo el sistema social, a partir de la función social del avance tecnológico, es instrumentalizado para la maximización del progreso. Por lo tanto, la crítica dialéctica demuestra y denuncia a la institución-herramienta como ideología de clases.²¹²

Este recorrido metodológico señala que el criterio de coherencia dialéctica sólo es falsable o verificable por el mismo proceso histórico y no por un pre-

ciología funcionalista aparece la reflexión sobre el concepto de equilibrio entre roles y optimización de la gratificación. “Fuera del modelo matemático-económico, la formulación del concepto límite se hace por lo general en forma disfrazada y enseguida se añade que en la realidad sólo se da en términos graduales. Esto no es realismo de los autores, sino preparación de la ideologización de la teoría del concepto límite”, *Ibíd.*, p. 184. En Argentina los debates económicos contemporáneos también se articulan en torno a un círculo medio-fin: empleo-consumo.

²¹⁰ *Ídem.*

²¹¹ *Ídem.*

²¹² *Ibíd.*, 185.

sunto método empirista. Pero a su vez, entendiéndolo como metateoría, será una “deducción lógica” del concepto de sociedad como “totalidad interdependiente”. Para Hinkelammert, la distinción entre lógica dialéctica y lógica formal reside sólo en el punto de partida, que es entender a la sociedad como totalidad racional. Luego, la racionalización de este punto de partida seguirá los mismos pasos que la lógica formal. Diferenciación que no es comprendida por Popper. Cuando las teorías sociales parten del concepto de sistema social como totalidad circular, su evaluación no puede emitirse desde una falsación al estilo de las ciencias naturales. Según nuestro autor, el criterio de evaluación de dichas teorías se mide por su utilidad para la praxis social, sin perder de vista la presencia de la ambigüedad y el riesgo en la aplicación de toda teoría. Es decir, tales teorías pueden enmarcar la acción, pero la acción no se deduce absolutamente de las teorías. Sólo en el marco de la concreción tiene validez la metodología positivista: “El éxito de la acción depende tanto de la conveniencia de la teoría como marco categorial como de la validez de estas teorías parciales de concreción. De las dos nace la acción. El éxito de la acción afirma la validez de las teorías”.²¹³

Entonces, la metodología dialéctica propuesta por nuestro autor, contaría con los siguientes pasos: “1) El criterio de la coherencia según la lógica formal; 2) El criterio de la coherencia según la lógica dialéctica; 3) La formulación de la teoría categorial de la sociedad como totalidad circular y como tal infalsificable; 4) La formulación de teorías parciales de concreción de la acción según el criterio de falsificación; 5) La acción cuyo éxito tiene incidencia sobre la conveniencia de la teoría categorial, como tal infalsificable”.²¹⁴

Vimos entonces cómo Hinkelammert valora de la metodología de Popper su epistemología de la acción limitada, pero le reprocha que la misma sea incapaz de conocer los marcos categoriales dentro de los cuales opera.

4. a. 2. *El fetichismo como arma ideológica de la muerte*

El análisis anterior se profundiza en su obra *Las armas ideológicas de la muerte* (1977, 1978, 1981, 1986).²¹⁵ En ella examina la categoría marxiana de fetichismo, entendida como ilusión trascendental que legitima la dominación y muerte de seres humanos. A partir de Marx y su correspondiente crítica, describe el pro-

²¹³ *Ibíd.* p. 187.

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 188.

²¹⁵ En 1978 aparece la edición española de Editorial Sígueme y en 1986 se publica la versión inglesa: *The Ideological weapons of death. A Theological Critique of Capitalism*, Orbis Books, Maryknoll, New York. Traducción del español de Phillip Berryman, con prólogo de Cornel West.

ceso de fetichización de las relaciones económicas, poniendo de manifiesto el carácter religioso de las mismas. Cabe aclarar que el problema del fetichismo ya venía siendo abordado desde su estancia en el CEREN, como vimos en el capítulo I.

La obra adquiere relevancia teórico-política debido al contexto socio-histórico y geopolítico desde el cual se produjo. La profunda movilización social en las sociedades centroamericanas y sus frentes de liberación - como el Frente Sandinista de Liberación Nacional de Nicaragua o el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional de El Salvador- además de la fuerte presencia militar, política e ideológica de los Estados Unidos en el contexto de la guerra fría, fueron seguramente experiencias vitales que subyacen en el texto.²¹⁶ A principios de 1980, Hinkelammert es el director del Posgrado Centroamericano de Economía y Planificación del Desarrollo, en la Universidad Nacional Autónoma de Honduras.²¹⁷ Allí imparte sus clases, en las que reflexiona en torno al fetichismo como “punto de partida y argumento medular” para la crítica de la economía política.²¹⁸ El texto es discutido en el DEI, donde se encuentra Hugo Assmann, quien además había realizado algunas reflexiones en torno a las implicancias de esta categoría marxiana durante su estadía en Chile.

Nuestro autor comienza afirmando que el objeto de la teoría del fetichismo es la “visibilidad de lo invisible”. Se trata de una teoría que pretende hacer visible los modos en cómo las abstracciones que median las relaciones sociales invisibilizan las necesidades de la “vida real” de los seres humanos concretos-corporales. Como tal, estas invisibilizaciones se encuentran en todas las instituciones modernas, aunque de modo primigenio y más eficaz en el mercado: “primera forma histórica de la división del trabajo”.²¹⁹ Para Hinkelammert, dicha teoría “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

²¹⁶ Importantes son las referencias de Michael Löwy sobre la influencia del cristianismo liberacionista en los orígenes de la insurgencia revolucionaria en Centroamérica: *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, Siglo XXI editores, México DF, 1999, [1996], pp. 121-137.

²¹⁷ “Estábamos muy bien en Honduras, pero empezó el problema de la guerra de los Contra, en Nicaragua, y se hizo muy presente en Honduras. Empezaron los problemas. De repente, algunos estudiantes fueron llevados presos. Comenzamos a sentirnos muy incómodos”, Cf. Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*, CLACSO, Buenos Aires, 2012, p. 132.

²¹⁸ Alfredo Stein: “La visibilidad de lo invisible. En diálogo con *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches. Capitalismo y cristianismo*, de Franz Hinkelammert”, en *Revista Nueva Sociedad*, N° 238, Buenos Aires, Marzo-Abril de 2012, p.118.

²¹⁹ Estela Fernández Nadal: “Acerca de fetiches, ídolos y utopías: Hinkelammert y la racionalidad abstracta del capital”, en Estela Fernández y Jorge Vergara editores: *op.cit.*, p. 99.

de todas 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”.²²⁰ La división social del trabajo es un condicionamiento inexcusable. Ésta decide sobre la vida y la muerte de los seres humanos, dado que permite elaborar productos materiales necesarios para la supervivencia humana. Por lo tanto, el concepto marxiano de “fetichismo” permite analizar las formas de coordinación de la división del trabajo en las que se tiende a invisibilizar sus efectos respecto a la vida y muerte de los seres humanos. Se trata pues, de la invisibilización de la vida concreta-material de los seres humanos en las relaciones mercantiles, pero también en todo sistema institucional.

De modo que, el fetichismo es considerado como aquel proceso por el cual las mercancías, leyes, contratos... adquieren vida, como si fueran seres humanos e, inversamente, los seres humanos se cosifican o mercantilizan. Se trata de un proceso de revocación de humanidad que no puede pensarse sin tener en cuenta estas dos inversiones: mercancías o constructos jurídicos convertidos en sujetos y seres humanos mercantilizados – cosificados o abstraídos jurídicamente. Aquí se expresa el carácter religioso de las mercancías o parafraseando a Feuerbach, un modo histórico de antropología invertida. En las mercancías se deposita la decisión sobre la vida y la muerte de los seres humanos: es el politeísmo ingénito en las mercancías y en el mercado: catedral sacrosanta de dicha liturgia sacrificial. Por lo tanto, la responsabilidad es confiada a las relaciones jurídico-mercantiles, desligadas de los fines impuestos por los sujetos. Se trata del comercio-mercado como religión en donde siempre se está en deuda.

Retomando al Marx de *El Capital*, Hinkelammert desarrolla sus reflexiones acerca de la fetichización de las relaciones económicas a partir de tres instancias: i) el fetichismo de las mercancías; ii) el fetichismo del dinero y iii) el fetichismo del capital.

En el fetichismo de las mercancías, la vida humana se somete a la vida de las mercancías; por lo tanto “el eslabón entre vida real y mundo religioso es la propia mercancía vista como sujeto”.²²¹ Todo esto debido al carácter privado del trabajo, es decir, el producto es producido con independencia de los demás, desatando relaciones “incontrolables” entre mercancías. Pero, llegado a este tópico

También Norbert Lechner recupera esta interpretación hinkelammertiana del fetichismo en sus escritos, cf. por ejemplo “El concepto de Estado en Marx”, en Paulina Gutiérrez, Tomás Moulian (Editores): *Norbert Lechner. Obras Escogidas 2*, LOM, Santiago de Chile, 2007, pp. 49-83.

²²⁰ Franz Hinkelammert: *Las armas ideológicas de la muerte*, Editorial DEI, 2ª edición revisada y ampliada, San José, Costa Rica, 1981,[1977], p.7.

²²¹ *Ibíd.*, p. 11.

del análisis, Hinkelammert critica la pretensión de cierta tradición marxista que promete la superación del fetichismo mediante la abolición de la propiedad privada y, con ello, la instauración de la asociación de trabajadores libres. Acuerda con Marx que las relaciones mercantiles son producto del trabajo privado. Pero el carácter privado del trabajo no se debe a la existencia de la propiedad privada sino al conocimiento humano limitado en lo referido a las decisiones económicas. También en las sociedades socialistas siguió existiendo el trabajo privado. Pero tal señalamiento no borra las tesis referidas al fetichismo, pero “sí cambia profundamente la significación del proyecto futuro”.²²²

Igualmente, en el fetichismo del dinero, el dinero adquiere subjetividad, pero de modo notoriamente distinto a las mercancías: “a diferencia de la subjetividad de las mercancías, entre las cuales no hay jerarquía, el dinero aparece como superior, es el rey del mundo de las mercancías”..., el dinero se transforma así en objeto de piedad: *In God we trust*.²²³ Es decir: el dinero es dotado de subjetividad dado que es el común denominador de todas las mercancías y la confirmación de éstas. Es una trascendentalidad que funda los valores sociales legítimos en tanto éstos preserven y sacralicen las relaciones mercantiles.²²⁴

Por último, con el fetichismo del capital llegamos al punto máximo de la inversión: la reproducción de las relaciones de clase entre obrero y propietario. El capital se transforma así en el propietario de los mismos medios de vida y el mismo propietario se hace presente en la máquina. Hinkelammert cita a Marx: “Así como en las religiones vemos al hombre esclavizado por las criaturas de su propio cerebro, en la producción capitalista le vemos esclavizado por los productos de su propio brazo” (*El Capital*, I). De este modo, no es desatinado ni anacrónico el recurso al análisis del fetichismo ya que “si la economía política es, como dice Marx, la anatomía de la sociedad moderna, la teoría del fetichismo analiza la espiritualidad institucionalizada en la sociedad moderna... el fetiche es el espíritu de las instituciones”.²²⁵

Hemos visto que la lectura de Hinkelammert quiere superar la interpretación

²²² *Ibíd.*, p. 22.

²²³ *Ibíd.*, p. 24, 32.

²²⁴ Cuestión esbozada ya en sus *Manuscritos económico-filosóficos* cuando sobre el dinero afirma: “transforma *las facultades humanas reales y naturales* en simples representaciones abstractas, es decir, en *imperfecciones* y quimeras torturadoras, y por otra parte, transforma *las imperfecciones reales y las fantasías*, facultades que son en realidad impotentes y que solo existen en la imaginación del individuo, en *facultades y poderes reales*”, en Erich Fromm: *Marx y su concepto de hombre*, México, FCE, 1987, p. 174. Las cursivas del original. Cf. Carlos Asselborn, Gustavo Cruz, Oscar Pacheco: “Corporalidad y enajenación en los Manuscritos económico-filosóficos (1844) de Marx”, en *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*, EDUCC, Córdoba, 2009, pp. 37-43.

²²⁵ *Ibíd.*, p. 65.

del marxismo escolástico que entiende a la superestructura como mero reflejo de la estructura. Tal cuestión será retomada, como veremos, en una de sus últimas obras: *La maldición que pesa sobre la Ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2010).²²⁶ Evidentemente la relación jurídica “refleja” la relación económica, pero tal reflejo no puede comprendérselo como una relación mecánica entre estructura –superestructura, ser – conciencia o también, pura apariencia – verdadera esencia.²²⁷ Para Hinkelammert se trata más bien de una relación de implicancia entre: i) las relaciones mercantiles, ii) las normas que deben regirlas y iii) las perspectivas humanas respecto a los proyectos de sociedad futuros. Tales proyectos están invisibles o “ausentes” en las relaciones mercantiles y sus leyes. La teoría del fetichismo viene a ponerlos a la luz y mostrar su presencia. La ausencia/presencia se irradia en la tensión subyacente en la visibilidad de lo invisible que expresa, a su vez, la relación entre lo posible y lo imposible en los proyectos de sociedad. Al decir de Alfredo Stein, con la teoría del fetichismo se analizan los modos en cómo se determina la vida de los seres humanos, no sólo mediante las relaciones mercantiles, sino también como “proyecto en el cual se aspira a vivir, pero que, en primera instancia, no aparece como tal en la cotidianidad”.²²⁸ Por lo tanto, la tensión dialéctica que describe Marx es entre la totalidad de lo real y la experiencia fragmentaria de la realidad. Las apariencias nos develan, de modo fragmentario, la realidad tal cual se nos aparece a la experiencia directa. No obstante “la realidad es más compleja que la experiencia inmediata y parcial, que, como sujetos finitos, tenemos de ella; es una totalidad dialéctica que incluye lo que es (la apariencia) y lo que no es (la ausencia), esto es, la infinitud que no somos, pero a la que aspiramos ineludiblemente y con la que medimos permanentemente nuestros límites infranqueables y nuestras posibilidades”.²²⁹

Podemos entonces señalar algunas conclusiones provisorias sobre el carácter que Hinkelammert le imprime a la teoría marxiana del fetichismo y el uso que hace de ella:

a. Fetichismo hace referencia a las consecuencias amenazadoras para

²²⁶ Especialmente el capítulo 8 “Sobre la reconstitución del pensamiento crítico”, pp. 227-269. El recurso a Pablo está ya presente en *Las armas ideológicas de la muerte*: “Por entonces yo ya había empezado con Pablo de Tarso, porque había leído la opinión de un cardenal de derecha de Bogotá, que criticaba la Teología de la liberación, y sostenía que, a partir de los textos de San Pablo, no se podía argumentar a favor de la Teología de la liberación. Leyendo eso, pensé: “¿Ah sí? Ahora voy a leer a Pablo”; y encontré algo totalmente diferente. Fue así que, por primera vez, trabajé los textos de Pablo de Tarso”, Cf. Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.*, ídem.

²²⁷ Estela Fernández Nadal: *op. cit.* p. 101.

²²⁸ Alfredo Stein: *op. cit.* p. 119.

²²⁹ Estela Fernández Nadal: ídem.

la vida humana, las más de las veces no intencionales, presentes en los procesos de institucionalización modernos.

b. Los procesos de institucionalización modernos crean instituciones cuya función es posibilitar el desarrollo de los seres humanos corporales finitos y que, como tales, deben satisfacer sus necesidades básicas para seguir viviendo. La condición finita y necesitada de los seres humanos corporales exige mediatizar las relaciones humanas: instituciones, normas, leyes, contratos, ideologías.²³⁰

c. En la persecución de sus objetivos, las instituciones terminan independizándose de los sujetos que las han creado, constituyéndose de este modo en “maquinarias autómatas”.

d. Al independizarse de los seres humanos por su lógica autómatas, asentada de modo ineludible en la abstracción y objetivación de las relaciones humanas, las instituciones se convierten en dispositivos de dominación hasta alcanzar el poder de matar.

e. Dicho proceso se expresa de forma prístina en el mercado: institución en la que se tiende a invisibilizar las consecuencias perversas del mismo proceso de institucionalización-abstracción-objetivación-cosificación.

f. Comprender dicho proceso supone visualizar la paradoja que lo constituye: la necesidad de crear “dispositivos abstractos de mediación” exigida por la condición finita y mortal de los seres humanos, y la objetivación deshumanizante que dichos dispositivos despliegan sobre los sujetos. Al decir de Estela Fernández Nadal: “En todas estas mediaciones hay un tratamiento del sujeto como objeto, que no corresponde a la subjetividad del sujeto; este es una plenitud infinita, trascendente a todas sus objetivaciones, pero sólo resulta aprehensible a través de ellas y siempre de un modo inadecuado e imperfecto”.²³¹

²³⁰ Podríamos agregar incluso a las identidades, entendidas también como modos subjetivos e intersubjetivos desde los cuales también se mediatizan las relaciones humanas.

²³¹ Estela Fernández Nadal: “La reproducción de la vida de todos como criterio de racionalidad política en la filosofía de Franz Hinkelammert”, en *Pensares y Quehaceres, Revista de políticas de la filosofía* (Director: Horacio Cerutti Guldberg), N° 2, Noviembre 2005/Agosto 2006, México D.F. p. 11. Dicho texto también apareció bajo el título: “La búsqueda de alternativas a la democracia capitalista. Franz Hinkelammert y la crítica a la racionalidad formal”, en Guillermo Vásquez Hoyos (comp.): *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*, CLACSO, Buenos Aires, 2007, pp. 199-216. Al respecto Hinkelammert afirma: “la institución es un producto de la condición humana: el mercado, el Estado, son un producto de la condición humana. Entonces, la pregunta es: ¿cómo relacionarse con

g. El fetichismo resultante es entonces un proceso inevitable que atenta contra la vida de los seres humanos. Frente a éste aparece la exigencia de recuperar la reflexión sobre el sujeto, entendido como ser humano concreto-corporal, cuya referencia será instancia crítica trascendental frente a toda institucionalidad. El carácter inevitable²³² del fetichismo y de la alienación es una de las diferencias de Hinkelammert respecto al pensamiento marxista para el cual estos fenómenos pueden superarse definitivamente: “la alienación humana es tomada por mí como algo ligado a la condición humana, no como algo contingente, que se puede superar en términos definitivos. Este punto ha sido para el pensamiento marxista un gran problema: se percibe la alienación pero no se reconoce su carácter de *conditio humana* y se pretende que es posible superarla. Hay mucha discusión en torno a esto dentro de la tradición marxista. Ernst Bloch, por ejemplo, siempre insiste en que la alienación no es condición humana, aunque no usa esa palabra. Porque de lo contrario tienes que reconocer la imposibilidad fáctica de lo que se tiene como referencia trascendental del comunismo. Ahí es clara la diferencia con Walter Benjamin, él lo percibe y hace su reflexión a partir de eso, aunque no lo formaliza como argumento, pero está ahí, uno descubre que su reflexión está en sintonía con la crítica de la razón utópica”.²³³

h. La teoría del fetichismo es, por tanto, una teoría crítica de la trascendentalidad presente en las relaciones humanas y que tanto Marx como Weber han intentado explicar. No obstante, Hinkelammert propondrá que la necesaria trascendentalidad reside en el interior mismo de la vida real-corporal de los seres hu-

estos productos de la sociedad humana que se transforman en monstruos, que destruyen todo, si no se logra canalizarlos, de alguna forma que los ponga a favor de la convivencia y de la vida? Ahí viene la crítica de la ley, que devela el carácter de la ley como mecanismo de destrucción”, cf. Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.* p. 60.

²³² “Creo que “inevitable” es la palabra justa, y no “necesario”. Necesario es que tú comas, inevitable es que esa comida la tienes que comprar en el mercado”. Cf. Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik, *op. cit.* p. 61. También Michael Heinrich parece afirmar lo mismo: “...el fetichismo tampoco constituye un estado de cosas completamente cerrado en sí mismo y del que no hay evasión posible. *Se trata más bien de un trasfondo estructural que siempre está presente*, pero que actúa sobre los individuos con distinta intensidad, y que se puede abatir por medio de la experiencia y la reflexión”, Cf. *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Prólogo de César Ruiz Sanjuán, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2008, p. 188 (las cursivas son nuestras). Algo semejante afirma Étienne Balibar: “el fetichismo no es un fenómeno subjetivo, una percepción falseada de la realidad, como lo serían, por ejemplo, una ilusión óptica o una creencia supersticiosa. Constituye antes bien la manera en que la realidad (una cierta forma o estructura social) no puede dejar de aparecer. Y esa “apariencia” activa (a la vez *Schein* y *Erscheinung*, es decir, un embuste y un fenómeno) representa una mediación o función necesaria sin la cual, en condiciones históricas dadas, la vida de la sociedad será sencillamente imposible. Suprimir la apariencia es abolir la relación social.”, Cf. *La filosofía de Marx*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, p. 69, (cursivas del original).

²³³ *Ibíd.* p.60.

manos y no como un más allá de toda factibilidad humana – como lo postula Marx, o como un resignado más acá de la muerte propuesto por Max Weber.

i. Como teoría crítica, la teoría del fetichismo se aboca al análisis de la función que cumplen los marcos categoriales en los procesos de trascendentalización de la racionalidad formal. En el capitalismo, la trascendentalización formal estará dada por la metafísica del mercado. En otros términos, se trata de una sacralización del sistema de propiedad privada y los valores que se derivan de éste.

j. Dicho aspecto también estará presente en el desarrollo del marco categorial del cristianismo en el cual se anula su criticidad al desechar la teología paulina de la corporeidad y sustituir – a partir de la doctrina social de la iglesia- el derecho a los bienes de la tierra por el derecho natural a la propiedad privada.²³⁴ Estas corrientes ideológicas del cristianismo se constituyen también en “armas ideológicas de la muerte”.²³⁵

II. 4. a. 3. La crítica de la razón utópica en el debate entre epistemología y política

II. 4. a. 3. 1. Utopía, utopización y antiutopismo

Crítica de la razón utópica (1984; 2002) es la obra de Hinkelammert que mayor reconocimiento ha tenido en el pensamiento social latinoamericano. Una versión mimeografiada, pero incompleta apareció ya en 1983. En ella aparecen los recorridos teóricos de etapas anteriores, pero ahora bajo el marco reflexivo centrado en la utopía, las utopizaciones y el realismo político. La obra, de ineludible lectura para quienes pretenden re-pensar tanto la función de las ciencias sociales como la posibilidad de una filosofía política “nuestroamericana para la liberación”, se propone la ardua tarea teórica y política de criticar la “razón utópica”, presente en la modernidad, a partir del instrumental kantiano.²³⁶ La modernidad será enten-

²³⁴ Franz Hinkelammert: *Las armas ideológicas de la muerte*, Editorial DEI, 2ª edición revisada y ampliada, San José, Costa Rica, 1981, p. 197 y 197.

²³⁵ En un escrito de 1978, retomado luego en escritos posteriores, Hinkelammert analizará pormenorizadamente cómo fue constituyéndose históricamente un cristianismo antiutópico en el que opera una explícita negación de la esperanza; otra expresión de las “armas ideológicas de la muerte”, cf. “El Dios mortal: Lucifer y la Bestia. La legitimación de la dominación en la tradición cristiana”, en Elsa Tamez/ Saúl Trinidad (editores): *Capitalismo: violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*. EDUCA, Centroamérica, San José de Costa Rica, 1978, Tomo I, pp. 199-313.

²³⁶ Así lo afirma el propio Hinkelammert: “...el título *Crítica de la razón utópica* contiene una

didada como el conjunto de intentos secularizados por llevar a cabo los sueños de la humanidad. Desde el siglo XIX se ha afianzado en el pensamiento social una suerte de “ingenuidad utópica” que moviliza los proyectos e ideologías políticas de diverso cuño y calibre. Esta denuncia se fundamenta en el hecho de que ciertas teorías sociales se esfuerzan en encontrar los modos científico-empíricos para realizar las más altas aspiraciones humanas: la sobrevivencia humana y la reproducción de la vida real. Esfuerzos que producirán una suerte de ilusiones trascendentales, sustentadas en un progreso infinito que abstrae a la misma condición humana. Se trata de un progreso entendido como aproximación cuantitativa constante a la realización de lo “imposible” (utopía). Ésta es la trampa ínsita en las ciencias empíricas que develará el autor al demostrar cómo, al interior de estas ciencias, se hallan ciertas configuraciones - incluso inconscientes- de horizontes utópicos. Tales horizontes son necesarios para el desarrollo de las ciencias empíricas, pero su legitimidad debe someterse a una profunda revisión, dado que ciertas construcciones utópicas devienen en armas destructivas de lo humano.

La formulación del espacio utópico en las ciencias empíricas puede rastrearse, por ejemplo, en Max Weber y su teoría de los “tipos ideales”, el concepto de “competencia perfecta” en la teoría económica neoclásica, la institucionalización perfecta como antítesis de la anomia total en Talcott Parsons o la idea de comunismo asentada en la teoría de la planificación perfecta. Tales elaboraciones, por cierto necesarias para el ejercicio reflexivo, pierden legitimidad cuando pretenden definir “una sociedad perfecta a la cual podemos aproximarnos por pasos cuantitativos calculados” que Hinkelammert llama “aproximación asintótica”. Lo considerado peligro, traba, alternativa o amenaza a este progreso calculado, se lo excluye y elimina. El cálculo de la razón instrumental reduce la realidad a “empiría cuantificable”. Frente a este apocamiento de la realidad, Hinkelammert opone “lo real”, criterio para evaluar la legitimidad de las construcciones utópicas en las ciencias empíricas. Al respecto afirma: “... la realidad es una realidad de la vida. Real es aquello con lo cual se puede vivir, y lo que se necesita para vivir: la naturaleza y el ser humano. Estos procesos destructivos, que hoy están en plena actividad, tienen mucho que ver con esta negación de la realidad por parte de las ciencias empíricas. O sea, la *ciencia empírica* llega a ser la negación de la realidad en nombre de la empiria. Y ahora promete salidas, calculables cuantitativamente, que son puestas en el lugar de la necesaria discusión de la realidad como realidad de la vida del

referencia consciente a Kant. No digo allí lo mismo que Kant, pero está en sintonía con él. No soy kantiano de ninguna manera, menos aún en lo que concierne a la razón práctica. Critico duramente la ley puramente formal. Sin embargo, a pesar de eso, parto muchas veces de Kant”, Cf. Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.* 138.

ser humano, lo que siempre incluye a la naturaleza. Se trata de una abstracción que sustituye, en nombre de las ciencias empíricas, la realidad. Y esta abstracción se llama empiría”.²³⁷ Afirmación que profundizaremos en el apartado siguiente.

De allí que las utopías “destructoras” son ideologías “de la sociedad perfecta” animadas por un “pensamiento-de-abolición” a partir de la idealización de alguna institución. Ya hemos dicho que dicha lógica atraviesa las ideologías de los siglos XIX y XX. A partir de una institucionalidad perfecta se exige la abolición, sea del Estado, el mercado, las relaciones familiares, la metafísica, la dialéctica, la lógica formal, las ideologías, etc. El pensamiento “de-abolición” niega las mediaciones histórico-institucionales, ambiguas pero criticables sólo si se asume la exigencia del reconocimiento de sujetos corporales concretos.²³⁸

Por lo tanto, no se trata de una crítica antiutópica, como la llevada a cabo por Popper, Hayek y sus seguidores. La suya es una crítica trascendental. La crítica a Popper - a partir de Popper- será entonces el eje central de los desarrollos argumentativos hinkelammertianos. Para nuestro autor, Popper fue el pensador militante de la anti-utopía y su contradicción epistemológica será el haber propuesto una suerte de utopía de la anti-utopía.²³⁹ Entonces, la crítica de la razón utópica “consiste en una transformación de los contenidos utópicos de los pensamientos modernos en conceptos y reflexiones trascendentales”.²⁴⁰ Si la crítica señala las contradicciones teóricas y prácticas de corrientes de pensamiento que pretenden concretizar sociedades perfectas, deben entonces analizarse sus correspondientes “marcos categoriales”. En ellos habitan ingenuas idealizaciones utópicas. Las corrientes de pensamiento que analiza Hinkelammert son: el pensamiento conser-

²³⁷ “Utopismos y utopías de la modernidad. Acerca de la Crítica a la razón utópica”, Entrevista de Norbert Arntz, en Germán Gutiérrez y José Duque Eds.: *op.cit.*, p. 69.

²³⁸ La exigencia de pensar en profundidad las mediaciones, desdeñadas por el utopismo de ciertas ciencias “críticas” o por el antiutopismo de ciertas ciencias tecnocráticas es también una de las apuestas que subyacen en el pensamiento de Hinkelammert: “Si quiero superar este pensamiento-de-abolición, ir más allá de él, tengo que desarrollar un pensamiento de mediaciones. Y tiene que ser la mediación entre la institución y las condiciones de la vida de la humanidad, entre la institución y el reconocimiento entre sujetos que, reconociéndose mutuamente, se reconocen como seres naturales y por lo tanto reconocen la naturaleza. La mediación es, creo, el problema con el cual se tendría que relacionar hoy toda la problemática. Y habría que trabajar aquí una abolición especial, que pretende ser superada en la actualidad: la abolición de la utopía. La tesis del fin de la utopía es una tesis de utopistas. De utopistas que se hacen pasar por realistas totales, y con eso contribuyen al proceso destructivo que hoy se halla en plena actividad. La tesis de la abolición total de la utopía es justamente la negación total de la mediación...”, Cf. *Ibíd.*, p. 72.

²³⁹ Enrique Dussel afirma que la crítica de Hinkelammert podría titularse “Con Popper, más allá de Popper” o “La miseria del antiutopismo”. Cf. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 4ª edición, 2002; [1998], p. 259.

²⁴⁰ Franz Hinkelammert: *Crítica de la razón utópica*, edición ampliada y revisada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002, [1984], p. 15.

vador, el neoliberal, el anarquista y el marxista soviético.²⁴¹ En la mayoría de éstos se parte de la constatación de una realidad empírica precaria o amenazada. Luego, a partir de dicha realidad se construyen categorías no empíricas o conceptos límites, tanto positivos como negativos, desde los cuales se elaboran proyectos de sociedades perfectas. Tales procesos de utopización y/o fetichización señalan algún tipo de institución-herramienta que garantizaría un proceso lineal progresivo e infinito hacia la armonía plena. Procesos que legitimarán una suerte de secuencias anti-utópicas que arremeterán contra todo proyecto alternativo. Su legitimación ganará en eficacia histórica cuando posea capacidad para impregnar a las sociedades con sus valores e imágenes auto-sacralizadoras. Dicho con otras categorías: su legitimación será eficaz cuando logre incorporar sus valores al sentido común e imaginarios sociales. Por supuesto que para los casos históricos del anarquismo y del marxismo, la lectura obliga a realizar puntualizaciones, dado que son ideologías de ruptura (anarquismo principalmente) y constitución de utopías orientadas a la novedad futura (marxismo). El pensamiento conservador, por su misma lógica, se moviliza hacia el pasado (el nomos primigenio) y, el neoliberal, a pesar que se presenta con dotes de dinamismo y vitalismo, termina justificando las relaciones impuestas por el mercado. En el neoliberalismo, la institución mercado posee la capacidad de transformar e invertir la realidad sin transformarse a sí misma. Será una suerte de divinidad cual motor inmóvil aristotélico.

A continuación esbozamos algunas de sus características y posibles críticas, a riesgo de simplificar la complejidad de la exposición²⁴²:

²⁴¹ Percibimos un primer intento de este análisis en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, en donde se ocupa de la ideología liberal iluminista y su variante neoliberal; el pensamiento hegeliano, el marxismo "original" como también sus críticas a Bloch y Mannheim. Como pudimos leer en sus entrevistas, Hinkelammert reconoce influencias de *Ideología y Utopía* de Karl Mannheim quien señala diversas etapas en lo que llama "Mentalidad utópica", entre ellas: i) El quiliastro orgiástico de los Anabaptistas; ii) La idea liberal humanitaria; iii) La idea conservadora; iv) La utopía socialista-comunista; para culminar en v) La utopía en la situación contemporánea, cf. Karl Mannheim: *Ideología y Utopía*, FCE, México, 2ª edición, 1987, [1936], pp. 169-230. En la obra citada de Hinkelammert se desarrolla lo que nuestro autor llama "La pérdida de la utopía en Mannheim", *op. cit.* pp. 85-89. Por motivos de espacio y tiempo, dejaremos para estudios futuros la influencia de Mannheim en la crítica de la razón utópica hinkelammertiana.

²⁴² Cuando estábamos finalizando esta síntesis nos encontramos con el estudio de María del Rayo Ramírez Fierro quien confecciona también un cuadro comparativo de los pensamientos sociales ciñéndose a los siguientes elementos: punto de partida, organización de la vida social, concepto límite y relación con la utopía, cf. *Utopología desde nuestra América*, Ediciones Desde Abajo, Bogotá, 2012, pp. 63-65 (Tesis de Maestría dirigida por Horacio Cerutti Guldberg). En dicha obra, la autora aborda el persistente pensar sobre la utopía en el pensamiento nuestroamericano en cuatro de sus principales referentes: Fernando Ainsa, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti y Franz Hinkelammert. Agradecemos al Dr. Cerutti esta indicación bibliográfica.

Marcos categoriales	Pensamiento conservador²⁴³	Pensamiento neoliberal actual²⁴⁴	Pensamiento anarquista²⁴⁵	Pensamiento soviético²⁴⁶
Representantes / Obra analizada	Peter L. Berger: El Dósel Sagrado: elementos para una sociología de la religión.	Friedrich Hayek: “La pretensión del conocimiento” (conferencia). También Karl Popper y Milton Friedman	Ricardo Flores Magón: Antología	Debates sobre el comunismo durante el gobierno de Kruschchev. Bases del marxismo-leninismo. Manual.
Punto de partida: la realidad precaria	Fragilidad del orden social construido socialmente. El egoísmo y la estupidez son causa de la anomia social.	Fragilidad del mercado.	La realidad material del trabajo para la satisfacción de las necesidades se encuentra sojuzgada por las instituciones, especialmente la propiedad y el Estado. El orden es el caos y la esclavitud.	El tránsito al comunismo se encuentra amenazado.
Conceptos no empíricos/ empiria idealizada/ conceptos límites trascendentales/ “Dialéctica maldita”	Caos o anomia absoluta vs. legitimación perfecta del nomos legitimado.	Caos absoluto vs. competencia perfecta = equilibrio del mercado Sociedad burguesa vs. sociedad socialista.	Realidad actual depravada – realidad futura liberada. Las instituciones como esclavitud vs. la fraternidad de los hombres libres “Anarquía”.	Peligro de guerra atómica vs. tránsito al comunismo como meta empírica.
Institución perfecta / Proceso de utopización- fetichización/	El sistema institucional dado logra una plausibilidad perfecta.	Mercado con competencia perfecta	Libertad espontánea = Anti-institución; Utopización del espontaneísmo (acción directa) = espontaneidad perfecta	El comunismo La sociedad sin clases, sin mercado y sin uso de dinero = planificación perfecta

²⁴³ Franz Hinkelammert: *op. cit.*, pp. 107-131.

²⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 133-181.

²⁴⁵ *Ibíd.*, pp. 183-215.

²⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 217-257.

Secuencia anti-utópica	a) La rebelión contra el nomos es utopía; b) Anular el nomos es imposible; c) realizar lo imposible lleva al caos; d) afirmación absoluta del nomos	a) La utopía es imposible; b) anular el mercado es una utopía; c) realizar lo imposible lleva al caos; d) afirmación absoluta del mercado	a) Reacción anarquista frente al maniqueísmo liberal-conservador; b) Inversión del maniqueísmo por la acción directa; c) reacción represiva del sistema burgués; d) derrota del anarquismo	a) La competencia perfecta es imposible; b) La maximización de la tasa de ganancia lleva al desequilibrio; c) la superación del desequilibrio se logra por la maximización de la tasa de crecimiento; d) derrota de la utopía comunista por el mito del progreso tecnológico
Teoría subyacente y tipo de legitimación	Facticidad autolegitimadora como facticidad plausible	Teoría general del equilibrio supeditada sólo a los indicadores mercantiles (precios variables y consumo basado en gustos) y competitivos	La anarquía no tiene un modelo teórico sistemático, por ser un pensamiento anti-institucional. Destruir para crear	Teoría del tránsito a la nueva sociedad. Teoría de la planificación económica
Valores y teologías subyacentes ²⁴⁷	Obediencia al nomos - La rebelión es caos. La religión es la hipóstasis del nomos de la sociedad (instituciones)	Humildad frente al mercado. Cuestionar el mercado es orgullo = híbris El Mercado como Dios omnisciente	La humildad de los de abajo es cómplice del orgullo de los de arriba Hay un orgullo de los de abajo que es una humildad virtuosa: la igualdad.	Se renuncia a la religión como legitimación. Sustitución del misticismo divino por el mito tecnológico.

²⁴⁷ Estas teorías y marcos categoriales derivan sus respectivas imágenes de Dios y del diablo a partir de la proyección de sus conceptos límites trascendentales positivos y negativos: “No hace falta creer en Dios para poder decir cuál es el “verdadero” pues la referencia a quién es Dios se transforma en un enunciado científico, aunque sea indirectamente... Por esta razón, cualquier teórico –sea conservador, burgués, anarquista, socialista o marxista-, por lo menos alegóricamente, establece su imagen respectiva de Dios y del diablo”, *Ibíd.*, pp. 201-202.

		“Diablo” son los que pretenden poseer el conocimiento para alcanzar la justicia social	El infierno es el presente y el cielo el futuro: el dios del capital. El Dios de los anarquistas: los que se rebelan (Lucifer). Dios es la referencia trascendente del proyecto de vida plena	El comunismo es el interior infinito del socialismo.
Derivaciones históricas	Legitimación de las relaciones sociales de producción y su estructura de clases. El mundo material no es inexistente sino secundario. Fascismos y Estados policiales.	Políticas anti-intervencionistas, “Idolatría del mercado” y “ética sacrificial” Anarcocapitalismo ²⁴⁸	Existieron revoluciones anarquistas pero no sociedades anarquistas. Mesianismos milenaristas. La libertad anarquista influye en pensamientos fascistas, neoliberales y marxistas	Comunismo soviético bajo el criterio económico de maximización del crecimiento y la mitificación del progreso técnico.
Crítica	No se distinguen sociedades diversas y específicas. Imposibilidad de cuestionar la legitimidad social. Clausura del sueño colectivo de una nueva sociedad.	El mercado no tiene una tendencia empírica automática hacia el equilibrio. El equilibrio puede ser también planificado. Las necesidades por encima de los gustos exigen su satisfacción y el equilibrio ecológico.	Inexistencia de un concepto de praxis y de proyecto político. Incapacidad para pensar mediatizaciones institucionales entre el presente y el futuro. El anarquismo puede quebrantar al capitalismo pero no superarlo	Es imposible una sociedad sin relaciones mercantiles. La planificación no puede ser completa sino sólo aproximativa.

²⁴⁸ Hinkelammert se refiere a los planteos de Milton y David Friedman, como también de Hans Albert cuando éste afirma: “Pero el sueño de la abolición del poder estatal hoy ya no funciona exclusivamente como una parte de la visión socialista del futuro. Por otra parte apareció por el lado derecho del espectro político una conceptualización radical capitalista, que sostiene a este respecto conceptos similares. Esta unión de *anarquismo* y *capitalismo* es más plausible que el anarquismo romántico de observancia socialista, porque en ella se hacen claros los mecanismos de conducción, que canalizarán el quehacer social en la sociedad libre del Estado. El monopolio de la aplicación legítima de la fuerza según esta opinión debe ser superado aplicando a la sociedad entera los mecanismos de conducción del mercado, con el resultado de que las funciones hasta ahora centrales del Estado —especialmente: la protección del ciudadano contra la fuerza en cualquier forma— sean entregadas a organizaciones privadas y organizadas según reglas mercantiles”, *Ibíd.*, pp. 174-175, traducción y cursivas de Hinkelammert en base al libro de Albert: *Traktat über rationale Praxis*, Tübingen, 1978, p. 97.

Haber reflexionado sobre la tensión entre lo imposible y lo posible cuando de proyectos de liberación se trata ha sido uno de los principales aportes de nuestro autor. Epistemología, utopía y realismo político se confrontan, articulan y mediatizan, teniendo como base real, concreta y material, la reproducción de la vida humana de los sujetos. Pero también pensando las condiciones de posibilidad de dichos proyectos a partir de la misma *conditio humana*, siempre finita con deseos de infinitud. Para nuestra lectura, se trata también de la pregunta por la factibilidad de los procesos histórico-políticos de emancipación en América Latina. La preocupación tuvo su impronta medular luego de la crisis y caída de los socialismos reales y que obligó a una profunda revisión crítica de los proyectos e ideologías del progreso: “El colapso del socialismo histórico no es la victoria del capitalismo, sino un signo del colapso de todas las utopías del progreso automático hacia la plenitud”.²⁴⁹

II. 4. a. 3. 2. Ciencias empíricas y utopía

La relación entre ciencias empíricas y utopías, referida en el apartado anterior, es desarrollada en el capítulo I de la obra en cuestión y se titula “La metodología de Popper y sus análisis teóricos de la planificación, la competencia y el proceso de institucionalización”.²⁵⁰ Hinkelammert se empeña en analizar la metodología popperiana y señalar sus límites a la hora de aplicarla a ciertos fenómenos empíricos: planificación, competencia e institucionalización. Como hemos visto, la crítica a Popper había sido emprendida ya en su etapa chilena;²⁵¹ pero ahora es desarrollada con mayor agudeza respecto a la crítica de la razón utópica.²⁵²

El punto de partida para este análisis es la siguiente afirmación: “nuestro

²⁴⁹ *Ibíd.*, p. 289.

²⁵⁰ Un primer avance de este texto fue presentado en el IV Seminario del Grupo de Trabajo de Epistemología y política de CLACSO, realizado en Buenos Aires en septiembre de 1983. Cf. El n° 12 de la *Revista Crítica & Utopía*, dirigida por Francisco Delich que llevaba por título “Liberalismo, neoliberalismo y conocimiento científico. La crítica actual epistemológico-política a la obra de Karl Popper y de von Hayek”. No aparece publicada allí la ponencia de Hinkelammert, pero sus planteos serán citados en los artículos de Jorge Vergara y Carlos Ruiz. Para un primer acercamiento a la epistemología popperiana, cf. Gustavo Ortiz: *Racionalidad y filosofía de la ciencia. Una aproximación a la epistemología de Karl Popper*, Coedición Facultad de Ciencias Humanas – Universidad Nacional de Río Cuarto e Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, 1983, 200 páginas.

²⁵¹ En *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* sus referencias a Popper se centran especialmente en *La lógica de la investigación científica*, [1934] y “¿Qué es la dialéctica?” texto publicado en *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, [1963].

²⁵² En *Crítica de la razón utópica* analiza principalmente los siguientes escritos popperianos: *La lógica de la investigación científica*, [1934]; se detiene principalmente en *La miseria del historicismo*, [1961] además de *La sociedad abierta y sus enemigos*, [1945] y *Conocimiento objetivo*, [1972].

autor (Popper) se guía en sus análisis teóricos sobre la empiria, por principios metodológicos no explícitos que no son compatibles con la metodología que él, explícitamente, defiende en sus análisis metodológicos”.²⁵³ La metodología popperiana parte del principio general empírico de imposibilidad: toda acción humana es limitada porque el conocimiento humano es limitado. Y esto, en Popper, no es una afirmación hipotética sino categórica; se trata de una “imposibilidad lógica”. Pero esta claridad epistemológica se vuelve problemática cuando se aplican estas tesis al análisis real y empírico de praxis sociales. En este sentido, Hayek, que comparte estas tesis, transforma el juicio apodíctico popperiano que afirma que “todo conocimiento humano es limitado” en “un juicio categorial relevante para la praxis social”. Juicio categorial que “...en el siglo XX aparece como categoría de discernimiento de la acción social humana, de la cual se deriva ahora expresamente la imposibilidad de cualquier acción humana cuya realización exigiría tal conocimiento ilimitado”.²⁵⁴

La metodología propuesta por Popper admite para la ciencia sólo enunciados falsables, pero los principios de imposibilidad rechazan esta falsabilidad, es decir, son “no-falsables”.²⁵⁵ Ahora bien, este tipo de principios se refieren, para Popper, a “imposibilidades lógicas”, que no es más que un recurso para proteger su propuesta metodológica. Un ejemplo de esta contradicción, Hinkelammert lo descubre en su crítica a la teoría de la planificación económica. Para Popper no hay posibilidad de una planificación total y todo intento de llevarla a cabo se convierte en una planificación frustrada e irracional; irracionalidad propia de los “enemigos de la sociedad abierta”. La solución propuesta será la “ingeniería social fragmentaria”.

Para Hinkelammert: “Popper identifica, sin más, una planificación de la sociedad ‘como un todo’ con la planificación ‘de todo’. La planificación ‘de todo’ es imposible, pero la planificación de la sociedad ‘como un todo’ es sin duda posible, sólo que en términos aproximativos e imperfectos”.²⁵⁶ Por lo tanto, Popper pasa sin más “de la planificación perfecta” a la “planificación real” y, de este modo, “transforma todo el complejo de la planificación en planificación social utópica”: pretensión soberbia de querer realizar el cielo en la tierra.²⁵⁷ Aquí es donde opera la abstracción de la realidad y la idealización de los análisis empíricos. Lo mismo ocurre con la teoría de la competencia. Nuestro autor vuelve a criticar el recurso me-

²⁵³ Franz Hinkelammert: *op. cit.*, p. 17.

²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 19.

²⁵⁵ ...“enunciados que se pueden pronunciar en los términos de un ‘todavía no’, ídem.

²⁵⁶ *Ibíd.*, p. 27.

²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 28.

metodológico popperiano de señalar la imposibilidad de una planificación y competencia perfectas desde modelos o teorías idealizadas. Se trata de la tensión entre el poder analítico de la lógica y el poder de lo fáctico: “de estos modelos no se puede deducir jamás la imposibilidad de procesos reales, sino únicamente que los procesos reales nunca pueden ser una simple repetición de estos modelos”.²⁵⁸

Más adelante, Hinkelammert reafirma la necesidad de analizar la relación entre utopías imposibles y metas posibles. Relación que se explicita en el proceso de institucionalización, “medio de transformación –y muchas veces de deformación- de las metas utópicas imposibles en metas posibles” y como posibilidad de “reformulación de las metas posibles a través de nuevas metas utópicas posibles”. La teoría popperiana del proceso de institucionalización se olvida de esto y cae, por lo tanto, en una visión dicotómica y maniquea que clausura el horizonte utópico: “destruye lo posible en nombre de la prohibición de pensar lo imposible”.²⁵⁹

Como vimos anteriormente, el tratamiento que Hinkelammert hace de la metodología de Popper es crítico-trascendental. Claro está que su profundización nos exigiría un esfuerzo que excede este estudio. Sin embargo, a partir de este tímido acercamiento a sus tesis queremos señalar las siguientes afirmaciones; ellas pueden ofrecer una suerte de síntesis provisoria de algunos de los presupuestos epistemológicos presentes en su *Crítica de la razón utópica*:

a. Es cierto: nuestro conocimiento de la realidad es limitado. Y porque es limitado construimos la realidad desde ciertas idealizaciones, sin las cuales no podríamos actuar sobre ella. La construcción de categorías tiene por finalidad trascender la realidad.

b. Experimentamos el límite y la negatividad de la realidad e imaginamos la superación de estos obstáculos desde ideales de perfección: utopías. Los límites de nuestra acción son el punto de partida para la producción de teorías. Para Hinkelammert el fundamento del sujeto cognitivo es el sujeto actuante: la praxis y sus límites preceden al conocimiento. La praxis es la fundadora de las ciencias empíricas.

c. La idealización o imaginación de una realidad perfecta peca de ingenua a la hora de pretender concretar en términos absolutos esa perfección. Y se vuelve peligrosa cuando se olvida del límite de la misma realidad como también de la inexcusable finitud y límite de la condición humana. Tal olvido es fundador de peligrosas ilusiones trascendentales que terminan anulando a las instituciones y

²⁵⁸ *Ibíd.*, p. 30.

²⁵⁹ *Ibíd.*, p. 40.

la política como praxis mediadora.

d. Es decir: se trata del peligro que supone afirmar la realización de lo imposible como si se tratara de un proceso progresivo, lineal e infinito: proceso asintótico.

e. Por lo tanto, lo que está en juego es la tensión entre lo posible y lo imposible, entre praxis real e imaginación. No obstante, la imaginación de una realidad perfecta es indispensable para la puesta en movimiento de teorías y prácticas que se propongan la transformación de la realidad.

f. Puede observarse entonces que existe una tensión dialéctica entre ilusiones trascendentales mistificadoras del orden establecido e imaginaciones trascendentales movilizadoras de la crítica, resistencia y ruptura respecto a los diversos automatismos institucionales que atentan contra la vida humana y la naturaleza.

g. El punto nodal de la propuesta hinkelammertiana es que para realizar lo posible hace falta pensar en lo imposible; pero lo posible debe ser factible. La construcción de un mundo posible supone la imaginación de mundos imposibles... Utopía en tanto "idea regulativa" que debe tener en cuenta el límite de la condición humana. Las utopías se vuelven ingenuas y, por eso mismo, peligrosas cuando pretenden superar a la misma finitud humana.²⁶⁰

h. Se trata pues de una epistemología para resituar los procesos histórico-políticos de liberación dando cuenta de los límites y posibilidades de la imaginación utópica y de la praxis humana.

II. 5. Crítica y emancipación

En una de sus entrevistas, Hinkelammert ha señalado la función que le imprime al pensamiento crítico: "Quisiera comenzar aclarando el sentido que le doy al pensamiento crítico, y a la crítica como instrumento del desarrollo científico (en una tradición muy kantiana). Y es que creo que en este tema Popper ha tenido una influencia fatal, al asumir el sentido de la crítica declarando lo criticado como algo

²⁶⁰ Cf. Laudatio de Antonio Elizalde Hevia en Otorgamiento del Doctorado Honoris Causa a Franz Hinkelammert, en Revista Polis: revista académica de la Universidad Bolivariana, Nº. 17, 2007, 20 de julio de 2009, <<http://www.revistapolis.cl/polisfinal/17/eli.htm>>

desechable. Una visión de todo el pasado del pensamiento humano como desechable, estando todo por hacer. No habrían pensamientos criticables que mantengan validez, sobre todo en el campo de las ciencias sociales, y muy especialmente es esta su visión sobre Marx, una obra desechable e inservible. No creo que en esto consista el verdadero poder de la crítica. Crítica es recuperación de lo criticado, es determinar el marco de validez del pensamiento criticado”²⁶¹

En el presente apartado pretendemos mostrar, a partir de sus últimos escritos, el alcance de lo que Franz Hinkelammert entiende por “pensamiento crítico”. Señalaremos pues el punto de partida categorial desde el cual se moldean las diversas críticas. Dicho marco categorial pretende erigirse en un modo de “reconstituir” el pensamiento crítico.

5. a. *Pensamiento crítico como emancipación y humanización*

En su *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión* (2007), propone validar el pensamiento crítico a través de las categorías de emancipación y humanización. No todo pensamiento que critica algo es “pensamiento crítico”.²⁶² La crítica reside en la adopción de una clave o punto de vista, que es el de la emancipación humana. Dicho pensamiento es deudor de la modernidad, aunque con varios antecedentes históricos que la sobrepasan. “La dignidad humana es tal, a pesar de las cadenas”, afirma. Y el pensamiento crítico está llamado a señalar cuáles son esas cadenas que esclavizan al ser humano. Las cadenas son la misma negación del ser humano. En el siglo XIX este interés emancipador se refleja en las filosofías de Hegel, Marx y Feuerbach. Nacen nuevos movimientos de emancipación en el interior mismo de la burguesía (Babeuf, Olympe de Gouges e incluso Toussaint Louverture). A la conquista de los derechos individuales se suman los derechos corporales y la diversidad de los seres humanos. Esta tradición, por cierto mucho más rica que los ejemplos señalados, será el humus para un “marco categorial crítico”. Teoría crítica expresada en: a) una ética de la emancipación; b) la justicia como orientación del proceso de emancipación y c) la relación sujeto-bien común.²⁶³ Veamos su alcance:

²⁶¹ Franz, Hinkelammert: “Claves de un pensamiento crítico, entrevista a Franz Hinkelammert”, en Joaquín, Herrera Flores (Ed.): *El vuelo del Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Editorial Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, p. 278. Entrevista realizada por el Dr. Henry Mora.

²⁶² Franz Hinkelammert: *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, Editorial Arlekin, San José de Costa Rica, 2007, pp. 278-291.

²⁶³ *Ibíd.*, p. 280.

a. Ética de la emancipación

Hinkelammert parte de Marx para quien *el ser humano es el ser supremo para el ser humano*. Recurre a dos citas del joven Marx y desde ellas intenta esbozar un paradigma del pensamiento crítico, cuyas sentencias serían las siguientes: “El pensamiento crítico hace... “su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra”²⁶⁴, *que no reconocen* que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”; y la segunda: “El pensamiento crítico hace “...su propia sentencia en contra todos los dioses del cielo y de la tierra”, *en cuyo nombre* “el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.²⁶⁵ El punto de partida de Marx, que le permite validar su crítica, es constituir al ser humano como criterio medular. Se trata de un ser supremo secular: “Sin embargo, no es el ser humano que es y que se considera ser supremo. Es el ser humano que no es, el ser humano que debería ser. Y lo que debería ser es ser humano”²⁶⁶. Por lo tanto, la emancipación es humanización. Asistimos entonces a una crítica de la religión o de las sacralizaciones. Su carácter es antifetichista, antiidolátrico y desacralizador de la dominación que declara la falsedad de todos los dioses que se oponen a que el ser humano es el ser supremo. Para Marx estos falsos dioses son el Mercado, el Capital y el Estado: todos fetichismos alienantes. Mercado, Capital y Estado, entendidos como sacralizaciones dominantes, serán luego analizados en *El Capital* por lo que la aparente cisura entre el joven Marx y el Marx maduro desaparece. En su lectura, el materialismo puede resumirse de la siguiente manera: “hazlo como Dios, hazte humano”. Aquí se constituye la clave de la crítica, que no es religiosa sino secular. Pero reiteramos, es una crítica de la religión en tanto se critica la sacralización de las relaciones de dominación y explotación. Crítica de la religión, porque se opone a todos los dioses y su construcción histórico-mítica, que sobreviven gracias al menoscabo y opresión del ser humano: crítica de la razón mítica.²⁶⁷

Ahora bien, para nuestro autor, la conclusión de un humanismo ateo, que puede derivarse de alguna interpretación de Marx, no da por terminada la crítica

²⁶⁴ Cita de Marx que aparece en el prólogo a su tesis doctoral de 1841.

²⁶⁵ La cita de Marx es extraída de “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión”, texto de 1844. Las cursivas son nuestras. En el original del cual se toma la cita, Marx se refiere a “la esencia suprema”, Hinkelammert y otros la traducen como “ser supremo”, Cf. Erich Fromm: *Marx y su concepto de hombre*, México, FCE, 1987, p. 230.

²⁶⁶ Franz Hinkelammert: *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, Editorial Arlekin, San José de Costa Rica, 2007, pp. 281-282.

²⁶⁷ En las producciones del DEI, varios autores se refieren a esta crítica como crítica de la “idolatría” o crítica de los dioses, cf. Pablo Richard (et.al.): *La lucha de los dioses*, Editorial DEI, San José de Costa Rica, 3ª edición, 1989, [1980].

de los dioses del cielo: “¿Qué pasa con los dioses que sostienen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y que por tanto hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable?”.²⁶⁸ Dicha pregunta sobreviene del mismo paradigma crítico propuesto por Marx, aunque Marx no haga esta pregunta. Para Hinkelammert, en América Latina dicho paradigma crítico, asentado en la crítica de la religión de Marx, es continuado y profundizado por una determinada teología de la liberación, especialmente aquella elaborada entre los años sesenta y setenta del siglo pasado. Y esto debido a que, tanto el humanismo ateo como el humanismo teológico liberacionista comparten una misma fe o punto de partida nodal: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Esta fe no está supeditada a una cuestión de creencia religiosa; se trata más bien de una “fe humanista” o “fe antropológica”²⁶⁹ que incluso subyace, como instancia previa, al paradigma propuesto por Marx. Por ello, tal planteo obliga a vincular pensamiento crítico con crítica de la razón mítica, que paradójicamente se expresa en la modernidad.

b. Justicia y emancipación

Otra vez Marx nos ofrece un acercamiento al concepto de justicia desde su negación. “Injusticia es producir riqueza, ‘socavando al mismo tiempo las dos fuentes ordinales de toda riqueza: la tierra y el trabajador”.²⁷⁰ Ésta es la idea de justicia como bien común y que incluso supera el tan criticado reduccionismo economicista. Las condiciones que hacen posible la vida humana determinan la justicia y el bien común. Para Hinkelammert, las condiciones corporales, que suponen también las condiciones espirituales, son el criterio de discernimiento referido a la sociedad entera, incluso en la esfera económica. Por lo tanto la ética de la emancipación es una ética necesaria. Tanto el juicio de hecho que señala al capitalismo como sistema autodestructivo, como el juicio de valor asentado en la emancipación humana se ensamblan: “la supervivencia de la humanidad no se reduce a un problema técnico, sino intrínsecamente vinculada con la vigencia de una ética de emancipación, que incluye la emancipación de la naturaleza”.²⁷¹

²⁶⁸ *Ibíd.*, p. 284.

²⁶⁹ Hinkelammert señala aquí los trabajos del teólogo Juan Luis Segundo quien distingue la fe antropológica de la fe religiosa; cf. *El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazaret*, Ed. Cristiandad, Madrid 1982. Tres tomos. Especialmente Tomo I; También *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los sinópticos a Pablo*, Sal Terrae, Santander, 1991, pp. 19-105.

²⁷⁰ Franz Hinkelammert: *op.cit.*, 287

²⁷¹ *Ibíd.*, p. 288.

c- Sujeto y Bien común

Su crítica a la reducción liberal del bien común parte del sujeto corporal cuyo criterio máximo es el “yo soy si tú eres”. El criterio exige sopesar la tensión entre interés de grupo e interés común y la consecuente búsqueda de articulaciones de diversas luchas, reivindicaciones y sujetos históricos: “Si hay emancipación efectiva de la mujer, el mismo hombre tiene que cambiar. Pero cambiando, vive mejor, aunque en términos de un cálculo de poder pierde. Cuando el esclavo se emancipa, tiene que cambiar el amo, pero vive mejor, aunque pierda poder. Cuando el obrero se emancipa, también el más rico llega a vivir mejor, aunque tenga menos en términos cuantitativos calculables. Así con todas las emancipaciones. Pero eso demuestra que entre el vivir mejor y el tener más hay un conflicto tanto en la sociedad como en el interior de cada persona. Aunque todos estos conflictos estén atravesados por la lucha de clase, no se reducen a esta”.²⁷²

Cuando el cálculo de utilidad, tan omnipresente en las lógicas capitalistas, se erige en criterio y/o condición de posibilidad, es decir, se trascendentaliza, opera como fetiche alienante: mecanismo “legalizado” que obstruye la vida humana y natural. En el conflicto de utilidades, es decir entre la “utilidad del cálculo de utilidad” y la “utilidad del bien común” reside la posibilidad de que el ser humano trascienda al individuo y se constituya como sujeto. Observamos entonces cómo el paradigma crítico kantiano del sujeto trascendental se imbrica con el paradigma asentado en los presupuestos antropológicos de Marx.

II. 5. b. Pablo de Tarso como el enano giboso y Karl Marx: referentes históricos del pensamiento crítico

Del mismo modo, en una obra posterior: *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2010) Hinkelammert profundiza el marco categorial expuesto más arriba. Aquí avanza con mayor énfasis en la tarea de “reconstituir el pensamiento crítico” que debe pasar por una re-apropiación crítica del legado de la tradición paulina con su crítica a la ley y de Marx, con su crítica de la economía política y la recuperación del materialismo histórico. Como hemos visto anteriormente, esta obra retoma las reflexiones expuestas en *Las armas ideológicas de la muerte*.

Se ha señalado una suerte de “presencia secreta” de los textos paulinos en las tesis de Walter Benjamin. Para el filósofo italiano Giorgio Agamben, el enano giboso de la tesis I es Pablo de Tarso.²⁷³ Según Hinkelammert, el pensamiento

²⁷² *Ibíd.*, p. 290.

²⁷³ Giorgio Agamben: *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*, Trotta, Ma-

paulino que denuncia cómo se puede matar en nombre del cumplimiento de la ley constituye una de las raíces más prístinas de toda una tradición crítico-emancipadora. Dicha tradición puede rastrearse en el pensamiento de Marx: “La estructura de la crítica de la ley de Pablo y la de Marx resultan idénticas. Eso se hace evidente en el análisis de la carta a los romanos. La ley a la cual ambos se refieren tiene un núcleo común: en Pablo es la ley romana; en Marx, la ley del código civil”.²⁷⁴

La recuperación de Marx deberá llevar a cabo un arduo trabajo de reconstitución de la economía política y una evaluación de la economía burguesa, en sus versiones neoclásicas y neoliberales. La lectura hinkelammertiana de la economía política estará inscripta, más que en “una teoría de las cantidades de trabajo”, en “una teoría del tiempo de trabajo”. En los análisis de dicha teoría subyace la escisión entre trabajo concreto y trabajo abstracto. La economía neoclásica ha reducido el tiempo de trabajo a trabajo abstracto, desechando el tiempo concreto de la vida. Siguiendo esta línea argumentativa, el también economista Henry Mora Jiménez, autor junto a Hinkelammert de *Hacia una economía para la vida* (2005, 2007, 2008, 2009) vincula reconstitución del pensamiento crítico con reconstitución de la crítica de la economía política. La economía política neoclásica, - a diferencia de la economía política clásica que de manera invertida aún postulaba un criterio de reproducción de la vida, aunque negándole su carácter de racionalidad – se expresa a partir de criterios que deberán ser criticados por una “segunda crítica de la economía política”, ellos son: racionalidad medio-fin centrada en el cálculo; la escasez que exige “la asignación óptima de recursos”; la eficiencia formal como criterio de evaluación de todos los valores y, finalmente, el ocultamiento de la reproducción de la vida humana y natural como última instancia de lo económico.²⁷⁵

Por su parte, el análisis del materialismo histórico permite formular el punto de partida del pensamiento crítico y, por esto mismo, de la economía política. Según Hinkelammert, la tradición marxista ha entendido al materialismo histórico desde el prólogo de Marx a *Para una crítica de la economía política* de 1859 en la que se plasma la teoría de base y superestructura, superada luego por la teoría del fetichismo. Superación no asumida por el marxismo clásico. Cita un largo párrafo del tomo I de *El Capital* en donde se resalta la relación entre las mercancías

drid, p. 138, citado por Estela Fernández Nadal: “Recepción de la Teoría Crítica en América Latina: la constelación benjaminiana de marxismo y teología en Franz Hinkelammert” en *Franciscanum*, Revista de las ciencias del espíritu, Bogotá, vol. 54, nº 158, 2012, p. 124, 19 de junio de 2013, <<http://revistas.usbbog.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/272/223>>

²⁷⁴ Franz Hinkelammert: *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. Costa Rica, Editorial Arlekin, 2010, p. 17.

²⁷⁵ Cf. Henry Mora: “Hacia una segunda crítica de la economía política”, 26 de mayo de 2011 <<http://www.pensamientocritico.info/seminarios/i-seminario-internacional/250-hacia-una-segunda-critica-de-la-economia-politica.html>>

que constituyen la relación económica y que es *reflejada* por la relación jurídica: “Esta relación jurídica, que tiene como forma de expresión el contrato, es, hállese o no legalmente reglamentada, una relación de voluntad en que se refleja la relación económica” (Marx, *El Capital*, tomo I). Esto significa un cambio fundamental: ya no se acentúa el condicionamiento de la superestructura por parte de la base sino que ahora Marx hablará de un espejo/reflejo: “La relación jurídica es el espejo en el cual se refleja la relación económica...la relación jurídica da el marco categorial, dentro del cual se ve y se interpreta el mundo”. Se trata entonces de una “fenomenología de la vida real”²⁷⁶ en la que se descarta la determinación de lo jurídico por lo económico, como ya lo había insinuado en *Las armas ideológicas de la muerte*. La relación económica es reflejada en el espejo del derecho, y como tal, es una forma en donde se expresa la teoría del fetichismo.²⁷⁷ No podemos ver directamente las relaciones económicas, a no ser por el espejo constituido por la relación jurídica establecida por los hombres “en cuanto hacen morar su voluntad en los objetos”. A partir del contrato puede descubrirse la inversión por la cual los objetos pasan a ser mercancías y sus poseedores se reconocen mutuamente como propietarios. Por lo tanto: “el contenido de las relaciones jurídicas no puede venir de las mismas relaciones jurídicas”.²⁷⁸ Desde presupuestos kantianos, Hinkelammert afirma que “el objeto refleja para nosotros su condición jurídica...No vemos nunca directamente el objeto, sino solamente a un objeto reflejado en el espejo de la relación jurídica”. Irrumpe entonces la forma mercancía en la cual lo social se reduce al intercambio, reflejando de este modo al ser humano como individuo propietario: “El ser humano se hace individuo por esta razón. Lo que reflejan las cosas en el espejo de las relaciones jurídicas, el individuo lo internaliza y reproduce”.²⁷⁹ Y en este espejo ocurre el “reflejo del reflejo”, es decir “la forma fantasmagórica de la producción mercantil en donde reinan, al decir de Marx, “la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham”. El reflejo aparece como la realidad, como lo que es: “la realidad confirma las relaciones jurídicas precisamente porque las refleja objetiva y realmente”. El reconocimiento entre personas es ahora reconocimiento entre propietarios, desapareciendo el sujeto de necesidades. Se agudiza aquí la tensión científico-epistemológica y el carácter crítico del pensamiento: ¿qué es lo que se ve? La teoría del fetichismo demuestra que la referencia a lo que “es”, a lo dado, es una “tautología” ya que “se extrae de la realidad lo que previamente se ha introducido en ella”. Las posibilidades de una “ciencia” o “pensamiento crítico”

²⁷⁶ Franz Hinkelammert, *op. cit.*, p. 230.

²⁷⁷ *Ibíd.*, p. 233.

²⁷⁸ *Ibíd.*, p. 236.

²⁷⁹ *Ibíd.*, p. 238.

estarán asentadas en los esfuerzos por descubrir la dimensión humana presente, ya sea por ausencia o por negación.²⁸⁰ Para Marx es posible la conquista de relaciones sociales “como relaciones directamente sociales de las personas con sus trabajos”, no así para Hinkelammert, que entiende que dicha conquista es imposible dada la condición humana que nos constituye como tales: seres finitos y limitados. Pero la posibilidad o imposibilidad posee aquí un carácter secundario. El aspecto central a resaltar es el punto de vista desde el cual se posibilita y opera la crítica. Éste no se constituye a partir de valores externos a la realidad sino a partir de la “ausencia presente de otro mundo, que hace falta hacer presente y que tiene que atravesar el mundo dado”. Nuestro autor, como ya lo vimos, lo llama “dialéctica trascendental” para la cual las relaciones sociales directas “son la referencia trascendental” que posee un carácter ético a partir del cual se evalúan, critican y desarrollan cualquier tipo de normas y leyes: “es lo imposible que hace posible ver lo posible”.²⁸¹ Pero a diferencia de Kant, el carácter trascendental se asienta en el ser humano vivo, concreto y práxico. Lo que está presente por su ausencia es “el ser humano como ser supremo para el ser humano”, referencia trascendental expresada de forma negativa o ausente. “Libertad e igualdad” subyacen en su ausencia: dominación y explotación.²⁸² Y el juicio resultante de esta observación de lo ausente permite la desnaturalización de la realidad reflejada “espejada”. En tanto esto ocurra, irrumpe entonces el imperativo categórico de Marx: “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”.²⁸³ Es lo humano que siempre está, aunque de modo negado o como ausencia. La dominación, la explotación, el esclavismo deben presuponer a lo humano para erigirse como tales. Pero el humanismo sostenido por Hinkelammert no parte de alguna etérea y ahistórica esencia humana, sino que nace desde el interior mismo de las relaciones sociales. Este humanismo constituye al materialismo histórico, también expuesto por Engels quien afirma en una carta dirigida a Bloch en 1890²⁸⁴: “Según la concepción materialista de la historia el momento determinante de la historia es en última instancia la producción y reproducción de la vida real. Más no hemos sostenido nunca ni Marx ni yo”.

Aunque Marx parece ir más lejos. Para Hinkelammert el análisis de las estructuras de dominación capitalistas “revelan lo que no es”, es decir, “que el ser

²⁸⁰ *Ibíd.*, p. 241.

²⁸¹ *Ibíd.*, p. 242.

²⁸² *Ibíd.*, p. 244.

²⁸³ *Ibíd.*, p. 245.

²⁸⁴ Cf. Yamandú Acosta: “Pensamiento crítico en América Latina: la constitución del “sujeto” como alternativa a los noventa. Observaciones a un paradigma en construcción”. En *Revista Pasos N° 44*- Noviembre – Diciembre. Costa Rica, DEI 1992, p. 18.

humano no es reconocido como ser humano, sino que es deshumanizado”. Y aquí reside la equivocación de Althusser, ya que es el propio joven Marx quien “rompe con el humanismo burgués”.

El esfuerzo de reapropiación del materialismo histórico será uno de los ejes centrales para reconstituir el pensamiento crítico, el cual debe partir de esta presencia ausente, diseminada en las relaciones de dominación capitalistas y en otras expresiones de la racionalidad instrumental moderna. Será también el punto de partida para una “segunda crítica de la economía política”, que tiene que examinar las teorías económicas neoclásicas y neoliberales para develar cómo visibilizan la negación de lo humano. Aquí anida la fuerza de la teoría del fetichismo: “La teoría del fetichismo es una teoría científica y no una teoría en el ‘orden ideológico’. Como teoría científica puede explicar precisamente la producción social de ideologías específicas en relación con la producción de mercancías”.²⁸⁵

Hinkelammert pretende entonces ampliar el punto de vista de Marx al señalar que no sólo la relación jurídica, “es un espejo en el cual se refleja la relación económica”. También el sistema institucional es un espejo en donde se refleja “el mundo entero” pero en el cual está presente, como ausencia, otro mundo posible, expresado muchas veces en forma de mito; de allí su crítica a la razón mítica vigente en la modernidad. Se trata pues de una “trascendencia en el interior de la inmanencia cuyo reconocimiento es condición de la posibilidad de la vida en el mundo visto como espejo”, es decir que estamos ante la presencia de una “fenomenología de la vida real” muy distinta a las fenomenologías que parten de lo visto. Esta nueva fenomenología “parte de las cosas con las cuales vivimos”.²⁸⁶

La presencia de la ausencia moviliza al pensamiento crítico y su correspondiente praxis. Al decir de nuestro autor, lo imposible mueve lo posible. Afirmación que ha sido trabajada, como ya vimos, de modo particular en su *Crítica de la Razón Utópica*. Que lo imposible sea posible supone la plena conciencia de que eso imposible no se puede realizar. De lo contrario se caería en la ilusión de alcanzar progresivamente y en sucesivas etapas a lo imposible, impidiendo de este modo la crítica y la autocrítica. Sólo habría lugar para meros reajustes. No obstante, lo imposible es condición de posibilidad de la posibilidad.²⁸⁷ Y su realización será siempre limitada. Siguiendo esta argumentación, para el caso de Marx, el comunismo es imposible como posibilidad: “Este comunismo como relación social directa no puede ser la meta. Una imposibilidad nunca puede ser una meta posible. Pero

²⁸⁵ Franz Hinkelammert: *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2010, p. 250.

²⁸⁶ *Ibíd.*, pp. 252-253.

²⁸⁷ *Ibíd.*, p. 255. Cf. Franz Hinkelammert: *Crítica de la razón utópica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002, pp. 367-390.

es lo que indica un camino, que tiene su meta en sí mismo. No es la promesa de un futuro definitivo, sino el indicador en el presente desde el cual resultan los próximos pasos posibles”.²⁸⁸

Las consideraciones anteriores exigen la necesidad de una teoría del tiempo. Toda teoría o pensamiento que se pretenda “crítico” deberá revisar las categorías desde las cuales piensa el tiempo. Hicimos referencia a las críticas que recibió la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt con respecto a su filosofía de la historia. Pero dichas críticas, especialmente las de Honneth, si entendemos correctamente su pensamiento, no supone un rechazo en bloque de toda filosofía de la historia. Suponemos que toda teoría o pensamiento crítico y toda praxis crítica, está asentada en una particular filosofía del tiempo que valida a la misma teoría y praxis. Pero la misma debe superar aquella concepción lineal de la historia, asentada en la idea de un progreso infinito proyectado hacia un tiempo infinito. Para Hinkelammert este modo erróneo de entender al tiempo está presente también en la Escuela de Frankfurt –no así en Walter Benjamin- y lo llama “tiempo abstracto”. El “tiempo abstracto” es un tiempo infinito, imaginación del tiempo que predomina en la modernidad y su idea de progreso técnico. En este tiempo abstracto, “no aparecen límites de lo posible”, “nada es imposible ante un tiempo infinito”, ya que todo lo imposible se transforma en un “todavía no”. Contrariamente a esto, Hinkelammert opone el “tiempo concreto” que contiene en sí “imposibilidades”.²⁸⁹ Ello explica, como profundizaremos en el capítulo III, por qué una de las causas del derrumbe del comunismo soviético fue el haber incorporado el mito del progreso asentado en la idea de tiempo abstracto infinito. Se creyó alcanzar la sociedad comunista (lo imposible) por medio de la planificación técnica de la sociedad (pasos finitos como aproximación constante a dicha meta).²⁹⁰

El intento de Ernst Bloch de recuperar la utopía humana del comunismo resultó ineficaz. Para nuestro autor, esto se debió a que Bloch interpretó la utopía como un “todavía no” de la acción humana hacia el futuro. No interpretó la utopía como presencia ausente en las propias estructuras de dominación. De haberlo hecho, hubiera permitido mayores posibilidades de fundar alguna praxis con sentido. En tanto “todavía no”, lo posible “cierra el futuro”. Por el contrario, “lo imposible que se traduce en posibilidad, lo abre”: Es imposible neutralizar el mercado y el Estado, pero para ser realista, se debe partir de su intervención sistemática.²⁹¹ Así, el ser humano puede llegar a ser sujeto de la vida real y concreta. En este momento

²⁸⁸ Franz Hinkelammert: *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2010, p. 258.

²⁸⁹ *Ibíd.*, p. 260.

²⁹⁰ *Ibíd.*, p. 263.

²⁹¹ *Ibíd.*, p. 268.

del proceso, el pensamiento crítico se vuelve praxis crítica. Por lo tanto, la crítica no supone ninguna postmodernidad sino la reorientación de la misma modernidad a partir de otra racionalidad.

II. 5. c. Pensamiento crítico y razón mítica

La reconstitución crítica de la modernidad por la que aboga Hinkelammert exige como tarea necesaria la crítica de la razón mítica. La misma debe dilucidar el entramado entre mito, poder, utopía y antiutopismos desplegados en la modernidad. Este andamiaje paradójico es constitutivo de la modernidad y adquiere expresiones históricas que siguen aún en disputa. Es decir: en el mismo seno de la modernidad se constituyen, por un lado mitos antiutópicos en los que se expresará la irracionalidad de lo racionalizado. Dicha irracionalidad atraviesa la estrategia del actual capitalismo globalizado. Por otro, opera un rescate y una relectura del pensamiento crítico también desde el plano mítico. Esta reacción ante los mitos del poder desde el mismo nivel mítico, se expresa con claridad en la crítica marxiana de la religión que tendrá su basamento en la figuras de Prometeo y el Dios hecho hombre. Por esta razón, existe una pesada hipótesis que recorre la crítica de Hinkelammert y es aquella que señala a la teología de la liberación latinoamericana y a los movimientos populares inspirados en ella como el espacio en donde se desarrollaron “los grandes mitos de liberación”, perdidos y abandonados por cierta tradición de izquierda. Estos mitos de liberación pusieron en jaque al “mundo mítico del capitalismo”. Hipótesis cuya validación y “falsación histórica” estará dada en los procesos del Chile de Salvador Allende, el sandinismo en Nicaragua, la progresiva relevancia del FMLN en El Salvador, y los nuevos gobiernos latinoamericanos de “izquierda”.²⁹² En todos ellos asumieron un rol protagónico los movimientos inspirados en la teología de la liberación²⁹³. En el caso boliviano de Evo Morales, será decisiva la recuperación de mitos de liberación arraigados en tradiciones andinas. Tales mitos de liberación pusieron en crisis la legitimidad del sistema asentada en raíces míticas antiutópicas.²⁹⁴ Desde esta lógica argumentativa, Hinkelammert recupera la crítica de la religión de Marx, desnudada ya de la

²⁹² Creemos que las vicisitudes del proceso histórico de dichas experiencias subyace en los planteos de su *Crítica de la razón utópica*.

²⁹³ También para el sociólogo franco-brasileño Michael Löwy existe este vínculo: “la mayoría de los movimientos sociales y políticos rebeldes de América Latina en los últimos treinta años tienen que ver, en mayor o en menor medida, con la teología de la liberación”, Cf. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires, FCE, 2001, p. 53.

²⁹⁴ Franz Hinkelammert: *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Costa Rica, Editorial Arlekin, 2010, pp. 292-293.

escolástica marxista que perdió su criticidad al centrarse en el problema de la existencia de Dios. Su análisis de las divinizaciones “a partir de la vida real” es un método, un modelo para analizar también el mundo mítico que subyace a toda sociedad. Y para esto debe prescindirse de la cuestión sobre la existencia de Dios. “Lo que la época histórica es se puede interpretar por las imágenes prometeicas que produce”.²⁹⁵ Se percibe aquí un vínculo creativo con las intuiciones de Walter Benjamin donde la crítica al progreso es uno de los puntos de contacto.²⁹⁶ De ningún modo podría afirmarse taxativamente que se encuentra en ellos una especie de “crítica a la postmoderna”.²⁹⁷ En el caso de Hinkelammert, el tránsito por la modernidad es ineludible, ya que en ella se reconstituye el sujeto de la emancipación, pero con una fuerte crítica a sus ilusiones trascendentales, entre ellas el mito del progreso y el mito del poder. En Benjamin, y tal como Löwy señala, su posición no se coloca como negación de los grandes relatos sino que “constituye una forma heterodoxa del relato de la emancipación”... “Su pensamiento, por tanto, no es “moderno” (en el sentido habermasiano) ni “posmoderno” (en el sentido de Lyotard) y consiste, antes bien, en una crítica moderna de la modernidad (capitalista e industrial), inspirada en referencias culturales e históricas precapitalistas”.²⁹⁸ Atraviesa a esta perspectiva la idea de la teología como herramienta ineludible para la crítica: otro de los puntos de encuentro que ligan a Hinkelammert con Benjamin²⁹⁹. Opción epistemológica y metodológica atrevida que lleva ya varios años de desarrollo. Aunque para el contexto académico actual, el regreso de la teología política se ha convertido en una novedad teórica-bibliográfica.³⁰⁰

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 24.

²⁹⁶ Cf. Claudia Yarza: *op. cit.*

²⁹⁷ Señalamos esto dado que, en ciertos debates filosóficos, se percibe un uso postmodernizante de los núcleos teóricos del pensamiento de Benjamin.

²⁹⁸ Michael Löwy: *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, FCE, Buenos Aires, 2001, p. 14.

²⁹⁹ Es conocida la *tesis I* de Benjamin sobre el concepto de historia y que su transcripción completa vale para justificar también el intento de Hinkelammert: “Conocemos la leyenda del autómatas capaz de responder, en una partida de ajedrez, a cada movimiento de su adversario y de asegurarse el triunfo. Un muñeco vestido de turco, con un narguile en los labios, está sentado frente al tableo de ajedrez, apoyado a su vez sobre una gran mesa. Un sistema de espejos genera la ilusión de que la mirada puede atravesar esa mesa de lado a lado. En realidad, en su interior está agazapado un enano giboso, maestro en el arte del ajedrez, que por medio de cordeles dirige la mano del muñeco. Podemos imaginar en filosofía una réplica de ese aparato. El muñeco, al que se le llama “materialismo histórico”, ganará siempre. Puede desafiar intrépidamente a quien sea si toma a su servicio a la teología, hoy, como es sabido, pequeña y fea y que, por lo demás, ya no puede mostrarse” (Traducción de Michael Löwy, *op. cit.* pp. 46-47).

³⁰⁰ Así lo manifiestan, entre otros, los sugestivos trabajos de Alain Badiou: *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999; Giorgio Agamben: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 2001; *Profanaciones*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005; *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Ro-*

II. 6. La reconstitución del pensamiento crítico: afinidades y divergencias

Para resumir lo planteado y alejándonos de la tentación de forzar ciertas coincidencias, esbozaremos algunos cruces y fugas, que a nuestro juicio podrían existir entre los caracteres centrales de la teoría crítica de la sociedad y las indagaciones teóricas de Franz Hinkelammert. Como lo hemos señalado, en sus escritos parece haber esbozos del impacto causado por el debate entre los frankfurtianos y representantes del racionalismo crítico. Del lado de la teoría crítica se imputa a Popper la coincidencia entre lógica y política manifestada en la distinción entre teorías falsables y decisiones éticas, juicios de hecho y juicios de valor, ciencia y política. En la lectura de Gustavo Ortiz, la teoría crítica señalará las insuficiencias de la racionalidad hipotética-deductiva ya que ésta simula una neutralidad que expresa su opción por el orden establecido: “El racionalismo crítico termina, así, en una fetichización de la lógica inmanente; la razón se reduce a lógica formal. Se busca la eliminación de las contradicciones lógicas y no se ve que las mismas tienen su origen en la cosa, en la sociedad. La crítica popperiana es, en consecuencia, exclusivamente teórica, expresión de una racionalidad menguada”.³⁰¹ La reconstrucción de la discusión nos permite afirmar que el concepto de dialéctica trascendental, como posteriormente la crítica de la razón utópica, son reflexiones que constituyen un momento específico del debate entre Popper y la tradición frankfurtiana en América Latina. Dicho debate estuvo atravesado y condicionado además por los procesos históricos sociopolíticos del continente, con sus ambigüedades y fracasos, por lo que el aporte de Hinkelammert es uno más entre tantos.³⁰²

manos, Trotta, Madrid, 2006; Slavoj Žižek: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Barcelona, 2001; Jacob Taubes: *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007; Marilena Chaui: *Política en Spinoza*, Gorla, Buenos Aires, 2004.

³⁰¹ Gustavo Ortiz: *Racionalidad y filosofía de la ciencia. Una aproximación a la epistemología de Karl Popper*, Coedición Facultad de Ciencias Humanas – Universidad Nacional de Río Cuarto e Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, 1983, p. 190. Al final de esta obra Ortiz reconstruye el debate entre el racionalismo crítico y la teoría crítica recogido en Theodor Adorno y otros: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo Ediciones, Barcelona, 1969. También participaron K. Popper, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Albert y H. Pilot.

³⁰² Norbert Lechner parece utilizar la crítica de la razón utópica que ya late en *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970). En un texto titulado “Positivismo y Dialéctica en las ciencias sociales” (1972) afirma: “Albert es –como Popper– un crítico liberal de la economía social de mercado. La sociedad no se transforma por revoluciones, sino reformando pedazo por pedazo: *piecemeal engineering*. Para el criticismo no existe la certeza de un orden social ideal. Con ello no queda excluida la utopía, que tiene un papel similar

a. *Punto de partida: la totalización de la racionalidad instrumental*

Tanto los frankfurtianos como Hinkelammert parecieran iniciar su crítica señalando un déficit problemático en la sociedad actual. Como ya lo hemos indicado, para los primeros -siguiendo a Honneth-, se trataría de explicitar la *patología de la sociedad contemporánea* cuyo origen estaría dado por la racionalidad que la orienta.³⁰³ Dentro de esta tradición pero desde otra clave hermenéutica, se encuentra la crítica de Walter Benjamin al progreso en tanto racionalidad técnico-normativa constituyente de la época moderna. Dicha racionalidad tiende a anular el potencial emancipador. Pero su crítica no suprime al sujeto sino que lo fortalece al vincularlo con el tiempo mesiánico. En este sentido es importante destacar la intuición del berlinés por la cual “jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie”.

En Hinkelammert dicho déficit reside en la *irracionalidad de lo racionalizado*. La racionalidad moderno-instrumental, hoy de claro corte mercadocentrista y eficientista, conduciría pues a su contradicción: la producción de “monstruos”, la producción de irracionalidad. La totalización de la racionalidad instrumental, asentada en el cálculo medio-fin, deviene entonces irracionalidad o ineficiencia de la eficiencia. El criterio de racionalidad formal, ya expresado por Weber y aplicado por teorías económicas neoclásicas, juzga “sobre la racionalidad de los medios según un criterio de costos”.³⁰⁴ La racionalidad de la “racionalidad formal” somete a la ciencia empírica, ocupada por la acción racional, a una racionalidad medio-fin. De este modo, “la elección de los fines escapa a la racionalidad de las ciencias”. Se convierte en una “racionalidad con arreglo a valores” de los cuales no puede haber ciencia posible.

Hinkelammert emprende entonces la exigencia por develar esta abstracción “racional” como irracional. Objetivo que, como ya vimos, motivará una crítica a la metodología de las ciencias empíricas y de sus presupuestos epistemológicos, desarrollados por Weber y Popper entre otros. La irracionalidad de lo racionalizado entiende al ser humano sólo en tanto actor de una acción cuyo sentido se concen-

al de la metafísica para la epistemología. Ambas piden algo imposible, sin lugar, según la opinión vigente. Pero como expresión de deseos la utopía puede alimentar la crítica de lo existente. Debe así ser mediatizada por el problema de la *factibilidad*”, Cf. Norbert Lechner: *Obras*, Tomo I, FLACSO México - FCE, México DF, [Edición de Ilán Semo, Francisco Valdés Ugalde y Paulina Gutiérrez], 2012, p. 236. Las cursivas son del original.

³⁰³ Miriam Sampaio de Madureira: “Introducción”, en Axel Honneth: *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE, Buenos Aires, 2009, p. 11.

³⁰⁴ Franz Hinkelammert: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, Editorial DEI, San José de Costa Rica, 1995, pp. 275-276.

tra en la reflexión acerca de los medios más eficaces para alcanzar fines. El mismo actor queda fuera de este “cálculo” que se pretende racional: la teoría de la acción racional, limitada a la racionalidad medio-fin “como no involucra al actor en la determinación de los fines de la acción, excluye de su análisis el efecto potencial de los fines realizados sobre la vida del actor”.³⁰⁵ En varios de sus textos Hinkelammert se propone mostrar esta totalización del cálculo de utilidad como única instancia evaluativa de toda acción social. Dicha instancia, al totalizarse, se convierte en una amenaza para la misma vida humana. Como tal, el cálculo de utilidad – que no es negado en sí mismo- al presentarse como única posibilidad de autorrealización humana, se transforma en un proceso destructivo de *mala infinitud*, cuyo modo privilegiado de manifestación es “la religión del progreso infinito”. Dicho cálculo se desentiende de sus fatídicas consecuencias y que Hinkelammert sintetiza como: *asesinato es suicidio*. Por ello propondrá que la utilidad, liberada de esta mala infinitud, reside en la afirmación del otro: “Que el otro viva es condición de posibilidad de mi vida”.

b. *La medida normativa de la crítica*

Se trata de un universal racional desde el cual se juzgan las patologías de la razón o la irracionalidad de lo racionalizado. El trabajo social o la producción (Horkheimer), la praxis estética (Marcuse), el entendimiento humano o comunicación (Habermas) y el reconocimiento (Honneth) son categorías utilizadas por las tres generaciones de la escuela de Frankfurt para llevar a cabo su crítica.³⁰⁶ Para Hinkelammert, la medida de la crítica se asienta en considerar al *sujeto material concreto natural* como referencia ineludible para develar la irracionalidad de lo racionalizado. Categoría que expresa y despliega históricamente a la *racionalidad reproductiva*, que no es lineal sino circular, dado que se asienta en el *circuito natural de la vida*. El criterio de la reproducción de la vida humana, que implica la naturaleza no humana, se entiende como instancia de evaluación y juicio de las estructuras sociales presentes en las sociedades contemporáneas. La conciencia de dicho criterio se origina a partir de las limitaciones de la racionalidad medio-fin. Por ello es un concepto negativo: no puede aceptarse una estructura social que socava las posibilidades reales de la vida humana misma. Es negativo además porque constituye una instancia crítica-evaluadora de cualquier forma de organización social; aunque no es una propuesta de sociedad perfecta. Por lo tanto, el

³⁰⁵ *Ibíd.*, p. 283.

³⁰⁶ Cf. Axel Honneth: *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE, Buenos Aires, 2009, pp. 258-264.

desafío consistirá en pensar las relaciones sociales a partir de estos dos criterios complementarios: *racionalidad reproductiva* y *sujeto corporal necesitado*. La racionalidad estará garantizada si dichos criterios no son negados, olvidados o abstraídos: “Una organización social es racional si permite que todos tengan posibilidad de vivir (naturaleza incluida) y si la muerte de unos no se convierte en condición de vida de otros”.³⁰⁷ Lo anterior explica la primacía del sujeto vivo por sobre el sujeto práctico.

c. *El carácter irracional del capitalismo o la absolutización del mercado*

Se señala aquí el carácter “restringido y reificante” (Honneth) de la racionalidad implícita en la organización social llamada capitalismo. El problema reside en la “independización de poderes sistémicos” que conducen a la “disolución del núcleo social de la sociedad”.³⁰⁸ En términos de la interpretación hinkelammertiana de Marx, se trataría del fetichismo. Nuestro autor señala que en la actualidad la contracción de la racionalidad es una consecuencia de la absolutización y sacralización del mercado en tanto única instancia de armonía social: mala infinitud y utopía antiutópica.

d. *El nudo epistémico entre teología y materialismo histórico.*

Son conocidas las afirmaciones de Horkheimer respecto a la religión como “nostalgia de lo completamente otro” y la teología como la “esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no puede considerarse como la última palabra”, anhelo de que el asesino “no pueda triunfar sobre la víctima inocente”.³⁰⁹ Sus intuiciones parecen asomar en el modo cómo Hinkelammert entiende a la teología, aunque su identificación es más explícita con las reflexiones de Benjamin.

Nuestro autor encontrará un potencial crítico en la reflexión teológica de la cual el mismo Marx se valió para su crítica al fetichismo de la mercancía. Sobre ello será significativa la obra *Idolatría do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia* (1989), escrita junto a Hugo Assmann en pleno auge del mesianismo neoliberal. Ella constituye una de las más novedosas producciones del pensamiento

³⁰⁷ Franz Hinkelammert y Henry M. Mora: *Coordinación social del trabajo, Mercado y reproducción de la vida humana*, Editorial DEI, San José de Costa Rica, 2001, p. 47.

³⁰⁸ Axel Honneth, op. cit., p. 257.

³⁰⁹ Cf Entrevista a Max Horkheimer, en Herbert Marcuse, Karl Popper, Max Horkheimer: *A la búsqueda del sentido*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1998, 3ª edición [1969 edición alemana], p. 106.

latinoamericano orientada a una crítica sistemática del capitalismo, entendido como religión de la mercancía y culto sacrificial.³¹⁰ Se propone allí la categoría de “Idolatría del Mercado” para analizar el núcleo profundo del capitalismo económico, social, político, cultural - *estético* agregamos nosotros. Como hemos visto, es patente cierto “aire de familia” respecto a los aportes de esbozados por Karl Marx. Para el caso de Max Weber, puede afirmarse (hipotéticamente) que Hinkelammert, más que señalar las influencias de cierto ethos calvinista para con el espíritu del capitalismo, su empeño estará puesto en mostrar cómo las categorías y valores que sostienen al capitalismo crean una nueva espiritualidad en la cual el auto-sacrificio y el sacrificio de otros será uno de sus pilares centrales³¹¹. La modernidad capitalista coopta ciertos mitos occidentales a partir de un uso legitimador de la violencia y dominación. Sus análisis de los “circuitos sacrificiales” como núcleo legitimador de la dominación occidental serán una muestra de ello.³¹²

El vínculo inexcusable con las intuiciones de Walter Benjamin es expuesto por Estela Fernández Nadal cuando rescata en el berlinés la tensión entre contenidos religiosos/teológicos y secularización moderna en la cual se mantiene “escondida pero viva la llama mística y explosiva de la revolución en una sociedad secularizada”.³¹³ La dialéctica entre lo sagrado y lo profano Hinkelammert la aborda a partir de determinados mitos judeo-cristianos en los que subyace la antinomia sujeto/ley. Antinomia que resurge en la modernidad y alcanza la situación contemporánea. Existen además cruces respecto a la interpretación del capitalismo como religión y espiritualidad del capital, como también la crítica de aquellas concepcio-

³¹⁰ Hay quienes señalan que éste será uno de los mayores aportes de la teología de la liberación latinoamericana en tanto crítica al capitalismo, cf. Michael Löwy: “La idolatría del mercado y la crítica del fetichismo capitalista. De Marx a la teología de la liberación”, en *Revista Pasos N° 86*, DEI, San José de Costa Rica, Noviembre-Diciembre de 1999, pp. 1-9.

³¹¹ Para enunciar esta afirmación de corte hipotético nos basamos en la introducción a la obra de Max Weber: *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, realizada por Francisco Gil Villegas, FCE, México DF. 3ª reimpresión, 2008, pp. 9-50. En otra línea teórica, León Rozitchner ha señalado que el cristianismo de cuño agustiniano ha llevado a cabo una *revolución psíquica*, asentada sobre bases religiosas y económicas que allanará el camino para la dominación política y la posterior instauración del capitalismo. La desvalorización del cuerpo como mera carne y residuo del espíritu abstracto permitió que éste quedara librado al cálculo y al cómputo cuantitativo de las cualidades humanas. Cf. Rozitchner: *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo*, Losada, Buenos Aires, 1996.

³¹² Cf. Franz Hinkelammert: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1989; *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1991. Para indagar acerca una posible instrumentalización del fenómeno religioso al servicio de la “salud del sistema capitalista”, Cf. José María Mardones: *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1991.

³¹³ Estela Fernández Nadal: *op. cit.*, pp. 122-123.

nes que despojan a las utopías de su energía mesiánica.³¹⁴

e. La crítica y superación de la irracionalidad de lo racionalizado supone la profundización de la racionalidad al vincularse con la praxis: crítica y utopía

La tradición frankfurtiana ha estado preocupada por indagar las condiciones de posibilidad de una crítica intramundana, esto es, immanente al proceso social. El punto de apoyo lo será una “esfera precientífica de emancipación” a partir de la cual la crítica demuestra su punto de vista normativo.³¹⁵ Desde dicha esfera puede operar una praxis de emancipación. Como ya lo indicamos, para Horkheimer será el trabajo social. Habermas señala al entendimiento humano. Y Honneth se refiere al sufrimiento humano en tanto conciencia de la injusticia por parte de los afectados. El desafío de la teoría crítica reside pues en la capacidad de expresar y denominar ciertas “experiencias y actitudes empíricas que en términos precientíficos ya proporcionan un indicador de que sus criterios normativos no carecen de algún soporte en la realidad”.³¹⁶ La instancia precientífica de emancipación permite ligar la crítica con la praxis y, por lo tanto, orientarla hacia mayor profundización y calibración.

Ya vimos en Hinkelammert que la instancia crítica está dada por el sujeto corporal concreto, que rompe el corsé del actor orientado por la racionalidad medio-fin. Sujeto que “grita” a partir de la negatividad sufrida en su corporalidad. Este sujeto “reprimido” o “negado” no supone su disolución. El control, la totalización del cálculo de utilidad, la sacralización del mercado no significan la muerte del sujeto. No obstante se hace necesario pensar las condiciones de posibilidad de una praxis de emancipación. Las praxis emancipatorias corren el riesgo de caer en falsas trascendentalizaciones, es decir, pretender arraigar su crítica en una trascendencia no-intramundana o en “ilusiones trascendentales” que abstraen la finitud humana. Creemos que esta indicación es otro aporte al pensamiento crítico latinoamericano.

Hemos intentado explicitar el marco categorial crítico desde el cual Hinkelammert articula y profundiza su propuesta teórica. A partir del mismo, los siguientes capítulos se centrarán especialmente en los diversos itinerarios por los que

³¹⁴ *Ibíd.*, pp. 135-136. “También al igual que Benjamin, que criticaba a la social-democracia de su época por haber corrompido a los obreros alemanes inoculándoles la idea de progreso y la ilusión conformista de estar “nadando a favor de la corriente”, Hinkelammert está convencido de que el socialismo, para ser verdaderamente una alternativa al capitalismo, debe deshacerse de la ideología burguesa y tecnocrática del progreso”, *Ibíd.*, p. 137.

³¹⁵ Axel Honneth: *op. cit.*, p. 257.

³¹⁶ *Ibíd.*, p. 258.

dicho pensamiento ha venido plasmándose en sus principales obras. Allí trataremos de comprender y exponer sus críticas a los procesos de fetichización. Sólo nos detendremos en aquellas que consideramos centrales, ya sea por su extenso tratamiento a lo largo de sus textos o por la capacidad manifiesta de responder a problemas emanados de las transformaciones sociales continentales y, luego de la caída del muro de Berlín, mundiales. Seguramente podría ser otro el listado de las mismas. Nuestra opción teórica adopta un criterio que asume el vínculo y tensión dialéctica entre proceso histórico concreto y producción teórica situada. Tal decisión, no sin cierto dejo de ambigüedad, nos lleva a señalar las siguientes críticas:

a. Crítica a las ideologías del desarrollo y la reflexión sobre la dependencia llevada a cabo principalmente en su estadía en Chile (1963 – 1973).

b. Crítica a los procesos de formalización de la democracia e inversión de los derechos humanos a partir de los efectos de las dictaduras cívico-militares latinoamericanas. Asimismo nos detendremos en la constitución de democracias de seguridad nacional y el impacto de la deuda externa especialmente en la década de los ochenta.

c. Crítica a las ideologías de la “muerte del sujeto” y la imposición de la estrategia de la globalización neoliberal, a partir de la década de los noventa.

Cabe advertir otra vez, que todas estas críticas presuponen un punto de vista que erige a la reproducción de la vida concreta material como criterio de discernimiento o juicio dentro del marco categorial desarrollado en su crítica de la razón utópica y mítica, explicitados en este capítulo. Por lo tanto, las críticas arriba mencionadas (a, b y c) son modalidades específicas de éstas últimas. Las ideologías del desarrollo, la fetichización de la democracia, del mercado y de los derechos humanos se constituyen en determinadas situaciones históricas, en utopías de la razón o mistificaciones no sometidas a crítica, operando como agentes de dominación y aplastamiento de los sujetos humanos.

Para llevar a cabo esta empresa intentaremos ubicar contextualmente cada una de ellas. Con ello queremos decir: i) ubicar sus aportes en medio de la conflictividad histórica específica, ya sea la posibilidad de instaurar un socialismo latinoamericano por vía democrática (décadas 60 y 70), los procesos de transición a la democracia (principalmente en la década de los ochenta), el impacto de la caída de los socialismos reales y la impronta nihilista de la ideología postmoderna junto con el embate del mercadocentrismo neoliberal (a partir de la década de los noventa); ii) describir someramente el contexto de producción teórica en el que se desplegaron los principales debates de las ciencias sociales latinoamericanas y el pensamiento de Franz Hinkelammert en particular.

CAPÍTULO III

Crítica a las ideologías del desarrollo y dialéctica trascendental

La etapa chilena de Hinkelammert está caracterizada por el interés teórico centrado en la crítica a las ideologías del desarrollo y la factibilidad de un nuevo socialismo analizado en varios de sus escritos: *Economía y Revolución* (1967), *El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista* (1968), *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (elaborado en 1968 pero publicado en 1970), *Plusvalía e interés dinámico. Un modelo para la teoría dinámica del capital* (1969), *La teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista* (1970) y por último *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970).

El debate desarrollo-subdesarrollo fue el locus en donde se manifestaron las disputas teóricas y políticas de una etapa significativa de la historia latinoamericana. El concepto de desarrollo expresará un ideal de sociedad alcanzable, producto de la elección de las mejores mediaciones científicas y políticas. Las teorías producidas por la CEPAL y la teoría de la dependencia serán dos de los intentos más claros y significativos de pensar los procesos de desarrollo en contextos periféricos subdesarrollados y dependientes. En ellas, existió una suerte de conjunción entre sociología y economía política constituyendo, de este modo, uno de los momentos más lúcidos de la historia del pensamiento latinoamericano. Si la historia de la sociología está condicionada por la irrupción del capitalismo y la necesidad de la burguesía de excluir a la economía como factor explicativo de la sociedad, la conjunción de estas ciencias sociales supone un quiebre de la legitimación científica del capitalismo.³¹⁷

En primer lugar, los estudios de la CEPAL pondrán en evidencia el problema del deterioro en los términos de intercambio afirmando que bajo ciertas condiciones, el comercio internacional no fomentaba el crecimiento y la igualdad en las zonas periféricas. Tal situación exigía, al decir de Raúl Prebisch, “la elevación del nivel de productividad de toda la fuerza de trabajo”, posibilitada por una “sustitución de importaciones, estimulada por una política de protección moderada y selectiva”.³¹⁸ Esto obligaba a realizar inversiones en infraestructura y profundizar el planeamiento, por lo que el debate sobre el rol del Estado estaba a la orden del día. Otro referente del cepalismo, el brasileño Celso Furtado, señala que los estudios sobre el desarrollo y el subdesarrollo en la periferia latinoamericana, fueron fruto de una reconstrucción conceptual de tres vertientes teóricas: la marxista en tanto

³¹⁷ Cf. Ruy Mauro Marini: “Origen y trayectoria de la sociología latinoamericana”, en *América Latina, dependencia y globalización. Fundamentos conceptuales Ruy Mauro Marini*. Antología y presentación Carlos Eduardo Martins. Siglo del Hombre - CLACSO, Bogotá, 2008, pp. 236-238.

³¹⁸ Cf. Eduardo Devés Valdés: *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Editorial Biblos y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Buenos Aires, 2000; pp. 32-33.

permitía una actitud crítica; la economía clásica, cuyo aporte principal fue el metodológico y el keynesianismo que puso en el centro del debate la comprensión del papel del Estado en los procesos de reforma social.³¹⁹

Por su parte, y como veremos a continuación, la teoría de la dependencia surge a partir de la preocupación por explicar cómo y por qué ocurre el subdesarrollo en la especificidad latinoamericana. En este sentido, al decir de Devés Valdés, el “dependentismo” es una perspectiva más académica y teoricista con respecto al cepalismo y se interesa más por explicaciones históricas que por aconsejar políticas de desarrollo: “El cepalismo fue una teoría del desarrollo y el dependentismo una teoría del subdesarrollo; mejor todavía: el cepalismo fue una propuesta para implementar el desarrollo; el dependentismo una explicación del porqué del subdesarrollo”.³²⁰ Claro está que cada perspectiva, a la hora de sus concreciones históricas, no podrá eludir la tensión entre tecnocracia económica y movilización política.

Es en este contexto teórico donde se inserta Hinkelammert, quien como ya dijimos en el Capítulo I, venía de Alemania con estudios focalizados en los procesos de industrialización y desarrollo dados en la Unión Soviética. En dichos procesos adquiere trascendencia la teoría de la planificación, basada en la asignación óptima de recursos de Leonid Vitaliyevich Kantorovich (1912-1986), economista ruso que en 1975 recibirá el premio Nobel de Economía. Aun todavía en Alemania, el interés de Hinkelammert será analizar el contenido ideológico presente en la teoría económica soviética para luego preguntarse por el contenido ideológico de la teoría neoclásica. Como hemos visto, fue en ese momento cuando comienza a tener trabas en sus estudios al dar cuenta de la idealización de las dos teorías económicas en pugna: “había caracteres sumamente análogos en relación a como concebía la teoría neoclásica el equilibrio general y la manera como concebían los economistas soviéticos el comunismo; es decir, la ideología del mercado perfecto y la ideología de la planificación perfecta”.³²¹ Asimismo, incorpora en sus reflexiones la teoría del fetichismo, luego desarrollada y profundizada en otras obras, principalmente en *Las armas ideológicas de la muerte* de 1977. Incluso publicará un artículo en el cual señala la semejanza entre el fetichismo del crecimiento en el pensamiento soviético y el fetichismo de la mercancía.

Con este bagaje teórico llega a Chile, en donde se encuentra con la problemática del tercer mundo y la teoría de la dependencia en curso. Este encuentro le permitirá iniciar una reflexión acerca de las características del subdesarrollo la-

³¹⁹ Celso Furtado: *Desarrollo y subdesarrollo*, Eudeba, Buenos Aires, 1973, p. 7.

³²⁰ Eduardo Devés Valdés: *op. cit.*, p. 140.

³²¹ Germán Gutiérrez y José Duque Eds.: *op. cit.*, p. 22.

tinoamericano y del marco categorial desde el cual se lo comprende, producido históricamente a partir de las vicisitudes sociopolíticas y económicas del continente.

El encuentro entre Hinkelammert y la teoría de la dependencia se enmarca en un particular desarrollo de las ciencias sociales en América Latina. Estudios de sociología histórica han señalado que la producción de conocimiento y pensamiento crítico latinoamericano ha sido posible también por la existencia de instituciones y redes de científicos sociales, desde las cuales se activó un proceso de “profesionalización, institucionalización” e internacionalización de las mismas, como el caso de la Comisión Económica para América Latina - CEPAL³²² (creada en 1948), la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - FLACSO (1957) y el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO (1967). No siendo las únicas, fueron sí las que mayor impacto tuvieron al interior de las ciencias sociales. Impacto que fue reforzado por la dinámica socio-histórica del contexto latinoamericano, caracterizado por el agotamiento del modelo de industrialización por sustitución de importaciones (ISI), la insurgencia social, la recomposición del capitalismo mundial y la guerra fría.³²³

En lo que sigue, pretendemos enmarcar históricamente el debate sobre el desarrollo y la dependencia en el proceso de consolidación de las ciencias sociales para luego detenernos en la especificidad del aporte hinkelammertiano. Por lo tanto, se deberán tener presentes las referencias a la coyuntura político-social chilena y continental expuestas en el Capítulo I.

1. El contexto de producción teórica de Franz Hinkelammert (1963-1973): el debate entre el cepalismo estructuralista y la teoría de la dependencia

III. 1. a. Etapas del desarrollo de las ciencias sociales latinoamericanas con énfasis en la sociología

Varios autores han propuesto una suerte de periodización del desarrollo de las ciencias sociales latinoamericanas y, específicamente, de la sociología. Ronny

³²² Hoy *Comisión Económica para América Latina y el Caribe*.

³²³ Waldo Ansaldi, con la colaboración de Fernando Calderón: *La búsqueda de América Latina. Entre el ansia de encontrarla y el temor de no reconocerla. Teorías e instituciones en la construcción de las ciencias sociales latinoamericanas*, Cuadernos del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 1991, p. 12.

Viales Hurtado presenta una tipología de tres tradiciones en la sociología latinoamericana. Tal descripción comprende el período final del siglo XIX hasta 1980. Huelga señalar que el paso de una generación a otra no es absolutamente ruptural. En el proceso, existen explícitas continuidades de tradiciones y escuelas pretéritas en los esbozos germinales de un determinado enfoque o temática. Veamos entonces las características principales que Viales Hurtado señala para cada una de las tres generaciones:

a. La sociología latinoamericana de primera generación (1821-Segunda Guerra Mundial) con marcada tendencia positivista

Entre sus principales problemas abordados figuran: 1) la problemática del medio ambiente, analizada desde cierto “determinismo geográfico” que pretenderá explicar las limitantes del progreso social, adosado con elementos racistas y eugenésicos; 2) El mestizaje biológico, social y cultural, en donde las interpretaciones se bifurcan entre el pesimismo y el optimismo de la “mezcla racial”; 3) La inestabilidad política, tal vez el objeto de estudio de mayor importancia en este período, dado los procesos políticos generados luego de la emancipación política de España y Portugal. Aquí el caudillismo es un tema central, cuya explicación se vale de teorías racistas que buscarán explicar, por ejemplo “la pereza criolla”; 4) El indigenismo, temática en la cual se hará evidente el contraste entre los sociólogos argentinos y mexicanos. Para los segundos, haciendo uso del evolucionismo spenceriano, se debía hacer de “lo indígena” un agente positivo para el progreso; 5) La etnicidad de los afrodescendientes, destacándose los aportes de sociólogos de Brasil y Cuba como Arthur Ramos y Fernando Ortiz respectivamente; 6) La inmigración, en tanto factor de progreso y dinamismo social, “medida salvadora para el porvenir”; 7) La “herencia colonial” y la pregunta por la existencia de “América Latina”.

Esta primera generación llevó adelante sus avances y aportes desde enfoques influidos por el liberalismo, el positivismo y la eugenesia “en medio de la consolidación estatal y del capitalismo en América Latina, que generó un sistema liberal-oligárquico-terrateniente. La historiografía de la época incorporó ciertas categorías de esta generación a partir de las cuales se configura un enfoque “nacionalista-positivista de la historia”, cuya concreción más cercana es la “Historia” de Mitre. La influencia del positivismo, la eugenesia y la ideología higienista en el proceso político latinoamericano tuvo y tiene en el racismo un argumento justificador del poder político de las oligarquías.³²⁴

³²⁴ Patricia Funes y Waldo Ansaldi: “*Patologías y rechazos*”. *El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana*,

b. La sociología latinoamericana de segunda generación (1945-1960)

Destaca Viales Hurtado que varios estudios justifican el corte histórico entre los años treinta y cuarenta, en pleno auge del desarrollo del capitalismo y el socialismo. Es la etapa de la “sociología científica”, cuyos representantes máximos serán José Medina Echavarría y Gino Germani. El desarrollo de las ciencias sociales fue favorecido por un fuerte proceso de institucionalización de las mismas. Se crean la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, la Comisión Económica para América Latina, el Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social (ILPES). Entre los problemas abordados se destacan: los procesos de modernización, industrialización y desarrollo; el rol del Estado y su predominio sobre el mercado, poniendo en debate la tensión entre planeamiento económico capitalista y planificación burocrática comunista.

El problema del desarrollo atraviesa a la sociología latinoamericana de la década de 1950. Intervienen fuertemente en los análisis dos tesis propuestas por Walt Whitman Rostow: 1) el subdesarrollo es una etapa previa para alcanzar el desarrollo capitalista; 2) existen parámetros formales para medir los grados de subdesarrollo, entre ellos los índices de alfabetización, nutrición, natalidad y mortalidad, ingreso per cápita, niveles de pobreza y productividad.³²⁵

Ahora bien, dos son los posibles aportes de la sociología “científica” y que, como tales, operarán como categorías analíticas centrales:

- *El dualismo estructural*: América Latina es una sociedad dual, resultado de un “choque entre dos sistemas”. Este choque es consecuencia del impacto del capitalismo en una región atravesada por un modo de vida precapitalista. La dualidad se afirma entonces como sociedad precapitalista/sociedad capitalista; sistema arcaico/sistema moderno; sociedad rural/sociedad urbana; sistema dinámico/sistema estático. Las críticas a esta interpretación no se hicieron esperar, como la emprendida por Rodolfo Stavenhagen, quien discrepará con la idea de “sistemas cerrados” y la tesis difusionista del sector tradicional por el “efecto arrastre” del proceso modernizador. En los debates entre dualistas y anti-dualistas estará la pre-

UDISHAL, Documento de Trabajo /1, Serie III, (versión en doble soporte: papel y electrónico), CINAP, Buenos Aires, 1995. También en Patricia Funes y Waldo Ansaldi: “Cuestión de piel. Racialismo y legitimidad política en el orden oligárquico latinoamericano”, en Waldo Ansaldi, coordinador, *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, Ariel, Buenos Aires, 2004, pp. 451-495

³²⁵ Ronny J. Viales Hurtado: “La sociología latinoamericana y su influencia sobre la historiografía (siglo XIX a 1980)”, en Estevão de Rezende Martins (dir.) y Héctor Pérez Brignoli (codir.): *Teoría y metodología en la Historia de América Latina*, vol. IX de *Historia General de América Latina*, preparada por el Comité Científico Internacional ad-hoc de la UNESCO, Ediciones UNESCO y Editorial Trotta, Madrid, 2006, p. 146.

gunta de cómo salir del atraso. Para los primeros, se debía introducir valores modernos en los ámbitos rurales-premodernos y ensanchar la clase media; para los segundos, se debía disolver el arraigado “sistema colonial” tanto en zonas rurales como urbanas.³²⁶ Tal discusión introducirá categorías como la de “enclave”, central para pensar el subdesarrollo y las alternativas de desarrollo o la dicotomía “racionalidad-capitalismo/irracionalidad-feudalismo”.³²⁷

- *Modernización y cambio social*. Se destacan aquí los aportes de Medina Echavarría, Gino Germani y Florestán Fernandes entre otros. Recepcionando los aportes de Max Weber, Emile Durkheim y Karl Mannheim se emprende la tarea de pensar las relaciones entre economía y sociedad. La teoría de la modernización hará hincapié en el concepto de *desarrollo*, cuyo contenido estará influenciado por el reconocido estudio del ya citado Rostow: *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista* (1965). El desarrollo sería un proceso de tránsito lineal y progresivo de la sociedad tradicional a la moderna.³²⁸ Este modo de comprensión del proceso histórico latinoamericano, produjo una serie de profundos debates al interior de las ciencias sociales, entre los cuales se ubican las tesis marxistas sobre el feudalismo y el capitalismo en América Latina. Aquí se destaca la teoría de la coexistencia de los modos de producción. Para Viales Hurtado, “la implantación

³²⁶ Viales Hurtado señala que el concepto de “colonialismo interno” fue introducido por Pablo González Casanova, quien lo distingue de la noción de estructura de clase; cf. *op. cit.* p. 151. De este modo pondrá en evidencia la tensión entre etnia y clase.

³²⁷ “Concepción dual: oligarquías versus sectores medios. Feudalismo versus sociedad industrial de la que no escapará tampoco la tercera interpretación modernizadora del cambio social. Fundada en criterios inclusivos de las clases populares a ciertos niveles de participación política, se muestra complementaria de la concepción de las clases medias. Su diferencia estriba en subrayar como causantes del atraso a la oligarquía terrateniente y por ende a una sociedad rural cuya estructura social se caracteriza por el escaso nivel de movilidad social y racionalidad electiva (...) Siempre bajo la égida de la racionalidad como punto de partida para explicar la dinámica y los contenidos del cambio social, su estudio se tornó básico en la dinámica de la sociología latinoamericana. El proceso de secularización y el proceso de transición que sufre el mundo tras la Segunda Guerra Mundial serán vistos bajo su lente. La maldición continúa ejerciendo su poder. La modernización y el desarrollo deben ser los objetivos básicos del cambio y para ello nada más adecuado que conjugar los valores del desarrollo y de la democracia con la emergencia de una burguesía nacional antioligárquica. El cambio social es una dimensión estratégica de enfrentamiento entre feudalismo y capitalismo. Subdesarrollo o modernización. Las alternativas de cambio social antisistémicas no forman parte de esta concepción modernizadora. Por el contrario son excluidas por principio de definición. No hay lugar para el cambio social afincado en una crítica al capitalismo”, Marcos Roitmann: *Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología latinoamericana*; CLACSO, Buenos Aires, 2008, pp. 34-35.

³²⁸ Rostow identifica a las sociedades desde sus dimensiones económicas en cinco categorías: la sociedad tradicional, las condiciones previas para el impulso inicial, el impulso inicial, la marcha hacia la madurez y la era del gran consumo en masa. Cf. *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*; FCE, México, 1965, pp. 16-29.

del modo de producción capitalista en forma plena dentro de formaciones sociales precapitalistas y la manera en que se gesta la acumulación originaria de capital en América Latina son los temas dominantes dentro de la tradición marxista”. Se aplican patrones de desarrollo y categorías analíticas propias del proceso modernizador europeo al caso latinoamericano, cayendo así en análisis ahistóricos y eurocéntricos.³²⁹

c. Sociología latinoamericana de tercera generación (1960-1980)

A nuestro entender, creemos que es en esta etapa en donde adquiere relevancia un fuerte debate epistemológico y político al interior de las ciencias sociales latinoamericanas. Se trata de la discusión entre sociología científica y sociología crítica. Dicho debate surge del proceso histórico caracterizado por la posibilidad de cambios estructurales y fuerte movilización social, provocados por los tropiezos y fracasos de la vía capitalista latinoamericana. La sociología crítica estará asentada en postulados teórico-políticos como la crítica a la neutralidad valorativa propuesta por Max Weber, la discusión entre ciencia e ideología, la supremacía de la dialéctica por sobre el neopositivismo y el rechazo al estructural-funcionalismo.³³⁰ Se trata de una sociología “de la crisis” al decir de Roitmann. Tales trazos problemáticos estarán presentes en los textos de Hinkelammert de la etapa en cuestión.

Nikolaus Werz³³¹, siguiendo los estudios de Juan Francisco Marsal en su obra *Sociología Latinoamericana* (1976), describe esta oposición de temáticas y conceptos entre los dos modos de producción de conocimiento sociológico:

Sociología “científica”	Sociología “crítica”
secularización y modernización	explotación
neutralidad valorativa	compromiso
legitimación por el experimento	legitimación por la praxis
comparabilidad	especificidad
objetividad	subjetividad
internacionalismo	nacionalismo
métodos científicos	cambios científicos
sociología universal	sociología periférica

Excede al presente trabajo señalar los desarrollos posteriores de la socio-

³²⁹ Al respecto Roitmann señala que “Modernidad y Occidente se unen una sola visión del desarrollo unilineal y articulado a la idea de progreso técnico. El eurocentrismo genera sus categorías de análisis económico-social y político hasta el extremo de permear el discurso académico”. Cf. *op. cit.*, p. 41.

³³⁰ Cf. Ronny Viales Hurtado: *op. cit.*, p. 145.

³³¹ Nikolaus Werz: *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*. Versión en castellano: Gustavo Ortiz; Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1995, p. 130.

logía latinoamericana. Pero acordamos con aquellas lecturas que señalan sus contradicciones y ausencias, especialmente en relación al cambio social.³³²

III. 1. b. Las tesis de la CEPAL

El debate subdesarrollo-desarrollo/dependencia-liberación caracteriza la tercera etapa de la sociología latinoamericana. Se destaca por demás la figura de Raúl Prebisch en la CEPAL y su interpretación del atraso latinoamericano basada en el estructuralismo/desarrollismo. Según Devés Valdés, el discurso cepalino fue identificado con conceptos tales como industrialización, deterioro en los términos de intercambio, relación centro-periferia, desarrollo hacia adentro y sustitución de importaciones, entre otros. Esta “posición”, según el autor, afirmaba que: “América Latina no se había desarrollado porque había orientado su economía a la exportación de productos primarios; porque tenía una gran masa subocupada con niveles bajísimos de productividad, con un escaso nivel de tecnología y que todo ello, en parte, era producto de una antigua división internacional del trabajo. Este modelo podría revertirse con un proyecto de desarrollo hacia adentro en el que la industrialización fuera clave: ésta provocaría un mejoramiento de la producción y la productividad y se transformaría en motor de un cambio que finalmente repercutiría sobre toda la sociedad. Para ello era necesaria una planificación y acción estatal que protegiera criteriosamente algunas manufacturas”.³³³

³³² Luego de los desarrollos de la sociología marxista-estructuralista surge lo que Roberto Briceño-León y Heinz Sonntag llaman “La sociología de la sociología”, “corriente cuyo objetivo central es conocer y comprender la sociología”. En dicha reflexión la sociedad desaparece por completo, “las preocupaciones dejan de estar en la singularidad de América Latina, el dolor del otro o el cambio social para centrarse en la teoría misma. Esta sociología se ve el ombligo sistemáticamente, ante la impotencia mostrada frente al cambio social por las sociologías anteriores renuncia a la sociedad y se queda en un ejercicio más propio de la filosofía social que de la sociología. Es una sociología dominada por la epistemología, por los análisis del discurso donde nunca hay un discurso real que es analizado, ya que lo importante es la teoría *per se*.” Cf. Roberto Briceño-León y Heinz R. Sonntag (editores): *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Editorial Nueva Sociedad, Centro de Estudios del Desarrollo (CENDES) Laboratorio de Ciencias Sociales (LACSO), Venezuela, 1998, p. 18.

³³³ Eduardo Devés Valdés: *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo I. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Editorial Biblos y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Buenos Aires, 2000; p. 292. Más adelante el autor señala que el proyecto cepalino retoma temáticas y reivindicaciones del proyecto identitario y las re-ubica desde un proyecto modernizador: “El proyecto de la CEPAL no es sino la cristalización y estructuración o el afianzamiento de un conjunto de tópicos que hemos visto desenvolverse en el nacionalismo, en el aprismo, en el socialismo de diverso cuño. En otras palabras, el cepalismo selecciona dentro de la “oferta ideológica” existente un conjunto de propuestas y les otorga una articulación coherente como un proyecto de modernización que recoge una serie de elementos identitarios del período inmediatamente anterior”, cf. p. 303.

Por su parte, Waldo Ansaldi, en su clarificador trabajo sobre los procesos de institucionalización de las ciencias sociales en América Latina, señala a las relaciones entre centro y periferia o, en otros términos, desarrollo y subdesarrollo, como parte de las ideas cepalinas más importantes.³³⁴ Tanto el pensamiento ortodoxo económico liberal como el marxista reaccionan ante las tesis cepalinas acerca del comercio internacional y el desarrollo. A los liberales les resulta un giro izquierdista hacia un “socialismo burocrático”. En cambio, para la ortodoxia marxista, la CEPAL es “responsable de una ideología que frena la toma de conciencia de los pueblos, desviándolos del camino revolucionario tras el canto de sirenas de la industrialización y el fortalecimiento del Estado”.³³⁵

El pensamiento cepalino se propone elaborar una política del desarrollo para la periferia, aunque sin cuestionar la “matriz de clase”, es decir, “aceptando el modelo societal capitalista de los países centrales”. Tal política, según Ansaldi, estará basada en los siguientes tópicos: i) crítica a la economía clásica ricardiana del comercio internacional conocida como “teoría de las ventajas comparativas”; ii) las relaciones centro-periferia son generadoras de una expansión desigual del capitalismo mundial que profundiza la polarización entre países desarrollados centrales y países subdesarrollados periféricos; iii) el deber del comercio internacional de asumir un papel activo en el desarrollo económico latinoamericano; iv) el requisito del aumento de la productividad; v) la necesidad de la acumulación tanto para el desarrollo como para la industrialización y el progreso técnico; vi) el desarrollo debe dinamizar el consumo popular; vii) la participación activa en las políticas y procesos de desarrollo del Estado con fuertes caracteres keynesianos; viii) la necesidad de profundizar la integración económica latinoamericana.³³⁶

Dentro de la CEPAL, con la creación del ILPES en 1962 (Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social), las ideas sostenidas por la Comisión darán un giro “hacia las estructuras sociales”, aunque sin abandonar el estudio de las “estructuras económicas”. El giro estará motivado por la demora del “progreso” y la constatación de que no existe necesariamente una correlación entre “mayor racionalidad del modelo económico” y “mayor racionalidad del sistema político”.³³⁷ Por esta razón, Ansaldi afirma que aflorará en el debate la cuestión de

³³⁴ Waldo Ansaldi, con la colaboración de Fernando Calderón: *op. cit.* p. 27.

³³⁵ *Ibíd.*, p. 28.

³³⁶ *Ibíd.*, pp. 28-29.

³³⁷ La cuestión de la racionalidad económica será una preocupación constante en los análisis de Hinkelammert. En el capitalismo, la racionalidad económica se totaliza en racionalidad calculadora e instrumental y se olvida que la misma sólo es posible en el marco de una racionalidad reproductiva de la vida humana y la naturaleza no humana. Cf. por ejemplo Franz Hinkelammert: *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1996, también la obra escrita junto a Henry Mora, *Hacia una economía para la vida*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 2005.

los actores sociales, “aunque el enfoque cepalino seguirá siendo básicamente estructuralista”.³³⁸ A nuestro entender, dicho desplazamiento temático jugará un papel preponderante en el nacimiento de la teoría de la dependencia.

III. 1. c. Aportes y variantes de la teoría de la dependencia

Sobre la teoría de la dependencia, que inicia su itinerario reflexivo con aportes del marxismo y del estructuralismo cepalino, algunas interpretaciones históricas señalan que será una fuerte crítica y, a la vez, continuidad y profundización de las principales tesis desarrollistas cepalinas. No obstante, esta interpretación también recibió serias críticas por parte de algunos de los teóricos de la dependencia.³³⁹

Para ciertos estudios³⁴⁰ los aportes del cepalismo y de la teoría de la dependencia conforman una suerte de “escuela latinoamericana de desarrollo y subdesarrollo” en cuyo seno se encuentran dos posiciones bien definidas: la estructuralista-reformista y la marxista-revolucionaria. Ambas posiciones comparten su crítica a las teorías de la modernización y a la teoría neoclásica como así también la definición de subdesarrollo, como consecuencia de un proceso de acumulación capitalista que reproduce los dos polos del sistema mundial. Para los estructuralistas cepalinos, el subdesarrollo puede superarse reformando el sistema capitalista. En cambio, para los marxistas, tal superación sólo es posible por medio

³³⁸ Waldo Ansaldi, *op. cit.*, p. 31.

³³⁹ Así lo relata Ruy Mauro Marini: “En realidad, y contrariando interpretaciones generalmente admitidas que ven la teoría de la dependencia como un subproducto y alternativa académica a la teoría desarrollista de la CEPAL, ella tiene sus raíces en las concepciones que la nueva izquierda -particularmente en Brasil, aunque su desarrollo político fuera mayor en Cuba, Venezuela y Perú- elaboró para hacer frente a la ideología de los partidos comunistas. La CEPAL sólo se convirtió en blanco en la medida en que los comunistas, que se habían dedicado más a la historia que a la economía y a la sociología, empezaron a apoyarse en las tesis cepalinas del deterioro de las relaciones de cambio, del dualismo estructural y de la viabilidad del desarrollo capitalista autónomo, para sostener el principio de la revolución democrático-burguesa, antiimperialista y antifeudal, que ellos habían heredado de la Tercera Internacional. Contraponiéndose a eso, la nueva izquierda caracterizaba la revolución como, simultáneamente, antiimperialista y socialista, rechazando la idea del predominio de relaciones feudales en el campo y negando a la burguesía latinoamericana capacidad para dirigir la lucha antiimperialista. Fue en el Brasil de la primera mitad de los 60 que esa confrontación ideológica asumió un perfil más definido y que surgieron proposiciones suficientemente significativas para abrir camino a una elaboración teórica, capaz de enfrentar y, a su tiempo, derrotar la ideología cepalina —no siendo, pues, motivo de sorpresa el papel destacado que en ese proceso desempeñaron intelectuales brasileños o vinculados, de alguna forma, con Brasil”, Cfr. Ruy Mauro Marini: *Memoria*, Fuente: Archivo de Ruy Mauro Marini. Traducción: Claudio Colombani. 6 de Febrero de 2013. <http://www.marini-escritos.unam.mx/002_memoria_es.htm>

³⁴⁰ Nos centramos aquí en los aportes de Cristóbal Kay, “Teorías latinoamericanas de desarrollo” en *Revista Nueva Sociedad*, N° 113, Buenos Aires, Mayo-Junio de 1991, pp. 101-113.

del socialismo mundial.³⁴¹ No obstante, también entre los últimos habría que señalar puntualizaciones y diferencias, pero las mismas exceden las pretensiones de este trabajo.

Entre las preocupaciones de los dependentistas se encuentra el estudio del origen histórico de las relaciones de dependencia dadas en América Latina. Uno de los nudos del debate se articuló en torno a la influencia de las “variables exógenas”, en algunos casos sobredimensionadas, como por ejemplo: el imperia- lismo, la división internacional del trabajo y el comercio exterior. Desde otra pers- pectiva, el análisis de las “variables endógenas”, sostenido mayoritariamente por cierto marxismo ortodoxo, ponderaba los factores internos como ser: la lucha de clases, la acumulación originaria y la relación del Estado con las oligarquías loca- les.³⁴²

Numerosas han sido las caracterizaciones de las diversas corrientes al in- terior de la teoría de la dependencia con sus respectivos exponentes y, aún hoy, existen discusiones acerca de los criterios de ubicación. Entre los reformistas, Kay ubica a Fernando Henrique Cardoso, Osvaldo Sunkel, Celso Furtado, Helio Jagua- ribe, Aldo Ferrer y Aníbal Pinto. En la variante marxista se destacan Ruy Mauro Marini, Theotonio dos Santos, André Gunder Frank³⁴³, Oscar Braun, Vania Bambi- rra, Aníbal Quijano, Edelberto Torres Rivas, Tomás Amadeo Vasconi, Alonso Aguilar

³⁴¹ Cf. Cristóbal Kay, *op. cit.*, p. 102.

³⁴² A dicha corriente de la ortodoxia marxista se la suele caracterizar como “Endogenismo”. Así la describe Adrián Sotelo Valencia: “Los elementos esenciales de este marxismo lati- noamericano, en su diagnóstico del atraso y de la estrategia para superarlo, se sintetizan en los incisos siguientes: a) Parten de una trayectoria evolucionista y mecánica de sucesión de modos de producción señalados, que necesariamente deberá conducir primero al so- cialismo y, más tarde, al comunismo, sin que nunca (con excepción de Marx) se haya ex- plicado la diferencia entre ambos. b) Los países latinoamericanos se encuentran en transición entre el feudalismo y el capitalismo, por lo que se hace necesario acelerar esta transición para que éste último entre en crisis y provoque su “bancarrotas” c) Dada la exis- tencia de una estructura económica tridimensional integrada por un sector agrario feudal o semifeudal, un sector capitalista y uno imperialista o transnacional que coexisten en el seno de un modo de producción, es preciso lograr la alianza con el sector más progresista: “bur- guesía” industrial en ascenso. d) Las clases explotadoras son la burguesía imperialista, la burguesía local y los terratenientes u oligarquía, mientras que las clases sociales oprimidas son el campesinado, los obreros proletarios y la pequeña burguesía. e) El sistema político opera por la alianza entre el imperialismo y los terratenientes. f) En función del punto b), para liquidar el feudalismo se hace necesario impulsar la reforma agraria y promover el cambio en alianza con la burguesía local. Se tiene el caso de la revolución democrático- burguesa por la vía pacífica, cuya máxima expresión fue la experiencia de la Unidad Po- pular en Chile (1970 y 1973) y sus desastrosos resultados tras la dictadura militar, así como la derrota de todo intento por instaurar el socialismo debido a que, como dice Cueva (1984: 38), “la experiencia chilena fracasó en gran medida por llevar su vocación democrática hasta sus últimas y casi suicidas consecuencias”. Cf. Adrián Sotelo Valencia: *América La- tina: de crisis y paradigmas. La teoría de la dependencia en el siglo XXI*, México DF, Plaza y Valdés, 2005, pp. 99-100.

³⁴³ Cf. Ronny Viales Hurtado, *op. cit.*, pp. 163-166.

y Antonio García entre otros. Para Roitmann, también están asociados a la teoría de la dependencia los nombres de Orlando Caputo, Roberto Pizarro, Octavio Ianni, entre otros/as.³⁴⁴

Theotonio Dos Santos³⁴⁵, siguiendo el estudio de los economistas suecos Magnus Blomström y Bjorn Hettne, afirma que existió un conflicto de paradigmas entre el enfoque modernizante y el enfoque dependentista. Los antecedentes de éste último pueden encontrarse en: i) la crítica al eurocentrismo, presente en la teoría desarrollista, sea en la versión antiimperialista o en la crítica a la economía neoclásica de Prebisch y la CEPAL y ii) el debate entre marxismo clásico y neo – marxismo, cuyos teóricos más representativos son Paul Baran y Paul Sweezy.³⁴⁶ Para los economistas suecos -dos de los principales historiadores de la teoría de la dependencia- cuatro son las ideas centrales que atraviesan las diversas corrientes de esta teoría: i) El subdesarrollo está conectado con la expansión de los países industrializados; ii) el desarrollo y el subdesarrollo son aspectos diferentes de un mismo proceso universal; iii) el subdesarrollo no es la condición primera para un proceso evolucionista; iv) La dependencia no es sólo un fenómeno externo sino que recorre la estructura interna social, ideológica y política.

Asumiendo estas cuatro notas distintivas, Blomström y Hettne distinguen

³⁴⁴ Cf. Marcos Roitmann Rosenmann, *op. cit.*, pp. 80-109.

³⁴⁵ Theotonio dos Santos: “La teoría de la dependencia un balance histórico y teórico” en Francisco López Segrera (ed.): *Los retos de la globalización. Ensayo en homenaje a Theotonio Dos Santos*, UNESCO, Caracas, Venezuela, 1998. Disponible en <http://biblioteca-virtual.clacso.org.ar/ar/libros/unesco/santos.rtf>

³⁴⁶ En alguna oportunidad Hinkelammert señala la influencia de estos pensadores respecto a la crítica al desarrollismo. Tanto Baran como Sweezy dedican algunos párrafos a la irracionalidad del capitalismo, incluso haciendo referencia a la crítica a la ideología del “cálculo”, cuestión que será abordada extensamente por el propio Hinkelammert. Los economistas norteamericanos afirman: “Con la creciente especialización y racionalización de los procesos de partes de la economía capitalista, los cálculos han venido a ocupar todos los aspectos de la vida. El individuo siente presión, desde el principio, hacia uno de los moldes prefabricados disponibles – depende de la clase social y estrato al que pertenezca o, más bien, al que su familia pertenezca- y el resultado es un producto humano estandarizado, racionalizado, sistemáticamente rectificado por controles estadísticos de calidad administrados por innumerables servicios de prueba desde el jardín de niños en adelante. Las reacciones de este “producto” y la forma en que responde se vuelven cada vez más automáticas y fáciles de pronosticar. Son de esperarse las sonrisas de recepcionistas y aeromozas, así como de los vendedores y empleados de estaciones de gasolina, no importa cuál sea su disposición de ánimo, su condición física, su actitud hacia la contraparte... En forma similar, ya sea que una persona, un paisaje, una composición musical sea juzgada bella, no depende de sus características específicas, sino de su éxito en el mercado, su relación con la última moda, el costo, la novedad, su capacidad de proporcionar “alegría” y “descanso”, en Paul A. Baran y Paul M. Sweezy: *El capital monopolista. Ensayo sobre el orden económico y social en Estados Unidos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2ª edición, 1969, p. 276; cf. también Paul A. Baran: *Excedente económico e irracionalidad capitalista*, Cuadernos de Pasado y Presente/3, Córdoba, 1968, Edición a cargo de José Aricó.

tres corrientes en la “escuela de la dependencia”:

a) La crítica o autocrítica estructuralista, ligada a la CEPAL que señala los límites de un proyecto de desarrollo nacional autónomo. Aquí son relevantes las figuras de Osvaldo Sunkel, Celso Furtado y la obra final de Raúl Prebisch. Fernando Henrique Cardoso aparece en ésta y en otras oportunidades en la corriente que sigue;

b) La corriente neo-marxista, con Theotonio Dos Santos, Ruy Mauro Marini y Vania Bambirra. André Gunder Frank suele aparecer ligado a este enfoque;

c) La corriente marxista ortodoxa, que acepta el papel positivo del desarrollo capitalista y la imposibilidad o necesidad del socialismo para alcanzar el desarrollo, Aquí se ubican Cardoso y Enzo Faletto.

d) Para Dos Santos, Frank representaría el enfoque de la teoría de la dependencia por fuera de las tradiciones marxistas o neo-marxistas.

También Gunder Frank realiza un análisis de las corrientes dependentistas basándose en cinco libros publicados entre 1989 y 1990.³⁴⁷ A partir de su lectura comparativa Frank distingue entre estructuralistas (Prebisch, Furtado, Sunkel, Paz, Pinto, Tavarez, Jaguaribe, Ferrer, Cardoso y Faletto) y dependentistas. Pero, respecto a éstos últimos, diferencia cuatro sub-grupos: reformistas, no marxistas; marxistas y neo-marxistas. En esa distinción, siguiendo el trabajo de Jorge Larraín, Hinkelammert aparece como “no marxista”.³⁴⁸

La renombrada obra de Cardoso y Faletto *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica* (1969) será uno de los aportes más significativos y renombrados dentro de la teoría de la dependencia. Con fuerte énfasis en los análisis sociológicos más que en los económicos, la teoría de la dependencia, al decir de Viales Hurtado, pondrá en tela de juicio los postulados de la teoría de la modernización por su imprecisión y ahistoricidad de algunos de sus conceptos, como por ejemplo “tradicional” y “moderno”. Su enfoque enfatizará “las condiciones particulares” y la clarificación conceptual de categorías tales como

³⁴⁷ Las obras son de Hettne: *Development Theory and the Three Worlds*, 1990; Hunt: *Economic Theories of Development*, 1989; Kay: *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*, 1989; Larraín: *Theories of development*, 1989; Lehman: *Democracy and Development in Latin American*, 1990, citadas por Theotonio Dos Santos, *op. cit.*

³⁴⁸ Cf. André Gunder Frank, *El Desarrollo del Subdesarrollo. Un ensayo autobiográfico*, Nueva Sociedad, Caracas, 1991. Al final de su ensayo, Dos Santos presenta un elenco de las principales obras referidas a la teoría de la dependencia. Allí figuran tres obras de Hinkelammert ligadas al problema del subdesarrollo y la acumulación, Cf.: “La teoría de la dependencia un balance histórico y teórico” en Francisco López Segrera (ed.): *Los retos de la globalización. Ensayo en homenaje a Theotonio Dos Santos*, UNESCO, Caracas, Venezuela, 1998.

“cambio social”, “dependencia”, “desarrollo-subdesarrollo”, “centro-periferia” buscando de este modo profundizar en un “análisis integrado” de la problemática. Así lo expresan Cardoso y Faletto: “La noción de dependencia alude directamente a las condiciones de existencia y funcionamiento del sistema económico y del sistema político, mostrando las vinculaciones entre ambos, tanto en lo que se refiere al plano interno de los países como al externo. La noción de subdesarrollo caracteriza a un estado o grado de diferenciación del sistema productivo –a pesar de que, como vimos, ello implique algunas “consecuencias” sociales- sin acentuar las pautas de control de las decisiones de producción y consumo, ya sea internamente (socialismo, capitalismo, etc.) o externamente (colonialismo, periferia del mercado mundial, etc.). Las nociones de “centro” y “periferia”, por su parte, subrayan las funciones que cumplen las economías subdesarrolladas en el mercado mundial, sin destacar para nada los factores político-sociales implicados en la situación de dependencia”.³⁴⁹

Enzo Faletto insistirá que la teoría de la dependencia no puede circunscribirse a un campo específico de la realidad ni a una determinada disciplina. Entiende que para lograr una mejor comprensión del impacto y resignificación de esta teoría, debe recuperarse el momento histórico en que surge. Situarla temporalmente sirve para descubrir su ligazón con otros hechos que dimensionan su significado a partir de las nuevas coyunturas. Descubrir los contextos y los modos de producción teórica de estas reflexiones permite que su estudio libere de la presión “para asumir el presente como lo único válido e inmovible”. Faletto se pregunta: “¿Vale la pena estudiar lo dicho por los dependentistas y las interpretaciones que dieron? En gran medida, el análisis del tema de la dependencia es, también, el análisis del papel de los intelectuales en un momento de la historia latinoamericana y – para bien o para mal – los intelectuales son productores de ideologías. ¿Cuál es el papel de las ideologías en los procesos económicos? El tema de la Nación operó en el desarrollo latinoamericano como ideología. ¿Hemos terminado con el tema de la Nación? ¿La participación de las masas es, pura ideología *populista*, o un problema real? Y, por último, ¿cambiar las reglas de la sociedad capitalista actual, es una idea en desuso?”.³⁵⁰

Las críticas a la teoría de la dependencia estuvieron centradas en la ambigüedad del concepto de “dependencia” dada su pretensión de explicación totali-

³⁴⁹ Fernando Enrique Cardoso y Enzo Faletto: *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*, Siglo Veintiuno Editores, México D.F., 3ª edición, 1971, pp. 24-25.

³⁵⁰ Enzo Faletto: “Los años 60 y el tema de la dependencia”, en *Revista Estudos Avançados* 12 (33), Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 1998, pág. 117. Las cursivas son del autor.

zante y la insuficiencia del análisis de las clases sociales.³⁵¹ Ahora bien, más allá de las especificidades de cada uno de los planteos y debates, puede acordarse con Viales Hurtado cuando considera que tanto el surgimiento de las teorías del desarrollo y subdesarrollo, como las variantes estructuralistas y dependentistas, muestra claramente la maduración de las ciencias sociales latinoamericanas, especialmente la sociología. Acordamos también que las categorías ofrecidas por éstas aún poseen cierta validez analítico-conceptual para pensar América Latina en el proceso socio-histórico contemporáneo, caracterizado en algunos países, por transformaciones pos-neoliberales. Así ya lo manifestaba, en 1998, Cristóbal Kay al señalar que, el estructuralismo cepalino y la teoría de la dependencia, podrían desempeñar un rol significativo en el cuestionamiento y construcción de un paradigma de desarrollo alternativo al esquema neoliberal.³⁵²

III. 1. d. La influencia del concepto de desarrollo elaborado por el pensamiento social católico

La noción de desarrollo tuvo su prehistoria en el pensamiento social de la iglesia católica³⁵³, impaciente ante el avance del “individualismo liberal” y el “colectivismo marxista”. La reflexión católica, conocida como “Doctrina Social de la Iglesia”, parece haber operado como freno conceptual y apologético ante el avance de dichas “ideologías”, especialmente de la segunda. Se destacan aquí los estudios de Luis Joseph Le Bret, sacerdote dominico francés, fundador en 1942 del centro de estudios sociales y económicos “Economía y Humanismo” en donde llevó a

³⁵¹ “...en los autores de la teoría de la dependencia existe, en mayor o en menor grado, una suerte de nostalgia del desarrollo capitalista autónomo frustrado; esto es, justamente lo que confiere a su discurso un permanente hálito ideológico nacionalista y determina que *la dependencia* se erija en la dimensión omnímoda cuando no única del análisis”, Agustín Cueva: “Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia”, en *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*, CLACSO-Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007, p. 71 (las cursivas del original).

³⁵² Cristóbal Kay, “Estructuralismo y teoría de la dependencia en el período neoliberal. Una perspectiva latinoamericana”, en *Revista Nueva Sociedad*, N° 158, Buenos Aires, Noviembre-Diciembre de 1998, pp. 100-119. Aunque aclara: “Parece que a lo sumo la mayoría de los países latinoamericanos puede aspirar a alcanzar tasas de crecimiento similares a las del período de sustitución de importaciones de la posguerra, aunque impulsadas esta vez principalmente por un viraje hacia las exportaciones no tradicionales y no por el mercado interno como lo imponía la ISI. La conclusión tiende a ser que aunque hayan aumentado las exportaciones y el crecimiento económico, ello no ha sido suficiente para reducir de manera significativa la desigualdad de ingresos, ni los niveles de pobreza extrema...”, p. 103.

³⁵³ Cf. Roberto Follari: “Sobre el concepto de Desarrollo Humano. Un largo y sinuoso camino”, en *Revista Nueva Sociedad* N° 158, Buenos Aires, Noviembre-Diciembre de 1998, pp. 87-98.

cabo tareas investigativas y la formación de especialistas dedicados a pensar alternativas de desarrollo para países subdesarrollados. En 1947 es invitado por la Universidad de Sociología y Política de San Pablo (Brasil) a impartir conferencias sobre “economía humana”. Allí comienza a tomar contacto con la pobreza del tercer mundo. En 1958 funda el IRFED (Instituto Internacional de Investigación y formación en pro del desarrollo)³⁵⁴ Entrenado en investigaciones de campo, escribirá algunas obras que serán referencia para las corrientes desarrollistas y modernizadoras además de las teorías de la marginalidad que luego retomarían vuelo en Chile con las figuras del jesuita Roger Vekemans y Pierre Bigo. Entre las obras de Lebret se destacan: i) *Dinámica concreta del desarrollo* (1966), resultado de estudios realizados en Brasil, Colombia, Vietnam, Senegal y Líbano en donde se explaya en el alcance conceptual de la “economía humana” afirmando que “la actividad de los países desarrollados está dirigida hacia el “tener siempre más” de sus súbditos, y la aspiración de los países subdesarrollados hacia el “tener tanto” como los países desarrollados”.... Esta idea de desarrollo, según Lebret, en vez de pacificar a la humanidad, intensifica sus divergencias³⁵⁵; y ii) *Desarrollo = Revolución solidaria* (1969) en donde define al desarrollo como “la serie de etapas, para una población determinada y las fracciones que la componen, de una fase menos humana a otra más humana, al ritmo más rápido posible al coste menos elevado posible, habida cuenta de la solidaridad entre las fracciones de la población nacional y de la solidaridad entre las naciones”.³⁵⁶ El conflicto de intereses y el análisis de la estructura capitalista parecen estar ausentes en este tipo de análisis. Frente a la “economía política” de corte marxista se contrapone ahora una “economía humana” centrada en “la persona” y la “solidaridad”.

Asumiendo pues este necesario derrotero histórico del desarrollo de las ciencias sociales latinoamericanas, podemos afirmar que el debate “subdesarrollo-dependencia” será el problema-eje que profundizará, de modo superlativo, los esfuerzos de articulación teórica, interdisciplinaria y crítico-emancipadora. La fuerza teórica del problema fue tal dado el contexto de profundas transformaciones en las que se puso en duda seriamente la vía capitalista del desarrollo. A partir de este itinerario, adquiere importancia la afirmación de Marx cuando señala que la sociedad sólo plantea problemas que puede resolver. Tesis presente en el pensamiento de Hinkelammert. En un reportaje sobre la teoría de la dependencia afirmará que se piensa en la dependencia cuando se quiere ser independiente, es

³⁵⁴ Las siglas corresponden al francés.

³⁵⁵ Luis J. Lebret: *Dinámica concreta del desarrollo*, Herder, Barcelona, 1966, p. 47.

³⁵⁶ Luis J. Lebret: *Desarrollo = Revolución solidaria*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1969, p. 80.

decir que cuando se descubren posibilidades reales de superación de la dependencia, irrumpe la necesidad de hablar de la dependencia.³⁵⁷ En este sentido y parafraseando a Norbert Lechner, las ciencias sociales son un momento del proceso social. Pero además, dicho debate ha sido uno de los intentos más importantes de superación del colonialismo mental y del eurocentrismo afincados en las ciencias sociales latinoamericanas y la expresa voluntad de construir un pensamiento regional autónomo.³⁵⁸

Sin embargo, en la década de los ochenta este paradigma de interpretación cae en una grave crisis de legitimación. En sus memorias, Ruy Mauro Marini hace referencia al aporte de esta teoría y los motivos de su crisis: “un rasgo peculiar de la teoría de la dependencia, cualquiera que sea el juicio que se haga: su contribución decisiva para alentar el estudio de América Latina por los propios latinoamericanos y su capacidad para, invirtiendo por primera vez el sentido de las relaciones entre la región y los grandes centros capitalistas, hacer con que, en lugar de receptor, el pensamiento latinoamericano pasara a influir sobre las corrientes progresistas de Europa y de los Estados Unidos; basta citar, en este sentido, autores como Amin, Sweezy, Wallerstein, Poulantzas, Arrighi, Magdoff, Touraine. La pobreza teórica de América Latina, en los años 80, es, en una amplia medida, resultado de la ofensiva contra la teoría de la dependencia, lo que preparó el terreno para la reintegración de la región al nuevo sistema mundial que empezaba a gestarse y que se caracteriza por la afirmación hegemónica, en todos los planos, de los grandes centros capitalistas”.³⁵⁹ Visto de esta manera, las ciencias sociales latinoamericanas parecían estar en estado de incertidumbre ante las transformaciones sociales y económicas que venían desarrollándose en el continente.³⁶⁰ Seguramente, para comprender con más precisión los aportes de Franz Hinkelam-

³⁵⁷ Cf. Video Documental: *Teoría de la Dependencia: 30 años después*, Universidad Internacional de Andalucía, 1996, Moderador Joaquín Herrera, Disertantes: Franz Hinkelamert, Theotonio Dos Santos y Héctor Silva Michelena.

³⁵⁸ Cf. María Susana Bonetto – María Teresa Piñero: “América Latina y la conflictiva búsqueda del desarrollo. Eurocentrismo o construcción regional”, en *Revista Estudios* N° 18, Revista del Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Otoño 2006, pp. 29-43.

³⁵⁹ Ruy Mauro Marini: *Memoria*, Fuente: Archivo de Ruy Mauro Marini. Traducción: Claudio Colombani. 21 de Enero de 2013. <http://www.marini-escritos.unam.mx/002_memoria_es.htm>

³⁶⁰ Edelberto Torres-Rivas: “Retorno al futuro. Las Ciencias Sociales vistas de nuevo”, en *Revista Nueva Sociedad* N° 108, Julio-Agosto de 1990, pp. 18-27. Respecto al desarrollo del pensamiento socioeconómico latinoamericano Cf. Fernando Henrique Cardoso: “El pensamiento socioeconómico latinoamericano. Las cuatro últimas décadas” en *Revista Nueva Sociedad*, N° 139, Septiembre-October, 1995, pp. 19-25. Cardoso distingue tres etapas históricas en el pensamiento socioeconómico: elaboración y afirmación (años 50 y 60); crisis y crítica (años 70 y 80) y renovación (1990).

ment, mucho más habría que decir sobre el contexto histórico latinoamericano y la coyuntura política chilena en particular³⁶¹. Tal empresa excede nuestras pretensiones y posibilidades.

III. 2. La ideología de la economía: ¿es posible un “desarrollo socialista”?

Los escritos de Hinkelammert en su etapa chilena se abocan, en la mayoría de los casos, a estudiar, analizar y comprender el fenómeno del subdesarrollo y la dependencia en América Latina y las posibilidades reales de superación, en medio de una coyuntura nacional caracterizada por políticas reformistas y socialistas potenciadas por una profunda movilización social. Por lo tanto, además de este trasfondo histórico-político, debemos suponer los debates con otras corrientes teóricas respecto a las cuales se señalan tanto coincidencias como profundas divergencias. Por momentos, el debate se explicita haciendo una fuerte crítica al funcionalismo parsoniano, la teoría de la modernización, el marxismo ortodoxo, la interpretación de Marcuse, Althusser, Galbraith o los aportes de la CEPAL y del DESAL con su teoría de la marginalidad. Otras discusiones subyacen en las exposiciones, por lo que la reconstrucción del debate se dificulta, a no ser por aclaraciones posteriores de Hinkelammert en alguna entrevista. Tal es el caso de su discusión con Gunder Frank, especialmente en *Dialéctica del desarrollo desigual*.³⁶²

En definitiva, la preocupación central de la teoría de la dependencia, al decir de nuestro autor, no era saber si un país se puede desarrollar o no, sino más bien, cómo evitar que el desarrollo de un país significara el subdesarrollo de otro.³⁶³

³⁶¹ Para introducirse en el proceso histórico chileno Cf. Leslie Bethel Ed.: *Historia de América Latina*, Tomo 15, Crítica, Barcelona, 2002. Especialmente los estudios de Paul Drake, pp. 219-254 y Alan Angell, pp. 255-312 y Luiz Alberto Moniz Bandeira, *Fórmula para el caos. La caída de Salvador Allende (1970-1973)*, Ediciones Corregidor, Buenos Aires, 2011.

³⁶² En una entrevista Hinkelammert señala que en esa obra analiza las causas del fracaso de las políticas de desarrollo, y no sólo la teoría del intercambio desigual tal como la desarrollaba Gunder Frank. Para Hinkelammert, las políticas de desarrollo “no están a la altura de la tecnología necesaria. Con la tecnología que tienen disponible no pueden reproducir la tecnología de punta de hoy, a diferencia de lo que ocurría en el siglo XIX. Ahí empieza la industrialización en Inglaterra, pero tanto Francia como Alemania con la tecnología artesanal podían reproducir la tecnología que tenían en Inglaterra, no necesitaban una industria para pasar a la industrialización. Pero en América Latina, en los años sesenta y setenta, había una nueva situación provocada por el desarrollo tecnológico fenomenal. En esa nueva situación, para asumir la tecnología y reproducirla necesitabas ya esa tecnología. Entonces se producen estos sectores desarrollados que marginalizan las producciones tradicionales”, Cf. Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*, CLACSO, Buenos Aires, 2012, p. 120.

³⁶³ Cf. Video Documental: *Teoría de la Dependencia: 30 años después*, op. cit.

A continuación, intentaremos señalar algunos de los tantos aportes de Hinkelammert respecto al problema del subdesarrollo y la dependencia pero centrándonos en su crítica a las ideologías desarrollistas.

III. 2. a. Hipótesis sobre la factibilidad del desarrollo en los países subdesarrollados

Para Hinkelammert, las posibilidades de desarrollo en los países subdesarrollados supone al menos dos grandes cambios recíprocos e intrínsecamente unidos: a) el cambio de la estructura capitalista y b) el cambio ideológico y teórico. La existencia de la estructura capitalista presupone la validación de ciertas racionalizaciones de sus valores centrales, entre ellos, la iniciativa privada; pero también la vigencia de teorías que explican esta estructura, como la teoría de la competencia o el funcionalismo sociológico.³⁶⁴ Esto revela dos correspondencias: i) Las teorías e ideologías forman parte del sentido que los seres humanos dan a sus acciones dentro de las estructuras en las que viven, lo que demuestra una fuerte correspondencia entre estructura e ideología; y ii) las estructuras y sus interpretaciones determinan sistemas internacionales, superando los límites nacionales e idiosincrasias culturales. A partir de estas correspondencias puede explicarse la posibilidad o no del imperialismo y la división internacional del trabajo. Para Hinkelammert “el mercado capitalista mundial, como sistema de coordinación internacional del trabajo, impide a un gran número de países lograr un equilibrio interno del trabajo”. La interdependencia se vuelve entonces dependencia, generando desequilibrios.³⁶⁵ El quiebre del equilibrio de la división internacional del trabajo significa que el capitalismo “ha perdido eficiencia” como vía de desarrollo. Los valores y modelos de conducta profundizados por el capitalismo se vuelven contraproducentes a tal punto de “desarrollar el subdesarrollo”.

Si el análisis parte de la interdependencia entre estructuras y valores, es claro entonces que el subdesarrollo tiene que ver con una situación de frustración “en la cual un país no quiere ser lo que es mientras no puede convertirse en lo que quiere ser”. Por lo tanto, los esfuerzos nunca son suficientes, ya que se aplican valores y conductas inadecuadas para alcanzar el desarrollo. Aquí reside la principal diferencia con las sociedades tradicionales preindustriales que no se imaginan una forma de ser distinta a la que son. Preguntarse por las alternativas de

³⁶⁴ Franz Hinkelammert, *El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*. Biblioteca de Ciencias Sociales, Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile – Editorial Paidós, Buenos Aires, 1970, p. 13.

³⁶⁵ *Ibíd.*, p. 14.

desarrollo supone analizar, y no meramente describir, cuál es la conformación social e ideológica del capitalismo del siglo XX, qué impacto tienen las aspiraciones de consumo, la productividad del trabajo, la movilización social y la intensidad del capital; elementos presentes también en las sociedades subdesarrolladas. Su análisis asumirá entonces un carácter “global” desde el cual deberán hacerse los estudios focalizados en lo económico, social, político y cultural.

La vía del desarrollo pasa pues, por fuera del capitalismo. El subdesarrollo no es ninguna “desviación” del capitalismo sino su condición de posibilidad. Por ello, se impone la necesidad de demostrar teóricamente la ineficacia de las teorías e ideologías que sirven de fundamento a las estructuras capitalistas. Luego de esta crítica, puede pensarse con mayor rigor en la vía no capitalista al desarrollo, calificada como “socialismo”, teniendo en cuenta que existen diferentes tipos de socialismos. Incluso algunos de ellos han perdido vigencia histórica y capacidad para erigirse como vía de desarrollo, como lo es el caso del socialismo burocrático soviético.

El subdesarrollo tampoco hace referencia a una suerte de atraso cultural con preeminencia de valores tradicionales. Los países subdesarrollados poseen ciertos valores modernos y el problema reside en la “incapacidad” de estos países para actuar “conforme a estos valores dentro de su estructura capitalista”, por lo que es necesario el cambio de estructura. El avance de la industrialización, con sus estructuras modernas en las sociedades subdesarrolladas, es más veloz que la incorporación de las actitudes correspondientes. En el encuentro sociocultural entre sociedad capitalista desarrollada y sociedad tradicional precapitalista surgen efectos intencionales primarios, como la inclusión de los países latinoamericanos al mercado mundial. Pero también aparecen los efectos no intencionales negativos, que “convierten la aparente utilidad de los efectos primarios en factor de descomposición del sistema tradicional y de polarización de sus mecanismos de evolución y progreso”, todo lo cual produce un fenómeno de frustración, característico del subdesarrollo.³⁶⁶ Estos efectos son: la explosión demográfica, la destrucción de la industria tradicional como consecuencia de la orientación económica al intercambio basado en la producción de materias primas y el “efecto de demostración” que consiste en “un cortocircuito que ocurre en la conciencia tradicional frente a la demostración de las posibilidades que ofrece el progreso técnico”. Ahora bien, no se trata de atraso sino de ciertas actitudes exigidas por el desarrollo capitalista. Por eso, para Hinkelammert, el subdesarrollo “surge precisamente por la incapacidad de la sociedad para defenderse de los efectos secundarios del encuentro sociocultural

³⁶⁶ *Ibíd.*, p. 42.

con el mundo liberal-capitalista: podríamos definir la sociedad subdesarrollada por su incapacidad para anticipar los efectos secundarios de ese encuentro sociocultural”.³⁶⁷ Esta afirmación pretende superar dos esquematismos ideológicos: i) la ideología de los países capitalistas desarrollados que, basándose en los efectos primarios, impone una visión optimista al concebir al subdesarrollo como simple atraso económico, social, político y cultural, y ii) el análisis que, partiendo de los efectos secundarios negativos, señala que el subdesarrollo es un producto lineal y directo del imperialismo de los países capitalistas desarrollados”, olvidando las contradicciones internas del mundo subdesarrollado.³⁶⁸ Hinkelammert además distingue un imperialismo de extracción, que se desplegó junto con el colonialismo, de un imperialismo estructural de explotación, que no es explicable sólo por el esquema centro-periferia sostenido por la CEPAL y por Gunder Frank. Para nuestro autor, la industrialización moderna crea enclaves industriales y simultáneamente zonas periféricas no industriales, también en los países desarrollados.³⁶⁹

Alcanzado este punto, aparece la pregunta por la factibilidad de la superación del subdesarrollo por medio de una vía no capitalista. “Factibilidad” es uno de los conceptos centrales en el marco categorial de nuestro autor. De hecho, desarrolla su alcance conceptual en *Crítica de la razón utópica*. En la obra que estamos analizando, nuestro autor distingue entre factibilidad histórica y factibilidad física. El problema analizado nos concentra en la factibilidad histórica, entendida como “tendencia previsible” o probabilidad; es decir: puede como no puede suceder. En cambio, la factibilidad física no admite este tipo de excepciones y ambigüedades. Lo distintivo es que la factibilidad histórica depende de cierta voluntad de los grupos sociales. No obstante, hay factibilidades históricas muy poco dependientes de los elementos voluntarios, como por ejemplo, la afirmación de que no es factible que un país renuncie a su desarrollo. Esto supone vincular la factibilidad histórica con el concepto de ley histórica, entendida no como inevitabilidad sino como “pauta útil para solucionar los problemas que surgen de la realidad misma”. La ley histórica se vincula con la idea de fin. Por ello, en ese contexto, Hinkelammert anuncia que “la sociedad no capitalista es el fin lógico del desarrollo del llamado Tercer Mundo debido a las disfunciones que presenta”.³⁷⁰

El problema reside entonces en cómo demostrar los fracasos de las sociedades en vías de desarrollo por lograr alcanzar el desarrollo. Como más adelante veremos, no es lo mismo sociedad tradicional que sociedad subdesarrollada. Tam-

³⁶⁷ *Ibíd.*, p. 43.

³⁶⁸ *Ibíd.*, p. 45.

³⁶⁹ *Ibíd.*, pp. 50-51.

³⁷⁰ *Ibíd.*, p. 81.

poco se puede yuxtaponer sociedad subdesarrollada con sociedad en vías de desarrollo, entendida ésta como aquel tipo de sociedad “que ha tomado las medidas necesarias y suficientes para seguir un proceso continuo de desarrollo”. Para Hinkelammert existen alternativas que intentan solucionar el problema del subdesarrollo manteniendo la estructura capitalista, ellas son: el populismo y la socialdemocracia por un lado y las dictaduras militares neofascistas por otro. Según su análisis, ninguna de ellas es factible históricamente, están condenadas a fracasar. Tales alternativas fracasan en su intento por alcanzar sociedades desarrolladas debido a una serie de razones a las que nuestro autor dedica su atención:

a) Las estructuras en los países subdesarrollados se caracterizan por i) un Estado fuertemente burocratizado debido a la incapacidad de la economía para absorber fuerza de trabajo. El problema no es el tamaño de la burocracia sino el cumplimiento de determinadas funciones; ii) En el plano social, existe una defensa estática de los derechos adquiridos, así “cada derecho adquirido forma un enclave dentro de la estructura que es considerado inamovible desde el momento de su adquisición”. Las organizaciones más poderosas logran mayor éxito en la adquisición de éstos, quedando excluida gran parte de la sociedad, lo que produce un sistema de privilegios que consolida una mentalidad contraria al cambio; iii) La presencia de derechos adquiridos se torna más poderosa en el plano económico. El poder económico se defiende con estos derechos de toda intervención estatal. Se configura así una clase empresarial que busca el lucro fácil e inmediato, perdiéndose de este modo, cierta racionalidad capitalista metódica y productiva.³⁷¹

b) Ausencia de una clase funcional dominante, la que debe cumplir con el objetivo de “funcionalizar la sociedad hacia el progreso técnico-económico”. En América Latina existe una clase capitalista sin vocación ni fuerza para conducir el proceso de desarrollo hasta llegar al punto de reprimirlo. Por el contrario, existe una estratificación nominal, es decir, una lucha de clases como pura relación de subordinación y explotación y no como el motor de progreso técnico-económico.³⁷² Aquí se explicita una crítica a Furtado, para quien las dificultades para alcanzar el desarrollo residen en la ausencia de un antagonismo de clases consciente. Furtado presupone que el desarrollo es sólo un problema de conflictos racionalmente institucionalizados en el marco de la estructura capitalista.

c) Neutralización de la disposición al cambio radical en las clases dominadas. La presencia de un fenómeno llamado marginalidad es producto de una dico-

³⁷¹ *Ibíd.*, pp. 69 y ss.

³⁷² *Ibíd.*, p. 85.

tomía entre clase dominante – participante y clase dominada-marginada. El origen histórico de esta dicotomía es la estructura capitalista. La incorporación de los marginados a esta estructura está condenada al fracaso ya que no supera el subdesarrollo. Pero la sociedad “participante” funcionaliza a la sociedad marginada, adaptándola a sus valores de clase por medio de “agentes externos” ligados a la idea de “promoción humana”. De esta manera la voluntad de cambio en los marginados se domestica por medio de esta yuxtaposición cultural. Subiste en estos argumentos una crítica a la teoría de la marginalidad elaborada por el DESAL.³⁷³ Se impone entonces la necesidad de una vía no capitalista de desarrollo que puede llamársela “socialista”, aunque el término es equívoco, dado la situación histórica en el cual se lo esgrime. Es claro en Hinkelammert su crítica al “socialismo burocrático”, imperante en los países de la Unión Soviética. Sus características residen en una fuerte burocracia estatal, su “centralismo democrático” que neutraliza a la ciudadanía y la presencia de una dictadura, ya no considerada como etapa transitoria sino como forma definitiva del proyecto histórico. Como veremos con mayor detalle más adelante, el problema de este tipo de socialismo es no aceptar la existencia de clases sociales en su propio seno. La debilidad de la teoría marxista reside en idealizar el concepto de democracia hasta su mistificación en donde estaría vigente una democracia directa, total y armónica. Tal concepción llevará a la incapacidad para “imaginar instituciones necesarias para solucionar los conflictos”. Otra debilidad se encuentra en sobredimensionar la función opresora y explotadora de la clase capitalista, “sin considerar suficientemente su tarea de orientar la sociedad hacia el progreso técnico-económico” como así también quitarle importancia a su legitimación externa y no democrática.³⁷⁴

Un “nuevo socialismo” latinoamericano contaría con las siguientes características:

- a) La preeminencia de la soberanía popular por sobre el poder económico y sobre el Estado. Se trata de un socialismo con estructuras democráticas que no suponen la desaparición del Estado ni de la empresa, pero sí la democratización de los mismos;
- b) Propensión a formas descentralizadas de economía;
- c) Libertad de opinión y libre acceso a la información, vedadas en las sociedades de clases capitalistas. Esto requiere que los medios de comunicación estén en manos de los grupos que controlan a los poderes dominantes;
- d) Contar con acciones de control frente a las limitaciones de los efectos

³⁷³ Cf. También Franz Hinkelammert, *Dialéctica del desarrollo desigual*, Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, 1974, pp. 147-150.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 84.

del progreso técnico-económico; éstos son: i) en su versión capitalista: la mistificación del consumo individual y ii) en su versión socialista ortodoxa: la mistificación del crecimiento económico por encima de las necesidades reales de los seres humanos. Se aclara que “control” no significa “supresión” de estas racionalidades económicas.

e) Conciencia del hecho que “sociedad sin clases” no significa ni una sociedad sin conflictos ni la desaparición de todo poder y todo grupo dominante. El problema central es el control, por parte del “pueblo” de los grupos dominantes con el fin de que “sean auténticos representantes de la soberanía popular”.³⁷⁵ Por esto la necesidad de una “fuerte concientización” sobre tres cuestiones centrales: las contradicciones internas en la sociedad, la ineficacia del capitalismo y sobre el nuevo proyecto histórico socialista.

En cuanto a las principales medidas a llevarse a cabo en este nuevo socialismo latinoamericano figuran:

a) Un proceso de planificación estatal, centrado en la nacionalización del sistema de créditos y su orientación a la planificación económica;

b) Fuerte cambio en la organización de todas las empresas del país, dinamizando de este modo la gran industria;

c) Asegurar una efectiva libertad de opinión, quitando al sector capitalista el control de los medios de comunicación para que pasen a manos de organismos autónomos del Estado, controlados por grupos del sector socialista.

Hinkelammert piensa que, en esta nueva sociedad, adquirirá un mayor protagonismo la ciudadanía concientizada dada la imposibilidad de una armonía total y, a su vez, una permanente dialéctica entre los poderes dominantes y la soberanía popular. La nueva sociedad será conflictiva y en ella estará presente una estratificación funcional propia, que permitirá racionalizar los conflictos dialécticos:

“Es preciso aclarar que la armonización total de la convivencia humana es una idea trascendental -en el sentido kantiano del término- que está en el trasfondo de todo análisis teórico de la sociedad, pero cuya transformación en fin inmanente de la política y de la técnica determina una ideología falsa propia de las clases dominantes que, de esta manera, pueden presentarse como elegidas para ejecutar el destino humano. Solamente la crítica de estas ilusiones míticas y su conversión en idea trascendental puede dar la libertad necesaria a la actuación política para que tome en sus manos la historia. Sabiendo que el destino total de la humanidad va más allá de las proyecciones del progreso técnico-económico, es posible actuar fundamentándose en una apreciación verdadera de la sociedad humana, que tiene

³⁷⁵ *Ibíd.*, p. 119.

en sí los gérmenes de su propia enajenación y que se destruye a sí misma cuando pretende atacar esa enajenación mediante soluciones totales. Teniendo en cuenta que la solución total inmanente supone una ideología de clases, se puede concebir una política que llegue a dominar y controlar los conflictos humanos sin caer en ese vicio. El proceso técnico-económico, entonces, conduce a una sociedad mejor, sin llevar a la mejor de las sociedades”.³⁷⁶

Por nuestra parte sospechamos que la crítica a las ideologías no garantiza una conciencia crítica ni una praxis emancipadora. El capitalismo no es sólo una ideología a desmontar, sino una sensibilidad a revisar. En las conclusiones profundizaremos en esta crítica.

III. 2. b. *Las ideologías del desarrollo y sus mistificaciones*

En *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970), producto de sus clases impartidas en la escuela de Sociología de la Universidad Católica y en el ILADES durante 1968, se propone analizar la “formación de una conciencia social y cultural adecuada al proceso estructural del desarrollo”³⁷⁷, es decir, cómo operan las ideologías y marcos categoriales en las teorías del desarrollo y por qué corren el riesgo -junto a las estructuras económicas, políticas, sociales que acompañan y sostienen- de fetichizarse o idealizarse, a tal punto de anular su propia factibilidad histórica. Existe, por lo tanto, una fuerte vinculación con la obra antes analizada alcanzando mayores desarrollos.

Para Hinkelammert, “Ideología” es una categoría que hace referencia a un pensamiento comprometido que acompaña a las “estructuras”. Su principal función es guiar procesos de estabilización o cambio de estas estructuras. La división entre teoría e ideología no es tajante ya que ambas poseen el mismo grado de racionalidad. La teoría es parte integrante de la acción de la estructura y la ideología es la explicitación comprometida, implícita en la teoría. Entendida de este modo, la ideología sería siempre “conciencia falsa” en el momento en que ella anula los esfuerzos por la desideologización. La ideología, en tanto conciencia falsa, aparece también en las estructuras socialistas cuando pretenden cristalizar de modo absoluto y definitivo la “revolución”, la “nueva sociedad” o la “sociedad libre” ya que estos ideales conforman un marco categorial que opera como criterio crítico del proceso histórico-dialéctico:

³⁷⁶ *Ibíd.*, p. 134.

³⁷⁷ Franz Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Biblioteca de Ciencias Sociales, Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile – Editorial Paidós, Buenos Aires, 1970, p. 8.

“La superación de la conciencia falsa ya no puede ser un acto definitivo que se realiza mediante la revolución total, sino que se convierte en un esfuerzo continuo y permanente de cambio y en una lucha continua a favor de una concientización que se contrapone permanentemente a las tendencias hacia la ideologización. Con eso cambia también el concepto de nueva sociedad. No puede ser el concepto de un orden definitivo ni de una estructura determinada sino sólo la exigencia de una remodelación de la sociedad en términos tales que sea lo más adecuada posible para este esfuerzo permanente de desideologización”.³⁷⁸

Como hemos visto, según Hinkelammert, una sociedad es libre si sus estructuras dan cabida a los esfuerzos de desideologización. A partir de estas aclaraciones conceptuales, se abocará a analizar el nacimiento de las diversas ideologías modernas y su impacto a la hora de pensar y aplicar economías y políticas de “desarrollo”. Por supuesto que la ideologización está presente en estas ideologías.

La ideología liberal–iluminista, nacida al comienzo de la sociedad industrial moderna, opera como factor de cambio social frente al *ancien régime*, centrando sus argumentos en la distinción entre orden de la naturaleza (libertad ilimitada y ley del más fuerte), el orden natural (reemplazo de la fuerza por el acuerdo mutuo cuya base es el respeto a la propiedad privada), el orden positivo y la crítica a las ideologías opuestas a la voluntad general y, por eso mismo, peligrosas para la “libertad humana”. Se lleva a cabo una limitación del individuo espontáneo y de sus necesidades espontáneas. Las necesidades espontáneas se distinguen en racionales e irracionales. Toda necesidad que no contradiga la libertad formal es racional. “Satisfacer necesidades con bienes que no sean de propiedad de uno sería la expresión máxima de ese margen suprimido; pero además comprende todos los deseos espontáneos condenados por la moral burguesa”.³⁷⁹ El “margen suprimido” llega a su grado máximo con la condena a todo acto en contra del mismo orden natural considerado “crimen ideológico”. Las críticas a esta ideología estuvieron concentradas en señalar: i) la falsa identificación de la persona espontánea con el individuo propietario; ii) las constantes crisis económicas que pusieron en jaque la tesis de la distribución justa automática y iii) la existencia de la lucha de clases, que revela mucho más que simples diferencias de opiniones. A tales críticas responderá luego el neocapitalismo, cuyos argumentos se centrarán en la idea de competencia perfecta y el criterio técnico como única norma de cambio, cancelando

³⁷⁸ Franz Hinkelammert, *op. cit.*, p. 11.

³⁷⁹ *Ibíd.*, p. 19.

de este modo la crítica³⁸⁰. Nuestro autor comenzará a criticar este marco categorial cuyo mentor principal fue Friedrich von Hayek, padre teórico de los llamados “Chicago Boys” con fuerte presencia en la misma universidad chilena en donde impartía sus clases.

El pensamiento hegeliano, de corte histórico finalista, será una suerte de enlace entre la ideología liberal iluminista y el pensamiento marxista, en tanto crítica de esta ideología liberal. Hegel construirá ciertas categorías como las de enajenación, negación de la negación, identidad de los contrarios, que luego serán incorporadas e invertidas en Marx. El propio Marx, a partir de sus análisis sobre la plusvalía y las clases sociales, propondrá como concepto finalista la sociedad comunista, entendiéndola como abolición de la división social del trabajo, es decir, una sociedad cuya institucionalidad (socialista) se desarrolle sin los efectos enajenantes de la institucionalidad capitalista. El concepto límite y finalista de sociedad comunista descansa, en última instancia, en el concepto de institución no enajenada. La crítica de Hinkelammert a Marx apunta a denunciar la pretensión de poder alcanzar una sociedad “que ya no necesita institucionalizar sus relaciones sociales”, esto significa creer que con la abolición de una estructura enajenada se anula la enajenación. Por el contrario: la enajenación siempre vuelve y se institucionaliza. El aporte de Marx es haber señalado a la sociedad sin clases como marco categorial crítico para señalar las diversas enajenaciones, incluso en las mismas estructuras sociales, políticas y económicas socialistas. Como luego señalaremos, éste fue el olvido del marxismo soviético.

Refiriéndose a este proceso, Hinkelammert ilustra su crítica analizando ciertos textos y documentos ligados a la interpretación soviética del comunismo, especialmente en lo concerniente al tránsito de la sociedad socialista a la comunista.³⁸¹ Sus referencias al *Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética* (1961), a las *Bases del Marxismo-Leninismo* (1960) como así también los estudios de Stepanjan y Glazerman entre otros, son representativos al respecto. Así, en las *Bases del Marxismo-Leninismo* se afirma:

“En el comunismo todos los miembros de la sociedad se dejarán conducir en su trabajo sólo por impulsos morales y por su elevada conciencia. En otras palabras, esto será un trabajo gratuito junto a satisfacciones también gratuitas de todas las necesidades de los trabajadores...La igualdad en el comunismo no debe

³⁸⁰ “El neocapitalismo neutraliza la crítica que podría surgir de su propio modelo teórico. Demuestra que, de hecho, hoy ya no se puede pensar teóricamente los problemas básicos del capitalismo sin llegar a cambiarlo. Entender el neocapitalismo y sus estructuras significa cambiarlo”, *op. cit.*, p. 32.

³⁸¹ Posteriormente recuperará estos textos en su obra más reconocida, *Crítica de la razón utópica* (1984; 2002), especialmente en el capítulo V “El marco categorial del pensamiento soviético”, pp. 217-257.

entenderse como si todas las diferencias entre los hombres hubiesen sido eliminadas; sólo desaparecerán aquellas diferencias y condiciones que pueden traer consigo una diferencia en la situación social de los hombres...En vez del lujo, los criterios principales para valorizar las cosas serán la comodidad y la verdadera belleza. Los hombres ya no verán en las cosas objetos de su vanidad ni la medida de su éxito en la vida, ni su vida estará orientada en función de adquirir cosas, sino que se les devolverá (a las cosas) su verdadero sentido, que es aliviar y embellecer la vida de los hombres”³⁸²

Se trata de una ideología cuya imagen finalista anuncia la “realización definitiva del concepto límite y de sus implicancias valorativas”. Pero además, esta imagen se convierte en un fin compatible con el mantenimiento de las estructuras socialistas dadas. “La imagen se convierte en fuerza estabilizadora de la estructura vigente a pesar de que lo contradice radicalmente en una confrontación inmediata. Nace, entonces, toda una escolástica interpretativa de las etapas de acercamiento de la sociedad socialista a la comunista”.³⁸³ Por lo tanto ya se sabe dónde se debe llegar (el comunismo) y por medio de qué método: la maximización del desarrollo de las fuerzas productivas. Las ambigüedades y vicisitudes humanas no forman parte de esta “ingeniería social” que anula, a nuestro entender, la dimensión política de las relaciones sociales. Incluso más, Hinkelammert señala que la pérdida de criticidad llega al punto de entender al comunismo más que como una praxis sobre las estructuras sociales, una acción sobre el progreso técnico.³⁸⁴ El comunismo se convierte entonces en una utopía técnica³⁸⁵ en la cual se justifica como un proceso continuo y simultáneo hacia la perfección. Aparecen las metas por etapas en las cuales se describe “la grandeza del próximo estado a alcanzar”. Para describir esta utopía técnica, nuestro autor recurre otra vez a las *Bases*:

“Preciso es: prolongar la vida del hombre hasta los 150 ó 200 años término medio, eliminar las enfermedades infecciosas, reducir las no infecciosas a un mínimo. Superar la vejez y el cansancio y aprender a devolver la vida a aquellos que mueren en forma prematura o por accidente...Producir todas las materias (sustancias) conocidas de la tierra, hasta las más complicadas – las albúminas- así como también producir aquellas materias desconocidas por la naturaleza, materias más duras que el diamante, más resistentes al calor que la tierra, materias con mayor grado de fusión que el osmio y el wolframio, más flexibles que la seda, más elás-

³⁸² Citado por Hinkelammert, *Ibíd.*, pp. 92-93.

³⁸³ *Ibíd.*, p. 96.

³⁸⁴ *Ídem.*

³⁸⁵ Al respecto, es clara la recuperación del pensamiento de Ernst Bloch y que más adelante profundizará y criticará en *Crítica de la Razón Utópica* (1984) como también en *Hacia una crítica de la razón mítica* (2007).

ticas que la goma; criar nuevas razas de animales y cultivar nuevos tipos de plantas con un crecimiento más rápido para proveer más carne, leche, lana, cereales, frutas, fibras, madera para las necesidades de la economía del pueblo... aprender a dominar el tiempo, regular de tal modo los vientos y el calor como ahora pueden regularse los ríos, ahuyentar las nubes y llamar a voluntad a la lluvia como al buen tiempo, a la nieve y al calor”.³⁸⁶

Estas utopías técnicas revelan un proceso de reinterpretación “enajenante” del comunismo de Marx, en el cual se reemplaza “una mística revolucionaria y crítica por una mística tecnológica de conformidad hacia el proceso de crecimiento”. Se trata de utopías técnicas, dado que fundamentan su razón de ser en un “cálculo infinitesimal de las tendencias inmanentes del progreso técnico infinito”. Es decir, la técnica contiene en sí misma el poder de superar los límites de lo posible y de alcanzar y realizar el concepto límite en su plenitud (la sociedad comunista):

“Llevado el progreso técnico hacia su límite, estos valores realmente se revelan como valores implícitos de este progreso. La inmortalidad, la abundancia absoluta, el dominio sobre el tiempo y el espacio, la igualdad sin dominación expresa en sentido de una interiorización total de los valores, la intercomunicación absoluta entre las personas, etcétera, describe el límite infinitesimal del progreso técnico. El concepto límite llega a tener una nueva dimensión, la dimensión del futuro. Otra vez hay un punto de convergencia entre los valores del orden espontáneo y las instituciones del desorden espontáneo actual. Pero se interpreta la institución como institución-herramienta para llevar a la humanidad al orden espontáneo”.³⁸⁷

La pérdida de criticidad del marxismo original fue posible porque no se aplicó la teoría de las clases sociales a las mismas sociedades socialistas:

“El marxismo original se ha ajustado a las necesidades de su institucionalización y se ha convertido en una ideología al servicio del sistema institucional que convierte la crítica en crítica revisionista....Habría que ver cuál es el punto clave de esta pérdida de criticidad. Según nuestra opinión,...se lo puede ubicar en último término en la pérdida del análisis de clases para la sociedad socialista....El instrumento del análisis de clase introduce criticidad en el análisis social y, por lo tanto, cualquier ideología de un sistema social moderno tiende a presentar su sociedad respectiva como sociedad sin clases”.³⁸⁸

³⁸⁶ Citado por Hinkelammert, *op. cit.*, pp. 104-105. La concreción de gran parte de estas metas no significó el advenimiento de la sociedad socialista ni menos aún, la consumación del comunismo.

³⁸⁷ *Ibíd.*, p. 105.

³⁸⁸ *Ibíd.*, p. 75.

El marxismo original se convierte así en una ideología tecnócrata, basada en la idea regulativa de la planificación perfecta. Con todo, la tesis de Hinkelammert señala que la ideología tecnócrata capitalista es incapaz de pensar otra sociedad. En cambio, la ideología tecnócrata del marxismo institucionalizado se constituye a partir de una “mística constructora del futuro infinito”. En tanto ideología, sigue siendo conciencia falsa y su toma de conciencia no significa el desvanecimiento del horizonte utópico socialista, sino su racionalización y democratización. Al contrario, la toma de conciencia de la ideología tecnócrata capitalista supone su desaparición.³⁸⁹

III. 2. c. La “sociedad sin clases” como concepto límite trascendental. Los usos de una categoría crítica

Como hemos visto anteriormente, el marxismo soviético pierde su criticidad al no aplicarse a sí mismo el concepto de sociedad sin clases. Dado que el comunismo realmente existente se autoerige como la concreción de la sociedad sin clases, es imposible aplicar dicho concepto al análisis de esa sociedad. La no criticidad es radicalizada por el hecho de interpretar el tránsito hacia la sociedad comunista como un proceso lineal, inexorable e infinito. En definitiva: como tránsito a la concreción radical del concepto límite de “sociedad sin clases”.

Pero la lucha de clases es un proceso continuo de “toma de conciencia de las contradicciones estructurales en función de su superación hacia la igualdad de la sociedad sin clases”.³⁹⁰ Luego, esta lucha pasa a configurar un criterio crítico de toda estructura e institucionalización. El “desarrollismo socialista” reduce la ideología de la liberación, asentada en el concepto de lucha de clases, a un economismo tecnócrata que produce un bloqueo ideológico que despeja el camino para el triunfo del proyecto capitalista de libertad individual. Para comprender mejor esta hipótesis, valga esta extensa cita:

“La agitación revolucionaria en el plano economicista llega a ser totalmente contraproducente. De modo consciente, el comunista agita al pueblo en pro de la revolución y en forma no intencional destruye la posibilidad de la revolución, desviando a la clase dominada hacia fórmulas propias del reformismo capitalista. El concepto liberal de libertad domina las mentes y cualquier argumentación económica presiona sólo sobre la clase capitalista dominante sin amenazar las fuentes verdaderas de poder. Para revolucionar la tierra, antes hay que revolucionar los

³⁸⁹ *Ibíd.*, p. 120.

³⁹⁰ *Ibíd.*, p. 274.

cielos (Mao Tsé-tung). Para cambiar las estructuras se deben reformular las categorías de fondo que las sustentan. Atacar las estructuras sin más no tiene ningún valor. Los marxistas economicistas insisten tanto en que la economía es la última instancia del actuar social. No lo ponemos en duda. Pero ellos olvidan que la toma de conciencia de clase que es a la vez la toma de conciencia de las categorías dentro de las cuales se sustentan las estructuras, es la primera instancia. Pero como los marxistas no tienen nada que ofrecer en el plano de la primera instancia ideológica, no llegan nunca a la última instancia, la económica”.³⁹¹

Incluso el desarrollismo socialista cubano puede servir de ejemplo para analizar el problema ideológico señalado. El desarrollismo soviético pareció no tener éxito en Cuba. El concepto guevarista de “hombre nuevo” fue sustituyendo al concepto desarrollista, en tanto finalidad del proceso revolucionario. Ahora, el desarrollismo estaría en función de un nuevo humanismo, cuyas principales bases se tomarán de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx. El intento cubano de aquella época (1965) fue crear una estructura socialista no monetaria, cuyo fracaso será claramente predecible. No obstante, lo importante de este proceso es que se parte de un concepto humanista antimonetario trascendental, aunque no factible.³⁹² La no factibilidad no significa la pérdida de validez de dicho concepto trascendental ya que éste es condición necesaria para criticar la estructuras vigentes fetichizadas. Aparece, otra vez, la concepción kantiana en este planteo al tratarse de una crítica trascendental.³⁹³ Ahora bien, esto no ocurre en el sistema capitalista de países subdesarrollados. Lo que prevalece en ellos es una suerte de “mística del tecnicismo” y la ideología de la libertad. Para estas sociedades, la libertad ya existe como parte constitutiva de la estructura capitalista y por esta

³⁹¹ *Ibíd.*, p. 277.

³⁹² Como dato histórico, en una entrevista realizada por la revista *Punto Final* Rodrigo Ambrosio, Secretario General del MAPU hace referencia a esta tendencia ideológica. El entrevistador apunta: “Los cubanos tienen un aliado, a mi juicio formidable en su empeño por construir el hombre nuevo: en ese país el dinero no tiene ningún valor, ningún sentido.- Respuesta de Ambrosio: —”Nosotros creemos que *la moral nueva colocará, evidentemente, el dinero, como mediador fetichizado de relaciones humanas, en su verdadero lugar.* Creemos que las relaciones entre los hombres tendrán que tener un cauce cada vez más directo, donde *muchos fetiches tendrán que ir siendo botados* por la borda...” “Ahora, nosotros creemos también que no se trata aquí de pensar que esa vieja ley del marxismo, de la correspondencia entre superestructura y la base material, sea una ley que pueda echarse al bolsillo por pura voluntad revolucionaria. Creemos que este es un *proceso que requiere tiempo*, que requiere de cierto contexto objetivo”, en *Revista Punto Final*, Año V, nº 118, Martes 24 de Noviembre de 1970, p. 28; 20 de Enero de 2013, <<http://www.punto-final.cl/>>, las cursivas son nuestras.

³⁹³ Cf. Yamandú Acosta: “Vigencia de la filosofía de Kant en dos expresiones actuales de la inteligencia filosófica en América Latina: Arturo Andrés Roig y Franz J. Hinkelammert”

razón le es imposible pensar una nueva sociedad: “El desarrollo se hace por el desarrollo y lo que se necesita es una mayor eficiencia, una modernización de la sociedad”.³⁹⁴ Dicho tecnicismo es protegido por medio de la ideología de la libertad de opinión y el mito de la movilidad social.

¿Cómo superar entonces estas contradicciones? Hinkelammert, apropiándose críticamente de los aportes de Kant, Hegel y Marx planteará la necesidad de una “toma de conciencia trascendental” que no es sólo teórica, sino práctica, ya que posibilita la lucha por la liberación sofocada por el racionalismo del siglo XVIII. Aparece aquí la centralidad de categorías tales como “factibilidad–no factibilidad”. El concepto trascendental de sociedad sin clases se convierte en criterio a partir del cual “se puede evaluar de manera teórica y práctica la estructura existente con el fin de que sea lo más adecuada posible para lograr el acercamiento a la sociedad sin clases”.³⁹⁵ Por lo tanto, la sociedad sin clases nunca puede vincularse de modo absoluto con un modo de producción o un modelo de sociedad preestablecido: aquí reside la tensión dialéctica entre factibilidad y no factibilidad. La no factibilidad trascendental del concepto de sociedad sin clases, lejos de caer en el conservadurismo, alienta a la revolución permanente. Y esto compete también al concepto de ciencia social, que sólo será verdadera si asume la toma de conciencia de esta dialéctica trascendental; en ella reside su potencia crítica.

III. 3. Sobre el olvido y anulación de la dialéctica trascendental en las ciencias sociales

III. 3. a. Las vicisitudes de la dialéctica del desarrollo desigual en el contexto latinoamericano

En Diciembre de 1970 aparece publicado *Dialéctica del desarrollo desigual* en el nº 6 de los *Cuadernos de la Realidad Nacional*, revista del CEREN. En 1974

en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, INCIHUSA, Mendoza, Año 7, Nº 8, Diciembre de 2006, pp. 55-78. Tal crítica pretende evitar “los dos extremos de la ilusión trascendental: la que apuesta a realizar empíricamente órdenes institucionales pretendidamente capaces de resolver por sí mismos los problemas de la vida humana concreta y la que apuesta a la afirmación empírica de la vida humana concreta como un pretendido orden de funcionamiento perfecto, prescindente de la mediación de instituciones”, p. 68.

³⁹⁴ Franz Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Biblioteca de Ciencias Sociales, Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile–Editorial Paidós, Buenos Aires, 1970, p. 283.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 292.

se re-editará bajo el mismo título por la editorial Amorrortu. Esta obra nació de una fuerte discusión teórica sobre dependencia e independencia y de un intento de crítica a la tesis de Frank. Así lo expresa el mismo Hinkelammert en una entrevista: “El punto de partida de dicha discusión fue la tesis de André Gunder Frank sobre el problema de las causas de la dependencia, que él ubicaba en la extracción de excedente económico y sus mecanismos de operación en el seno de las relaciones capitalistas centro/periferia, argumento que en determinado sentido transformé al sugerir la tesis de que para poder extraer excedente, primero había que destruir la base interna de la producción existente. Es decir, la extracción de excedente es a la vez la destrucción de una base de producción previa, con lo que esta extracción de excedente no es el verdadero centro de la problemática, sino la destrucción del sistema de producción preexistente en función de la extracción del excedente, con el agravante de que esta destrucción es de mucho mayor impacto (negativo obviamente) para el curso posterior de estos países que el mismo excedente que se extrae. O sea, el efecto de esta dependencia, producto de la colonización, es una destrucción del potencial productivo que va mucho más allá de lo que es la extracción de excedente...Desde luego que la extracción del excedente es importante para los centros, pero lo que es crucial para los países que en el mismo proceso se subdesarrollan (como bien apuntó el mismo Gunder Frank), es la destrucción de la base de producción tradicional dentro de la cual vivían, y la implantación de un sistema económico que responde más a la lógica de extracción de excedente y no a la lógica de desarrollo de las fuerzas productivas, en sentido capitalista claro está”. Por lo tanto, el socialismo es el intento de construir una nueva sociedad “que recupere este “producto potencial” no producido, este producto, en parte transferido por la extracción del excedente, y en parte destruido por la estructura socioeconómica que es impuesta. Se trata entonces del intento de resolver esta gran contradicción impulsando un nuevo desarrollo desde los espacios locales y regionales, y, por supuesto, de la planificación, que choca con una visión de extracción de excedente que es impuesta desde el centro y que se materializa en la relación centro/periferia”.³⁹⁶

En dicha obra, Hinkelammert comienza analizando el contenido ideológico de los proyectos liberal-capitalista y socialista, en los que crítica sus conceptos implícitos de desarrollo y subdesarrollo. A su vez, sopesa las posibilidades reales de

³⁹⁶ Germán Gutiérrez y José Duque Eds.: *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 aniversario*, Editorial DEI, San José de Costa Rica, 2001, pp. 151-152.

un socialismo latinoamericano que no quede entrampado en los errores y olvidos de las experiencias socialistas anteriores. El trabajo señala una distinción en torno al concepto de desarrollo, de central importancia para comprender el proceso histórico. La teoría del subdesarrollo es una teoría del desarrollo y de cómo éste condiciona el subdesarrollo.³⁹⁷ Comprender una sociedad subdesarrollada supone comprender una sociedad desarrollada. El subdesarrollo es pues una categoría dependiente. Ahora bien, respecto al subdesarrollo, como ya hemos advertido anteriormente, dos son los malentendidos a superar:

a) Confundir sociedad tradicional precapitalista con sociedad subdesarrollada. El *desarrollo*, en tanto categoría descriptiva y analítica, aparece con la Revolución Industrial y servirá para caracterizar el proceso histórico de tránsito de sociedades tradicionales a sociedades modernas: “Como el desarrollo surge en determinado momento histórico, su ausencia puede permitir conceptualizar todas las sociedades anteriores...La sociedad tradicional no sabe que es tradicional, en tanto que la sociedad desarrollada sabe que lo es, y sabe también, en consecuencia, que las sociedades previas a la Revolución Industrial son tradicionales. Pero hace falta afirmar que se trata de una categoría puramente conceptual y analítica”.³⁹⁸

Pero no ocurre lo mismo con el *subdesarrollo*, que no es sólo una categoría conceptual sino también real. “La sociedad subdesarrollada sabe que es subdesarrollada. Esto significa que la sociedad subdesarrollada nace luego de la Revolución Industrial, antes lo que hay son sociedades tradicionales”. Con esto nuestro autor quiere mostrar el malentendido que sostiene la tesis de la continuidad progresiva de fases históricas, a saber: sociedad tradicional -sociedad subdesarrollada – sociedad desarrollada. Desarrollo y subdesarrollo son formas sociales que “conviven y se refuerzan mutuamente”.³⁹⁹

b) Entender al subdesarrollo como atraso o falta de modernidad. Según Hinkelammert, la sociedad subdesarrollada propiamente dicha, surge históricamente después de la Revolución Industrial. A partir de ese momento el mundo ca-

³⁹⁷ Cf. José Bell Lara “Elogio de Hinkelammert” en *Revista Caminos. Revista de pensamiento socioteológico*, N°. 67, 2013, pp. 52-57 en <<http://revista.ecaminos.org/article/elogia-de-hinkelammert>>, 11 de Enero de 2014.

³⁹⁸ Franz Hinkelammert: *Dialéctica del desarrollo desigual*, Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, 1974, p.10.

³⁹⁹ *Ibíd.*, p. 11.

pitalista se despliega desde determinados centros que se desarrollan subdesarrollando la mayor parte de las regiones. Para legitimar este cometido se recurre a la categoría de “atraso” con el fin de explicar el subdesarrollo. Este simplismo niega que exista alguna diferencia cualitativa entre desarrollo y subdesarrollo. Las teorías sociales son condicionadas por este instrumental teórico. Así, la teoría liberal-capitalista niega sistemáticamente el vínculo existente entre subdesarrollo y sistema capitalista, por esto su interpretación centrada en el atraso cuantitativo. Pero dicha interpretación también se encuentra en el marxismo ortodoxo para quien el subdesarrollo es un estado intermedio entre la sociedad tradicional precapitalista y la sociedad moderna desarrollada. Para Hinkelammert, como también para otros referentes de la teoría de la dependencia, el subdesarrollo aumenta en la medida en que aumenta el desarrollo.⁴⁰⁰

Entendiendo entonces que el subdesarrollo es consecuencia de los desequilibrios en la estructura económica capitalista, el socialismo será el intento de superación de éstos. La forma histórica específica que adopte el socialismo en un determinado espacio y tiempo estará fuertemente influenciada con las contradicciones producidas y desarrolladas por el capitalismo de ese mismo espacio-tiempo particular. El socialismo en los países desarrollados no será el mismo que el buscado en los países subdesarrollados, aunque en los dos casos el socialismo sea entendido como superación de las contradicciones originadas por el modo de producción capitalista.⁴⁰¹ Ahora bien, el concepto de subdesarrollo dice más sobre el capitalismo que sobre el socialismo. Hinkelammert afirma que la estructura socialista está orientada al dominio y control de las fuerzas productivas y la búsqueda de equilibrio en una estructura que permanentemente genera desequilibrios. Las tendencias desequilibrantes no se anulan en las estructuras socialistas.⁴⁰² Aunque “la estructura socialista contiene,...junto con sus tendencias al desequilibrio, los mecanismos necesarios para imponerse a ellos”.⁴⁰³

Así como existen las etapas de acumulación capitalista, también éstas se postulan en el socialismo, pero como expresión clara de reversión del subdesarrollo. En el socialismo, las tendencias desequilibrantes se suceden siempre junto

⁴⁰⁰ *Ibíd.*, p. 13.

⁴⁰¹ Cf. Franz Hinkelammert: “Economía socialista e interés del proletariado. Discusión de criterios de la transformación”, en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Universidad Católica de Chile, CEREN, N° Especial, Diciembre de 1971, pp. 11.

⁴⁰² Franz Hinkelammert: *Dialéctica del desarrollo desigual*, Amorrortu Ediciones, Buenos Aires, 1974, p. 184.

⁴⁰³ *Ibíd.*, p. 185.

con una estructura socioeconómica capaz de enfrentarlas. De modo que para nuestro autor, no hay proyecto socialista definitivo, sino siempre históricamente situado y condicionado: “La sociedad socialista no es tampoco el fin de la historia, sino la reproducción continua de nuevos proyectos socialistas confrontados con las crisis históricas en que terminaron los proyectos anteriores”.

Esta lectura del socialismo lleva a Hinkelammert a preguntarse por las posibilidades reales y factibles de un “socialismo latinoamericano”. Su respuesta no debe buscarse en una pretendida idiosincrasia o identidad latinoamericana afín al proyecto socialista. Más bien se deberán analizar en qué condiciones históricas concretas surgen estos proyectos y cuáles son sus marcos de factibilidad. Tal evaluación supone la crítica de las sociedades socialistas existentes, como los casos de Rusia, Cuba o China. En este sentido, nuestro autor señala la ausencia de teoría sobre las estructuras socialistas: hay acumulación socialista, existen relaciones mercantiles socialistas, hay indicios de reversión del subdesarrollo pero no hay teoría sobre ellos, a no ser los aportes teóricos de marxistas que viven en países capitalistas. Marx pudo analizar la estructura capitalista, criticando los procesos de explotación, asentados en la existencia de trabajo asalariado, la producción mercantil y la relación de clases. Pero esas condiciones se encuentran empíricamente también en las estructuras de los socialismos existentes. Aquí reside pues la novedad de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de un nuevo socialismo en el contexto latinoamericano, asumiendo, con todas sus consecuencias teórico-políticas, el momento histórico concreto: “Frente a la necesidad de las relaciones mercantiles, el socialismo no se puede entender más como abolición del trabajo asalariado. No lo es ni lo será, y de nada sirve insistir en que quizá sea dentro de unos siglos. Vivimos en este siglo. La libertad socialista, en consecuencia, no se definirá por la abolición del trabajo asalariado. Se la puede definir, más bien, por la posibilidad de utilizar conscientemente la ley del valor, o, para hablar en términos más claros, por la posibilidad de superar los desequilibrios producidos de continuo por las leyes mercantiles, mediante reformulaciones de la estructura socialista”.⁴⁰⁴ Por lo tanto, debe insistirse en que la sociedad socialista nace como inversión del subdesarrollo, pero se debe reformular la idea de abolición del trabajo asalariado y abolición de las relaciones mercantiles. Será necesario entonces, atender a los aportes de la teoría “burguesa” del subdesarrollo que, si bien se mantiene dentro de los marcos del capitalismo, ofrece categorías significativas para elaborar una teoría de la acumulación socialista que supone a la vez, analizar “la estructura de

⁴⁰⁴ *Ibíd.*, pp. 188-189.

clases en el socialismo y la estructura ideológica y de valores vinculada a ella”.⁴⁰⁵ Como puede observarse, no se alude aquí a ninguna tercera posición, sino a las posibilidades de reorientar críticamente el núcleo teórico del socialismo. Reorientación exigida por el proceso histórico concreto y que no debió renunciar a los criterios de evaluación de los procesos y sus respectivas instituciones, entre ellos, la categoría de clase social.

El anterior repaso del hilo conductor del análisis sobre el subdesarrollo y el socialismo, conduce a la pregunta sobre los presupuestos epistemológicos de las teorías sociales burguesas y de cómo éstas llegan a cooptar los esfuerzos de las teorías críticas por superar las mistificaciones y fetichizaciones inherentes al capitalismo. Esta preocupación se explicita cuando Hinkelammert señala la necesidad de una “toma de conciencia trascendental”⁴⁰⁶ del proceso social centrado en el concepto de “no factibilidad trascendental” sea del orden espontáneo, de la sociedad sin clases o todo concepto que indique una supuesta linealidad histórica progresiva hacia la armonía social: la sociedad libre, la sociedad anarquista, el comunismo o las instituciones sin momentos anómicos. No existe en ninguna de ellas la posibilidad de convertirse en el fin de la historia. Se trata más bien de asumir un “dinamismo dialéctico” cuyo “finalismo” no significa su cristalización en un modo de producción determinado: “Se trata más bien de un criterio a partir del cual en cada movimiento histórico concreto se puede evaluar de manera teórica y práctica la estructura existente con el fin de que sea lo más adecuada posible para lograr el acercamiento a la sociedad sin clases. No es un finalismo que propicie un modelo definitivo de sociedad, sino que presenta una interpretación del sentido de la historia”.⁴⁰⁷

Lo que está presente en esta concepción es el carácter limitado de la legitimidad de cualquier sistema o institución. Límite que no es asumido radicalmente por las ciencias sociales burguesas, preocupadas siempre por alcanzar la armonía o el equilibrio⁴⁰⁸, ya sea por medio de cambios sociales o conservación de las estructuras sociales. En ambos casos, opera de modo implícito, una dialéctica a-histórica que ubica la realización de un concepto límite bajo la lógica de un acercamiento constante y gradual, sólo posible gracias al concepto de “institución-

⁴⁰⁵ *Ibíd.*, p. 190.

⁴⁰⁶ Cuestión analizada en nuestro capítulo II.

⁴⁰⁷ Franz Hinkelammert, *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, Biblioteca de Ciencias Sociales, Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile – Editorial Paidós, Buenos Aires, 1970, p. 202.

⁴⁰⁸ Importante es destacar que el equilibrio de valores no puede ser el garante del equilibrio

herramienta”⁴⁰⁹ Para Hinkelammert las ciencias sociales, aunque renieguen de ello, poseen siempre un carácter dialéctico ya que todas - de alguna u otra forma- formulan conceptos límites, a partir de los cuales interpretan las diversas estructuras sociales en las que subyace el concepto de totalidad. Pero dichas ciencias se olvidan que los conceptos límite son trascendentales, puntos de referencia para interpretar y criticar la realidad. Las consecuencias de este olvido irrumpen cuando se quiere aplicar el concepto límite a la misma realidad por medio de una “institución-herramienta” que, en el caso de la ideología capitalista, servirá para evitar desviaciones y para la ideología del “progreso técnico infinito hacia el comunismo”, la misma se la comprenderá como elemento necesario para alcanzar tal fin. De este modo, la institución-herramienta es la clara expresión de la ideologización presente en las ciencias sociales y sólo una crítica asentada en una dialéctica trascendental podría señalar que la institución, más que un “acercamiento gradual y paulatino al concepto límite elaborado teóricamente”, es una “inversión del concepto límite”. La institución-herramienta se convierte así en ideología de clase, asentada en la dicotomía entre los que mandan y los que obedecen.⁴¹⁰ La institución-herramienta entendida como garantía de concreción del concepto límite tiende a desvalorizar la praxis y los sujetos de las mismas. Otra vez, una especie de ingeniería social fagocita la potencialidad crítica de la acción, la cual contiene siempre un marco de ambigüedad y riesgo: “En la acción ocurre un salto de la teoría a la realidad que posee en sí un marco de ambigüedad y riesgo. Riesgo en este sentido es sólo otra expresión del hecho de que no haya previsión perfecta. Las teorías enmarcan la acción, pero ésta no puede deducirse de las teorías que nunca dan un cuadro completo”.⁴¹¹

III. 3.b. Metafísica de la historia, dialéctica y liberación humana

Por último, no es menor el tratamiento que nuestro autor hace sobre la tensión dialéctica entre historia y liberación humana. ¿Puede ser plausible un proyecto

de la vida material concreta. Siguiendo a Marx, Hinkelammert afirma: “Para Marx el verdadero equilibrio, detrás del equilibrio de los valores, es un equilibrio de la vida material de los hombres...La interiorización de los valores universalistas no asegura de ninguna manera un equilibrio del contenido material al cual se aplican. Los valores universalistas no son más que normas para actuar materialmente, para vivir una vida concreta. Son limitaciones y canalizaciones de esta vida concreta pero no la reemplazan, y si se abstrae de esta canalización de la vida concreta por los valores se llega a un problema totalmente nuevo, al problema material de la vida”, *op. cit.*, pág. 46.

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, p. 184.

⁴¹⁰ *Ibíd.*, pp. 184-185

⁴¹¹ *Ibíd.*, p. 187.

de emancipación humana sin una filosofía de la historia que lo potencie y legitime? Creemos que no, incluso para aquellos proyectos que se erigen desde la misma “muerte de las filosofías de la historia”. Todo proyecto de emancipación supone pensar el tiempo. Tiempo y política son categorías de tratamiento obligado para referirse a sujeto y emancipación. De más está referirse a la crisis de las filosofías de la historia sostenidas por los “metarrelatos totalitarios”. El ejercicio de pensar y hacer una nueva sociedad supone algún tipo de idealidad trascendental que se pretende alcanzar. Pero las ideologías suponen que, en algún momento del proceso, se llegará a la liberación definitiva, sea por un salto cualitativo voluntarista o un gradualismo carente de autocritica. Esto roza con la metafísica y la teología: “La tesis de que en algún momento determinado de la historia humana se producirá el salto definitivo hacia la liberación lleva entonces, necesariamente, hacia concepciones de tipo metafísico e incluso teológico. No se puede confiar en las fuerzas inertes del progreso técnico la realización de este salto. Al darse cuenta de ello, el humanismo inmanentista de tipo marxista hizo crisis”.⁴¹² Pero la ilusión en este salto cualitativo insito en la confianza puesta en el progreso técnico-económico es necesaria en algún momento del proceso, aunque nunca debe ser definitiva.

Aparece entonces el aporte del humanismo cristiano de liberación que, para Hinkelammert, no está en contradicción con el ateísmo de liberación, al menos en el plano de la praxis. Aquí nuestro autor recurre a Ernst Bloch. No existe ninguna diferencia entre humanismo cristiano y humanismo ateo. “Hay un solo humanismo sin adjetivos, el humanismo de la racionalidad científica, el humanismo de la liberación”. Bloch afirma: “Si desde el punto de vista cristiano realmente se piensa todavía en la emancipación de los miserables y postergados y si desde el punto de vista marxista la profundidad del imperio de la libertad sigue siendo y será realmente el contenido sustancial de la conciencia revolucionaria, entonces la alianza entre revolución y cristianismo de la guerra de los campesinos no habrá sido la última y esta vez tendrá éxito”.⁴¹³ Pero el cristianismo de liberación asumido por Hinkelammert parece expresar “una lógica posible del humanismo”, que no confía la última solución a las fuerzas del progreso técnico-económico sino que la solución definitiva del problema humano reside en “la revelación de un misterio”, dándole así garantía de criticidad permanente, de “revolución permanente”. Parece entonces, al decir de Cerutti Guldberg que el “único pensamiento revolucionario, que permite una actitud de criticidad permanente y es una garantía contra la ideologización, es el pensamiento cristiano. La revelación cristiana proporciona los ele-

⁴¹² *Ibíd.*, p. 297.

⁴¹³ *Ibíd.*, p. 303.

mentos para la toma de conciencia “trascendental”, conciencia que hace posible la comprensión de la “dialéctica” de la historia, “*constituens*” de la ética y la metafísica de la historia”.⁴¹⁴

Nuestro autor concluye su obra afirmando: “En cierto sentido, sin embargo, el cristianismo de liberación es una síntesis universal. Lo es en relación con el ateísmo racionalista considerándolo un cristianismo no consciente y permite solucionar su contradicción inmanente que va implícita en la mala infinitud del progreso técnico-económico ilimitado. Pero por sobre todo es una síntesis universal en relación con el cristianismo conservador y su contradicción inmanente: la aceptación de la desigualdad actual en favor de una igualdad post-mortem. El cristianismo de liberación supera definitivamente este cristianismo falso, lo desenmascara como la ideología de la clase dominante y reemplaza su contradicción inmanente por el lema: alcanzar a través de la lucha por la liberación y la igualdad —en cuanto revolución permanente basada en la soberanía popular— la plenitud humana definitiva post-mortem en una nueva tierra, producto del salto cualitativo que vendrá junto con la madurez de los tiempos que es tanto conquista humana como revelación de Dios. O, diciéndolo en otras palabras, la igualdad y la liberación post-mortem no son producto del sometimiento a la desigualdad actual sino, por lo contrario, el resultado de la rebelión continua en contra de la desigualdad actual y en favor de la liberación en cada momento de la historia presente. El cristianismo de liberación adopta la perspectiva de la clase dominada en la lucha de clases de nuestra historia”.⁴¹⁵

Es cierto que tales afirmaciones están penetradas por los debates y diálogos epocales entre cristianos y marxistas, en torno a las luchas de liberación, además de contar con las incipientes reflexiones de la llamada teología de la liberación, cuestión expuesta en el primer capítulo. Pero es claro que, desde la tradición liberacionista del cristianismo, siempre se ha señalado esta suerte de plus presente en el pensamiento cristiano, con la tentación de situarse en un pedestal inmune a la crítica, abogando por una escatología trascendente como condición *sine qua non* para la crítica de toda norma o sistema que pretenda sacralizarse. Teniendo en cuenta los desarrollos teóricos posteriores de Hinkelammert, ésta afirmación es al menos susceptible de ser debatida. Ese plus no sería privativo del cristianismo sino del ser humano, en tanto sujeto que se rebela contra toda forma de dominación y explotación. Y el “cristianismo utópico” sería un modo determinado en cómo

⁴¹⁴ Horacio Cerutti Guldberg: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 3ª edición, 2006, p. 164.

⁴¹⁵ Franz Hinkelammert: *op. cit.*, p. 306.

este plus se configura y expresa históricamente.

Suponiendo estas aclaraciones, es evidente que respecto a éste último apartado, Hinkelammert intenta abordar la cuestión del cambio en la sociedad, es decir, las urgentes y necesarias luchas de liberación en el continente latinoamericano, los sujetos de las mismas, el sentido que las anima y la exigencia de resistir a todo intento de neutralización ideológica. Aquí se asienta su aporte crítico, no sólo respecto a la lógica capitalista sino a las prácticas sociales y políticas que tienen como horizonte la construcción de un nuevo socialismo, latinoamericano, no burocrático y con una sólida soberanía popular.⁴¹⁶

III. 4. Nuevas referencias a la teoría de la dependencia

Los contextos cambiaron y se sucedieron múltiples golpes de Estado que posibilitaron la constitución de democracias de seguridad nacional.⁴¹⁷ Los ajustes estructurales neoliberales y la deuda externa, desmantelaron los Estados, y la caída de los socialismos realmente existentes significó un duro golpe a los movimientos de resistencia y liberación. Asimismo, la teoría de la dependencia ingresó en una profunda crisis de legitimidad teórica y política. Dicha crisis también tendrá un fuerte impacto en los posteriores desarrollos de la teología de la liberación que al quedarse sin una mediación socioanalítica consistente, pareció desistir de la crítica al capitalismo. De ahora en más, aparecerán “teologías de la liberación”, preocupadas por la irrupción de diversidades comprendidas y analizadas a través de las mediaciones antropológicas y culturalistas.

Los nuevos tiempos produjeron nuevas reflexiones y la crítica del “pensamiento crítico” ahora se orientaba hacia las teorías más potentes que éste había contribuido a erigir. La crítica se lanzó contra el “reduccionismo economicista y externalista” de la teoría de la dependencia y la “fragilidad epistemológica” tanto de la filosofía como de la teología de la liberación. Creemos que la crítica fue perti-

⁴¹⁶ El mismo sentido aparece ya en su primera obra “chilena”: “Pero esta revolución no significa el fin de la crítica intelectual. Significa solamente que con la democratización de las instituciones, se ha logrado una estructura que permite incorporar en las estructuras económico-sociales la crítica intelectual y aceptarla como una función continua. Una vez logrado esto, la crítica intelectual pierde su tendencia hacia la revolución completa del sistema económico-social y llega a ser una función de rebelión continua en contra de las instituciones existentes, que exige reformas permanentes de ellas”,... “Lograr esta dialéctica permanente, significa lograr en definitiva, una sociedad que merece el nombre de una sociedad libre de hombres libres”, en *Economía y Revolución*, Editorial del Pacífico S.A., Santiago de Chile, pp. 191.192.

⁴¹⁷ Cuestión que abordaremos en el capítulo IV de la presente tesis.

nente, pero su generalización, contradictoriamente acrítica, justificó teórica, política y académicamente la anulación de este núcleo teórico potente originario de América Latina. Sólo al retomar la tarea de pensar alternativas de transformación social, como gran relato de emancipación asentado en la crítica a las totalidades opresivas, el pensamiento crítico latinoamericano pudo reconstituir su identidad emancipatoria. Tanto las críticas posmodernas latinoamericanas como las hibridaciones, supuestas en los estudios culturales, no lograron ensamblarse sólidamente con proyectos políticos de liberación. Tampoco lo deseaban. Más bien, impactaron en ciertos balbuceos asentados en maniqueísmos impotentes: no más Estado, no más mega relato de liberación, no más historia, no más proyecto, no más voluntad, no más utopía. De manera “no-intencional” fueron la otra cara del capitalismo sin alternativas, es decir, del capitalismo nihilista y cínico que atravesó nuestro continente como un “huracán”.

El mismo Hinkelammert hace referencia a esta anulación y vaciamiento de los paradigmas emancipatorios en el pensamiento postmoderno. Ensamblaje teórico que sacralizó la constitución del chantaje de la “única alternativa”. Así, la totalización del sistema capitalista y el mercado como única alternativa, borrarán la posibilidad de alternativas. Y en caso de existir, éstas no serían realistas.

Muchos años después, en 1995 Hinkelammert se preguntaba “¿Hay alternativas?” y respondía: “cuando nos enfrentamos a un sistema que tiene el poder mundial y que destruye todas las alternativas porque afirma, y por lo tanto tiene que comprobar constantemente, que no existe alternativa para él, entonces no hay alternativa realista. Aunque una alternativa sea realista, no lo es. No existe, aun cuando se pueda decir que sería una alternativa en el caso de que el sistema la aceptara. Como éste no acepta ninguna alternativa, no se puede comprobar el realismo de ninguna de ellas”.⁴¹⁸

En un texto publicado en 1999, Hinkelammert vuelve a referirse explícitamente a la teoría de la dependencia, releída a partir del proceso de globalización. Para el cientista alemán, las teorías contemporáneas en vez de analizar la globalización, terminan glorificándola. La teoría de la dependencia era un punto de vista que interpretaba el proceso latinoamericano, en el cual se llevaba a cabo una política de relativa independencia. La globalización será incompatible con este punto de vista de la “dependencia/independencia”. El desarrollo, bajo la lógica del mercado mundial, será desarrollo por dependencia. Y esto tendrá su correlato teórico en las tesis neoliberales. Si en los años cincuenta y sesenta se logró formular la

⁴¹⁸ Franz Hinkelammert: “¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella”, en *Cultura de la Esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica, 1995, p. 172.

teoría de la dependencia, esto se debió a que, a pesar de las situaciones de dependencia, había aún espacios para “un pensamiento y una acción independientes”. En los años setenta este punto de vista fue reprimido, dado que la dependencia “se había vuelto definitiva y su crítica ya no era aceptada”.⁴¹⁹ Por esta razón, parece dificultosa una posible vuelta de la teoría de la dependencia en el contexto de la globalización. En caso de continuidad totalitaria de la lógica del mercado, esta teoría seguirá excluida y reprimida de los debates políticos y los estudios académicos. Es más, su estudio actual parece estar ligado a un interés historiográfico preocupado más por recordar un trazo de la historia del pensamiento latinoamericano. En este caso, la teoría de la dependencia despierta interés, pero sólo como cadáver. En ese ejercicio, la recuperación histórica se despolitiza y anima – paradójicamente- a la impotencia.

En Hinkelammert, por el contrario, la teoría de la dependencia vuelve a tener importancia, no por alguna decisión voluntarista nostálgica, sino por la misma crisis de legitimidad del proceso de globalización capitalista. La destrucción del ser humano y de la naturaleza exige una relectura y reformulación de las alternativas ofrecidas por la teoría de la dependencia. Ésta, a diferencia de las teorías clásicas y neoclásicas neoliberales, que se repiten hace más de cien años, está obligada a revisarse constantemente. La razón de esta permanente revisión es que ella está referida a la realidad y no a meras tautologías: “En esta teoría un determinado salario no es racional porque surge de un mercado competitivo, sino que es racional si se puede vivir con este salario. Con esto termina la tautología y se hace necesario hablar de la realidad”.⁴²⁰

Para nuestro autor, dicha teoría deberá incorporar a su marco teórico, nuevos problemas. Entre ellos se destacan: a) la política del desarrollo como política del crecimiento; b) la nueva polarización del mundo y c) las perspectivas de una política de desarrollo generalizada.

Veamos qué alcance teórico tiene cada uno de estos problemas:

a) En los setenta la teoría de la dependencia sostuvo que la tasa de crecimiento económico provoca una dinamicidad generalizada en la sociedad. Este crecimiento produce, de manera “automática”, el crecimiento del empleo y la

⁴¹⁹ Franz Hinkelammert: “El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia”, en Franz Hinkelammert (editor): *El huracán de la globalización*, DEI, San José de Costa Rica, 1999, p. 19. El texto también aparece en Franz Hinkelammert: *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, LOM ediciones, Santiago de Chile, 2001, pp. 5-25.

⁴²⁰ *Ibíd.*, p. 20.

“producción de un plusproducto capaz de asegurar y financiar la integración social de toda esta fuerza de trabajo”. Así, la política económica significó política de crecimiento que llevó a la constitución de políticas industrializadoras. Pero a mediados de los setenta se produce lo que se dio en llamar un “estancamiento dinámico”: crecimiento industrial + aumento de las tasas de crecimiento económico + estancamiento de la fuerza de trabajo empleada. Este proceso significó la crisis del modelo ISI: “Los representantes marxistas de la teoría de la dependencia buscaron la solución en relaciones socialistas de producción, de las cuales esperaban la posibilidad de combinar de nuevo altas tasas de crecimiento económico con una dinámica ascendente del empleo, con un uso paralelo del plusproducto para cubrir los costos de integración social de todos. Pero de todas maneras, fue visible la crisis del intervencionismo y del Estado social vinculado a él”. Aquella convicción se ha perdido. El estancamiento dinámico es la forma dominante del crecimiento económico en los países centrales desarrollados.⁴²¹ Además, este estancamiento dinámico del empleo es también estancamiento dinámico de las inversiones productivas, dando lugar al uso privativo del capital de manera únicamente especulativa.

b) La teoría de la dependencia de los sesenta se asentó en la polarización entre el primer y el tercer mundo. Para Hinkelammert, en la situación actual, el primer mundo pierde el carácter de modelo en tanto “capitalismo con rostro humano”. Luego del colapso socialista ya no se necesita ningún rostro humano. Si bien el primer mundo se concentra en el Norte del planeta, éste aparece más bien como un archipiélago presente también en el tercer mundo. El mar que lo circunda se constituye como periferia excluida. A pesar de la globalización o gracias a ella, estos centros poseen el carácter de enclaves. “Las posibilidades de inversión en capital productivo son bloqueadas por el propio proceso de globalización”. Los enclaves del archipiélago siguen siendo dinámicos y ocupan la totalidad del capital invertido. Pero el crecimiento sólo es un crecimiento de la productividad del trabajo: “Un crecimiento extensivo, y por tanto un crecimiento más allá de estos enclaves constituidos, aparece sólo en casos limitados. De ahí la tendencia hacia el *estancamiento* dinámico de los enclaves y de los archipiélagos de los centros en conjunto”.⁴²² Como podemos observar, estamos frente al Hinkelammert economista y como tal supera nuestros conocimientos al respecto. No obstante destacamos su crítica a la teoría de las ventajas comparativas, la cual ya había sido referida en

⁴²¹ *Ibíd.*, p. 21.

⁴²² *Ibíd.*, p. 23. Las cursivas son del original.

sus estudios realizados durante su estadía en Chile, especialmente en su obra *Dialéctica del desarrollo desigual*. Esta teoría forma parte del núcleo ideológico de la globalización. En ella se sostiene que el comercio libre internacional “necesariamente va en beneficio de todos los países que entran en este comercio”. No puede darse el caso de que un país pierda por aceptar el comercio libre: “el comprar barato nunca puede ser la manera más cara de comprar”. Pero la realidad indica lo contrario: “Se compra más barato, pero esta compra lleva a la destrucción de producciones que habían permitido determinados ingresos. Al destruir estas producciones, sin sustituirlas por producciones nuevas y más eficientes, se pierde aquellos ingresos sin ninguna contrapartida igual o mayor”. Esto explica la mayor disponibilidad de capitalistas para la especulación, cuyas ganancias encuentran mayores facilidades de aplicación a partir de la privatización de las funciones del Estado: salud, educación, infraestructura, comunicación, etc.⁴²³ Por lo tanto, Hinkelammert está convencido de que la globalización aumentará el capital especulativo y por eso mismo presionará por mayores posibilidades de inversión rentable. Casos distintos se dieron en China e India, países en los que la alianza entre burocracia estatal y privada fomentaron las industrias nacionales, fruto de una planificación económica con pretensión de expansión multinacional. Las mediaciones para esta política suponen el fomento del desarrollo por medio de las tasas de protección aduanera, las limitaciones a las importaciones, la devaluación sistemática de la moneda y obstáculos para la inversión extranjera en sectores relevantes de la producción. El fomento de la industria nacional se lleva a cabo por medio de subvenciones, políticas de bajos salarios complementadas con el reforzamiento del sistema público de salud y educación. Algo de todo esto parece observarse en las políticas económicas de algunos nuevos Estados latinoamericanos, pero aun sin lograr constituir sólidamente una industria nacional con capacidad de expansión internacional. La “lumpenburguesía” latinoamericana parece obstinada en impedir este tipo de políticas, apunta Hinkelammert recurriendo a Gunder Frank. Como botón de muestra, se señala el ejemplo de Corea del Sur que logró, mediante limitaciones al flujo libre del capital extranjero y la prohibición de que éste sea utilizado para la producción de automóviles, constituir la multinacional Hyundai: “Si Corea hubiera admitido el flujo libre de capital, posiblemente tendría empresas extranjeras produciendo automóviles VW, Ford o Nissan”.⁴²⁴ Esto muestra que para desarrollarse hay que estar a favor de la globalización, pero exceptuándose de la misma. Y esto, como política generalizable, es imposible y, por esta misma razón, está condenada a fracasar.

⁴²³ *Ibíd.*, pp. 24-25.

⁴²⁴ *Ibíd.*, p. 26.

c) Otro límite de la teoría sesentista de la dependencia es no haber considerado seriamente el problema del medio ambiente. Hubo alguna mención, a partir del informe del Club de Roma del año 1972, sobre los límites del crecimiento. Pero sólo esbozos. La teoría de la dependencia seguía pensando las soluciones centrándose en el crecimiento económico considerando la necesidad de superar sus límites. En los setenta, a partir de una mayor conciencia del problema ambiental, comenzó a criticarse la teoría del crecimiento en tanto valor supremo de toda política económica y “locomotora del progreso económico y social”. Hinkelammert señala que, a pesar de existir mayor crecimiento económico, la exclusión no ha disminuido. La exclusión tiende a crecer, como también tiende a profundizarse la destrucción del medio ambiente. El socialismo histórico no pudo solucionar estos dos problemas porque su propuesta también giraba en torno al aumento de las tasas de crecimiento. Por lo tanto, una política de desarrollo generalizable no puede centrarse en la lógica de la competitividad como criterio del desarrollo económico. La competencia económica se ha transformado en una guerra. Por ello, “un desarrollo generalizado solamente es posible interviniendo en los mercados, de manera que quien pierda en la competencia no sea condenado a muerte”, lo cual exige asumir que “las producciones no competitivas son económicamente racionales siempre y cuando las ventajas de la competencia –es decir, el acceso a los bienes más baratos- son superadas por las pérdidas: las pérdidas de ingresos mediante la eliminación de las producciones no competitivas”.⁴²⁵ Por lo que aboga Hinkelammert es que, sin proteger ciertas actividades no-competitivas, una gran parte de la población mundial no podría sobrevivir, porque tampoco tienen posibilidades de incluirse a partir de actividades productivas competitivas. Esta posibilidad está totalmente ausente en la teoría neoliberal. En ella la vida humana y la naturaleza son subvertidas. La teoría neoliberal “olvida que un trabajo que *no* produce en competitividad, sigue siendo trabajo, y un producto producido en condiciones *no* competitivas sigue siendo un valor de uso. Un trigo *no*-competitivamente alimenta, y un abrigo *no*-competitivo calienta. Si no se puede producir en condiciones competitivas, se necesita producirlos en condiciones no-competitivas. Si hay alternativa, debe ser buscada por allí”.⁴²⁶ Tal política económica supone limitar el espacio de operación del capital especulativo y posibilitar su colocación en inversiones productivas. Para llevar a cabo lo anterior, Hinkelammert propone dos medidas: 1) redistribución de los ingresos hacia los ingresos más bajos, lo que limitaría “el surgimiento de capital-dinero que no encuentre posibilidades de inver-

⁴²⁵ *Ibíd.*, p. 29.

⁴²⁶ *Ibíd.*, p. 30. Las cursivas son del original.

sión productiva”; 2) volver a los sistemas de seguros públicos, como lo son los sistemas de pensiones. Estando éstos en manos privadas, se estimula la actividad especulativa. Por ello la urgencia de cuestionar la política de privatizaciones, la cual sólo ha incrementado el capital especulativo en detrimento del capital productivo.

Estas tres problemáticas señalan entonces, la necesidad de recuperar y reformular los aportes de la teoría de la dependencia a la luz de los nuevos procesos mundiales. Al recepcionar estos aportes, irrumpen en medio de la lectura, situaciones problemáticas que atraviesan las políticas económicas de ciertos países latinoamericanos, entre ellos Bolivia, Ecuador, Venezuela, Brasil y Argentina. De éste último, obviamente, contamos con mayor información. Los procesos de privatización de las funciones del Estado, las políticas de flexibilización laboral y el impacto de la desindustrialización en las economías nacionales y regionales subsisten en los conflictos que deben resolver estos gobiernos. Persiste, es cierto, una retórica anclada en la defensa de la industria nacional y en el reposicionamiento del Estado respecto a sus funciones dinamizadoras de la sociedad. La política ha regresado, luego de su expulsión por parte de los ecónomos tecnócratas. Aunque se encuentra en serias dificultades de arrebatarle el poder al automatismo del mercado. La protección de las industrias nacionales parece llevarse a cabo por medio de la limitación de las importaciones y de ciertas subvenciones. No obstante, parece que las fuertes subvenciones a empresas multinacionales van destruyendo lentamente las producciones locales. Esto muestra la complejidad de los procesos económicos y políticos que, como tales, superan nuestra capacidad teórico-analítica. Pero el aporte de Hinkelammert es sustancial a la hora de describir y enjuiciar dichos procesos, a partir de criterios centrados en la vida concreta y material de los seres humanos, incluida la naturaleza. La tasa de crecimiento de las ganancias y del producto bruto interno son criterios muy limitados para sopesar los procesos de cambio y transformación en América Latina. Los últimos informes de la CEPAL indican el retroceso de la pobreza y la desigualdad en América Latina.⁴²⁷ Aunque la disminución de la desigualdad no ha tenido el mismo ritmo que el descenso de los niveles de pobreza e indigencia. El empleo ha crecido considerablemente, pero esto no es acompañado por una baja en los niveles de precariedad laboral. Otro

⁴²⁷ Sólo como botón de muestra, el Panorama Social de América Latina 2012, informe elaborado por la CEPAL señala que “las cifras actualizadas al 2011 sobre pobreza e indigencia en América Latina continuaron disminuyendo a nivel regional, con lo que las tasas actuales son las más bajas observadas en los tres últimos decenios. Si bien en el período más reciente la pobreza no se redujo en todos los países de la región, en la mayoría retrocedió.

tanto ocurre con la situación de las políticas extractivas de recursos naturales o la producción contaminante de granos y su impacto ambiental destructor.

Éstas y otras situaciones podrían justificar la insistencia de Hinkelammert por recuperar y renovar la teoría de la dependencia, como necesaria teoría crítica, en el contexto de la globalización y de los procesos de cambio presentes en América Latina.

El incremento de la renta entre los pobres se ha debido principalmente a un aumento de los ingresos laborales, en línea con lo que se había venido registrando en los últimos años". Y prosigue: "las nuevas cifras disponibles muestran una continuidad de la tendencia hacia una menor concentración del ingreso. Si bien las reducciones en los índices de desigualdad son leves, se verifica una disminución acumulada significativa con respecto a inicios de la década de 2000. A pesar de este progreso, los niveles de desigualdad siguen estando entre los más altos del mundo, situación en que concurre, de manera sugerente, una percepción ciudadana de alta desigualdad captada en las mediciones realizadas mediante encuestas de percepciones. La desconfianza en las instituciones políticas del Estado (poder legislativo, poder judicial y partidos políticos) y las apreciaciones de injusticia no solo exhiben niveles altos y están correlacionadas, sino que además se asocian con la desigualdad medida objetivamente. Este malestar ciudadano con el modo en que funcionan las instituciones aludidas y se distribuyen los bienes económicos, sociales y políticos es un elemento que debe tenerse en cuenta en las estrategias que aboguen por un pacto social hacia una mayor igualdad". (El informe puede verse y descargarse completo en www.cepal.org)

CAPÍTULO IV:
**Formalización de la Democracia
e inversión de los Derechos Humanos**

IV. 1. Acerca de las transiciones a la democracia en América Latina en la década de los ochenta: procesos e interpretaciones

IV. 1. a. Notas sobre los procesos históricos

La década de los ochenta del siglo pasado significó para varios países latinoamericanos, la restitución de gobiernos democráticos luego de los períodos de dictaduras institucionales en manos de las fuerzas armadas. El proceso de recomposición institucional de la democracia comenzó en 1982 en Bolivia, extendiéndose a Argentina en 1983, Brasil en 1984, Uruguay en 1985 y finalmente en Chile y Paraguay en 1990. La recuperación institucional de la democracia supuso una suerte de optimismo social y político que rápidamente fue sofocado a partir del impacto de la deuda externa y los ajustes estructurales, profundizados luego en la década de los noventa. La democracia como promesa supo permear diversos intentos de reforma del Estado con el fin de articular democracia formal y democracia sustantiva. Pero tal promesa democrático-modernizadora se escurrió ante el horizonte impuesto por los procesos de neoliberalización. Las diversas transiciones, al menos en América del Sur, quedaron trucas, especialmente en lo referente a la cultura política de sus sociedades.

Asimismo, el debate sobre si la vuelta “democrática” se debió sólo a la resistencia de “la sociedad civil”, al agotamiento del modelo autoritario, cuyo fundamento teórico fue la Doctrina de la Seguridad Nacional o a las consecuencias de la consolidación y crisis del modelo ISI (industrialización por sustitución de importaciones) creemos que aún tiene validez teórica. Profundizar esta cuestión puede echar luz acerca de los modos de construir sociedad civil que oscila entre el terror (dictadura) y la gracia, concedida por el poder del terror (democracia).⁴²⁸ Si aún cabe hablar de democracias en transición, puede afirmarse entonces que éstas todavía reposan sobre un fondo terrorífico en tanto permanente amenaza de muerte. Y más aún, pareciera persistir en ellas una estructura cultural e histórica atravesada por formas de autoritarismo que subsisten pendularmente. Quien ha ahondado esta cuestión, asumiendo algunos de los presupuestos teóricos hinkelammertianos, es el uruguayo Yamandú Acosta al señalar la constante cultural del

⁴²⁸ Cf. León Rozitchner: *El terror y la gracia*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, 2003, p. 27. Para algunos, la vuelta a la democracia se debió a la pérdida de legitimidad de las dictaduras, y no por las crisis económicas (crisis de la deuda) o las movilizaciones sociales; Cf. Francisco Zapata: “Pensamiento y acción en la sociología latinoamericana”, en Francisco Zapata, Horacio Cerutti, Patricia Funes, (Mercedes de Vega coordinadora): *La búsqueda perpetua: lo propio y lo universal de la cultura latinoamericana. El pensamiento filosófico, político y sociológico*, Secretaría de relaciones exteriores, Dirección general del acervo Histórico Diplomático, México, 2011, pp. 259-261.

autoritarismo en América Latina. En la historia del continente, el autoritarismo no sólo “ha sustituido explícitamente a la democracia” sino que principalmente en las últimas décadas “ha sido su condición de posibilidad y por ello ha marcado sus límites”.⁴²⁹ Para Acosta, el nuevo tipo de autoritarismo es un proyecto que se singulariza como totalitarismo legitimado en nombre de la democracia. Volveremos más adelante sobre ello.

Vale decir que los procesos de transición a la democracia no significaron el fin del autoritarismo, aunque permitieron el funcionamiento de ciertas instituciones políticas y el cese relativo de las represiones sangrientas. Asimismo, tal proceso sufrió un fuerte condicionamiento interno y externo de las fuerzas en pugna. Al decir del historiador Waldo Ansaldi, “la cuestión del poder estuvo en el centro de los conflictos que definieron las transiciones. El proceso estuvo en mayor o en menor medida condicionado por los términos en los que se desarrollaron los conflictos entre las fuerzas conservadoras y las fuerzas de cambio en pugna. Pero sin duda, influyeron también factores de orden externo, en particular, los cambios en la política de Estados Unidos hacia América Latina”.⁴³⁰ Dichos cambios se ubicaron en medio de importantes transformaciones económicas, políticas, sociales e ideológicas. Respecto a las transformaciones ideológicas hay que destacar el avance e imposición de las ideas neoliberales, en las que también operó una apropiación y reorientación de categorías producidas por teorías y movimientos sociopolíticos de tendencia socialista. Los discursos neoliberales, incluso aquellos de corte dictatorial, también abogaban por una “transformación o cambio de las estructuras”.⁴³¹ O'Donnell y Schmitter entienden por transición “el intervalo que se extiende entre un régimen político y otro”. Las transiciones se ubicarían entre “el inicio del proceso de disolución del régimen autoritario”, y “el establecimiento de alguna forma de democracia, el retorno a algún tipo de régimen autoritario o el surgimiento de una alternativa revolucionaria”.⁴³² Para los autores, la transición desde un gobierno

⁴²⁹ Yamandú Acosta: *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2005, pp. 76 y ss.

⁴³⁰ Waldo Ansaldi, Verónica Giordano: *América Latina, la construcción del orden. Tomo II: De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración*, Ariel, Buenos Aires, 2012, p. 525.

⁴³¹ Para comprender los diversos sentidos y los usos ideológicos que adquirieron los procesos de democratización en América Latina y el Caribe, destacamos el sugerente trabajo de Helio Gallardo: “La democracia como concepto y valor político en América Latina y el Caribe”, en *Revista Pasos*, nº 15, DEI, San José de Costa Rica, Enero-Febrero de 1988, pp. 1-15.

⁴³² Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter y Laurence Whitehead (compiladores): *Transiciones desde un gobierno autoritario. Tomo 4. Conclusiones sobre las democracias inciertas*, Paidós, Buenos Aires, 1994, pp. 19-20.

autoritario va de la mano de procesos de liberalización, democratización y socialización suponiendo con esto algún tipo de experiencia “modernizadora”.⁴³³ Dicha definición se centra principalmente en las reglas y procedimientos que establecerán ganadores y perdedores. Pero la transición no sólo supone una disputa histórica por las reglas y procedimientos de legitimación para un nuevo orden, sino también el impacto de este proceso socio-político y económico en la configuración de las subjetividades individuales y colectivas más cercanas o lejanas a la democratización. De no ser así el proceso sería neutralizado por una suerte de politicismo instrumentalista que suele expresarse aún en discursos que al enfatizar el republicanismo institucionalista, arrebatan el carácter agónico de la democracia presente en los múltiples sujetos sociales. La sospecha de politicismo fue asumida por el propio Guillermo O’Donnell quien en pleno apogeo de la década neoliberal afirmaba en tono revisionista: “Estábamos tan obsesionados por el problema político, que no tuvimos en cuenta algunas variables sociales y económicas que deberíamos haber considerado... Finalmente, cuando vinieron las democracias, buena parte de los intelectuales se incorporaron a los gobiernos, donde la dependencia se vivía pero mucho no se la mencionaba; y, como muchos otros se comprometieron a decir que la dependencia había sido una moda que degeneró mal, ni la palabra ni el tema se recuperaron... Es como que el lenguaje de los ochenta se ha hecho ‘casto’. Una serie de palabras, como dependencia, clase, en otro tiempo Estado, ha sido abandonada; ahora hablamos de ‘administración Clinton’,

⁴³³ La tesis acerca de la necesidad de contar con una incipiente clase burguesa para la constitución de regímenes democráticos es susceptible de matización. Al respecto es obligada la referencia a la clásica obra de Barrington Moore Jr., en la que brinda elementos teóricos e históricos para comprender el rol de las clases rurales y campesinas tanto “en las revoluciones burguesas que condujeron a la democracia capitalista, las revoluciones burguesas abortadas que condujeron al fascismo, y las revoluciones campesinas que condujeron al comunismo”, cfr. *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, Ediciones Península, Barcelona, 1973, 4ª edición 2000, pág.10. Moore se detiene en las experiencias de Inglaterra, Francia, Estados Unidos, la China imperial, el fascismo Japonés y el caso particular de la India. No aparece aquí el impacto del proceso modernizador en la historia latinoamericana, pero bien podrían tomarse algunos de sus marcos analíticos, por cierto sin reproducirlos mecánicamente. Valoramos el aporte de Moore cuando expone las ambigüedades de dichos procesos, sus fracturas, sus conflictos como así también su crítica a los análisis lineales que piensan sólo las rupturas y los cambios en detrimento de la explicación de las continuidades: “El supuesto de que la continuidad social y la continuidad cultural no requieren explicación borra el hecho de que ambas tienen trabajos y sufrimientos. Para mantener y transmitir un sistema de valores, los seres humanos son masificados, tiranizados, metidos en la cárcel, internados en campos de concentración, halagados, sobornados, convertidos en héroes, alentados a leer periódicos, adosados a una pared y fusilados, y a veces incluso instruidos en sociología. Hablar de inercia cultural es pasar por alto los intereses y privilegios concretos servidos por el adoctrinamiento, la educación y todo el complejo proceso de transmitir la cultura de una generación a la siguiente”, cf. p. 393.

'administración Menem', las clases son 'sectores'. Este 'lavaje' del lenguaje es un dato interesante de una enorme hegemonía neoconservadora...".⁴³⁴

Dicho esto, queremos volver sobre la cuestión de los condicionamientos a los procesos de transición a la democracia. Respecto a los condicionamientos internos no podemos extendernos aquí; ello obligaría a un estudio histórico detallado que exigiría llevar a cabo comparaciones entre los procesos desplegados en cada uno de los países latinoamericanos y sus correspondientes situaciones transicionales. Para ello remitimos, dentro del vasto universo bibliográfico, a los ya citados trabajos de Ansaldi, O'Donnell –Schmitter, como así también los de Tomás Moulian, Edelberto Torres Rivas, Francisco Weffort y Norbert Lechner de quien más adelante nos ocuparemos.⁴³⁵ Respecto a los condicionamientos externos señalamos principalmente dos:

a) La presión de la deuda externa sobre casi la totalidad de los países latinoamericanos respecto al desarrollo económico-social. Presión que consolidó el connubio entre democracia y ajustes estructurales. Asimismo, rápidamente "la democracia" pasó a formar parte del conjunto de fonemas, propios de un lenguaje social desencantado, que se refería a ésta como la causa de la desigualdad y la exclusión, además de reproducir la corrupción. Este tono moralizante en el discurso social cotidiano, permitió ocultar la disputa de intereses económicos que alcanzará singulares características en las democracias realmente existentes, caracterizadas no sólo como régimen político-institucional sino principalmente como "una forma histórica de la dominación político-social de clase".⁴³⁶ El embate de la deuda externa profundizó la formalización de la democracia en tanto condición indispensable

⁴³⁴ Guillermo O'Donnell: "Democracias y exclusión", en *Ágora. Cuaderno de Estudios Políticos*, nº 2, Buenos Aires, verano 1995, pp. 165-172. Entrevista realizada por Sebastián Mazzuca. Citado por Waldo Ansaldi, Verónica Giordano: *América Latina, la construcción del orden. Tomo II: De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración*, Ariel, Buenos Aires, 2012, pp. 505-506.

⁴³⁵ Entre de las obras más importantes de estos científicos sociales se encuentran: Tomás Moulian: *Chile actual. Anatomía de un mito*, Arcis Universidad-LOM, Santiago de Chile, 1997; Edelberto Torres Rivas: *Centroamérica: la democracia posible*, EDUCA, San José de Costa Rica, 1987; Francisco Weffort: *¿Por qué democracia?*, Editora Brasiliense, San Pablo, 1984; Norbert Lechner: *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, FLACSO, Santiago de Chile, 1984; *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FLACSO, Santiago de Chile, 1987.

⁴³⁶ Waldo Ansaldi, Verónica Giordano: *op. cit.*, p. 507. Por su parte, Yamandú Acosta sostiene que la civilización occidental y la modernidad capitalista serán las condiciones de posibilidad de la democracia "concebida como mero régimen político", Cf. "Sujeto, democracia y ciudadanía", en *Revista Pasos*, Nº 90, DEI, San José de Costa Rica, Julio-Agosto, 2000, p.2; también en *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2005, pp. 143-156.

para la concentración de la riqueza y la reproducción de la desigualdad. La deuda externa se convierte así en una “maldición para el tercer mundo”. Hinkelammert estudia este problema en los años ochenta, con la multidimensionalidad que lo caracteriza, pero focalizando sus tesis en el modo en cómo la deuda se automatiza trascendiendo así sus marcos económicos. El triunfo del capitalismo será lograr que la deuda sea impagable: “Que una deuda sea impagable, no es ninguna catástrofe para el prestamista, al contrario. Quien puede pagar su deuda la paga y sigue siendo un hombre libre. Nadie le puede imponer más condiciones de las que les es posible cumplir. Sin embargo, quien cae en una deuda impagable, pierde su libertad. No le queda ningún momento de su vida en que él se puede autodeterminar. El acreedor lo tiene todo en sus manos...La deuda impagable transformó a América Latina en un Sísifo que nunca llega a donde intenta llegar, pero que jamás puede descansar. Se enfrenta a un imposible que no libera, sino que esclaviza. Por eso, el anuncio de la impagabilidad de la deuda era para la banca internacional y para los países del centro un anuncio de su victoria definitiva, mientras que para América Latina era el anuncio de su derrota a largo plazo. Para la región, el pago de la deuda es una guerra perdida de antemano”.⁴³⁷ Las nuevas coyunturas político-económicas contemporáneas de algunos países latinoamericanos obligan revisar con sumo cuidado estas afirmaciones. El transcurrir del tiempo nos ofrecerá pistas para discernir, en las democracias neo-desarrollistas contemporáneas, si el pago de deudas significa independencia y soberanía económica o, por el contrario, el problema de la deuda se ha transmutado en la extranjerización y monopolización de la extracción de riquezas naturales y sus devastadoras consecuencias medioambientales.

b) La crisis de los socialismos reales cuyo impacto en América Latina supuso una fractura en las maneras de concebir los procesos de democratización. Tal fractura generó una fuerte crítica al interior de las prácticas y discursos alternativos al capitalismo, asentados aún en las propuestas de cambios revolucionarios. El horizonte utópico de tales propuestas ingresó en un callejón, aparentemente sin salida, debatiéndose entre un sentimiento de impotente nostalgia y un nihilismo desencantado de cuño posmoderno. Los análisis y debates, tanto en las ciencias sociales como en los movimientos “alternativos”, tendrán serias dificultades para asumir y articular, por un lado, la crisis de los relatos legitimadores de las utopías emancipatorias; y por otro, la necesidad de continuar afirmando el

⁴³⁷ Franz Hinkelammert: *La deuda externa en América Latina*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1988, p. 59.

valor y urgencia de cambios estructurales que posibilitaran superar las relaciones capitalistas de producción. En el plano del lenguaje e imaginario cotidianos se logró ensamblar enfáticamente la crítica a los totalitarismos dictatoriales del Este comunista europeo con la “imposible” coexistencia entre democracia y socialismo. El mensaje será claro: no puede haber democracia posible por fuera de los marcos históricos del sistema capitalista. El concepto de libertad, para estas interpretaciones, será siempre propiedad privada del capitalismo.

Hinkelammert asume reflexivamente esta crisis y sus derivaciones teóricas y políticas para el Tercer Mundo al desarrollar principalmente tres tesis. Su perspectiva señala que la crisis fue preparada antes de los ochenta y alcanza su punto más álgido con la caída del muro de Berlín en noviembre de 1989, el mismo mes de la masacre de la comunidad jesuita en la capital de El Salvador, cuyos miembros formaban parte de uno de los centros académicos más importantes de la teología de la liberación en Centroamérica.⁴³⁸ La relación simbólica entre estos dos hechos indica que el nuevo capitalismo no necesita aparecer con rostro humano, como sí lo hizo en la década del cincuenta con el fin de evitar el surgimiento de alternativas de cuño socialista. Tal situación impide al Tercer Mundo encontrar apoyos en otros países (Segundo Mundo) y recurrir al socialismo como alternativa factible: “La crisis del socialismo no le ha quitado al Tercer Mundo solamente la posibilidad de buscar solidaridades en su conflicto con el Primer Mundo. Ya tampoco puede recurrir al socialismo en ese campo imaginario de la concepción de alternativas. Ya no puede usar al socialismo para demostrar que en efecto existe una alternativa, aunque ésta sea imperfecta como se quiera. Ya no puede decir que existe tal alternativa, que se puede mejorar y que tiene futuro; que comprueba que es posible tener otro futuro, tener en el futuro algo distinto de lo que es el presente”.⁴³⁹ Por lo tanto, su primera tesis afirma que la crisis del socialismo ha debilitado no sólo a los países periféricos sino a las mismas posibilidades de sobrevivencia humana. El capitalismo, al no temer ya a las alternativas, tampoco buscará compromisos. Esta situación torna innecesaria la población del Tercer Mundo. Otrora el Primer Mundo demandó la fuerza de trabajo de estos países y logró su cometido en forma de esclavitud y explotación. De allí su segunda tesis: El nuevo capitalismo post-caída del muro no necesita la población del Tercer Mundo, pero sí sus recursos naturales.

⁴³⁸ Ignacio Ellacuría, Ignacio Martín-Baró, Segundo Montes, Juan Ramón Moreno, Armando López, Joaquín López y López, Elba Ramos y Celina Ramos fueron asesinados en la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” por un grupo armado, perteneciente al ejército salvadoreño al mando del general René Emilio Ponce, durante el gobierno de Alfredo Cristiani del partido derechista ARENA.

⁴³⁹ Franz Hinkelammert: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1995, p. 28.

Esto explica además la disolución del concepto de explotación: “cuanto más sobrante parece ser la población, menos vigencia tiene el anterior concepto de explotación”.⁴⁴⁰ Por último, su tercera tesis indica que para los países centrales “un desarrollo basado en la integración industrial” es una verdadera amenaza, por eso la deuda externa es el instrumento más eficaz para “regular, controlar y, eventualmente, impedir este tipo de desarrollo”. Ya no hay interés en el desarrollo de los países periféricos sino en poder mantener su estructura de desarrollo, lo que supone poner en peligro a la humanidad toda dado que la misma atropella y devasta a la naturaleza. Esta situación es caracterizada por Hinkelammert como un “heroísmo del suicidio colectivo”.⁴⁴¹

Como veremos en el capítulo V, la reflexión acerca de la caída de los socialismos reales tuvo un desarrollo singular en la producción teórica del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) que, a nuestro entender, no sucumbió a la influencia posmodernizante que asolaba a las ciencias sociales latinoamericanas en aquella situación histórica. La preocupación estuvo centrada más bien en rescatar lo aún valioso y necesario de esa tradición más que en aplicar los posibles aportes de la sensibilidad posmoderna. Entre los autores, además de Hinkelammert, debemos señalar los estudios del sociólogo Helio Gallardo quien desarrollará con creces y de manera explícita el alcance teórico y político de la crisis y el uso ideológico de la misma.⁴⁴²

IV. 1. b. Crisis y cambios en las perspectivas teóricas sobre las transiciones

“Transición” es un concepto de larga tradición en la historia de la literatura académica latinoamericana, pero lo es dado que expresa las múltiples transiciones históricas en las sociedades latinoamericanas. Así lo señala Yamandú Acosta quien recepciona un estudio de Santiago Leiras en el que se distinguen tres sentidos conceptuales de “transición” y que irrumpen en tres situaciones históricas distintas: a) como tránsito de la sociedad tradicional o dual a la sociedad moderna industrial en la década de los cincuenta y sesenta; b) como paso del capitalismo al socialismo por medio de la revolución o de transformaciones globales a partir de la década de los sesenta y c) como cambio de régimen de gobierno, en este caso, de las dic-

⁴⁴⁰ *Ibíd.*, p. 30.

⁴⁴¹ *Ibíd.*, p. 31.

⁴⁴² Cf. Helio Gallardo: “Cinco mitos en torno a la crisis del socialismo histórico”, en *Revista Pasos*, N° 31, DEI, San José, Costa Rica, Septiembre-Octubre de 1990, *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desarrollo*, DEI, San José de Costa Rica, 1991; “La crisis del socialismo histórico y América Latina”, en *Revista Pasos*, N° 39, DEI, San José, Costa Rica, Enero-Febrero de 1992.

taduras a las democracias políticas.⁴⁴³ Esta última significación inaugura la teoría de la transición propiamente dicha. En lo que sigue nos referiremos exclusivamente a este significado.

El debate intelectual sobre las transiciones hacia la democracia tiene en 1978 un hito de innegable referencia. Se trata de las conferencias sobre “Las condiciones sociales de la democracia” organizadas por CLACSO en Costa Rica publicadas luego en los números 1, 2 y 4 de la Revista *Crítica & Utopía* dirigida por Francisco Delich.⁴⁴⁴

Asimismo, la tensión entre democracia y socialismo ha sido una de las preocupaciones persistentes en los debates sobre la transición produciendo en la academia latinoamericana un sinnúmero de investigaciones y ensayos.⁴⁴⁵ Uno de los acontecimientos académicos más relevantes fue el Seminario “Hegemonía y alternativas políticas en América Latina”, organizado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de México, en el mes de febrero de 1980 en la ciudad de Morelia, estado de Michoacán. Allí participaron entre otros José Aricó, Norbert Lechner, Fernando H. Cardoso, Edelberto Torres Rivas, Francisco Delich, Juan C. Portantiero, Manuel A. Garretón. En esa oportunidad, el concepto gramsciano de “hegemonía” sirvió para indagar sobre las posibilidades teóricas y políticas de transformación ante el desmoronamiento de la teoría del proletariado redentor de la sociedad. Socialismo, izquierda, hegemonía, transición, democracia

⁴⁴³ Yamandú Acosta: “Democracia, desarrollo y sustentabilidad”, en *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2008, pp. 226-231; Cf. Santiago Leiras: “Transición y consolidación democrática: ¿hacia qué democracias?”, en J. Pinto (compilador): *Las nuevas democracias del Cono Sur: cambios y continuidades*, Universidad de Buenos Aires, Oficina de Publicaciones, Ciclo Básico Común, Buenos Aires, 1996, pp. 169-175 (citado por Yamandú Acosta).

⁴⁴⁴ Norbert Lechner: “De la revolución a la democracia”, en *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FCE, Chile, 1990 (1ª edición, FLACSO, Chile, 1988), p. 18.

⁴⁴⁵ Se han señalado tres posturas al respecto: i) la que opone democracia formal a democracia real entendiendo que la democracia es una etapa a superar en el tránsito al socialismo; ii) la que eludiendo la cuestión del socialismo, señala que la prioridad de la izquierda es consolidar las instituciones democráticas dando cuenta así de la relación entre instituciones e identidades políticas y iii) la que hace converger democracia y socialismo al señalar que la profundización de prácticas e instituciones democráticas permiten la ampliación de un movimiento democrático-popular; cf. Robert Barros: “Izquierda y Democracia: Debates recientes en América Latina”, en *Cuadernos Políticos*, número 52, México, D.F., Editorial Era, octubre-diciembre de 1987, pp. 65–80. Existe un vasto listado bibliográfico en torno a las transiciones y la relación entre democracia y socialismo; entre ellos Francisco Delich: “La construcción social de legitimidad política en procesos de transición a la Democracia (I)”, en *Crítica & Utopía, Latinoamericana de Ciencias Sociales*, N° 9, Buenos Aires, mayo de 1983. También destacamos los artículos de Delich (“De la democracia como necesidad a la democracia como condición”), Portantiero (“La consolidación de la democracia en sociedades conflictivas”) y Lechner (“¿Revolución o ruptura pactada?”) del N° 13 de *Crítica & Utopía*, Buenos Aires, 1985.

serán categorías que permearán los debates ocurridos en dicho seminario.⁴⁴⁶

Tampoco podemos dejar de mencionar la crítica que lanza Agustín Cueva a los análisis del Estado latinoamericano que realizan las variantes “posmarxistas”. Para Cueva, entre los principales representantes de esta corriente se encuentran Norbert Lechner, Tomás Moulian y Ángel Flisfisch y sus reflexiones serían parte de una sutil aceptación del orden establecido: “Más que en el consenso activo de los ciudadanos, el sistema se asienta pues, actualmente, en la inducida y escéptica prudencia de los gobernados. Por ello, no es un azar que el pensamiento “posmarxista”, que en rigor constituye *una sociología y una ciencia política del orden*, o sea, tanto el discurso de la Gran Promesa cuanto de la Gran Resignación; empeñado como está en elaborar una crítica despiadada de los sujetos políticos que históricamente han intentado “subvertir el orden”, antes que una crítica del sistema como tal. Y tampoco es casual que su primordial esfuerzo esté encaminado a separar en forma radical la razón democrática de la razón prometeana, “demostrando” que no existe más camino democrático que el seguido por el Occidente conservador”.⁴⁴⁷

IV. 1. b.1. La tesis de Norbert Lechner: de la “revolución” a la “democracia”

A mediados de la década de los ochenta aparece un artículo de Lechner titulado “De la Revolución a la Democracia” causando revuelo en las ciencias sociales latinoamericanas. El planteo pretendía ofrecer una clave analítica para ordenar el debate intelectual y político del momento, además de acusar recibo de las profundas transformaciones que se estaban operando en el continente, especialmente en América del Sur. Lechner comienza afirmando que en la década de los sesenta el eje político-intelectual articulador de los debates fue la revolución: la “necesidad histórica de una ruptura revolucionaria”. Dicho eje sufre una profunda transmutación en la década de los ochenta, en la cual el tema central será la democracia; reflexión nacida a partir de la experiencia autoritaria de los años setenta. El nuevo autoritarismo, al decir del autor, se constituye como una experiencia de

⁴⁴⁶ Las ponencias fueron reunidas en: Julio Labastida Martín del Campo (Coord.): *Hege­ monía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI Editores – Instituto de Investi­ gaciones Sociales UNAM, México, 1985. El estudio pormenorizado de la obra excede nuestras pretensiones.

⁴⁴⁷ Agustín Cueva: “El análisis “posmarxista” del estado latinoamericano”, en *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*, Antología y presentación: Alejandro Moreano, CLACSO-Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007, p. 175. Cf. también su tesis sobre la influencia del Eurocomunismo en América Latina y su contribución al desarme ideológico de gran parte de la izquierda latinoamericana, en la misma obra: “El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales”, pp. 139-157.

“violencia *sistemática*, de un orden *programáticamente* autoritario y excluyente”.⁴⁴⁸

La discusión intelectual tendrá entonces los siguientes rasgos:

- a) denuncia del autoritarismo en nombre de los derechos humanos;
- b) la crítica no estará orientada hacia la construcción de un futuro (revolución) en oposición a un pasado (subdesarrollo) sino que asumirá la defensa de una tradición opuesta al autoritarismo;
- c) comienza un proceso de autocrítica respecto a las alternativas revolucionarias y una explícita ruptura con las estrategias guerrilleras. Esta nueva situación tendrá pues su impacto pedagógico: “el socialismo no puede (no debe) ser un golpe”;⁴⁴⁹
- d) preocupación por analizar los orígenes y naturaleza de los nuevos regímenes autoritarios. Esto traerá aparejado otro desplazamiento en el debate: la crítica al Estado autoritario conducirá a la crítica de la “concepción estatista de la política”.

Estos rasgos logran una significativa influencia a partir de la crisis económica iniciada en 1982, momento en el que se resigna la reflexión sobre el autoritarismo para orientar la atención hacia los procesos de democratización. Se revaloriza el papel de la política, en contraposición a la lógica de la guerra, como también la preocupación creciente sobre el rol de la sociedad civil. Por ello Lechner distingue “procesos de transición” de “consolidación democrática”. Según esta lectura, no existiría una ruptura radical entre autoritarismo y democracia sino, al decir de Francisco Delich, “situaciones de encuentro”. El debate estará centrado en la cuestión un tanto neocontractualista sobre “el pacto en torno a las reglas del juego”, la redefinición colectiva de lo posible y la creciente secularización de la política. Claramente subyacen aquí las tesis de Hinkelammert sobre la utopía, luego incluidas por Lechner en varios de sus escritos. El proceso de secularización de la política no debe identificar racionalidad con racionalidad formal. Para el politólogo germano-chileno: “Lo que pareciera exigir una concepción secularizada es renunciar a la utopía como objetivo factible, sin por ello abandonar la utopía como el referente por medio de la cual concebimos lo real y determinamos lo posible. Queda así planteada una tarea central de la democratización: un cambio en la cultura política”.⁴⁵⁰ Ahora bien, Lechner se pregunta “¿qué se hizo de la idea motriz de revolución: el socialismo?”. Pensar “a partir de la derrota” supone concebir la construcción del orden social como “transformación democrática de la sociedad”.

⁴⁴⁸ Norbert Lechner: *op. cit.* p. 20. Las cursivas son del original.

⁴⁴⁹ *Ídem.*

⁴⁵⁰ *Ibíd.*, p. 35.

¿Hay posibilidades de articular democracia con socialismo? Tal pregunta pondrá en disputa corrientes de izquierda renovadoras con las de cuño más ortodoxo. Es cierto que la sensibilidad epocal percibía el olor fétido de las dogmatizaciones marxistas leninistas, pero Lechner plantea una serie de sospechas:

a) la crítica al pensamiento y estrategia leninista (es decir: antagonismo irreconciliable, clase obrera como sujeto preconstituido, el partido de vanguardia y la guerra revolucionaria) abandona rápidamente el concepto de “lucha de clases” tendiendo a soslayar el conflicto mismo: “El énfasis en el compromiso -acertado a la luz de la experiencia histórica- corre el peligro de impulsar una ‘neutralización’ despolitizadora de los conflictos sociales, forjando una visión armoniosa y, por tanto, equivocada de la democracia”⁴⁵¹;

b) se privilegia la democracia política sin repensar creativamente al socialismo, lo que traerá aparejado serias dificultades para repensar un proyecto de transformación.

Planteadas sus sospechas concluye: “Cabe presumir que de la misma democratización vuelva a surgir el tema del socialismo. Su actualidad empero ya no radicaría en la creación revolucionaria de un ‘hombre nuevo’ (Che Guevara), sino en la dinámica de un *proceso de subjetivación*, siempre tensionado entre la utopía de una subjetividad plena y las posibilidades de la *reforma institucional*”.⁴⁵²

Estas reflexiones representan el marco analítico para describir y comprender la preocupación de Hinkelammert respecto a la democracia, el autoritarismo y las condiciones materiales que hacen que la vida sea dignamente vivible. Creemos que una de sus insistentes búsquedas fue señalar la necesidad de contar con un concepto de democracia cuya condición de posibilidad sea la reproducción material de la vida humana. Desde un lenguaje herido por la crisis de los socialismos reales podríamos afirmar que se trata de la misma preocupación de Lechner: las posibilidades reales de pensar la profunda imbricación entre democracia y socialismo. La idea de socialismo la entendemos aquí no en su versión institucionalista sino como horizonte utópico que se constituye como idea regulativa de la vida digna y criterio material para la crítica. Nuestro autor llama a este horizonte “un mundo en donde quepan todos”.

Más allá de las críticas al economicismo marxista, Hinkelammert recupera creativamente la importancia de la economía política para liberar y ampliar a la democracia acosada por la totalización de la racionalidad formal. En plena crisis del proyecto socialista y auge de las teorías blandas, fragmentarias y posmodernas

⁴⁵¹ *Ibíd.*, p. 37.

⁴⁵² *Ibíd.*, p. 38. *Cursivas del original.*

aunque sin desentenderse de ellas, nuestro autor bregará por una reflexión que rescata lo mejor de las tradiciones emancipatorias, susceptibles siempre de institucionalización, pero nunca de anulación total. A continuación desarrollaremos esta hipótesis. Creemos que las sospechas de Hinkelammert a la formalización de la democracia y los derechos humanos tienen que ver con aquella otra que señala la mutua correspondencia entre el impetuoso interés teórico-técnico por estudiar la democracia y la renuncia a las transformaciones radicales en la sociedad.

IV. 1. b.2. La dimensión subjetiva de las transiciones

Fue también Norbert Lechner quien alertó sobre la necesidad de problematizar esta dimensión un tanto olvidada en las tradiciones marxistas más escolásticas. Las transiciones a la democracia demandan nuevas categorías de comprensión y análisis en las que sobresale la política y su articulación con la subjetividad. La política posee una ineludible dimensión subjetiva que traspasa e incluso hace estallar los conceptos claros y distintos de la “racionalidad política”. El análisis de Hinkelammert sobre los mitos presentes en la racionalidad moderna puede ser un buen punto de contacto con las tesis de su amigo. Para éste, la política está hecha de miedos y deseos y no puede pensarse la factibilidad de la democracia sin una reflexión sincera sobre las subjetividades constituidas históricamente. En esta línea de argumentación podrán ubicarse los siguientes ejes temáticos:

a) la necesidad de estudiar la vida cotidiana en tanto espacio no delimitado, en el cual la vivencia subjetiva de la desigualdad estructural y las prácticas cotidianas “producen (transforman) las condiciones de vida objetivas”⁴⁵³;

b) la centralidad del tiempo para repensar la cuestión del realismo político, especialmente en lo referente a la producción de temporalidades en los procesos de democratización ya que el “significado del tiempo depende de la estructura afectiva de los participantes”.⁴⁵⁴ Para Lechner, la posibilidad de la democracia supone “trabajar políticamente el tiempo” en dos sentidos: i) la reconversión del pasado autoritario: “El realismo obliga a actualizar la historia de la dictadura, incorporándola al proceso de democratización”; ii) producir un tiempo en tanto continuidad a futuro, es decir, “construir un orden en que todos tienen futuro. Por lo tanto, “la eficacia

⁴⁵³ Norbert Lechner: “De la revolución a la democracia” en *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FCE, Chile, 1990 (1ª edición, FLACSO, Chile, 1988), p. 59.

⁴⁵⁴ *Ibíd.*, p. 83.

de la estructuración formal de la temporalidad reside en el ámbito emocional-afectivo y simbólico-imaginario”;⁴⁵⁵

c) El problema político de los miedos. Una sociedad sin miedos es una utopía imposible. Se trata en cambio de preguntarse cómo la democracia se hace cargo de los miedos y ampliar las posibilidades para “imaginar otras ciudades posibles”⁴⁵⁶;

d) La necesidad de secularizar la política como ampliación de la misma en tanto ámbito de negociación, pero sin caer en la (posmoderna) renuncia a pensar los criterios que permitan sopesar lo posible, lo eficiente y exitoso en una gestión política, necesarios por cierto para no renunciar a la emancipación;⁴⁵⁷

e) La relación compleja entre incertidumbre, orden y democracia. ¿Cómo recepcionar y contener la incertidumbre en los procesos democráticos sin hacer uso de la imposición de la certidumbre que niega y aplasta lo diferente? Pregunta que supone un profundo examen de las consecuencias de esa imposición, en las últimas dictaduras, sobre las subjetividades individuales y colectivas.

IV. 1. b.3. Las transiciones a las democracias luego de la revolución capitalista: la “política” del consumo

Tomás Moulian ha estudiado las transformaciones políticas y sociales en Chile, llevadas a cabo por la “revolución capitalista” pinochetista con tres rasgos distintivos: a) ser una contrarrevolución; b) ejecutada por la mediación militar; c) no haber asumido la modalidad de una revolución burguesa.⁴⁵⁸ Esta clave analítica presupone la existencia de una ruptura radical con el proceso socialista anterior que será altamente eficaz no sólo en las dimensiones económicas o políticas sino en la conformación cultural de la sociedad civil al orientar su sensibilidad hacia el consumo. Lo que nos interesa rescatar es cómo una revolución capitalista, especialmente en la década del noventa, configuró una “ciudadanía crediticia” con consecuencias despolitizadoras y neoconservadoras expresadas en la reducción de los derechos a los derechos del consumidor.⁴⁵⁹ La contrarrevolución implementada por

⁴⁵⁵ *Ibíd.*, p. 85.

⁴⁵⁶ *Ibíd.*, p. 101.

⁴⁵⁷ *Ibíd.*, p. 112.

⁴⁵⁸ Tomás Moulian: *Chile actual: anatomía de un mito*, Editorial LOM-ARCIS, Santiago de Chile, 1997, p. 25.

⁴⁵⁹ *Ibíd.*, p. 104.

la dictadura chilena operó como matriz configuradora de una identidad cultural construida a partir de los objetos⁴⁶⁰ y que flota entre el disciplinamiento moral y la gratificación del placer. Moulian nos habla de placer, deseo y seducción, presentes en estos mecanismos generadores de conformismo social.

El autoritarismo de seguridad nacional supo trastocar radicalmente la subjetividad política de la sociedad al invadir los senderos de la vida cotidiana. Nos ha llamado gratamente la atención la coincidencia de estos planteos con un trabajo colectivo que profundiza sobre el impacto político del deseo-sacrificio-consumo-placer como dimensiones históricas y constitutivas de determinadas ciudadanías.⁴⁶¹ Por cierto que resuenan aquí las orientaciones de Marx en sus *Manuscritos de 1844* sobre la relación entre propiedad, placer y necesidad.⁴⁶² Hinkelammert se refiere a la transformación de esta dimensión cultural-subjetiva-sensible cuando afirma que, en la economía neoclásica opera una confusión entre preferencias y necesidades por la cual el criterio de reproducción de la vida humana es anulado mediante la maximización del cálculo de utilidad, propio de la racionalidad instrumental.

Por nuestra parte y tal como veremos a continuación, creemos que las tesis de Hinkelammert sobre el vaciamiento político-cultural de la democracia y de los derechos humanos exigen pensar alternativas de ampliación y profundización de la democracia. Tal desafío supone la tarea permanente por desinstalar una sensibilidad individual y colectiva asentada en la privatización de los derechos humanos y la cooptación de los deseos y preferencias, en detrimento de la democrática satisfacción de las necesidades humanas.

A riesgo de equivocar nuestra interpretación, puede percibirse cómo ciertas situaciones históricas surcan dos de los más importantes textos de Hinkelammert

⁴⁶⁰ *Ibíd.*, p. 106.

⁴⁶¹ Cf. Carlos Asselborn, Gustavo Cruz, Oscar Pacheco: *Liberación, Estética y Política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*, EDUCC, Córdoba, 2009, pp. 25-43.

⁴⁶² “La propiedad privada no sabe cómo convertir la necesidad burda en necesidad humana; su idealismo es fantasía, capricho e imaginación. Ningún eunuco elogia a su tirano más desvergonzadamente ni trata, por medios más infames, de estimular su hastiado apetito, para lograr sus favores, que el eunuco de la industria, el empresario, para adquirir unas cuantas monedas de plata o atraer el oro de la bolsa de su amado prójimo. (Todo producto es un cebo, mediante el cual el individuo trata de atraer la esencia de la otra persona, su dinero. Toda necesidad real o potencial es una debilidad que hará caer al pájaro en la trampa: la explotación universal de la vida humana en común. Así como toda imperfección del hombre es un vínculo con el cielo, un punto desde el cual su corazón es accesible al sacerdote, toda necesidad es una oportunidad para acercarse al prójimo, con un aire de amistad, para decirle: “Querido amigo, te daré lo que necesitas, pero tú sabes cuál es la *conditio sine qua non*. Ya sabes con qué tinta debes firmar tu compromiso conmigo. Te estaré al mismo tiempo que te brindo placer.”, Karl Marx: “Manuscritos Económico-Filosóficos”, en Erich Fromm: *Marx y su concepto de hombre*, FCE, 11ª edición, México, 1987, p. 150.

producidos durante la década de los ochenta del siglo pasado. *Crítica de la Razón Utópica* (1984) parece estar permeada por los procesos centroamericanos asentados en el paradigma revolucionario y sus correspondientes guerras civiles y guerras de baja intensidad⁴⁶³. De allí su tratamiento exhaustivo de la utopía y su crítica a los utopismos e ideologías anti-utópicas. En cambio, en algunos textos de *Democracia y Totalitarismo* (1987) pueden ser estudiados a la luz de los procesos de transición a la democracia, presentes principalmente en el Cono Sur.

IV. 2. Democracias de Seguridad Nacional y crítica de la economía política

IV. 2. a. De las Democracias liberales a las Democracias de Seguridad Nacional

Las democracias latinoamericanas no fueron las mismas luego de las dictaduras cívico-militares de seguridad nacional. Las consecuencias económicas, políticas y sociales deterioraron de tal modo las estructuras de la sociedad que fue imposible siquiera pensar en una vuelta a las democracias liberales pre-dictatoriales. Esta situación es la que, para Hinkelammert, condiciona los debates sobre la democracia y la democratización. Pensar en un supuesto retorno a escenarios previos será empresa imposible, debido a que “la crisis de las estructuras económicas, sociales y políticas anteriores a las dictaduras de Seguridad Nacional llevó, precisamente, a las transformaciones que éstas realizaron”.⁴⁶⁴ Todo intento de redemocratización podrá ser factible si posee capacidad para solucionar esta crisis de modo distinto al llevado a cabo por las dictaduras, especialmente en su eficacia respecto a la cuestión económica. Entre los condicionantes de más peso aparece el problema económico de las mayorías, cuestión que no es suficientemente tratada y profundizada por los análisis sobre la transición y consolidación de la democracia más preocupados por la restitución de las reglas del “juego político” a tal punto que aún, luego de varias décadas de vida democrática, existen serias dificultades para revisar leyes y decretos referidos a las economías nacionales im-

⁴⁶³ Para un panorama general del proceso sociopolítico centroamericano Cf. Edelberto Torres Rivas: “¿Qué democracias emergen de una guerra civil?”, en Waldo Ansaldi (Director), *La democracia en América Latina, un barco a la deriva*, FCE, Buenos Aires, 2007, pp. 491-527; *Revoluciones sin cambios revolucionarios. Ensayos sobre la crisis en Centroamérica*, F&G Editores, Guatemala, 2011.

⁴⁶⁴ Franz Hinkelammert: *Democracia y Totalitarismo*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1987, p. XI.

partidos durante los regímenes dictatoriales. Para Hinkelammert “la democracia posible es aquella capaz de generar estructuras económicas que funcionen a favor de los intereses de las mayorías”.⁴⁶⁵

Vemos pues que nuestro autor distingue entre democracias liberales, dictaduras de Seguridad Nacional y democracias de Seguridad Nacional. Los procesos de democratización, apoyados por los Estados Unidos, no estarán orientados a disolver el Estado de Seguridad Nacional sino a racionalizarlo.⁴⁶⁶

IV. 2. a. 1. Dictaduras de Seguridad Nacional como poder político soberano

No puede asimilarse las Dictaduras de Seguridad Nacional con las dictaduras tradicionales. Éstas últimas sustituyen el gobierno civil por uno militar ocupando el gobierno para sacar provecho o estabilizarlo. En cambio, las Dictaduras de Seguridad Nacional transforman a las mismas Fuerzas Armadas, constituyéndolas en poder político con capacidad de redefinición de la sociedad y son portadoras de la ideología y de un determinado proyecto económico-social. Es decir que las FFAA llevan a cabo un proceso de transformación al convertirse en poder político soberano. Destruyen las relaciones sociales deshaciendo sus lazos por medio de la “aterrorización de la población”, más allá de la “tradicional estructura de clases”. Para Hinkelammert, esta función de las FFAA persiste en los procesos de democratización al punto de condicionar sus alcances político-institucionales dado que en ellas aún se concentra la soberanía. Las constituyentes democráticas no son soberanas porque no concentran en sí el poder político sobre el cual legislan. Para Hinkelammert países como Perú, Honduras, El Salvador, República Dominicana y en parte Brasil han pasado por este proceso en el cual la misma constitución declara al ejército como garante de la constitucionalidad sustituyendo el tribunal constitucional propio de democracias liberales. “Los gobiernos democráticos surgidos de la democratización resultan gobiernos civiles con autonomía frente al ejército, pero sin soberanía”.⁴⁶⁷ Acudiendo a Carl Schmitt señala que el soberano es quien declara el estado de excepción. No obstante, esta situación no es privativa de América Latina. También en las democracias liberales de los países desarrollados se reclama un “poder político soberano no representativo” que esté por encima del poder político representativo. La teoría política de Hayek y Huntington son ejemplo claro de estas exigencias. El problema parece ser entonces la limitación de la democracia como condición indispensable de garantía y continuidad de la misma.

⁴⁶⁵ *Ibíd.*, p. XII.

⁴⁶⁶ *Ibíd.*, p. 214.

⁴⁶⁷ *Ibíd.*, p. 216.

IV. 2. a.2. La transformación de las Democracias Liberales

¿Puede la democracia anular, controlar, neutralizar a la misma democracia? El pensamiento que se dice crítico ha respondido a esta pregunta siempre de manera afirmativa. Es decir: la formalización de la democracia (la institucionalización, juridización y legalización de mecanismos de participación y decisión respecto a la cosa común de los ciudadanos) ha llevado a su vaciamiento y, por esto mismo, es el sistema de organización social, política y económica hoy más eficaz para garantizar y reproducir desigualdades, exclusiones y explotaciones de diverso cuño. Basta con hacer memoria de las democracias neoliberales, las cuales asolaron no sólo la vida económica, sino la vida social y cultural de las mayorías latinoamericanas para constatar el modo en cómo este vacío inundó y aplastó toda interpelación crítico-política.

Ahora bien, las democracias formalizadas en las que interactuamos cotidianamente ¿no contienen en su seno posibilidades de superación de dicho vaciamiento? Es decir, las democracias formales, ¿no poseen, de manera no-intencional, instantes en donde se pone en cuestión su misma constitución formal? La llegada a la presidencia de varios líderes políticos latinoamericanos, de tendencia socialista o anti-neoliberal, por medio de mecanismos institucionales propios de las democracias vaciadas y formalizadas, ¿no nos posibilita pensar en esta ambigüedad disimulada en este tipo de democracias?, ¿no obliga a pensar con mayor profundidad los modos en cómo la “democracia radical” se disputa también a partir de las mismas instancias formalizadoras? Y de ocurrir fehacientemente esto, ¿qué reacciones prácticas y discursivas aparecen para anular dicha disputa? Tales cuestiones parecen estar implícitas en las reflexiones de Hinkelammert en torno a los procesos de re-democratización latinoamericanos de la década de los ochenta.⁴⁶⁸ El límite de tales procesos será la presencia de un profundo instrumentalismo, desligado de la vigencia de los derechos humanos.⁴⁶⁹ Sus aportes podrían ser recuperados y re-ubicados a partir de los nuevos procesos democráticos, ¿aún “transicionales”?, ¿”pos-neoliberales”? Cuestiones que, creemos, siguen abiertas

⁴⁶⁸ Refiriéndose a su obra *Democracia y Totalitarismo*, afirma: “...ahí el problema es el de la seguridad nacional y la democracia de seguridad nacional, que estaba claramente apareciendo en los años ochenta. Hoy se habla mucho de democracia formal; desde mi punto de vista, las así llamadas son todas democracias de seguridad nacional. El caso emblemático es el de Colombia, pero se trata de un modelo general en el que se combina totalitarismo y democracia. Eso fue aplicable al gobierno de Fujimori en Perú, de Salinas en México, de Menem en Argentina, y también en Chile. Cuando apareció de nuevo la democracia en Chile, el garante de la democracia era el ejército, no el pueblo”, Cf. Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.* 140.

⁴⁶⁹ Cf. Franz Hinkelammert: “Democracia y nueva derecha en América Latina”, en *Revista Nueva Sociedad*, N° 98, Buenos Aires, Noviembre-Diciembre de 1988, pp. 104-115.

al debate y el análisis detallado y comparativo.

Retomando el anterior apartado, para Hinkelammert, la democracia liberal sufre un proceso de transformación a partir de la continuidad entre Dictaduras de Seguridad Nacional y sus democratizaciones que dieron como resultado Democracias de Seguridad Nacional. Siempre existe un período intermedio que activa esta transformación. Si bien la presencia de una dictadura militar no es condición indispensable para ello, siempre existen aparatos represivos sin control del poder civil. Hinkelammert caracteriza a la democracia liberal como aquel ejercicio del poder que se basa en la soberanía popular. Las autoridades se eligen mediante voto universal legitimado por la declaración de igualdad, además de la existencia de una división y equilibrio de poderes que suponen un solo poder. No hay poder alternativo y en el caso de existir significaría traición a la patria. Ahora bien, este tipo de democracias liberales son imaginarias, pero su imaginación “real” influye en la conformación de las democracias de los siglos XVIII y XIX. Allí el voto no es universal sino clasista y racista. En nombre de la igualdad se establecen democracias para minorías en donde la desigualdad es el medio que asegura la igualdad. Por lo tanto, existen democracias liberales de minorías y democracias liberales de masas. En las primeras, para que todos sean ciudadanos, es necesario que sólo algunos lo sean, construyendo así el poder minoritario mediante la imposición del colonialismo en las periferias y por la clasificación del voto dentro de los mismos centros imperiales, sea por motivos clasistas o raciales. A finales del siglo XIX surgen las democracias liberales de masas, a partir de movimientos populares que reivindican la igualdad y el voto universal, ligados a las tradiciones socialistas: “De la declaración de igualdad, que estaba en la propia raíz de la propia democracia liberal de las minorías, se pasa ahora a la reivindicación de la emancipación humana”.⁴⁷⁰ Este tipo de democracia de masas sólo logra estabilizarse luego de la segunda guerra mundial. Se distingue de la democracia liberal de minorías por el hecho de que la soberanía no se asienta de modo absoluto en el poder representativo, limitado por las relaciones sociales de producción.

El poder representativo es el modo político en cómo se expresan las relaciones capitalistas de producción y por eso mismo es el poder del poder burgués. Y esto vale también para el poder ejercido por los partidos socialistas y socialdemócratas: “Toda democracia liberal es democracia burguesa, y la soberanía política es soberanía en el ejercicio político del poder burgués”.⁴⁷¹ Sin embargo, esto no se explicita en las constituciones. Ellas muestran más bien una democracia formal sin contenido económico-social, aunque las sociedades en las que surgen tienen

⁴⁷⁰ *Ibíd.*, p. 218.

⁴⁷¹ *Ibíd.*, p. 219.

ese contenido y se lo imprimen a sus constituciones. Esto indica que la cuestión del poder se soluciona fuera del ámbito político: “La única sociedad que soluciona la cuestión del poder fuera del ámbito político, es la sociedad burguesa. Al suponer la democracia liberal tal situación, ella es esencialmente burguesa. No se puede tener una sociedad socialista con democracia liberal, porque la sociedad socialista tiene que solucionar las cuestiones del poder políticamente, sin dejarlas a los mecanismos anónimos de la magia estructural del mercado”.⁴⁷² En esta lógica democrática, no existe un mecanismo formal que impida utilizar el poder político soberano en contra del carácter burgués de la sociedad. Si esto ocurre, la misma sociedad burguesa se encarga de señalar la ilegitimidad e inconstitucionalidad de pretender alguna mediación política que limite el poder de los grupos dominantes. Hinkelammert indica el caso de la Unidad Popular en Chile que puso en peligro el carácter burgués de la sociedad, causando un serio “ataque a la democracia”, en donde “los partidos de la democracia liberal –con la democracia cristiana como partido más importante– organizan el levantamiento. Este va en contra del poder político soberano, en nombre de esta misma soberanía. Se llama a la destrucción de la democracia en nombre de la democracia”; de este modo “el utopismo democrático de la democracia sin apellidos, es la ideología fundante de la destrucción de la democracia liberal y de la constitución de la dictadura de Seguridad Nacional. Esta dictadura tiene una raíz sumamente utopista, que la recibe precisamente de los partidos de la democracia liberal”.⁴⁷³

IV. 2. a. 3. La supresión de la democracia por su mitificación y utopización

Existe en la democracia liberal una aparente ambivalencia, fatal para ella misma. Al ser democracia formal ella está abierta a transformaciones, incluso de sus relaciones de producción. Como democracia burguesa posee un único y determinado contenido económico-social, pero debe promover su destrucción en el caso de que la misma “sociedad burguesa” no sea capaz de integrar económicamente a la población que, a su vez, ha adquirido el derecho al voto universal. Cuando esta posibilidad irrumpe en el horizonte colectivo, las dictaduras tienen entonces la función de anular y desactivar esta paradoja: “En el grado en que el sistema capitalista no logra la integración económica de la población, el voto universal lleva a la transformación de la democracia liberal de masas y de la propia sociedad burguesa. La democracia liberal se vuelca ahora contra sí misma. O vuelve a la democracia liberal de minorías, o tiene que ser transformada en democracia de

⁴⁷² Ídem.

⁴⁷³ *Ibíd.*, p. 220.

Seguridad Nacional, la que quita expresamente al poder político representativo la soberanía y lo transforma en poder autónomo. Como tal, se limita a la ejecución de una política, que es trazada por otro poder soberano. No siendo posible el regreso a la democracia minoritaria, la democracia liberal es disuelta por los propios partidos de esa democracia liberal”.⁴⁷⁴ De esta manera, las democracias de Seguridad Nacional solucionan el problema de la ambivalencia propia de las democracias liberales de masas. Sin embargo, para Hinkelammert este tipo de democracias mostraron cierta estabilidad en los países centrales: empleo, sistemas de seguridad social, distribución de los ingresos permitiendo un alto grado de integración de la población. Estas políticas, que siempre fueron exigencias de los socialismos, al concretizarse, obligan a los mismos partidos socialistas revolucionarios a transformarse en partidos reformistas. La confianza en la capacidad de la democracia liberal de masas de disolver los movimientos revolucionarios e integrar a la sociedad llega hasta la crisis del petróleo de 1973. En los países centrales se habla ahora de democracias controladas frente a los “efectos anarquizantes” de los movimientos ligados a la “democracia emancipativa”. Pero no ocurre lo mismo en América Latina. Aquí las energías están puestas en defender la democracia liberal frente a los movimientos socialistas. Para Hinkelammert, estas tendencias aunque disímiles geopolíticamente, parecen combinarse en el modo en cómo se pretende disolver la revolución mediante el reformismo de los estados burgueses. Así lo demuestran las perspectivas de la CEPAL, el modelo de sustitución de importaciones y la legalización de los sindicatos. Nuestro autor ejemplifica con casos históricos como lo son el peronismo argentino y la promoción popular de la democracia cristiana chilena, basados en procesos europeos como los de Holanda, Bélgica, Suecia, Francia y Alemania.⁴⁷⁵ Pero el desarrollismo entra en crisis al radicalizarse la tendencia contradictoria entre el crecimiento de la productividad del trabajo y el estancamiento del empleo, es decir, crecimiento industrial y aumento de la pobreza, estrechándose significativamente el espacio para las reformas. Tal situación trae aparejada una crisis de legitimidad, tanto de los movimientos populistas como de la propia democracia liberal, reforzando de este modo el surgimiento de las tendencias revolucionarias. Incluso los mismos movimientos populistas y reformistas se transforman en movimientos revolucionarios. Se comprende entonces por qué Hinkelammert plantea que en América Latina aparece algo totalmente inconcebible en Europa: un reformismo revolucionario que será la más dinámica de las fuerzas en los movimientos socialistas latinoamericanos. Para nuestro autor, en aquellas condiciones político-económicas el reformismo no podía no ser revolucionario.⁴⁷⁶

⁴⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 220-221.

⁴⁷⁵ *Ibíd.*, p. 223.

⁴⁷⁶ *Ibíd.*, p. 225.

Por lo tanto, para el contexto latinoamericano, la discusión entre revolución o reforma no hará más que enturbiar el debate. Si las reformas hubieran sido eficaces las fuerzas revolucionarias estarían adormecidas: “Por lo menos en América Latina, la revolución aparece con la frustración de esfuerzos reformistas serios e imposterables frente a los límites impuestos por las propias estructuras de la sociedad burguesa vigente. Y donde no es esa la razón, los movimientos revolucionarios se transforman ellos mismos en sectas demagógicas, sin ninguna vocación mayoritaria”.⁴⁷⁷ Frente a ello la burguesía tiende a redefinirse. Se mitifica la democracia liberal llegando a defender un utopismo democrático que es utilizado contra las tendencias de ampliación de la democracia respecto a los derechos sociales y económicos. El mito democrático se basa en la pureza de sus valores tales como tolerancia, pluralismo, pura paz, des-historificando la propia democracia: “la democracia llega a ser una palabra para una ética social de relaciones humanas entre gentes que no tienen problema económico alguno”. Las reivindicaciones populares son ahora exigencias, producto de la envidia y la soberbia. Para estas perspectivas ninguna de estas reivindicaciones son “democráticas”. De allí que la disyuntiva, para los partidos la democracia liberal, se dirime de ahora en más entre democracia o reformas. El mismo reformismo del Estado burgués es visto como subversión de la democracia. Con este argumento “el utopismo democrático de los grupos dominantes de la sociedad burguesa llama a las FFAA para salvar la democracia de la reivindicación popular, para salvar a la democracia del pueblo. El utopismo democrático llama a la dictadura de Seguridad Nacional, la promueve y, por fin, la instala”.⁴⁷⁸ Estas dictaduras intervienen para hacer desaparecer cualquier intervención.

Para Hinkelammert los terrorismos de Estado están asentados en esta pseudomística del utopismo democrático y su ideología purista que ejerce el terror como garantía de su estabilidad y permanencia en la sociedad: “El miedo de que vuelva el terrorismo de Estado, es el resorte del regreso a la democracia pura y sin apellido, cuya legitimidad ya no depende de la solución de ningún problema concreto”.⁴⁷⁹

Las democracias de Seguridad Nacional se legitiman recurriendo al mito de una democracia protegida de las aspiraciones populares, una democracia que habla de diálogos y no de intereses. Cuanto más se radicaliza este mito, más represión hace falta. La “democracia pura” reclama el carácter de Seguridad Nacional y su estabilidad está dada por una estructura de poder político “que asegura que

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, p. 226.

⁴⁷⁸ *Ibíd.*, p. 227.

⁴⁷⁹ *Ibíd.*, pp. 227-228.

la muerte por el aparato represivo es más terrible que aceptar la muerte por hambre. Sobre esta base, la democracia abstracta se hace realidad”.⁴⁸⁰ Y la mitificación de la democracia se produce en el momento en que el pensamiento burgués abandona la reflexión sobre la soberanía popular.

Con estos argumentos, Hinkelammert nos describe el proceso por el cual la democracia liberal es transformada en democracia de Seguridad Nacional, es decir, en democracia antidemocrática. Sobreviene otra vez, un proceso de fetichización de las instituciones donde la utopía es anulada por la utopización, convirtiéndose así en instrumento de dominación: la utopización como *ancilla dominationis*.

IV. 2. b. Democracia y Economía

Para nuestro autor, el análisis de las condiciones de posibilidad del ejercicio democrático del poder debe focalizar su atención en el tipo de ordenamiento económico. Dicho ordenamiento económico debe asegurar la integración social “sobre la base de su trabajo, del cual derivan un ingreso que les permite un nivel de vida digno según el juicio de todos”.⁴⁸¹ El tipo de ordenamiento económico condiciona de hecho el tipo de democracia y sus modos y criterios de legitimación.

Al respecto diremos que determinadas políticas económicas poseen la capacidad de reorientar el sentido común hacia una imaginación de una sociedad para minorías, logrando así altos niveles de conformismo social. La economía suele ser una eficiente educadora y productora de ciudadanía. Lo podemos rastrear en las afirmaciones del ministro de economía de la última dictadura cívico-militar en Argentina, José Alfredo Martínez de Hoz quien señala la validez pedagógica de una determinada política económica: “El término plata dulce era un término despectivo que se inventó como para decir que se había llegado a un exceso. Pero esto permitió que mucha gente en Argentina viajara al exterior. Muchas personas me han parado en la calle diciéndome: le agradezco que me haya dado la posibilidad de poder o tomar mis primeras vacaciones o cambiar el auto el taxista, o viajar al exterior, o un industrial que fue a la feria industrial en tal país, vio los adelantos modernos y luego decidió incorporarlos a su producción; o sea, fue un *proceso educativo*. Yo decía en esa época ‘si yo pudiera financiar el viaje al exterior de los 30 millones de argentinos con gusto lo haría porque les estaría dando una *educación que nadie se las va a quitar* y la van a aplicar en beneficio del país y de su po-

⁴⁸⁰ *Ibíd.*, p. 228.

⁴⁸¹ *Ibíd.*, p. XII.

blación”.⁴⁸² Tal como lo indicamos en otra oportunidad,⁴⁸³ esta pedagogía jugará un rol fundamental no sólo durante la dictadura sino incluso en la década neoliberal de los años noventa. El miedo a no poder alcanzar los estándares de vida impuestos por el neoliberalismo será el motor para el quiebre de sujetos colectivos en pos de la primacía del “individuo” que conducirá a la desmovilización social, la casi nula participación política, el achatamiento cultural, el ensanchamiento de la brecha entre ricos y pobres, la venta de las conquistas laborales y la formación de una subjetividad maniatada, presa de un conformismo y realismo centrado en la lógica de la competencia, la eficiencia y la productividad. Esta pedagogía del terror y del miedo configurará sujetos para quienes el sacrificio será la mediación fundamental para llegar a ser algo o alguien. Sacrificio que buscando un mejor “nivel” de vida deberá vender más vida a menor precio. Parafraseando a nuestro autor, se tratará de autosacrificarse y sacrificar a otros.⁴⁸⁴

En Hinkelammert persiste entonces la reflexión sobre el modo en cómo se expresa en las democracias contemporáneas, ya sea como presencia limitada o ausencia explícita, el vínculo entre democracia, economía y reproducción de la vida humana, suponiendo también en ella la reproducción de la naturaleza. Para comprender dicho vínculo serán sumamente explicativos sus análisis sobre el aspecto de la reproducción y el trabajo en las teorías económicas clásicas y neoclásicas, indicando particularmente las limitaciones de la teoría económica de la “asignación óptima de los recursos”.⁴⁸⁵

IV. 2. b.1. Democracia y Economía Política: la tensión entre reproducción de la vida humana y asignación óptima de recursos

Las alternativas posibles acerca de los modos de organizar la sociedad

⁴⁸² Transcripción de la entrevista aparecida en el documental *Historia Argentina 1978-1983* bajo la dirección de Felipe Pigna. El destacado en cursivas es nuestro.

⁴⁸³ Cf. Carlos Asselborn: “Cuerpo, Desaparición, Política y Miedo. Apuntes para la re-politización de los cuerpos”, en *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*. EDUCC, Córdoba, 2009, pp. 181-234.

⁴⁸⁴ Franz Hinkelammert: *Democracia y totalitarismo*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1987, p. 163. También José Luis Rebellato: *Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, Liberación. La encrucijada de la ética*, Editorial NORDAN-Comunidad, Montevideo, 1995.

⁴⁸⁵ Que la legitimidad y legalidad de la democracia encuentre su basamento fundamental en la exigencia de la reproducción de la vida humana ha sido asumida, entre otros, por Horacio Cerutti: “...hoy es imposible, al menos desde un punto de vista teórico, aceptar una igualdad formal garantizada por la legalidad democrática, sin prestar atención a la desigualdad real de los individuos que sobreviven al interior de esta organización institucional... Es decir, la legitimidad, que tiene como criterio la reproducción de la vida humana, es el fundamento incontrastable de cualquier legalidad con pretensiones de reconocimiento y justificación”, Cf. “Significados simbólicos de la democracia”, en Horacio Cerutti Guldberg: *Democracia e integración en nuestra América (ensayos)*, EDIUNC, Mendoza, 2007, p. 25.

están subordinadas a un marco de carácter objetivo dado por la dimensión económica. En esto coinciden tanto la economía política socialista y la economía política burguesa. En ambas existe una estrecha vinculación entre economía y política. No obstante, para la primera lo económico es la última instancia y para la segunda la relación es de interdependencia. Dicho vínculo desaparece en la teoría neoclásica. Partiendo de estos supuestos, Hinkelammert distingue, por un lado, pensamiento burgués de pensamiento socialista y por otro, economía política de teoría económica neoclásica.⁴⁸⁶

La economía política no puede identificarse sólo con la teoría económica marxista. Comienza ya con los estudios de Adam Smith (1723-1790), Thomas Malthus (1766-1834) y David Ricardo (1772-1823) para continuar luego con la crítica de Karl Marx (1818-1883). Los primeros centran sus análisis en la reproducción de los factores de producción, “lo que los lleva a su teoría del salario basada en la necesaria subsistencia obrera y por tanto independiente de las escaseces relativas del mercado”. Asimismo se analizan los modos de garantizar la producción continua asegurando la renovación tecnológica. De modo que lo económico tiene que ver con la reproducción de la fuerza de trabajo y del aparato productivo.⁴⁸⁷ También Marx se aboca al problema de la reproducción de los factores de producción que será posible por la reproducción de un único factor: el hombre: “La reproducción material de la vida humana aparece ahora como última instancia de todas las decisiones económicas y políticas”.⁴⁸⁸ La reproducción de los demás factores, es decir, el aparato productivo y la naturaleza, son una consecuencia de esta reproducción material. Comprendido esto se sigue que solo la transformación de la sociedad burguesa en sociedad socialista asegura dicha reproducción.⁴⁸⁹

Frente a esta interpretación surge una radicalización del pensamiento burgués que inauguraré la teoría neoclásica, centrada en los análisis sobre la asignación óptima de los recursos económicos. La teoría de la asignación óptima afirma que los recursos en una sociedad son siempre escasos para satisfacer las necesidades humanas y que, por lo tanto, debe determinarse qué uso se dará y a dónde deben dirigirse los factores de la producción. Ahora bien, en la teoría neoclásica el criterio para orientar estos recursos reside en la libre demanda de los consumidores. Ella es la que optimiza dicha asignación. El enfoque de la reproducción desaparece. Lo económico se reduce a la toma de decisiones sobre “los medios escasos en función de fines dados, sea por los gustos de los consumidores o po-

⁴⁸⁶ Franz Hinkelammert: “Problemas actuales de la economía política”, en *Democracia y totalitarismo*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1987, p. 5.

⁴⁸⁷ Ídem.

⁴⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 5-6.

⁴⁸⁹ *Ibíd.*, p. 6.

líticamente, derivando en última instancia las propias decisiones políticas por los gustos de los consumidores, como ciudadanos votantes, lo que llevó a una teoría de la democracia correspondiente”.⁴⁹⁰ El gusto de los consumidores instituye las demandas a las cuales hay que responder. Es ese gusto ciudadano el que indica las metas que hay que alcanzar como sociedad. Así, la teoría neoclásica no rompe sólo con la teoría marxista sino también con la misma economía política burguesa. Incluso logra penetrar en algunas manifestaciones del pensamiento socialista en los años treinta.

Se advierte en la lectura de Hinkelammert la urgencia por recuperar para la economía política, la exigencia de la reproducción material como condición de posibilidad de ampliación y profundización de la democracia: “La economía política tiene que recuperar su afirmación de que entre todas las decisiones de los consumidores o productores solamente son viables aquellas que no destruyen esta reproducción del proceso productivo mismo”.⁴⁹¹ El problema de la asignación óptima de recursos no puede obviarse. Sin embargo, se debe supeditar al criterio de reproducción material de la vida humana concreta-corporal. De esta manera Hinkelammert recupera y reubica los elementos centrales de la economía política, ellos son: a) la reproducción material de la vida humana como última instancia de toda vida humana y su libertad: “el hombre muerto –o amenazado de muerte- deja de ser libre, independientemente del contexto social en el cual vive”. Por lo tanto, es un “a priori” de todas las decisiones humanas, “excepto que decida morir”;⁴⁹² b) la reproducción de los elementos que se derivan de la reproducción material, sea del aparato productivo y de la naturaleza misma: “De la misma necesidad de reproducir la vida humana material, se deriva la necesidad de asegurar la reproducción de la naturaleza, o, en términos actuales, del medio ambiente. El medio ambiente no es un fin en sí, sino la mediación material imprescindible de la reproducción de la vida humana en sus términos materiales”.⁴⁹³ Estos dos elementos condicionan la libertad del consumidor, afirmación que causa escozor a la teoría neoclásica que centra su argumentación en “la libertad humana”, lo cual la convierte en una teoría “ilusoria”.

Las crisis económicas de las últimas décadas en el mundo entero, pueden explicarse como fallas en la reproducción bajo los dos elementos señalados. Pero el problema se agrava dado que se han perdido categorías de análisis para interpretar las crisis. En el ámbito de las universidades burguesas de los sesenta y se-

⁴⁹⁰ Ídem.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 7.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 8.

⁴⁹³ Ídem.

tenta, la teoría marxista sólo pudo ingresar de modo limitado gracias a la crisis teórica de la teoría burguesa. Es la época donde la misma teoría burguesa lleva a cabo un singular proceso de reapropiación, “muchas veces arbitraria y deformadora” de la economía política marxista. El único recurso con que contaba la ciencia burguesa para readecuarse y revitalizarse en la nueva situación era la teoría económica marxista. Ésta fue recepcionada principalmente en los organismos afines a los centros del primer mundo (Club de Roma, Comisión Trilateral, Banco Mundial y la Comisión Willy Brandt de las Naciones Unidas). Podríamos afirmar que la economía política burguesa en crisis, logra adaptarse a los nuevos desafíos imperiales adecuando la economía política marxista para sí misma. Y al hacerlo, logra distanciarse de ella y, en algunos casos desmontar su potencia crítico-política.

IV. 2. b.2. *Democracia y teoría de la división social del trabajo*

Hinkelammert advierte sobre la renuncia de la teoría de la división social del trabajo por parte de la teoría económica neoclásica al sustituirla por la teoría de la competencia perfecta. La teoría de la división social del trabajo tuvo un desarrollo preponderante en la teoría clásica y como tal, es una “teoría de las finalidades humanas” como también, una teoría de los medios. Señala que la división social del trabajo es: “un mundo de coordinación de medios para fines, que sólo puede existir como un sistema, en el caso de que haya compatibilidad y complementariedad de los fines y los medios. Para que estos fines y medios existan, debe existir también un sujeto que tenga fines para los cuales determina los medios. Así mismo, para que haya una división social del trabajo, debe haber una multiplicidad de sujetos”.⁴⁹⁴ Según este esquema de interpretación, deben distinguirse jerárquicamente:

- a) las finalidades últimas (horizonte de sentido, por ejemplo la “felicidad humana”),
- b) las normas de concretización (por ejemplo cuidar la salud),
- c) los fines concretos; y por último,
- d) los medios para alcanzarlos: “los medios son el piso inferior y las finalidades últimas el piso superior”.

Entre finalidades y fines concretos la relación es de supeditación. En cambio, entre fines y medios, la relación es de deducción técnica. La reducción de la razón a la racionalidad instrumental tiende a confundir esta distinción. Cuestión

⁴⁹⁴ Franz Hinkelammert: “La división social del trabajo y la reproducción material de la vida humana”, en *Democracia y totalitarismo*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1987, p. 13.

que emerge en la teoría económica neoclásica al pretender coordinar estas relaciones sólo mediante las relaciones mercantiles.

La renuncia a la teoría de la división del trabajo se debe básicamente a dos razones: a) como la teoría de la división social del trabajo desemboca en una teoría del excedente económico, no puede obviar la necesidad de elaborar una teoría de la reproducción material de la vida humana, considerada como última instancia de la misma división del trabajo: “sólo los sujetos vivos pueden distribuir el trabajo entre sí”, por lo tanto, deben “garantizarse mutuamente esta reproducción material de su vida”; b) la teoría de la división del trabajo analiza los problemas de “coordinación de los diferentes procesos de trabajo que integran el sistema de división social del trabajo... lo que implica una teoría del poder, de las clases sociales, del Estado y del sistema institucional en general”. Por lo tanto es una teoría que necesariamente trasciende los fenómenos que analiza, a diferencia de la teoría neoclásica que tiende a circunscribirse a los análisis económicos.⁴⁹⁵

Como ya lo hemos insinuado, no se trata de superar la razón instrumental ni de oponerle desde fuera una razón no instrumental. Lo que demuestra Hinkelammert es que para entender y explicar las relaciones medio-fin, propias de la razón instrumental, se impone la necesidad de trascenderlas. En términos marxistas se trata de una razón dialéctica. La teoría económica burguesa positivista queda presa de la racionalidad instrumental. Ésta pretende explicar los problemas instrumentales desde la razón instrumental, aduciendo que la razón no puede penetrar en el campo de las finalidades y tampoco elaborar una teoría de los valores. Se cae así en un irracionalismo al declarar la autosuficiencia de la razón instrumental. Pero la necesidad de insertar esta razón en una razón dialéctica debe partir de la propia razón instrumental, caso contrario se caería en una pseudociencia axiológica. Así, el criterio de reproducción material de la vida humana, de carácter medular para una teoría de la división social del trabajo, no es ningún juicio de valor sino una necesidad derivada de la misma condición física del ser humano: “el sujeto del proceso de trabajo es el productor o trabajador, quien aplica su tiempo de trabajo a la producción. Sin embargo, para poder aplicar su tiempo de trabajo, él mismo tiene que existir. Tienen que existir, por lo tanto, los medios de vida necesarios para que el productor esté con vida. Sin productor no hay producción, y sin medios de vida para el productor, no hay productor”.⁴⁹⁶

No obstante, conviven varios subsistemas dentro del sistema de división social del trabajo. Esto requiere una coordinación en términos de complementariedad y de factibilidad. Se trata de dos planos: el primero de carácter formal, ya

⁴⁹⁵ *Ibíd.*, pp. 15-16.

⁴⁹⁶ *Ibíd.*, p. 23.

que asegura la existencia de un sistema; el segundo señala la condición material de dicha división social del trabajo y como tal, rige sobre el plano de la complementariedad. El plano formal hace referencia a la complementariedad que debe existir entre los diversos procesos de trabajo y producción: producir un solo producto en un tiempo y espacio determinado presupone la producción de los demás procesos de trabajo, sean insumos para la producción o la misma producción de la canasta de medios de vida. Pero esta complementariedad no puede decir nada sobre la factibilidad que tiene su última instancia en la subsistencia material o reproducción material de la vida humana: “Así como la condición de posibilidad de cada uno de los procesos de trabajo es un grado de satisfacción de las necesidades materiales suficiente para permitir, por lo menos, la vida material del productor durante el período de producción, así la condición de posibilidad del sistema total es la reproducción material de la vida de sus productores. Si no es capaz de asegurar, por lo menos, este mínimo, el sistema de división del trabajo mismo desaparece por muerte natural y, con él, la propia sociedad”.⁴⁹⁷

Visto esto, podemos distinguir dos modos de pensar los desafíos para las democracias contemporáneas, teniendo en cuenta que los textos hasta aquí analizados tienen ante sí los procesos de democratización posdictatoriales de la década de los ochenta. Observando la dinámica que tales democracias adquirieron en los años siguientes, aparece en éstas la primacía del criterio de complementariedad en detrimento del criterio de la factibilidad material. El principal problema a resolver no fue pues la necesidad de garantizar la reproducción material de la vida, incluida la naturaleza, sino que se lo redujo a cómo resolver instrumental y técnicamente los inconvenientes derivados de la ineficacia de sectores del aparato productivo económico. Así pudieron justificarse las políticas privatizadoras y las leyes de flexibilización laboral que tendían a garantizar “eficazmente la necesaria complementariedad” del sistema de división social del trabajo. Tal situación llevó a un aumento exponencial no sólo de los niveles de pobreza sino de la desigualdad estructural, proceso llevado a cabo en un tipo de organización sociopolítica llamado “democracia”.

Ahora bien, para Hinkelammert no alcanza sólo con los dos criterios antes mencionados –complementariedad y factibilidad- sino que para evaluar el sistema de división social del trabajo se exigen los criterios de maximización y humanización. La maximización implica “la solución de la asignación óptima de recursos” y la “determinación de la tasa de inversiones del producto total y de la distribución de ingresos”.⁴⁹⁸ El criterio de humanización es un criterio de carácter cualitativo

⁴⁹⁷ *Ibíd.*, p. 29.

⁴⁹⁸ *Ibíd.*, p. 33.

“sobre la manera de vivir, cuya aplicación implica una renuncia determinada a la maximización. Esta renuncia nuevamente tiene un margen de factibilidad, por el hecho de que no debe llevar a destruir la factibilidad misma del sistema de división social del trabajo, que es la reproducción material de la vida de los productores”.⁴⁹⁹ Por ello, advierte sobre la necesidad fundamentar una racionalidad democrática atenta a los criterios de decisión económica emanados de la división social del trabajo. Una racionalidad democrática supone los derechos de la vida y la libertad, es decir, una racionalidad reproductiva de la vida humana según la cual “las posibilidades materiales de la existencia humana son la condición de una sociedad libre, su base material, sin la cual no es posible la libertad humana”.⁵⁰⁰

Tanto en las relaciones de producción capitalistas como socialistas, se utilizan criterios formales para determinadas decisiones económicas que excluyen otras. En el caso de las relaciones capitalistas el criterio formal es el de la ganancia que parte del resultado cuantitativo de la ganancia empresarial. Aquí “la fe en el mercado” se ha transformado en sentido común.⁵⁰¹ Contrario a éste, existe el criterio de crecimiento que parte del resultado cuantitativo de toda la economía y que presupone una planificación económica total. En los dos casos el empleo es el criterio formal de decisión. Para el caso de los sistemas socialistas, si bien la tasa de crecimiento permitió una decisión explícita sobre el empleo y la distribución de los ingresos, quedaron presos de la competencia entre “sistemas sociales”. Este proceso tuvo su explicitación en la “competencia de crecimiento económico mediante la maximización de las ganancias”... “Alcanzar y pasar a los países capitalistas se transformó en el lema de esta política, y la maximización del crecimiento fue asumida como un problema de sobrevivencia de la propia sociedad socialista”.⁵⁰² Los efectos destructivos del medio ambiente son explícitos en los dos tipos de sistema social. La competencia por el crecimiento será la mística del capital inserta en las relaciones socialistas que arrincona el derecho al trabajo a su mínima expresión. Por lo tanto, tanto el criterio de la ganancia como el de crecimiento coexisten en tanto su función es garantizar el trabajo seguro, del cual se derivan otros derechos: la satisfacción de las necesidades básicas humanas; la participación en la vida social y política, un orden de la vida económica y social donde se sostenga al medio ambiente como base natural de toda vida humana.⁵⁰³

⁴⁹⁹ *Ibíd.*, p. 34.

⁵⁰⁰ Franz Hinkelammert: “Condiciones estructurales para una política del desarrollo, del medio ambiente y de la paz”, en *Democracia y totalitarismo*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1987, p. 46.

⁵⁰¹ *Ibíd.*, p. 51.

⁵⁰² *Ibíd.*, pp. 52-53.

⁵⁰³ *Ibíd.* p. 58.

La caída de los socialismos reales no significa que tales criterios de decisión económica hayan quedado obsoletos. Ante las sucesivas crisis del capitalismo globalizado y frente a los esfuerzos de las nuevas democracias latinoamericanas, en cuyas políticas económicas se vislumbran rasgos neo-desarrollistas, tales criterios poseen validez teórico-política inestimable. La pregunta por los modelos de democracia, imperiosa para lograr acortar las brechas de desigualdad y pobreza, podría encontrar alguna respuesta al incorporar estos análisis.

IV. 3. Democracia e inversión de los Derechos Humanos: “quien viola los derechos humanos no tiene derechos”

La concepción de Hinkelammert sobre los derechos humanos está supeditada a su concepción de utopía, entendida como idea regulativa, es decir, como ideal a partir del cual puede concebirse la realidad, pero imposible en términos factibles. Por consiguiente, los derechos humanos pensados como utopía no factible, orientan la construcción de una sociedad posible, pero nunca podrán ser plenamente realizados. La ilusión de su realización plena significa la anulación de la crítica a todo tipo de institucionalidad que, por su misma lógica, tiende a reprimir, negar e invertir los derechos humanos. Por ello, los derechos humanos serán la instancia crítica desde la cual sopesar los procesos sociales. Así, Norbert Lechner, quien asume la definición de utopía elaborada por Hinkelammert y las derivaciones para la teoría de los derechos humanos, se pregunta: “¿no significa ello esquivar el problema, quitando a los derechos humanos toda eficacia política? Es decir, ¿no es la concepción de los derechos humanos como utopía una ilusión política?”. Asumiendo que los derechos humanos no se reducen a su formalización jurídico-instrumental, Lechner afirma que la politicidad de los mismos radica en su capacidad para formular un idea de sociedad de hombres libres e iguales. Observamos que en su reflexión parece estar presente el fuerte interés por recuperar al sujeto político colectivo y su politización a partir de los derechos humanos, cuya exigencia lo constituye como tal: “Es mediante esta utopía del “buen orden” que el conjunto de hombres y mujeres pueden trascender su existencia individual y reconocerse en tanto colectividad. No podríamos siquiera concebirnos como “sociedad” y plantearnos el ordenamiento colectivo de la vida social como lo propiamente humano si no fuera por intermedio de tal utopía de una comunidad plena. Eso es lo que hace de los derechos humanos una categoría política. Se trata de una categoría que complementa y explicita las nociones de “soberanía” o “popular” o de “consenso” como horizonte trascendente, por referencia al cual podemos pensar el orden como

una problema significativo”.⁵⁰⁴

El problema de la inversión de los derechos humanos en las democracias contemporáneas ha sido uno de los tópicos teóricos de mayor desarrollo en el pensamiento de Hinkelammert. Su tratamiento demuestra cómo fueron fetichizados en el mundo occidental para legitimar el poder dominante.⁵⁰⁵ Los derechos humanos se han transformado en el dispositivo más eficaz para desplegar una “agresividad humanitaria” que convierte al violador de los derechos en un monstruo, es decir, un no-humano. Así, en la historia se denuncian los sacrificios humanos ocurridos en los pueblos indoamericanos, el canibalismo africano, la bestialidad de los indios norteamericanos o la quema de viudas en la India. Hoy podríamos agregar a esa lista, la demonización de los movimientos sociales, el regateo de humanidad a los inmigrantes de países hermanos vecinos, la producción de la barbarie y la violencia en los habitantes de barrios marginales o el “terrorismo islámico”. Ellos irrumpen bajo las características de la monstruosidad y, por ello, sus derechos son anulados o contraídos en nombre de la defensa de esos mismos derechos.

Para Hinkelammert las democracias actuales parten de la afirmación de los derechos humanos y se presentan como su realización. Esto significa que se

⁵⁰⁴ Norbert Lechner: “Los derechos humanos como categoría política”, en Waldo Ansaldi (compilador): *La ética de la democracia. Los derechos humanos como límite frente a la arbitrariedad*, CLACSO, Biblioteca de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 1986, pp. 99-100. En esta misma obra, Ansaldi recupera el debate entre Hinkelammert y Lechner respecto a la jerarquización de los derechos humanos y su legitimación en determinados regímenes políticos. La crítica de Lechner a Hinkelammert señala que éste tiende a sobrevalorar unilateralmente la reproducción material. Para Lechner el problema no reside tanto en el conflicto entre principios de jerarquización sino cómo se legitima la exclusión de otros principios, por lo que adquiere suma relevancia el modo de construcción del poder político. El debate surge a partir del texto de Hinkelammert “Derechos Humanos y Democracia” presentado en el encuentro realizado en Santiago de Chile el 20 y 21 de junio de 1984 cuyas ponencias fueron reunidas en una edición de Hugo Vilella: *Los derechos humanos como política*, Ediciones La Aurora, Buenos Aires, 1985; cf. Waldo Ansaldi: “La ética de la democracia. Una reflexión sobre los derechos humanos desde las ciencias sociales”, en *op. cit.*, pp.81-82. Cf. también: “Los derechos humanos en los países capitalistas desarrollados”, texto presentado por Lechner en el Encuentro Latinoamericano de Científicos Sociales y Teólogos organizado por el Consejo Superior Universitario Centroamericano de San José de Costa Rica en Febrero de 1978 y publicado posteriormente en: Elsa Tamez y Saúl Trinidad (eds.): *Capitalismo: violencia y antividia: la opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*, EDUCA, San José, 1978 y en Norbert Lechner: *Obras I, Estado y Derecho*, FCE-FLACSO México, Edición de Ilán Semo, Francisco Valdés Ugalde y Paulina Gutiérrez, México D.F., 2012, pp. 467-491.

⁵⁰⁵ Norman José Solórzano Alfaro analiza esta inversión de los derechos humanos en la teoría del derecho constituida a partir de los aprestos jurídicos de la modernidad. El aporte de Hinkelammert es asumido con fina hermenéutica para analizar estas inversiones; cf. del autor: *Crítica de la Imagen Jurídica. Una mirada desde la epistemología y la historia al derecho moderno y su ciencia*, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México, Edición a cargo del Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho, 2007, 240 páginas.

asientan en conceptualizaciones emanadas de humanismos universales.⁵⁰⁶ Las teorías sobre la democracia presuponen estos derechos y a su vez elaboran sistemáticamente su suspensión en situaciones determinadas: “Toda teoría de la democracia al partir de la declaración de los derechos humanos universales desemboca, así, en la postulación de la suspensión de esos mismos derechos”.⁵⁰⁷

La inversión de las víctimas a victimarios es producto de un método de pensamiento que tiene su desarrollo en la historia de Occidente. Según nuestro autor, es en Occidente donde el poder logra legitimarse mediante la construcción mítica de un “asesinato fundante”. Nuestra historia está atravesada por una violencia sacrificial legítima cuya misión es la purificación social. En términos más concretos, se trata de la aniquilación de los enemigos de la sociedad. Tal lectura cobra relevancia en la modernidad de la mano de John Locke y su interpretación secularizada del asesinato fundante, en medio de un contexto caracterizado por la expansión imperial colonialista europea.

IV. 3. a. La legitimación del poder por el asesinato fundante en la historia de Occidente

A lo largo de la historia de la humanidad la dominación ha logrado constituirse a partir de legitimaciones de carácter mítico. Entre ellas Hinkelammert incluye los sucesivos “asesinatos fundantes” del poder y la sociedad. Estos asesinatos fundantes permiten expandir y radicalizar la dominación violando los derechos humanos en nombre de los derechos humanos. De modo que, puede haber violaciones pero sin violadores, ya que éstos son considerados fieles servidores de la “humanidad”.

Ya en la Antigüedad existió un conjunto de asesinatos fundantes como son los casos de Sócrates, Julio César o Jesús. También ciertos mitos, como el de Edipo, lograron elaborar y formalizar esta interpretación como expresión de la legitimación del poder. La muerte/asesinato de estos personajes-héroes desencadenará y reubicará histórica y políticamente a la agresividad humana como instancia reparadora y purificadora de las tramas sociales. La construcción de la crucifixión de “Cristo” inaugura la era de los asesinatos fundantes “universales”. Para su análisis Hinkelammert retoma críticamente las reflexiones de René Girard

⁵⁰⁶ Franz Hinkelammert: “Democracia, estructura económico-social y formación de un sentido común legitimador”, en *Democracia y totalitarismo*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1987, p. 133.

⁵⁰⁷ *Ibíd.*, p. 135.

sobre la función social del chivo expiatorio.⁵⁰⁸ Para el pensador francés, el asesinato del chivo expiatorio reconstituye un orden social. La violencia, presente en la comunidad que amenaza al mismo orden social, es orientada contra la víctima inocente. El asesinato de la víctima es la posibilidad de expulsar la violencia que se encuentra en el interior de la comunidad. Los asesinos son pues los salvadores y la víctima inocente incluso puede ser sacralizada. Apoyándose en Girard, afirma: “El asesinato resultó salvífico. Posteriormente se lo recuerda como acto salvífico y hasta se repite de forma simbólica. Se puede llegar incluso a la divinización del chivo expiatorio como un ser que salva”.⁵⁰⁹ Pero este asesinato no se expande más allá de la comunidad y volverá sólo cuando la violencia amenace otra vez dicho orden. El asesinato fundante, en cambio, posee carácter expansivo y desata una serie de asesinatos. Así se justifica mítica y racionalmente el carácter universalista del poder. A diferencia del chivo expiatorio, en este tipo de asesinato, la víctima es un héroe que encarna los valores fundamentales y vigentes de la sociedad. Se trata de un héroe inocente, no de una persona insignificante, excluida o deformada. Por lo tanto, los asesinos del héroe ahora son execrables y asesinarlos es la venganza que santifica y purifica. En esta lógica, el vengador es el santificado.⁵¹⁰ Esto ocurre con el asesinato del rey Layo por parte de su hijo Edipo, que no sabe que es su padre. De este modo, “sólo de manera no-intencional el asesinato de Layo es un asesinato del rey y del padre. Esto tiene que ser así para que toda resistencia sea regicidio y parricidio, por más que no quiera serlo”.⁵¹¹ El crimen se convierte en asesinato fundante desde el cual se funda el reinado de Creonte. Este esquema vuelve en la historia bajo otros nombres: el padre es ahora la ley o incluso el mercado, es padre-rey–nomos. Pero antes tuvo que haber ocurrido una monumental construcción político-hermenéutica del asesinato fundante universal por excelencia: la crucifixión de Cristo.

Para Hinkelammert existen tres tipos de asesinatos relacionados con la constitución del poder y con la crítica al poder. Hasta el siglo IV estas tres interpretaciones están presentes en la significatividad de la crucifixión de Cristo:

a) La interpretación de la crucifixión como asesinato del chivo expiatorio se encuentra en los evangelios. Quienes promueven la muerte de Jesús la interpretan

⁵⁰⁸ Cf. René Girard: *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983 [4ª edición octubre 2005]; *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986.

⁵⁰⁹ Franz Hinkelammert: “La inversión de los derechos humanos en la historia del Occidente: la legitimación del poder por la construcción del asesinato fundante”, en *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 2003, p. 190.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 191.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 200.

como muerte del chivo expiatorio, pero también lo declaran culpable. Dicha condena no se condice con el esquema del chivo expiatorio. No obstante, es condenado por la ley;

b) La crucifixión como martirio fundante universal se encuentra también en los evangelios. Para esta interpretación se asesina a un inocente en cumplimiento de la ley. Como tal, posee “una crítica radical de toda ley, toda autoridad, toda estructura. Es asesinato del hermano, un asesinato constantemente presente en la ley”.⁵¹² Son los seguidores quienes interpretan y transforman la muerte de Jesús como martirio fundante universal. Y este mismo martirio es ampliado luego a todos los asesinados en nombre de la ley. Frente a ello irrumpe la resurrección del cuerpo que es victoria sobre la ley. El hermano-sujeto vence a la ley. Para Hinkelammert esta crítica a la ley atraviesa toda la historia de Occidente, desde la afirmación “summa lex, summa iniustitia” de la Edad Media hasta el concepto de “pecado estructural” propio de la teología de la liberación. Se trata de un pensamiento sobre el “escándalo de la ley” paulino. La muerte no es explicada entonces por ninguna maldad humana o carencia moral. Es un problema de estructura, la ley mata cuando se fetichiza y al fetichizarse, mata al sujeto. Por este motivo, la crítica a la ley por parte de San Pablo ocupará gran parte de las reflexiones de Hinkelammert.⁵¹³ La larga historia de las luchas sociales y las conquistas de derechos pueden interpretarse como rebeliones del sujeto frente al cumplimiento ciego de la ley;

c) La crucifixión como asesinato fundante universal es una reformulación de la ortodoxia cristiana en el mismo momento en que el cristianismo se imperializa imponiéndose en los siglos III y IV. La crucifixión ahora no es la del hermano o la del “primo inter pares”; es crucifixión de Dios mismo. Cristo es un ser sobrenatural que carga con la vestimenta de lo humano. Cristo es Dios que trae una nueva ley. Y los crucificadores son los que se levantan contra esta ley divina, así, “Jesús no es crucificado cumpliendo la ley, sino por el rechazo de la ley en nombre de leyes sin validez alguna, simples pretextos. Los crucificadores cometen el pecado de hubris, quieren ser como Dios. No hay por tanto escándalo de la ley, sino apenas un escándalo de los jueces, quienes son los asesinos. Son malvados levantados con-

⁵¹² *Ibíd.*, p. 214.

⁵¹³ Esta preocupación está ya presente en *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José de Costa Rica, 1998, 286 páginas; y continúa en uno de sus escritos más recientes: *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2010, 306 páginas.

tra Dios, la autoridad y la ley”.⁵¹⁴ Los crucificadores no serán sólo los judíos sino todos aquellos que cuestionan la autoridad y la ley. Para nuestro autor, este paradigma será clave para entender a Occidente y a la modernidad toda: “es la respuesta del poder al paradigma del martirio fundante universal, su inversión”.⁵¹⁵

Ahora bien, dicho paradigma persiste a lo largo de la modernidad en su versión secularizada. En John Locke por ejemplo, se sustituye a Dios por el “género humano” que es atacado por los enemigos del sistema burgués y de la ley burguesa. La crucifixión de Cristo es atropello contra la humanidad y la ley (burguesa); la imposición del cristianismo es ahora imposición del mercado y sus leyes. En Nietzsche tendremos una radicalización de este asesinato fundante al convertirse en asesinato antiutópico y antihumanista, tal como veremos.

Por lo tanto, lo que nos muestra el análisis de Hinkelammert es el modo en cómo la lógica del asesinato fundante formaliza sucesivamente la justificación de la violación a los derechos humanos, interpretado como servicio a la humanidad. La violación no es violación, razón por la cual tampoco hay violadores. Esto exige que la crítica a las violaciones de los derechos humanos tenga que señalar el modo cómo, en las democracias contemporáneas, se instalan socialmente estos asesinatos fundantes suprimiendo a la misma realidad humana.

IV. 3. b. El esquematismo de John Locke: “la razón la tiene quien tiene la razón”

Para nuestro autor, John Locke (1632-1704) es el pensador de la modernidad que logra expresar con mayor claridad la justificación de la violación a los derechos humanos en nombre de éstos.⁵¹⁶ Su violación se exige en el momento mismo en que la burguesía del siglo XVII requería una nueva teoría política. Esta teoría debía ofrecer una solución a los problemas acarreados por la declaración de igualdad, que se inmiscuía problemáticamente en el proceso de expansión colonial. Incluso corría el peligro de convertirse en un argumento para deslegitimar

⁵¹⁴ Franz Hinkelammert: “La inversión de los derechos humanos en la historia del Occidente: la legitimación del poder por la construcción del asesinato fundante”, en *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 2003, p. 222.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 223.

⁵¹⁶ Helio Gallardo recupera, a grandes rasgos, esta lectura de la inversión de los derechos humanos, pero señala que Hinkelammert no advierte que Locke es sólo “un caso” que expresa el iusnaturalismo moderno, el cual también compromete a otros autores, como por ejemplo Rousseau; Cf. Helio Gallardo: *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos*, Editorial Tierra Nueva, Quito, Ecuador, 2000, p. 291, nota 21.

esa empresa imperial.⁵¹⁷

El punto de partida del argumento lockeano es la declaración de igualdad de todos los hombres que implica la libertad natural sin estar sometido a la autoridad de otro hombre. Este estado natural es perfeccionado por el estado civil. La ley natural “busca la paz y la conservación de todo género humano”⁵¹⁸, y supone el respeto a la integridad física y a la propiedad privada. De allí se deriva el derecho de ser juez de esta misma ley. De este modo, cualquier hombre puede hacer justicia contra los culpables de no respetar la ley natural. Juez es la víctima y cualquier otro ser humano. Frente al culpable, que es convertido en un monstruo, cualquiera puede ser juez. Así lo afirma el filósofo inglés al señalar “el crimen de violar las leyes y de apartarse de la regla de la justa razón (califica) a un hombre de degenerado y hace que se declare apartado de los principios de la naturaleza humana y que se convierta en un ser dañino” (§ 10). Y al renunciar a la razón declara la guerra al género humano, así, “puede en ese caso el matador ser destruido lo mismo que se mata a un león o un tigre, o cualquiera de las fieras con las que el hombre no puede vivir en sociedad sin sentirse seguro” (§ 11). Dicho crimen, perpetrado por los enemigos de la razón y de la ley natural, hace que éstos renuncien a sus derechos humanos. El hecho de poder asesinarlos sin consideración no implica que se justifique el “pillaje” como antiguamente se hacía con las propiedades de los vencidos. En Locke este pillaje se legaliza en forma de reparación por los daños ocasionados por los enemigos del género humano. Es un cobro justo que se le exige al dañino degenerado. Así aparece la idea de esclavitud legítima y de guerra justa: “Locke quiere, pues, la guerra de parte de la burguesía para conquistar el mundo entero y adjudicarse las riquezas de éste. No obstante, quiere, asimismo, que esta guerra sea justa y que la conquista de las riquezas sea legítima y sin ningún robo. Por esta razón ella imputa a todo el mundo el querer esclavizar a la burguesía, para que esta pueda esclavizar al mundo. Imputa al mundo querer quitarle sus propiedades a la burguesía, para que ella pueda quitarle sus riquezas a todo el mundo. Todo el mundo, si se resiste, no son más que fieras salvajes por aniquilar en nombre del género humano. El aniquilamiento se transforma, enton-

⁵¹⁷ Franz Hinkelammert: “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke” en *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2005, pp. 81-82. Publicado también en Joaquín Herrera Flores (ed.): *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, 309 páginas. El libro es un aporte explícito al Programa de Doctorado sobre “Derechos Humanos y Desarrollo” de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, España en donde fuera su director el ya fallecido Dr. Herrera Flores y en el cual Hinkelammert forma parte del comité académico.

⁵¹⁸ Hinkelammert analiza la inversión de los derechos humanos en Locke a partir de una lectura crítico-hermenéutica de *Ensayo sobre el gobierno civil*, [1689] Aguilar, Madrid, 1973.

ces, en una consecuencia de la imposición de los derechos humanos”.⁵¹⁹ Éste es para Hinkelammert el marco categorial desde el cual aún en la actualidad el “imperio liberal” se impone al mundo. El adversario no tiene derechos humanos y en caso de reclamarlos se le declara la guerra. Este razonamiento se reproduce en la guerra de Vietnam, en la ofensiva contra el gobierno sandinista nicaragüense o el bloqueo a Cuba por citar ejemplos históricos pasados. Por lo tanto, el esquematismo del argumento de Locke es “tautológico” ya que la pregunta por quién agrede en un conflicto no es resultado de un juicio sobre la realidad sino que es un juicio deductivo: “La razón la tiene aquel que tiene la razón”.⁵²⁰

Históricamente tal esquematismo se especifica en dos procesos concretos: i) la legitimación del trabajo forzado bajo la forma de esclavitud y ii) la legitimación de la expropiación de los pueblos indígenas de Norteamérica.

La legitimación de la esclavitud es derivada del análisis sobre el estado de guerra: el adversario pierde todos sus derechos ya que se ha levantado contra el género humano: “Nadie le quita sus derechos, sino que él mismo es quien se los quita”.⁵²¹ El hecho de que el ser humano está obligado a ser libre supone que no puede renunciar a ella, pero la puede perder en caso de entablar una guerra injusta. La razón del poder despótico sobre el esclavo reside en que el esclavo se ha salido de la ley natural. Al respecto Locke afirma: “los prisioneros capturados en una guerra justa y legítima, y solamente ellos, se encuentran sometidos a un poder despótico que no nace ni puede nacer de un pacto, sino que es en el fondo una prolongación del estado de guerra. ¿Qué pacto puede hacerse con un hombre que no es dueño de su propia vida?” (§ 172).

La expropiación de las tierras a los pueblos indios norteamericanos se justifica recurriendo, otra vez, al argumento del estado natural para el cual toda la tierra es común al “género humano”.⁵²² En ningún momento Locke afirma que la tierra pertenece a “todos los hombres”. Así se legitima la apropiación de la tierra por seres humanos particulares. Además, sólo se puede tomar la tierra que se va a trabajar y hacer producir. Quien cultiva la tierra es quien tiene la tierra. De allí que para Hinkelammert la conclusión de Locke sea la siguiente: “Los pueblos de América del Norte no tienen propiedad sobre todas sus tierras, sino sólo sobre aquella parte que ellos efectivamente cultivan. Todo lo demás es común y pertenece al género humano. Por ende, el europeo o el inglés o quien quiera puede ir y tomársela, y los indígenas no tienen el más mínimo derecho de impedirselo”.⁵²³ En caso en

⁵¹⁹ Franz Hinkelammert: *op. cit.*, p. 92.

⁵²⁰ *Ibíd.*, p. 95.

⁵²¹ *Ídem.*

⁵²² *Ibíd.*, p. 101.

⁵²³ *Ibíd.*, p. 103.

que los originarios defiendan sus tierras se estarán levantando contra el “género humano” y habrán desencadenado una guerra justa, la cual exigirá una reparación a los defensores de la humanidad.

Por lo demás, se agrega otro argumento analizado por nuestro autor y que sirve para justificar la acumulación de tierras. Según el estado natural, la tierra es común al género humano. Pero una vez ocupada la tierra, deja de ser común por el acuerdo sobre el uso del dinero. Al aceptar dinero, se acepta el acuerdo.

El análisis de Hinkelammert muestra los modos en cómo los derechos humanos fueron el recurso privilegiado para legalizar la supresión de los mismos derechos. Los derechos humanos fueron invertidos en una ética del sacrificio de vidas humanas. Lo novedoso del análisis es que nos muestra la genealogía de esta ética sacrificial y formalista en tanto modo histórico en cómo se expresa la irracionalidad de lo racionalizado. Los sistemas de dominación no podrían subsistir sin ética, sin mitos y sin teologías que sostengan los constructos sociales, políticos y económicos de la dominación y explotación. No obstante, los sujetos que resisten necesitan oponer otra ética, disputar otra razón mítica como condición de posibilidad para la recuperación de los derechos humanos. La pregunta que surge es si alcanza sólo con oponer otra ética. Tal vez ésta sea condición necesaria, más no suficiente para que una resistencia se vuelva proyecto de emancipación.

Para Hinkelammert el trabajo político de Locke es haber invertido las reivindicaciones y el sujeto de los derechos de la primera revolución inglesa (1648 - 1649). La tendencia igualitarista de esta revolución reivindicaba la igualdad del ser humano concreto y, al mismo tiempo, anhelaba una vida digna garantizada por el derecho a la propiedad privada.⁵²⁴ Locke parte de estos derechos para legitimar y estabilizar la victoria de una burguesía imperial en la “revolución gloriosa”. Pero lo hace sustituyendo al sujeto corporal y necesitado por el sujeto abstracto, es decir, el propietario. El derecho humano como proceso de dignificación del ser humano, en tanto sujeto concreto de necesidades, se sustituye por la dignificación de la propiedad.⁵²⁵ El sujeto otra vez es devorado por la ley-estructura-institución, en este caso, la propiedad privada constituida por la lógica de la acumulación. Aquí nuestro autor distingue la lógica acumulativa de la “institución” llamada propiedad privada, de aquella otra propiedad, comprendida desde sujetos corporales concretos, como lo son los originarios de América del Norte o los campesinos y pequeños artesanos urbanos ingleses. Incluso la misma corporalidad de la “persona humana” es percibida desde el derecho a la propiedad. Desaparece la “dignidad humana” anterior

⁵²⁴ *Ibíd.*, p. 107.

⁵²⁵ *Ibíd.*, p. 108.

a cualquier sistema de propiedad.

Hinkelammert resume el proceso de inversión de los derechos humanos con una afirmación que expresa el pensamiento de Locke: “ninguna propiedad para los enemigos de la propiedad”. Justificación que se repite en la revolución francesa: “ninguna libertad para los enemigos de la libertad” y hasta en el mismo Popper: “ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia”.⁵²⁶ Esta fórmula de carácter universal, permite a los sistemas de la modernidad violar los derechos humanos en nombre de los derechos humanos. Y esto es posible porque los derechos humanos ya no son anteriores al sistema social sino su producto.

El método lockeano permitió entonces derivar la esclavitud, el exterminio de pueblos originarios y la colonización del mundo bajo la lógica de la acumulación ilimitada. Aunque antes de las tesis de Locke aparecen otros formalismos similares como el patriarcado y el racismo. Pero la inversión se radicaliza en la modernidad y su utopismo del progreso técnico por el cual se demanda un cálculo de vidas para preservar, al decir de Hayek, “un número mayor de otras vidas.”⁵²⁷ En Carl Schmitt los derechos humanos directamente son los culpables de construir enemigos absolutos por aniquilar. Se exige entonces la abolición de estos mismos derechos, interpretación que estará en el núcleo ideológico de los fascismos. Para Hinkelammert la respuesta a la inversión de los derechos humanos es la recuperación de los derechos humanos del ser humano concreto. De este modo, los derechos no son entendidos como fines sino como “interpelación de los medios que se usan para lograr fines”: “La inversión de los derechos humanos se hace siempre transformándolos en el resultado de una acción medio-fin, en la cual se buscan los medios calculables para realizar el fin. Para que ellos sean un fin hay que objetivarlos. Sin embargo, como fines objetivados se transforman en instituciones. La institución se puede imponer y, en consecuencia, se puede realizar por medios calculables adecuados. La institución se identifica ahora con los derechos humanos y llega a ser democracia, mercado, competencia, eficiencia institucionalizada. Tomadas estas instituciones como fines, se buscan los medios para imponerlas. Sólo que al imponerlas, hay que violar los derechos humanos en nombre de los cuales precisamente se actúa. De modo que los derechos humanos como fines, devoran los derechos humanos del ser humano concreto que están en el origen”.⁵²⁸ Éste es la forma por la cual se totaliza no sólo la sociedad burguesa sino la modernidad toda.

Ahora bien, Locke es aún un hombre de la igualdad, aunque ésta sea en-

⁵²⁶ *Ibíd.*, p. 109.

⁵²⁷ *Ibíd.*, p. 112.

⁵²⁸ *Ibíd.*, pp. 114-115. En una entrevista del año 2007, Hinkelammert vuelve a insistir con

tendida sólo como igualdad contractual. Con la Revolución Francesa aparece un Estado que declara la emancipación de los esclavos y judíos. La igualdad existe más allá de los contratos mercantiles. Emerge la figura del ciudadano y el espacio público burgués que sobrepasan los límites pensados por la revolución inglesa. La emancipación del individuo propietario-autónomo se modifica en el siglo XIX. El mismo concepto de emancipación adquiere nuevos alcances. Aparece una demanda de emancipación frente a los efectos de la igualdad contractual. La emancipación ahora es una exigencia de los obreros, las mujeres, los esclavos, los colonizados y la emancipación del racismo. Asoma entonces un nuevo sujeto que defiende su libertad de la libertad contractual: “El descubrimiento de esta reaparición de la dominación del ser humano sobre el ser humano en el interior de la igualdad contractual es lo que dinamiza los movimientos de emancipación, que surgen en el siglo XIX”.⁵²⁹

La dominación de la igualdad contractual será denuncia por Marx. Tal denuncia expresa la dimensión de la crítica en el interior mismo de la sociedad moderna, ausente en la reflexión de Locke. El inglés presupone la exterioridad del enemigo y la convicción de que en el interior de la sociedad no habrá desarmonía. Las emancipaciones del siglo XIX perturban a la sociedad occidental. La crítica de la ideología opera con categorías que también son utilizadas por las clases dominantes. Lo vemos en el hecho de que tanto el liberalismo como el marxismo contienen “un espacio de valores comunes, aunque se encuentren en un conflicto a muerte”.

esta crítica, tanto al socialismo como a las sociedades burguesas cuando afirman que la concreción de los derechos humanos supone el imperio de la propiedad privada o socialista. Los derechos humanos no son un punto de partida sino de llegada. Todo puede ser justificable antes de llegar a este fin. La posibilidad real de pensar seriamente en un nuevo socialismo o en un “no-capitalismo” significa reposicionar a los derechos humanos como primera instancia: “y yo digo intencionalmente la primera instancia, la última instancia imprescindible sigue siendo, como en el pensamiento clásico marxista, lo económico. Es una mentira querer una sociedad que reconoce los derechos humanos, que no respeta lo económico como última instancia, o sea, una instancia imprescindible. Hablar de la paz como derecho humano y no hablar de la situación de la vida de la gente, es mentira. Todas estas idealizaciones las hace precisamente la clase dominante que no quiere hablar de la última instancia económica de la vida humana; pero uno no vive sino teniendo asegurado mínimamente sus derechos a la vida, sus posibilidades de vivir, un derecho humano no es posible reconocerlo, por lo menos íntegramente, si no se asegura a todos esta posibilidad de vivir. Esto no es un reclamo ideológico, es un reclamo del realismo...”, Franz Hinkelammert: “Caminando entre continentes y pensamientos”, entrevista con Lila Solano (publicada por primera vez en el año 2007) en Franz Hinkelammert, *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2012, p. 99.

⁵²⁹ Franz Hinkelammert: “La negativa a los valores de la emancipación humana y la recuperación del bien común”, en *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2005, p. 130. También en la misma obra “Nietzsche y la modernidad. Un sicograma a partir de lo que dice Nietzsche sobre Nietzsche”, pp. 255-289.

Nietzsche es quien dispara contra este espacio común. Su reacción es contra la propia emancipación, es decir, tanto contra Locke y los liberales, los marxistas, anarquistas, judíos y cristianos. Ahora el enemigo se ubica en el interior de la misma sociedad occidental. En su lectura, las fieras salvajes son los sujetos que reclaman sus derechos en nombre de la igualdad. Con Nietzsche se produce entonces la negación de los valores de la emancipación humana: “el resultado es tajante: hay que acabar con el humanismo para que lo humano pueda florecer”.⁵³⁰ Por esta razón, los discursos posmodernizantes que hacen uso acrítico de Nietzsche, terminan afirmando un antihumanismo cínico y desencantado, pretendidamente superador de los excesos de la modernidad. Se anula así al sujeto y los proyectos históricos de transformación social, pero quedan intactas la ley y la institucionalidad capitalista global.

IV. 3. c. *Democracia y jerarquización de los derechos humanos*

¿Es factible que algún sistema de organización social, llámese democracia liberal, representativa, directa o democracia con ciertas marcas trazadas por tradiciones socialistas y emancipatorias, respete y garantice el conjunto de los derechos humanos? ¿Desde qué marcos y criterios categoriales pensar aquellas disputas sociales en donde los mismos derechos colisionan y perfilan profundas contradicciones y conflictos irresolutos? Según Hinkelammert es imposible realizar algún valor humano si no se aseguran las bases materiales que hacen posible la vida humana. Es decir, ningún valor supuestamente “superior” puede ser realizado históricamente si se violan los derechos de la vida concreta, es decir aquellos vinculados a los derechos económico-sociales.⁵³¹

Para comprender la espesura de tal afirmación, debe suponerse una serie de distinciones teóricas que nuestro autor construye a partir de un análisis de las teorías de la democracia presentes en el debate político-académico de la década de los ochenta. Estas distinciones son comunes a todas las teorías.

La primera de ellas tiene que ver con que toda teoría sobre la democracia supone una teoría de los derechos humanos. La recurrencia, en las democracias existentes, es convertir al conjunto de estos derechos en normas específicas y que al quebrantarlas, se exige la suspensión de ciertos derechos para reprimir esas transgresiones. La inversión juricista de los derechos humanos obstruye la posi-

⁵³⁰ *Ibíd.*, p. 148.

⁵³¹ Franz Hinkelammert: “Caminando entre continentes y pensamientos”, entrevista con Lila Solano (publicada por primera vez en el año 2007) en Franz Hinkelammert, *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2012, pp. 99-100.

bilidad de que éstos sigan presentes en tanto “horizonte utópico de la convivencia humana en relación al cual sólo se permiten aproximaciones”.⁵³² Además, el listado de normas nunca es completo ni puede llegar a serlo, dada la imposibilidad de conocer con certeza la totalidad de los derechos debido a la dinamicidad histórica de la conciencia humana.

Una segunda distinción señala el problema de la compatibilidad entre los derechos. El cumplimiento de uno puede clausurar la garantía de otro. Por ello, la insistencia en el cumplimiento de un derecho tiende “a limitar e inclusive suspender el cumplimiento de otros”, por ejemplo: el derecho al trabajo respecto al derecho a la propiedad privada, la libertad de expresión y el monopolio de los medios de comunicación (estatales o privados) por nombrar casos señalados por el mismo Hinkelammert. Podríamos agregar un problema de compatibilidad mayor en los casos de los derechos a la diversidad cultural, de género, étnica y la desigualdad social, política y económica presente en los sujetos que exigen el pleno reconocimiento de éstos. Los derechos a la diversidad corren el riesgo de cooptación y anulación cuando pretenden inhabilitar la tensión dialéctica con la desigualdad económica. La tarea de compatibilizar los derechos supone un trabajo de jerarquización, de este modo: “Un determinado derecho humano...llega a mediatizar todos los demás. En relación con este derecho, todos los otros son relativizados en el sentido de que ningún otro derecho humano puede ser realizado sacrificando este derecho fundamental, que construye el principio de jerarquización de todos...Todos los derechos aparecen ahora ordenados y mediatizados por este derecho fundamental y central, que es interpretado como garantía de posibilidad del cumplimiento óptimo de todos los derechos. Por esta razón, este derecho fundamental es destacado muchas veces como el derecho natural”.⁵³³

El último elemento, común en las teorías de la democracia, reside en el hecho de que éstas ubican el principio de jerarquización en los modos de “regulación del acceso de parte de los seres humanos a la producción y distribución de los bienes materiales”. En otras palabras, la jerarquización descansa sobre las relaciones de producción, ya sea en su versión burguesa y la centralidad de la propiedad privada, o en versión socialista referida a la satisfacción de las necesidades: “En los dos casos el acceso a la producción y distribución de los bienes es considerado como derecho fundamental, pero resultan sistemas radicalmente diferentes en cuanto se trata de formas de acceso – y por tanto de relaciones sociales de

⁵³² Franz Hinkelammert: “Democracia, estructura económico-social y formación de un sentido común legitimador”, en *Democracia y totalitarismo*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1987, p. 137.

⁵³³ Ídem.

producción- diferentes”.⁵³⁴ Tal consideración expresa que son los bienes materiales los que conforman las condiciones de posibilidad del cumplimiento de los derechos humanos y aquí reside la factibilidad de la sociedad y de los individuos particulares. Los modos de acceder a ellos “precondicionan” el significado de tales derechos, no ya como meras “estipulaciones valóricas que se pueden considerar fuera de la vida humana concreta, corporal y material” sino como “modos de vida”. Se comprende entonces cómo las relaciones sociales de producción jerarquizan los derechos humanos y al hacerlo, “la teoría del valor se transforma en una teoría de todos los valores éticos”.⁵³⁵ No obstante, jerarquizar los derechos humanos a partir de las relaciones de producción implica la determinación de derechos inviolables. La consecuencia de este esquema de interpretación no permite dar cuenta de las violaciones a la vida humana misma. Constituido este esquema de interpretación, lo inviolable no es la vida humana, es decir, la vida de los sujetos concretos y corporales, sino las relaciones de producción. La consecuencia salta a la vista: se puede violar legítimamente la vida del sujeto desde la inviolabilidad de la ley – estructura – institución.

Admitiendo estas aclaraciones, Hinkelammert hace referencia a una larga tradición inaugurada por diversos movimientos que jerarquizan los derechos humanos a partir de la “vida inmediata”. La inviolabilidad de la “vida inmediata” inspira, entre otros, a los movimientos abolicionistas, sindicales, pacifistas, feministas y antirraciales. Se supone la vigencia de una garantía primaria a partir de la cual giran y se expanden los demás derechos. Para nuestro autor estos movimientos poseen gran capacidad de incidencia política. Como tales, son instancias críticas frente al poder político estatal dado que los Estados descansan sobre jerarquizaciones de los derechos humanos a partir de las relaciones sociales de producción y su inversión ideológica. Existe pues una tensión entre estas instancias críticas, de carácter ético-material respecto a las lógicas políticas institucionales, especialmente la de los Estados: “Ningún poder político puede sostenerse sobre una jerarquización de los derechos humanos del tipo que propagan los movimientos de derechos humanos. Cuanto más estos movimientos declaran los derechos de la vida inmediata como inviolables, más tienen que declarar los derechos vinculados con las relaciones sociales de producción como relativos. La inviolabilidad de la vida humana inmediata entra entonces en conflicto con la inviolabilidad de las relaciones sociales de producción”.⁵³⁶

Podemos resumir entonces el impacto político de los diversos modos de legitimación de la democracia:

⁵³⁴ *Ibíd.*, p. 138.

⁵³⁵ *Ibíd.*, p. 139.

⁵³⁶ *Ibíd.*, pp. 149-150.

a) El principio de jerarquización basado en las relaciones sociales de producción atraviesa, para el autor, todas las teorías de la democracia;

b) En ningún caso estas teorías declaran un derecho de las mayorías derivado de las mismas mayorías, sino del derecho fundamental jerarquizador;

c) Por lo tanto, ninguna mayoría puede ponerse legítimamente por encima de este derecho fundamental, es decir, “por encima de las relaciones sociales de producción”;

d) Se observa entonces que hay un “criterio objetivo” que limita la legitimación de las decisiones de la mayoría: “Las mayorías pueden decidirlo todo, excepto lo fundamental, que es la vigencia del principio de jerarquización. Las teorías de la democracia elaboran por lo tanto una mayoría objetiva que vale en principio, en contra de la cual ninguna mayoría de hecho, puede ser legítima”.⁵³⁷

e) El derecho fundamental es identificado como “mayoría objetiva” o voluntad general que garantiza, defiende y reproduce las relaciones sociales de producción en un marco de legitimidad basado en mecanismos electorales;

f) Por último, irrumpe en las sociedades actuales una polarización entre “la afirmación política del interés general objetivo, enraizado en las relaciones de producción, y una oposición a la vigencia de este mismo interés general en su forma específica, que es oposición al principio de jerarquización y, por lo tanto, a las relaciones sociales de producción”.⁵³⁸ Tal polarización es un modo de construir social y políticamente, por un lado, a un determinado ciudadano elector y, por otro, a los enemigos de la democracia. En este proceso de construcción política de los participantes democráticos y de los enemigos antidemocráticos, juegan un rol fundamental los medios de comunicación social.

Tal esquema revela la anulación del sujeto político en tanto instancia lógicamente a priori de todo sistema de organización social, es decir, como condición de posibilidad de crítica y transformación de sistemas y estructuras sociales. La

⁵³⁷ *Ibíd.*, p. 139. Hinkelammert recupera la distinción de Rousseau entre una voluntad general dada a priori, y la voluntad de todos, que es una voluntad a posteriori. En caso de conflicto entre ambas voluntades, prevalece siempre la voluntad general en tanto raíz de todas las legitimidades.

⁵³⁸ *Ibíd.*, p. 140.

democracia y los derechos humanos se debilitan en el mismo momento en que se formalizan sus concreciones, perdiendo de este modo su carácter histórico y dinámico, que posibilita hacerse cargo de las tensiones y disputas emanadas de los modos de producción. La necesaria fijación conceptual e institucional de la democracia y los derechos humanos tiende a desactivar su potencialidad crítica corriendo el riesgo de fetichizarse. Se muestra entonces el margen de ambigüedad e incertidumbre en el cual se inscriben las praxis políticas de los sujetos, con pretensión de ampliar y profundizar democracias alternativas desde otras jerarquizaciones, asentadas en el criterio de la vida humana concreta. Al decir de Yamandú Acosta, aquí reside la teoría crítica de la democracia de Hinkelammert: “Parafraseando a Kant, podría decirse que la *vida inmediata concreta sin instituciones es ciega y las instituciones sin vida inmediata concreta son vacías. La última instancia es la vida inmediata concreta*; ella es el criterio para las instituciones... La perspectiva crítica ha logrado neutralizar la ilusión trascendental en dos extremos utópicos igualmente imposibles: el de las instituciones totalizadas que por sí solas habrían de afirmar la vida humana singular y concreta y el de la vida humana singular y concreta que podría afirmarse directamente por sí sola, sin la mediación de las instituciones”.⁵³⁹

El principio de jerarquización propuesto por nuestro autor se basa en lo que llamó la “lógica de las mayorías” desde la cual pensar y concretar relaciones sociales de producción alternativas a las dominantes. Las lógicas capitalistas son de minorías. La lógica de las mayorías supone una sociedad que no excluya ni margine a nadie, una sociedad en donde quepan todos/as. Éste es el “criterio efectivo de la formación de las relaciones sociales de producción”. Por ejemplo, los efectos no intencionales de las acciones intencionales de los actores de la sociedad burguesa determinan estructuras para minorías. Y los efectos no intencionales no pueden ser modificados por un presunto cambio de las intenciones de los actores, sino modificando las estructuras mismas en donde éstos interactúan. Se trata de analizar y criticar los efectos negativos de un automatismo del mercado, lo cual exige cambiar las relaciones sociales de producción. La no exclusión de nadie supone la no exclusión económica: “las relaciones sociales de producción tienen que ser estructuradas de una manera tal que cada uno por su propio trabajo pueda derivar la satisfacción de las necesidades básicas de él mismo y de los suyos. Nadie debe

⁵³⁹ Yamandú Acosta, “Teoría crítica de la democracia en América Latina. En torno al pensamiento de Franz J. Hinkelammert”, en *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2005, p. 208. Las cursivas son del original.

poder satisfacer sus necesidades sacrificando la vida de otro”.⁵⁴⁰ Por supuesto que las necesidades son históricas, ellas no pueden definirse a priori. No obstante hay cierta arbitrariedad en su determinación dado la conformación física de la vida humana. En el reconocimiento entre sujetos que se “autodeterminan” se supone el reconocimiento de las necesidades básicas de todos: “el reconocimiento como sujeto no es una necesidad básica más, sino la raíz del respeto por la satisfacción de las necesidades básicas...es la raíz de todos los valores...La realización de todo valor tiene que respetar el “no matarás” y por ello implica la mediatización de su realización por la satisfacción de las necesidades básicas de todos”. Ahora bien, este nuevo criterio de jerarquización no está exento de nuevas inversiones y fetichizaciones, pero “se puede esperar que los conflictos resultantes sean más controlables y que los efectos negativos de la inversión ideológica sean minimizados”.⁵⁴¹

IV. 4. Globalización, estados totalitarios contemporáneos y metafísica antiestatista

A finales de la década de los noventa Hinkelammert vuelve sobre el análisis de la inversión de los derechos humanos en los nuevos estados, constituidos a partir de los ajustes estructurales que impusieron la estrategia de la globalización capitalista.⁵⁴² Ahora los derechos humanos, del ser humano como ser natural, son reconfigurados a partir de la lógica del mercado en tanto lógica de la globalización. La situación paradójica es que asistimos a sociedades donde sobreabundan los discursos sobre los derechos humanos pero asentados sobre las relaciones mercantiles y no sobre los sujetos corporales concretos. Si el mercado es entendido como un ámbito natural de libertad, no puede reclamársele derecho alguno. El reclamo es sólo frente al Estado, pero los derechos reclamados no están focalizados en los seres humanos sino más bien en las “personas jurídicas”: “En consecuencia, surge la tendencia a identificar los derechos humanos con los derechos del propietario, a pesar de que el punto de partida de esta concepción sea el individuo autónomo inserto en el mercado pero sin reducirse a éste”.⁵⁴³ Los perdedores de

⁵⁴⁰ Franz Hinkelammert: “Democracia, estructura económico-social y formación de un sentido común legitimador”, en *Democracia y totalitarismo*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1987, p. 153.

⁵⁴¹ *Ibíd.*, p. 154.

⁵⁴² Franz Hinkelammert: “La economía en el proceso actual de globalización y los derechos humanos”, en Franz Hinkelammert (Editor): *El huracán de la globalización*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1999, pp. 239-249.

⁵⁴³ *Ibíd.*, p. 242.

la estrategia de globalización tienen la oportunidad de revertir esta inversión al recuperar la materialidad de los derechos humanos, es decir, derechos del “ser natural y corporal humano: del cuerpo hablante...una persona colectiva no puede hacer presentes tales derechos humanos, por la simple razón de que no tiene cuerpo. No es un ser natural”.⁵⁴⁴ Visto esto desde los intereses corporativos, los derechos humanos de seres corporales son distorsiones del mercado. La defensa de estos derechos es entendida como distorsión y ataque contra el mercado liberador. De este modo, la defensa de los derechos del mercado elimina a los derechos humanos; los derechos de las personas jurídicas y colectivas eliminan los derechos de las personas humanas corporales. Vemos cómo el cuerpo humano y sus necesidades se torna instancia crítica de todo sistema, ley o institución: “Los derechos humanos son una nueva ampliación del hábeas corpus, frente a los derechos de colectivos...”⁵⁴⁵

Uno de los modos en cómo sigue operando esta inversión ideológica se observa en las acciones de los Estados tendientes a garantizar ciertos derechos sociales pero sin cuestionar las matrices económicas. Se tiende a aquietar las exigencias referidas al derecho de trabajo digno. Por ser garantía de satisfacción de las necesidades básicas, éste es uno de los derechos con mayor fuste crítico respecto a las relaciones sociales de producción y a la vez, un derecho que posibilita poner en un segundo plano ciertas diferencias político-ideológicas que obstruyen su conquista.

La aplicación de políticas económicas de corte neoliberal, implementadas en la mayoría de los países latinoamericanos en la década de los noventa, puso en medio del debate teórico-político la función del Estado, especialmente en sociedades pobres y desiguales. Y esto fue una de las preocupaciones teóricas de mayor peso en los escritos de Hinkelammert durante los años neoliberales.

En los años cincuenta y sesenta el desarrollismo industrialista forma parte de los condicionantes contextuales para pensar posibilidades de independencia económica. A la crisis del modelo de industrialización por sustitución de importaciones (ISI) le seguirá, bajo la sombra de las dictaduras de seguridad nacional, una economía exportadora que se extiende en el continente junto con la crisis de la deuda externa de los ochenta.⁵⁴⁶ Tales políticas inauguran la historia del neoli-

⁵⁴⁴ *Ibíd.*, p. 243.

⁵⁴⁵ *Ibíd.*, p. 244.

⁵⁴⁶ Francisco Delich expone de manera lúcida las formas en cómo se articuló el modelo ISI en América Latina y las analiza a partir del cruzamiento de cuatro campos: Estado, Nación, Sociedad Civil y Mercados. Según su análisis “el modelo hegemónico en la región no representaba la hegemonía de una clase sino la hegemonía de una forma de articulación. El colapso del modelo es entonces el colapso de esa forma de articulación”, en *Repensar América Latina*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2004, p. 89. Cf. también Francisco Delich: *So-*

beralismo latinoamericano cuyos resultados Hinkelammert sintetiza. Veamos: i) crecimiento económico limitado basado en exportaciones tradicionales; ii) la desindustrialización como reverso del libre comercio; iii) exclusión social; iv) ausencia de consenso democrático basado en las necesidades de “todos”; v) represión de organizaciones populares y desmantelamiento del estado capitalista de reformas sociales.⁵⁴⁷

En los años sesenta y principios de los setenta, desarrollo, independencia, socialismo e incluso democracia liberal de consenso fueron tópicos por medio de los cuales se buscó “estabilizar” a las sociedades. Se respiraba culturalmente estas esperanzas, muchas de ellas “falsas”, declara nuestro autor. Estas esperanzas desaparecerán del horizonte impuesto por el neoliberalismo. Irrumpe la estrategia de la globalización, el mercadocentrismo y el autoritarismo de las burocracias privadas transnacionales. Se imponen “las fuerzas compulsivas de los hechos” y el supuesto realismo neoliberal para quien no existen alternativas. Las sociedades son estabilizadas mediante la “desesperanza” que se profundiza además por la crisis de los socialismos reales: “El socialismo – un tipo de sociedad de bienestar – colapsa en el mismo momento en que colapsa el capitalismo de reformas en América Latina”.⁵⁴⁸

Por su parte, el debate filosófico político estará centrado en las críticas posmodernas a los grandes relatos y las escatologías y filosofías de la historia. Nietzsche será el Marx superado e invertido del posmodernismo. Esto explica el por qué de la crítica descarnada de Hinkelammert a la supuesta negación de toda redención y toda utopía en el pensamiento del filósofo nihilista. Nietzsche es el predicador de la utopía del salvajismo burgués.⁵⁴⁹ Reiteramos, estamos ubicados epocalmente en la década neoliberal que, a nuestro entender, llegó a tocar las fibras más íntimas de la sensibilidad social y política de gran parte de la ciudadanía latinoamericana. Hinkelammert señala el impacto cultural del neoliberalismo, describiéndolo como imposición de una cultura de la desesperanza que trabaja para que ésta sea la cultura popular: “Es la vuelta de Nietzsche y de Ernst Jünger como sus clásicos; de Jorge Luis Borges, Mario Vargas Llosa y Octavio Paz, como algu-

ciudades invisibles. La cultura de la ingobernabilidad en América Latina, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007, 208 pp.

⁵⁴⁷ Franz Hinkelammert: *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1995, p. 122; Capítulo II: “La cultura de la desesperanza y el heroísmo del suicidio colectivo”.

⁵⁴⁸ *Ibíd.*, p. 123.

⁵⁴⁹ “¡Barbarie o socialismo! Este es el grito de Nietzsche y de la burguesía salvaje. ¡Salvajismo o socialismo! ¡Muerte o socialismo! Este es el grito fascista del “¡Viva la muerte!”, que lleva a los horrores del capitalismo salvaje de los años treinta y cuarenta en los países fascistas europeos. Fueron intelectuales antifascistas (Benjamin, Horkheimer, Adorno, etc.) quienes invirtieron en Alemania el grito en: ¡Socialismo o barbarie!”, *Ibíd.*, p. 124.

nos de sus principales representantes actuales”.⁵⁵⁰

La organización de la esperanza en los cincuenta y sesenta pudo ofrecer cierta estabilidad social, pero es la cultura de la desesperanza la que lo consigue con mayor eficacia política al anular el sentido de toda oposición y resistencia. Se profundiza la destrucción mutua de los lazos sociales, pero sin percibir horizontes alternativos ni proyectos de cambio: “Al destruir la esperanza, la anomia que resulta es políticamente estable”. Y esto es más evidente y trágico en los sectores populares, allí la cultura de la desesperanza promueve la ruina de las relaciones humanas más primarias. Ésta es la traza cultural de la cultura neoliberal en épocas de globalización.⁵⁵¹

La desaparición del Estado capitalista benefactor permite la transformación estatal. El retiro del Estado de sus funciones sociales, políticas y económicas no significó su anulación. Aparece en aquella vida cotidiana un nuevo Estado con mayor presencia y fortaleza, pero en su versión totalitaria, represiva y policial. Mucho Estado para reprimir las resistencias a esta transformación estructural y ausencia de Estado para garantizar servicios y políticas sociales básicas. Los nuevos Estados neoliberales expresan la emergencia de un nuevo totalitarismo caracterizado por la imposición y hegemonía del automatismo del mercado. Este funcionalismo autónomo del mercado sólo permite la injerencia de ajustes técnicos, de carácter absolutamente fragmentario. El mercado es ahora la totalidad, no existe un afuera sino que éste todo lo invade, todo lo puede, todo lo alcanza convirtiéndose en un mecanismo autodestructor. La reacción y resistencia al mercado no reside en un supuesto “cambio de valores éticos” sino en la posibilidad de limitar sus pretensiones. Y es en este punto en donde aflora la pregunta sobre los criterios de control del mercado; ellos no podrían derivarse del mismo mercado. Se supone entonces la existencia de un más allá del mercado totalitario como condición de posibilidad de sobrevivencia del mismo mercado y de la humanidad toda.

Para Hinkelammert el reformismo burgués realizó sus reformas dentro de los límites del mercado sin exigirle algún tipo de límite. Tal situación ingresa en una situación crítica en la década de los setenta. Sucumbe la utopía del equilibrio económico garantizado por el mercado, con reformas o sin ellas. Así, la tendencia al equilibrio no puede derivarse del modelo mercadocentrista, que pretende lograr dicha utopía constituyendo su poder a partir de las burocracias transnacionales privadas. Por lo tanto, el problema más grave no es el mercado en sí mismo, sino el antiestatismo: “Al considerar al mercado como institución perfecta, éste lo devora todo y se transforma en un sujeto totalitario. Al destruir al Estado destruye a la so-

⁵⁵⁰ *Ibíd.*, p. 127.

⁵⁵¹ *Ibíd.*, p. 128.

ciudad civil, y no se puede mantener sino por la transformación del Estado en Estado terrorista”.⁵⁵² Aunque el antiestatismo operó también en las sociedades del socialismo histórico. La ideología de la planificación, concebida como única institución legítima para instaurar la sociedad perfecta, condujo a la afirmación del antiestatismo. “Estado terrorista” fue el nombre de este tipo de antiestatismo.

Hinkelammert muestra entonces la hegemonía total del neoliberalismo gracias a la convivencia y articulación entre: i) la constitución de un Estado totalitario policíaco; ii) la reproducción de una metafísica antiestatista que opera ideológicamente como legitimación de la nueva configuración estatal; iii) la imposición del automatismo del mercado como institución-herramienta que promete la armonía social absoluta: la futura sociedad perfecta; y iv) la irrupción y consolidación de una cultura de la desesperanza que pastorea las subjetividades corporales de las mayorías.

El horizonte epocal exigirá, según los análisis de nuestro autor, un “pensamiento de síntesis” que permita interpretar la función de la política como orientadora de las instituciones. La política pensada por Hinkelammert supone la recuperación del sujeto en el seno de la sociedad civil⁵⁵³ y sus diversas organizaciones populares. La función de éstas es proteger al mercado de sí mismo, es decir, de sus propias fuerzas destructoras en tanto éste se impone como ente con pretensión de omnisciencia. Se trata entonces de la función racionalizadora del mercado que exige, a su vez, las funciones positivas del Estado, renunciando a la imposición de sociedades perfectas: “Dejar de pretender abolir el Estado o el mercado, y reconocer que la concepción de las sociedades perfectas como principio de la política destruye a la sociedad misma. No hay, ni puede haber, una sociedad perfecta. No hay, ni puede haber, una sola institución que totalice a la sociedad. Decir esto en la actualidad del Estado o la planificación, ni siquiera hace falta. Todo el mundo está convencido de que no pueden ser sociedad perfecta. Pero sí es necesario decirlo del mercado. Pues éste aparece ahora como totalizador, como la única legitimidad en la sociedad...”.⁵⁵⁴

⁵⁵² Franz Hinkelammert: “Nuestro proyecto de nueva sociedad en América Latina: el papel regulador del Estado y los problemas de la auto-regulación del mercado”, en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1995, p. 106.

⁵⁵³ Para profundizar en el análisis de la sociedad civil, cf. Yamandú Acosta: *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de publicaciones, Montevideo, 2003. En este trabajo Acosta compara dos comunidades de investigación: el DEI- San José de Costa Rica (Franz Hinkelammert, Helio Gallardo y Wim Dierckxsens) y FLACSO-Santiago (José Joaquín Brunner, Ángel Flisfisch, Norbert Lechner y Tomás Moulian).

⁵⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 106-107.

IV. 5. La recuperación de las funciones del Estado y las condiciones para la ampliación de la democracia

IV. 5.a. La recuperación del Estado en contextos de capitalismo “sin alternativas”

El capitalismo sin alternativas es el modo histórico en cómo el neoliberalismo perduró en América Latina, luego de la caída de los socialismos realmente existentes. Frente a la metafísica antiestatista, Hinkelammert propondrá una noción de Estado en una doble función:

a) como instancia de poder con capacidad de universalizar las múltiples praxis de las organizaciones populares. Sin esta instancia las mismas resistencias son carcomidas por su propia fragmentación. Esta función del Estado estará concentrada en asegurar legalmente la existencia de las organizaciones populares con sus prácticas de resistencia, como así también la capacidad económica de existencia. Existen ciertas actividades que exigen ser universalizadas y que sólo el Estado puede llevar a cabo, entre ellas educación y salud;⁵⁵⁵

b) como función planificadora de la economía por la cual puede lograrse la integración social y económica, compatibilizada con la conservación de la naturaleza. Para Hinkelammert, sólo el Estado planificador puede ofrecer a la iniciativa privada posibilidades y espacios para desarrollar económicamente a los países. También sólo un Estado planificador “puede asegurar que el desarrollo económico respete los límites de la integración humana en la economía y de la conservación de la naturaleza”.⁵⁵⁶

Visto de esta manera, la problemática del Estado es un problema de la totalidad de la sociedad, ya que en ella se articulan sociedad civil, mercado y Estado. Incluso nuestro autor expresa la necesidad de contar con otros órdenes mundiales supra-estatales sin los cuales el desarrollo racional se tornaría imposible.

Se observa entonces que esta crítica intenta asumir la gravedad de la época. Si Hinkelammert insiste en la crítica a las pretensiones omniscientes del mercado, se debe a que éste destruye la sociedad civil y al mismo Estado. El mercado pretende llevar a cabo la totalización de la sociedad, como también lo intentó la planificación económica en los países socialistas. Dicha planificación produjo la crisis de esos regímenes; pero en contextos de capitalismo sin alternativas, el mer-

⁵⁵⁵ *Ibíd.*, p. 108.

⁵⁵⁶ *Ibíd.*, p. 109.

cado amenaza con destruir las mismas bases de la reproducción social: el ser humano y la naturaleza. Se observa entonces que la defensa del Estado no se origina en ninguna metafísica estatista, sino que es una respuesta ante el desmantelamiento del Estado. Si en algún momento existió un estatismo sobredimensionado esto se debió a la ineficacia de las empresas privadas para dinamizar el desarrollo de los países. La “inflación del Estado” es producto de la ausencia de políticas de empleo y distribución del ingreso en la iniciativa privada. Al ensancharse considerablemente el Estado radicaliza la burocratización y corrupción, argumentos potentes para luego exigir su desmantelamiento, privatización y concentración en su faceta represiva. Al respecto Hinkelammert afirma: “La inflación del Estado no es más que el reflejo de la incapacidad del automatismo del mercado para solucionar los problemas económicos de la población. La transformación del Estado en un Estado represivo, en nombre de su racionalización, es el resultado más probable”.⁵⁵⁷ Por lo tanto, no se trata de “desmantelar el Estado”, sino de desmantelar la función represiva de éste, concentrada en el ejército y la policía. Dicho de otro modo: se trata de que el Estado se constituya a partir de políticas de desarrollo que respondan a las necesidades económicas de la población. En estas condiciones reside la viabilidad de la democracia.⁵⁵⁸

IV. 5. b. Ampliación de la democracia y realismo político en contextos de capitalismo de Estado: entre las utopizaciones dogmatizantes y el pesimismo esperanzado

¿Qué cambió en América Latina y en el mundo al inicio del siglo XXI? Los procesos de cambios presentes en algunos países latinoamericanos lograron, en mayor o menor medida, recuperar algunas de las funciones del Estado. En este nuevo horizonte geopolítico, ¿se ha logrado reducir la desigualdad, democratizar la riqueza, crecer en justicia social?, ¿se percibe en los diversos proyectos estatales la decisión política de avanzar respecto a lo anterior?, ¿cómo distinguir o qué relación existe en estos procesos, entre crecimiento económico, distribución del ingreso, proceso inflacionario, deterioro del medio ambiente y autonomía de la sociedad civil?

Lentamente algunos gobiernos latinoamericanos continúan desinstalando ciertas matrices neoliberales enquistadas en el Estado. Pero persisten ciertos cánones políticos, económicos, éticos y estéticos neoliberales alojados en la conciencia, el imaginario y la sensibilidad de ciertos sectores sociales. Allí se encuentra

⁵⁵⁷ *Ibíd.*, p. 114.

⁵⁵⁸ *Ídem.*

un núcleo fuerte que obliga a repensar categorías y análisis que operan en las diversas praxis políticas emancipatorias. Y es aquí en donde aparece con mayor claridad la potencia de la economía ya que ésta configura, condiciona y colectiviza las preferencias y deseos de los individuos. Con Hinkelammert, no es cuestión menor volver a pensar la tensión entre satisfacción de las necesidades y satisfacción de los deseos a partir de los vaivenes de las orientaciones económicas de los gobiernos “progresistas” latinoamericanos, en los que conviven expresiones de un capitalismo de Estado con ciertas acciones y retóricas asentadas en lo que se dio en llamar “Socialismo del siglo XXI”. El esquema “empleo + consumo” sería un buen ejemplo para analizar críticamente dado que el mismo opera como orientación de políticas de Estado, que en algunos casos se traducen en la realidad cotidiana y en otros permanecen como criterio de evaluación desde el cual se señalan avances y retrocesos. A partir del reposicionamiento del Estado en los procesos de cambio en Latinoamérica surge la pregunta por sus formatos políticos y socio-económicos. La reflexión teórica que se hace cargo de los límites del crecimiento económico, pone en discusión si esta vuelta del Estado significa la constitución de nuevos capitalismo de Estado o posibilidades reales de alternativas a éstos. Sin negar la novedad del proceso, las opiniones de Hinkelammert parecen estar asentadas en un “pesimismo esperanzado”, así lo afirma en una de sus últimas entrevistas: “no solamente ser pesimistas, sino tener esperanzas desde el pesimismo, no desde las ilusiones...el pesimismo no es un pesimismo que no hace nada, sino que sostiene la acción, cuyo sentido está en la acción misma, no por fuera de ella, no resulta de lo que va a venir después. Aunque tú fracasases en términos de cálculo de éxito, ha tenido sentido lo que hiciste”.⁵⁵⁹

En las décadas de los sesenta y setenta una de las preocupaciones de la teoría social y de ciertos proyectos políticos fue cómo salir del subdesarrollo y la dependencia. En la mayoría de las respuestas esbozadas estaba presente el mito del progreso sostenido con mayor o menor socialización de los bienes. Luego de la embestida neoliberal, la pregunta vuelve a resurgir, pero con una fuerte preocupación por reducir las brechas de la desigualdad. Los logros alcanzados, en algunos casos, residen más en la tenue capacidad estatal para acumular y distribuir los ingresos que en políticas explícitas tendientes a democratizar la riqueza.

Suele hablarse de un neo-desarrollismo o neo-keynesianismo presente en algunos proyectos nacional-populares que expresaría una vuelta del Estado, al menos en su faceta reguladora del mercado. El crecimiento económico, ahora bajo la sombra de las crisis de los países centrales, parece entrar en cuestionamiento

⁵⁵⁹ Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.*, pp. 90-91.

cuando cobran visibilidad sus límites, ya sea en la versión inflacionaria, los altos índices de empleo informal o en la crisis medioambiental y las respectivas políticas extractivas de recursos naturales. Los modos en cómo estos límites se visibilizan no es una cuestión menor. Por nuestra parte creemos que la visibilización de los límites del crecimiento se vuelve peligrosa cuando se expresa con la gramática y los ideologemas neoliberales. Ahora bien, esto no supone encubrir el problema bajo la alfombra de una pretendida defensa de proyectos progresistas de izquierda o nacional-populares. La mejor defensa necesita de la mejor crítica que opere como fuerza ruptural de las dogmatizaciones presentes en todo proyecto humano, incluso de aquellos que logran interpretar con mayor sensibilidad y eficacia los gritos provenientes de los olvidados y ninguneados de la historia. Y esta crítica alcanza también a los modos en que nuestros deseos fueron constituidos bajo la racionalidad y espiritualidad neoliberal. Dicho de otra manera: percibimos que en las nuevas democracias pos-neoliberales de algunos países sudamericanos opera soterradamente la tensión entre una mayor conciencia por aliviar las profundas desigualdades con un modo de percibir y sentir la realidad socio-histórica, atravesado todavía por una sensibilidad y racionalidad neoliberal cuya vigencia supone la subsistencia y reproducción de las desigualdades.

Siguiendo a Hinkelammert, el realismo político exige, por un lado la comprensión de las sucesivas crisis como crisis civilizatoria y por otro, la exigencia de alternativas que no deben quedar encorsetadas en el cálculo de éxito. El realismo político significa la persistencia de la crítica y de la autocrítica en los mismos procesos emancipatorios. Es una condición categorial y práctica de la política como arte de lo posible, tal como lo resalta la lectura que realiza Yamandú Acosta de los presupuestos hinkelammertianos: “supone considerar que sociedades perfectas, sea como sistemas de funcionamiento perfecto en la perspectiva de las utopías del orden, sea como pura espontaneidad de las relaciones entre los sujetos en las perspectivas de las utopías de la libertad, son técnica, política y humanamente imposibles. Ni hay sistemas o instituciones de funcionamiento perfecto a los que pueda encargarse la resolución de los problemas humanos, ni los seres humanos pueden afirmarse como sujetos sin la mediación de sistemas e instituciones”.⁵⁶⁰ En el mismo sentido se expresa Estela Fernández Nadal: “Dado que la sociedad tiene que basarse en una organización institucional –que siempre estará habitada por la tendencia a la dominación y al aplastamiento del sujeto-, su grado de racionalidad dependerá de la resistencia en nombre de la sobrevivencia humana. Es la

⁵⁶⁰ Yamandú Acosta: *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2005, p. 238.

resistencia la que interpela a las instituciones y exige su sometimiento a las condiciones de la vida del hombre; impone así una mediación entre el criterio formal-racional de las leyes e instituciones vigentes y el criterio concreto de la vida humana, obligando a reformular unas y otras en el sentido de la satisfacción de las necesidades, la reproducción de la vida y la emancipación”.⁵⁶¹

Por lo tanto, el ejercicio de la crítica es constitutivo de toda praxis orientada a la disminución de la desigualdad social, la conquista y defensa de los derechos violados, el reconocimiento de nuevos sujetos y la ampliación de la ciudadanía. Supone un punto de vista, un criterio de juicio inmanente a las mismas vicisitudes de todo proceso histórico-social y que, como tal, debe ser exigido y validado argumentativamente a partir de las disputas de sentido que irrumpen al interior de dicho proceso. Se trata, reiteramos, de la prioridad del sujeto y del criterio material de la vida.⁵⁶² El presente y el futuro de las nuevas democracias latinoamericanas dependerán, en gran medida, de este difícil ejercicio de realismo político. Frente a los utopismos dogmatizantes, el pesimismo esperanzado. Ni absolutización del cálculo de éxito, más tampoco ineficacia al servicio de la impotencia resignada.

⁵⁶¹ Estela Fernández Nadal: “La reproducción de la vida de todos como criterio de racionalidad política en la filosofía de Franz Hinkelammert”, en *Pensares y Quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*, (Director: Horacio Cerutti Guldberg), N° 2, noviembre - agosto 2006, México DF, p. 22.

⁵⁶² “La prioridad del sujeto y la vida como criterio material de verdad y racionalidad frente a la subsidiariedad de las instituciones nos lleva a la formulación de un concepto de democracia que ancla en la materialidad de la vida y postula un tipo de universalismo ético y político diferente al meramente formal y abstracto generado por el capital”, Estela Fernández Nadal: “La búsqueda de alternativas a la democracia capitalista. Franz Hinkelammert y la crítica a la racionalidad formal”, en Guillermo Hoyos Vásquez, (compilador): *Filosofía y teorías políticas, entre la crítica y la utopía*, CLACSO, Buenos Aires, p. 215.

CAPÍTULO V:

La “muerte del sujeto” como ideología de la globalización neoliberal

V. 1. El impacto de la crisis del socialismo histórico y la irrupción de la cultura postmoderna

V. 1. a. Posibilidades latinoamericanas de proyectos históricos de emancipación luego de la crisis de los socialismos históricos

El derrumbe de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) y la publicitada caída del Muro de Berlín revelaron, en el contexto de la guerra fría, una profunda crisis de las matrices ideológicas y políticas que respaldaban a los proyectos socialistas históricos y sus plurales sujetos. Tal crisis tuvo un fuerte impacto en los movimientos sociales y procesos histórico-políticos que venían sucediéndose en América Latina luego de las dictaduras militares. También las democratizaciones resultantes fueron atravesadas por la crisis de los discursos asentados en el paradigma comunista-socialista o no-capitalista. La toma de conciencia de la “incapacidad e insuficiencia” de las construcciones teóricas provocó también una crisis de identidad en gran parte de la intelectualidad progresista latinoamericana. Crisis que fue aprovechada con creces por posiciones posmodernas.⁵⁶³ En el ámbito del pensamiento latinoamericano liberacionista, tanto la teoría de la dependencia como la filosofía y teología de la liberación se encontraron con serias dificultades epistemológicas para resituar sus marcos categoriales. Esto condujo a reacciones diversas que iban desde la renuncia total a los presupuestos del pensamiento de Marx hasta su defensa más dogmática y abúlica a pesar de los hechos que se sucedían en el mundo.⁵⁶⁴

Ante tal escenario, el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) con Hinkelammert al frente, por medio de algunas de sus publicaciones —especialmente la *Revista Pasos*—, estuvo presente con su reflexión, concentrando sus esfuerzos en pensar la crisis de los sujetos históricos de la emancipación y las

⁵⁶³ Cf. Gustavo Ortiz: “Pericias y perplejidades de la identidad latinoamericana. Una lectura desde la filosofía”, especialmente el apartado 9: “Identidad, modernidad y después”, en *América Latina ¿Una modernidad diferente?*, EDUCC, Córdoba, 2013, pp. 168-172. Ortiz señala cómo los aportes de Gramsci son reemplazados, de ahora en más, por los de Foucault; cf. Eduardo Devés Valdés: *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II: Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Editorial Biblos y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Buenos Aires, 2000, pp. 291-308.

⁵⁶⁴ Cf. José Francisco Gómez Hinojosa: “¿Tiene futuro el socialismo? De la bacanal ideológica al análisis reflexivo”, en *Revista Pasos* N° 45, Enero – Febrero, DEI, San José, Costa Rica, 1995, pp. 21-34. El autor señala tres posiciones frente a la crisis del “socialismo real”: i) La bacanal ideológica que celebra el triunfo del capitalismo; ii) la negación sistemática para la cual la crisis no tiene que ver con el “verdadero socialismo” y iii) el análisis reflexivo de lo que se entiende por socialismo. Para el autor la crisis del socialismo real, dado en la URSS y en los países del Este, se resumen en tres ideas: ineficacia en lo económico, anti-democracia en lo político e intolerancia en lo cultural.

posibilidades de reconstitución de horizontes utópicos alternativos. Entre quienes reflexionan explícitamente sobre esta situación figuran, además de Hinkelammert, Helio Gallardo y Hugo Assmann; éste último ocupándose explícitamente de la cuestión teológica.⁵⁶⁵

El estudio de Helio Gallardo *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos* (1991) significará una contribución teórico-analítica fundamental para comprender aquella situación de quiebre, impotencia y sensación de fracaso de la cual se nutrirá la ideología postmoderna. Dicho estudio analiza los mitos e ideologemas que estuvieron presentes a la hora de caracterizar la crisis del socialismo histórico y su significado para América Latina y el Caribe. Su razonamiento parte de una caracterización social, política y económica del continente en la que se destaca la profundización de la dependencia, la recuperación de la hegemonía norteamericana luego de la derrota del sandinismo nicaragüense, la subordinación de las oligarquías dependientes a los centros económicos y a la lógica privatista del mercado, el desgaste del Estado y la política; por último, la presencia de ciertas expresiones embrionarias de un movimiento popular que podrían significar la “matriz de un nuevo actor y sujeto popular”.⁵⁶⁶

Para Gallardo, el discurso de la dominación construye ideológica y mítica-mente una interpretación de la crisis del socialismo histórico a partir de las siguientes premisas: i) la crisis del socialismo histórico es la “crisis del socialismo real”; ii) la “crisis del socialismo real” significa la muerte de Marx, Lenin, la URSS, China,

⁵⁶⁵ Cf. Hugo Assmann: “Teología de la liberación: mirando hacia el frente”, en *Revista Pasos*, n° 55, DEI, San José de Costa Rica, Septiembre-Octubre de 1994, pp. 1-9. Ya en este artículo Assmann exige, a la luz del colapso del socialismo real, sopesar lo válido e ingenuo de términos como concientización, conciencia, opción de clase, hombre nuevo, etc. Además, la economía del mercado capitalista obliga a repensar las relaciones con el dolor y el placer. Visto en estos términos, aparece aquí la concepción del capitalismo no sólo como sistema económico, con su ética y su política, sino con lo que llamamos su estética —en tanto teoría de la sensibilidad humana—: “el Occidente, y en él el cristianismo, nunca hizo las paces, a fondo, con el sufrimiento y el placer. El capitalismo ocupó, a su manera, este vacío. En el Occidente, el sufrimiento y el placer nunca fueron respetados en sí mismos. Fueron integrados en teorías finalistas: dolor-para y placer-para. El capitalismo es una fantástica revolución en estos temas. Invirtió el sacrificialismo, silenciando e invalidando el clamor de las víctimas. *Se propone como una teoría de la felicidad y del placer, manipulando los deseos humanos en su dimensión más profunda y moldeando los cuerpos*”, *ibíd.*, p. 9. Las cursivas son nuestras.

⁵⁶⁶ Helio Gallardo: *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1991, p. 154. Habría que agregar aquí cierto declive ideológico en la izquierda latinoamericana, como bien lo ha señalado Agustín Cueva al analizar la influencia del eurocomunismo, con Gramsci a la cabeza, y la propuesta de un socialismo democrático en el mismo momento en que se clamaba desesperadamente por un “retorno” a la democracia... ¿burguesa?; cf. Agustín Cueva: “El marxismo latinoamericano: historia y problemas actuales”, en *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*, Antología y presentación: Alejandro Moreano, CLACSO-Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007, p. 152.

Cuba, el socialismo, el marxismo, el comunismo y la idea de revolución social; iii) la muerte del comunismo y de la revolución significa el triunfo del capitalismo; iv) el triunfo del capitalismo implica la muerte de la utopía “(o sea, la muerte de la esperanza, del pensamiento negativo)”.⁵⁶⁷ Tales premisas se arraigan con eficacia en el pensamiento social y en los discursos cotidianos dado que exteriorizan al marxismo y a la revolución en sus más execrables formatos, simplificando las complejidades y variantes dentro de dicha tradición. Esto explica la razón por la cual el sentimiento de derrota, equivocación y desesperanza inundó la subjetividad de muchos militantes que habían estimado al marxismo y al socialismo como dogmas religiosos. Confesado ese “pecado” pueden ahora, en el nuevo orden ecuménico capitalista, reconstituir su rota subjetividad pretéritamente dilapidada y extraviada en los esfuerzos revolucionarios de cambio social. En su interpretación éste es el modo por el cual el discurso de la dominación intenta negar la historia como producto humano y, por lo mismo, la exigencia de responsabilidad. Geopolíticamente, la “idea comunista” ha sido traducida en América Latina y el Caribe, como precepto del expansionismo soviético, pérdida de la libertad y la democracia, además de constituir una amenaza a la hegemonía norteamericana. Aunque tal amenaza no podrá ser ya aducida si se acepta la muerte del comunismo. Tal deceso implicaría también la “liberación de fuerzas sociales y la creación de nuevas fuerzas” con pretensión de producir una “nueva calidad de la existencia”. Asimismo la supuesta “amenaza comunista” fue utilizada para reprimir movimientos populares y diversas luchas reivindicativas. No obstante, para esta lectura, la “muerte de la idea comunista” no supone la desaparición de las “prácticas revolucionarias” (para Gallardo éstas implican el desarrollo de la teoría, de las organizaciones, trabajo popular y liberador, movilización social y política) sino la “acentuación de su contenido histórico y nacional”.⁵⁶⁸ Si la crisis o muerte de la idea comunista supone la crisis de la ideología marxista-leninista, esto significa un efecto positivo para la “política popular latinoamericana”. La ideología marxista-leninista asfixió a la “política popular latinoamericana” recurriendo al imperio del dogma, la burocratización, el sectarismo, el vanguardismo y “la correlativa ausencia de humildad y transparencia en el ámbito de la existencia política de las organizaciones populares o que se han querido populares”.⁵⁶⁹ Ante tal descripción, la crisis tendrá una perspectiva liberadora para las políticas populares y sus movimientos: “Con un eventual debilitamiento de la ideología marxista-leninista se fortalece la posibilidad de que los pueblos latinoamericanos y sus diversas organizaciones de resistencia, solidaridad y lucha pueden

⁵⁶⁷ *Ibíd.*, p. 155.

⁵⁶⁸ *Ibíd.*, p. 163.

⁵⁶⁹ *Ibíd.*, p. 166.

conocer, ligar y discutir sus experiencias, para que su discurso devenga efectivamente una fuerza popular material”.⁵⁷⁰ Por lo tanto, para aquellos sectores con sensibilidad política popular, el acabamiento de la idea comunista es la oportunidad de re-aprender a vivir la propia historia, es decir, aprender a autoproducirse como sujetos históricos. En otras palabras: socialismo real no es lo mismo que socialismo histórico. La segunda acepción da cuenta de las múltiples praxis históricas, llevadas a cabo por plurales sujetos, tendientes a cuestionar al capitalismo y esbozar proyectos socialistas o no-capitalistas de sociedad. Es decir, la crisis del “socialismo real” no significa la crisis de los modos en cómo se construye históricamente el socialismo. Lo que implica que tampoco puede entenderse al socialismo desde una de sus variantes: el socialismo predicado por las ideologías marxistas-leninistas. Claro está que esto fue escrito hace más de veinte años y entre aquellos planteos y las coyunturas latinoamericanas contemporáneas debemos ubicar el violento despliegue de las políticas neoliberales durante los años noventa del siglo pasado.

Rescatamos, en ese contexto teórico-político, el esfuerzo por distinguir categorías de análisis y sospechar del discurso dominante del fin de la historia, fin de las ideologías y muerte del sujeto.⁵⁷¹ Por ello, en sus análisis, como también en los de Hinkelammert, la preocupación reiterada estará puesta en salvaguardar aquellas categorías proscriptas: totalidad y autoproducción de los sujetos como condición de posibilidad para proyectos de existencia alternativos al capitalismo. Visto de esta manera, el socialismo es liberado de sus interpretaciones tiránicas y opresivas. Liberación que pareciera ser fruto de un trabajo de purificación ideológica que Gallardo afirma: “En cuanto proyecto histórico, el socialismo exige el sujeto humano –solidario, autoconstructor de su dignidad- como punto de partida y de llegada de su práctica que es forzosamente política. La destrucción efectiva del sujeto por el capitalismo en nuestras sociedades es lo que pone en discusión este aspecto de la crisis del socialismo histórico”. Por ello ningún “socialismo real” puede

⁵⁷⁰ *Ibíd.*, p. 169.

⁵⁷¹ Con agudeza, en un texto posterior al analizado, Gallardo expone y justifica ciertas precisiones conceptuales respecto a la crisis del socialismo histórico: i) “Socialismo” designa un movimiento histórico, no un programa político o una ideología o una ciencia; ii) lo que caracteriza al socialismo marxista es su proposición de ser una alternativa necesaria a las formas capitalistas de existencia; iii) el marxismo debe ser comprendido más que como doctrina, como una actitud de interlocución histórico-social que aspira a configurar una sociedad de sujetos; iv) la crisis del socialismo histórico facilita desplazar y ocultar la crisis global del capitalismo y v) la crisis del socialismo histórico no puede reducirse al acabamiento de algunas sociedades del socialismo histórico marxista; Helio Gallardo: “La crisis del socialismo histórico y América Latina”, en *Revista Pasos* N° 39, DEI, San José de Costa Rica, Enero-Febrero de 1992, pp. 8-19. También “Cinco mitos en torno a la crisis del socialismo histórico”, en *Revista Pasos* N° 31, DEI, San José de Costa Rica, Septiembre-Octubre de 1990, pp. 1-16.

agotar al movimiento socialista ni al mismo marxismo. Afirmar lo contrario es el objetivo de la ideología del fin de las ideologías que oculta “una crisis global del capitalismo”.⁵⁷² Es decir, ningún proyecto histórico alternativo al capitalismo puede agotar la utopía que lo moviliza y potencia. Así como su derrumbe tampoco significa la disolución de sus utopías, sino su depuración e imperiosidad.⁵⁷³

V. 1. b. *La superación no-“postmoderna” de la modernidad*

En la segunda mitad de los años ochenta del siglo pasado, Hinkelammert se refiere a la presencia de una supuesta “cultura post-moderna” la cual expresa una crisis, aún más profunda que la sufrida por los proyectos socialistas, esto es, la crisis de la cultura de la modernidad operante en el modelo de civilización occidental desde el siglo XV.⁵⁷⁴ La crisis muestra que la publicitada postmodernidad no es más que la modernidad *in extremis* ya que no contiene ninguna superación ni alternativa a la modernidad realmente existente. La postmodernidad es la reacción moderna irracional frente al racionalismo humanista e iluminista y tiene en Nietzsche y Carl Schmitt a dos de sus principales referentes. Sin embargo, la modernidad exige su superación dado que sus manifestaciones totalitarias muestran también una civilización occidental *in extremis*. Pensar tal superación no supone abandonar la razón, ni las categorías de sujeto y totalidad, como pretenden algunas variantes ideológicas y discursivas autoproclamadas postmodernas, postmarxistas y postestructuralistas. El planteo exige repensar la crisis de la modernidad en relación a sus utopías y los proyectos políticos correspondientes que pretenden su concreción. Como hemos visto en el capítulo II, Hinkelammert entiende que en la modernidad se ha dado un particular proceso que concibe a la utopía como imagen idealizada de sociedad perfecta, que obliga a su realización plena mediante etapas cuantitativamente progresivas. Las utopías son así transformadas en armas de destrucción del ser humano y de la naturaleza. Dicho proceso se despliega en diversas y particulares ideologías entre las cuales figuran el liberalismo, el anarquismo, el comunismo y el anti-racionalismo del fascismo y el nazismo. Para los

⁵⁷² *Ibíd.*, pp. 169-170.

⁵⁷³ Cf. Aníbal Quijano: “Estética de la utopía”, en *Revista David y Goliath*, Revista del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, año XIX, N° 57, Buenos Aires, Octubre de 1990, pp. 34-37.

⁵⁷⁴ Franz Hinkelammert: “Frente a la cultura de la post-modernidad: proyecto político y utopía” en *Revista David y Goliath* n° 52, Año XVII, 1987, pp. 21-30. También publicado en *Revista Nueva Sociedad* n° 91, Septiembre/Octubre de 1987 bajo el título “Utopía y proyecto político. La cultura de la posmodernidad”. Aquí nos basamos en la versión publicada en *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 2000, pp. 83-102.

tres primeros casos, su análisis es conocido a partir de *Crítica de la Razón Utópica*. Lo novedoso será el tratamiento que hace de las posturas anti-racionalistas como expresión de una modernidad recargada. La formulación definitiva del anti-racionalismo se encuentra en Nietzsche y su correspondiente aplicación política, llevada a cabo por Carl Schmitt. Según esta tradición, la superación del racionalismo supone anular los pensamientos asentados en la idea de totalidad, supuestos en el liberalismo y el marxismo. Por ello y tal como vimos en el capítulo IV, el anti-racionalismo arremete contra el pensamiento sobre los derechos humanos y la exigencia de una ética universal, denunciada como moral de los esclavos. Se trata también de un pensamiento profundamente anti-estatista dado que sustituye al Estado por el líder y el pueblo, sumergidos “en la guerra de la voluntad del poder”.⁵⁷⁵

Mientras que entre el liberalismo y el socialismo mediaba una dialéctica entre abolición del Estado (anti-estatismo) y constitución de estados absolutos (totalitarismos), en el nazismo tal dialéctica desaparece dado su profundo anti-racionalismo. La crítica del nazismo como del fascismo, a las utopías racionales, al carecer justamente de una referencia racional, desemboca en la justificación de las “soluciones finales”: “Al negar cualquier utopía racional, su utopía llega a ser la desaparición completa de toda dimensión utópica de la vida, la sociedad sin utopías en la cual las utopías racionalistas ya no pueden producir sus propias catástrofes sociales. Por ello su solución final es la eliminación de cualquier utopía racionalista y, con ella, de cualquier utopía... Su anti-racionalismo no es postmoderno, sino la peor forma de la modernidad”.⁵⁷⁶ De este modo, los totalitarismos surgen de concepciones que proponen batallas finales y estados absolutos. Aquí Hinkelammert reconoce la herencia de los aportes de Hannah Arendt.⁵⁷⁷

También las ideas anti-estatistas atraviesan a los movimientos de protesta, como los que surgieron en la década del sesenta del siglo pasado. Al ser movimientos anti-sistema y anti-institucionalidad -dado que tienen tras de sí el rechazo al “anti-estatismo staliniano”-, carecen de eficacia por su manifiesta incapacidad para proponer determinado proyecto político. Vemos que para Hinkelammert, postular un proyecto político supone algún tipo de institucionalidad que lo posibilite. Ello no significa negar el carácter represivo y la capacidad para administrar la muerte, presentes en toda estructura institucional. No obstante, el anti-estatismo logró un feliz consenso: “Neoliberales y maoístas y muchos otros salidos de los movimientos de protesta, inclusive *hippies*, pasaron a integrar este nuevo realismo de abolición del Estado. Del feliz encuentro nace el anarcocapitalismo, fundado

⁵⁷⁵ *Ibíd.*, p. 87.

⁵⁷⁶ *Ibíd.*, p. 89.

⁵⁷⁷ Cf. Hannah Arendt: *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1974, 1998, [1951]

por David Friedman, hijo de Milton Friedman”.⁵⁷⁸ Visto de este modo, el neoliberalismo sería una variante del anarcocapitalismo en el que se expresa un liberalismo anti-racionalista y un anti-racionalismo anti-liberal. Aquel liberalismo clásico, a pesar de su formalismo, y que aún postulaba a la sociedad cierto universalismo ético, ha quedado diluido. La transformación ideológica del liberalismo y su concepto de igualdad, asentados en la tradición iluminista, culminarán en la afirmación de arrebatos anti-racionalistas. El concepto formalista liberal de igualdad es tomado por movimientos emancipatorios contrarios al racismo, al colonialismo, la esclavitud y la opresión clasista. Apropiación que pone en jaque a la misma sociedad burguesa asentada en el concepto de igualdad “limitada”. Como reacción, aparece entonces un liberalismo de cuño anti-racionalista y anti-universalista. Es decir: en la disputa por alcanzar la igualdad, llevada a cabo por los movimientos de excluidos, aparecen en la burguesía, respuestas anti-liberales, anti-socialistas y anti-racionalistas que serán caldo de cultivo para el nazismo y los fascismos. La reacción anti-racionalista y anti-iluminista regresa con el neoliberalismo cuando rechaza la interpretación de la sociedad como totalidad. Entender a la sociedad como una totalidad, según este anti-racionalismo neoliberal, es propio de ideologías y pensamientos totalitarios cuyos representantes son el marxismo y el socialismo.

Incluso ciertas metodologías de las ciencias sociales desarrollan este argumento. Hinkelammert señala a Max Weber, Popper y Hans Albert quienes se oponen a interpretar a la sociedad como totalidad en nombre de la científicidad. Sólo puede haber ciencia empírica de fenómenos parciales, asentados en enunciados falsables. Pero lo que indica nuestro autor es que, a pesar de esta negativa, las ciencias burguesas no pueden renunciar a la categoría de totalidad si pretenden conservar el carácter científico de sus enunciados: “El afán de demostrar la no-cientificidad del pensamiento marxista transformó la teoría de las ciencias en un gran monstruo, que finalmente se devora a sí mismo, al no dejar ya en el interior de las ciencias empíricas a ninguna ciencia empírica realmente existente”.⁵⁷⁹

Por lo tanto, dicha exigencia “ideológica” deja vía libre al vínculo entre neoliberalismo y anti-racionalismo debido a que éste último ya no se confronta ni con el propio liberalismo ni con el socialismo. El anti-racionalismo, asumiendo posiciones neoliberales, sólo se confrontará con el socialismo, el marxismo y las versiones liberales que no han sucumbido al neoliberalismo. A partir de estos argumentos Hinkelammert sostendrá que la post-modernidad es la fusión entre el anti-racionalismo con el liberalismo transformado en neoliberalismo: modernidad in extremis.⁵⁸⁰

⁵⁷⁸ Franz Hinkelammert: *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 2000, pp. 91-92. Cursivas del original.

⁵⁷⁹ *Ibíd.*, p. 98.

⁵⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 98-99.

Como puede observarse, la superación de la modernidad no significa arribar a posiciones anti-racionalistas. Tampoco supone una adhesión ciega a un racionalismo desbocado que, en determinadas circunstancias históricas, ha lubricado posiciones totalitarias como lo fue el caso del stalinismo soviético.⁵⁸¹ La superación de la modernidad exige el re-encauzamiento del racionalismo a la luz de las tremendas experiencias históricas vividas. Superar la modernidad supone superar el totalitarismo racionalista asentado en la idea de totalidad social (stalinismo) y el totalitarismo anti-racionalista desplegado a partir de la negativa de la totalidad social (nazismo e ideología de la seguridad nacional). Al respecto cabe señalar las tesis propuestas por nuestro autor⁵⁸²: i) la superación de la modernidad no puede entenderse sin la superación de la metafísica del progreso; ii) la superación de la metafísica del progreso supone la superación de las “soluciones finales”; iii) la libertad como libre espontaneidad sigue siendo la utopía, sin la cual no es posible pensar siquiera la libertad: es imposible la realización de la libertad absoluta, es decir, la libertad absoluta no es factible; pero debe postulársela como utopía imposible que inspira “todas las posibilidades”. Los límites de la libertad no son producto de una reflexión de carácter apriorístico sino histórico, por lo que la utopía de la libre espontaneidad es “trascendental y no inmanente, aunque surja desde la inmanencia”⁵⁸³; iv) superar la metafísica del progreso exige renunciar al anti-estatismo. El anti-estatismo es la pretensión de hacer factible la utopía, transformándose así en ideología totalitaria. Se trata de asumir una relación complementaria y dialéctica entre sociedad civil y Estado, como también entre mercado y planificación; v) la libertad posible es aquella que resulta de una “interpelación entre las espontaneidades subjetivas y la autoridad, que intermedia entre tales espontaneidades en función de la creación de un orden, aunque éste sea siempre provisorio sin acabar nunca su búsqueda”.⁵⁸⁴ Por lo tanto, la superación de la metafísica del progreso supone la transformación del racionalismo, más no su negación.

⁵⁸¹ Para Hinkelammert, el totalitarismo nazi, dado su anti-racionalismo termina recalando en posiciones milenaristas, como las que parecieron regresar en los años ochenta de la década pasada con el fundamentalismo conservador norteamericano. En cambio, el stalinismo soviético se transformó en totalitarismo por su profundo racionalismo.

⁵⁸² Cf. *Ibíd.*, pp. 100-102.

⁵⁸³ *Ibíd.*, p. 101.

⁵⁸⁴ Creemos que en dicha afirmación subyace con claridad la influencia del pensamiento de Norbert Lechner quien expresa estas tensiones en una de sus principales obras con título sugerente: *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1986.

V. 2. La recuperación categorial del sujeto

V. 2. a. Sujeto y Totalidad

Como ya hemos indicado, la crisis de los socialismos realmente existentes, cristalizada simbólicamente en la caída del muro de Berlín y su impacto en los procesos sociopolíticos latinoamericanos, será caldo de cultivo para una reflexión teórica novedosa en el grupo de intelectuales nucleados en el DEI. Luego de 1989 la revista *Pasos* publica varios artículos en torno a la derrota electoral del Frente Sandinista de Liberación Nacional, las consecuencias de la crisis del socialismo para el Tercer Mundo, la crítica a la ideología del final de la historia profetizada por Francis Fukuyama en su renombrada obra *El fin de la historia y el último hombre* (1989), la vigencia de las utopías socialistas, la situación respecto al proceso cubano, el despliegue de la globalización y las políticas neoliberales, la irrupción de nuevos actores sociales, la revisión de los postulados de la teología de la liberación y el presunto alcance transformador de ¿un nuevo sujeto?: la sociedad civil.⁵⁸⁵

En 1992, de la mano de Yamandú Acosta aparece en dicha revista una de las primeras referencias, de expresión más filosófica, a las categorías de “sujeto” y “totalidad”. Pensar y construir alternativas críticas y emancipadoras en la América Latina de la década del noventa del siglo pasado suponía, para Acosta, apropiarse de las mismas, revisarlas y resituirlas en un contexto social atravesado por políticas neoliberales y discursos posmodernizantes. “Sujeto” y “totalidad” serán categorías disputadas tanto por el pensamiento burgués como por el pensamiento de emancipación. Y en dichas disputas éstas se reformulan y reorientan: “La categoría

⁵⁸⁵ Helio Gallardo tendrá desde finales de los ochenta y hasta 1996 inclusive una presencia protagónica en la revista contribuyendo con significativos aportes conceptuales para pensar dicha crisis. Entre ellos encontramos los siguientes: “Francis Fukuyama y el triunfo del capitalismo burgués. ¿El final de la historia o el deseo de finalizar el ser humano?” (nº 27, 1990); “La derrota del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua” (nº 27, 1990); “Francis Fukuyama: el final de la historia y el Tercer Mundo” (nº 28, 1990); “Cinco mitos en torno a la crisis del socialismo histórico” (nº 31, 1990); “Notas para contribuir a una discusión sobre los nuevos actores sociales” (nº 36, 1991); “La crisis del socialismo histórico y América Latina” (nº 39, 1992); “Sobre la revolución” (nº 44, 1992); “Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina” (nº Especial 3, 1992); “El proceso revolucionario cubano: cuestiones fundamentales” (nº 46, 1993); “Elementos para una discusión sobre la izquierda política en América Latina” (nº 50, 1993); “Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina” (nº 54, 1994); “La teología de la liberación como pensamiento latinoamericano” (nº 56, 1994); “Notas sobre la sociedad civil” (nº 57, 1995); “América Latina en la década de los noventa” (nº 59, 1995); “Capitalismo y desarrollo sostenible” (nº 61, 1995); “Globalización, reforma del Estado y sector campesino” (nº 63, 1996); “Elementos de antipolítica y de política en América Latina” (nº 65, 1996); “Democratización y democracia en América Latina” (nº 68, 1996). De la lectura de los mismos se observa una suerte de retroalimentación teórica y discursiva entre Gallardo y Hinkelammert.

de “sujeto”, conjuntamente con su contracara tensional, la categoría de “totalidad”, configuraron los ejes del andamiaje conceptual que contribuyó a colocar a la burguesía del Primer Mundo como el sujeto hegemónico de la totalidad universal: así lo consagra el espíritu absoluto de la filosofía hegeliana. Cuando un pensamiento de emancipación enfrenta a la burguesía y a las estructuras capitalistas de opresión, reformula esos conceptos y los pone al servicio del proyecto y la práctica de la emancipación, transfigurando la identidad sujeto-totalidad hegeliana en la unidad sujeto-totalidad marxista; entonces el pensamiento burgués procede, en defensa de su propio interés, a la fragmentación de la totalidad y a la disolución de los sujetos en el mundo de los individuos”.⁵⁸⁶

Además, sujeto y totalidad pierden potencialidad explicativa y disruptiva respecto a la naturalización de lo dado, cuando se estrecha su alcance categorial a los tradicionales sujetos históricos del cambio social y a los totalitarismos fascistas y comunistas del siglo XX. Tanto la crítica a los sujetos históricos y sus desmedidas pretensiones modernas, como la crítica epistemológica al punto de vista de la totalidad, dada su exigencia de saber absoluto de un sujeto trascendente a la totalidad, afianzarán el vínculo entre la mayor totalización que la historia ha conocido, esto es, la totalización del mercado y la exclusión y desigualdad social. A mayor totalización del mercado, mayor proscripción de estas “dos herramientas conceptuales prioritarias para cualquier alternativa de emancipación”.⁵⁸⁷ Dicho de otra manera: a mayor totalización de la estrategia capitalista globalizada, mayor énfasis en resaltar la diversidad de sujetos y la fragmentación de la realidad. Ante tal desmantelamiento de la crítica, el automatismo del mercado tenderá a desautorizar las praxis alternativas de los sujetos históricos. Por ello Acosta encuentra en los planteos de Hinkelammert y Gallardo posibilidades ciertas de construir un paradigma de pensamiento crítico en América Latina. En Hinkelammert serán relevantes sus referencias al “sujeto trascendental” que Acosta entiende como “el punto de vista subjetivo que al trascender todas las determinaciones objetivas puede elaborar conceptos trascendentales y, con ellos, iluminar el pensamiento y la acción”.⁵⁸⁸ Por su parte, en Gallardo serán fundamentales sus desarrollos teóricos respecto al “sujeto político” en tanto “nuevo sujeto histórico” pero vaciado de toda sustantividad. Aquí, el nuevo sujeto histórico no es sólo una categoría de aná-

⁵⁸⁶ Yamandú Acosta: “Pensamiento crítico en América Latina: la constitución del “sujeto” como alternativa en los noventa. Observaciones a un paradigma en construcción”, en *Revista Pasos* N° 44, DEI, San José de Costa Rica, Noviembre-Diciembre, 1992, p. 21. Desde las ciencias sociales es paradigmático el trabajo de Helio Gallardo: “Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina”, en *Revista Pasos* Número Especial 3, DEI, San José de Costa Rica, 1992, pp. 38-60

⁵⁸⁷ *Ibíd.*, p. 21.

⁵⁸⁸ *Ibíd.*, p. 25, nota n° 27.

lisis sino también un concepto trascendental o referencia utópica, “idea reguladora inmanente al movimiento popular en el proceso de su configuración”.⁵⁸⁹

Del 6 al 9 de diciembre de 1999 se realizó en el DEI un encuentro de científicos sociales, teólogos y teólogas en el que se debatió acerca de “La problemática del sujeto en el contexto de la globalización” cuya síntesis fue publicada por el número 87 de la Revista *Pasos*.⁵⁹⁰ Del lado de las ciencias sociales y la filosofía se destacaron Hinkelammert, Wim Dierckxsens, Enrique Dussel, Yamandú Acosta, Raúl Fornet Betancourt y Germán Gutiérrez entre otros. La referencia a este encuentro no es anecdótica sino que posee relevancia dado que, según nuestra lectura, posibilitó socializar ciertos esfuerzos teóricos por resituar el lugar del sujeto en el contexto de la globalización y de la crisis del gran relato sobre el sujeto, sea éste sujeto de la liberación, redentor y revolucionario de la sociedad o el sujeto moderno cartesiano o trascendental kantiano. Las vicisitudes de la categoría “sujeto” será un fragmento de la disputa teórico-política acerca de las condiciones de posibilidad de proyectos históricos alternativos al capitalismo. Por un lado, el término alude a los modos históricos en que grupos, movimientos y organizaciones se resisten a ser considerados objetos del sistema capitalista globalizado el cual anula su potencialidad política al constituirlos como “excluidos”, “pobres” o “víctimas”. Asimismo, obliga a una profunda revisión teórica “por la carga androcéntrica, racionalista, instrumental, trascendental y dominadora” y a su vez, “por cierta visión marxista del llamado sujeto histórico, determinista y mesiánica...”.⁵⁹¹

Cierto es que, plantear la cuestión del sujeto histórico del cambio social en aquel contexto de remoción de los relatos legitimadores y sus derivas posmodernas, significaba la denuncia de nostalgia impotente, dogmatismo totalitario, autoritarismo resentido, dislocación histórica, lectura errónea de la realidad, patología ideológica, voluntarismo apocalíptico y demás improprios. Pero la discusión permitió profundizar la crítica sin que ésta anulara la posibilidad de potenciar “imaginaciones fuertes de lo alternativo”. Por ello se asumió un marco categorial común, aunque de fuerte impronta hinkelammertiana, centrado en la concepción de sujeto en tanto ser humano vivo y corporal que “trasciende todas sus objetivaciones sociales”. El sujeto vivo, corporal, concreto, se erige como instancia crítica frente a cualquier acción que pretenda anularlo por medio de diversas institucionalizaciones y constructos jurídico-sociales. El sujeto será la instancia negativa frente a los inevitables procesos de institucionalización y/o fetichización, sean éstos político-es-

⁵⁸⁹ *Ibíd.*, p. 29.

⁵⁹⁰ “Síntesis del encuentro de científicos sociales y teólogos/as: La problemática del sujeto en el contexto de globalización”, en Revista *Pasos*, nº 87 DEI, San José de Costa Rica, Enero-Febrero de 2000, pp. 1-38.

⁵⁹¹ *Ibíd.*, p. 2.

tatales, económicos, culturales, sociales, etc.

Las discusiones que el encuentro permitió explicitar lograron avanzar en las siguientes cuestiones, aunque sin pretender dar punto final al debate:

a) Deconstruir las conceptualizaciones modernas del sujeto: el sujeto pensante del racionalismo cartesiano, el sujeto de la racionalidad medio-fin, el sujeto social del determinismo histórico y el individuo propietario de preferencias correspondiente al capitalismo. Tal deconstrucción parece asumir las críticas de las filosofías posmodernas, pero se aleja de éstas al no declarar el deceso del sujeto;

b) Recuperar la potencia ínsita en las acciones de resistencia y transformación de la sociedad reafirmando sus apuestas utópicas. Tal intencionalidad teórico-analítica supone “trascender la visión de que hacerse sujeto es sólo emancipar demandas particulares legítimas” y orientar la reflexión “hacia una visión en la cual las problemáticas de otros sujetos y las globales, se hacen propias”.⁵⁹² Esto explica la insistencia, en varias de las exposiciones, en oponerse a considerar al sujeto como individuo, autodeterminado, solipsista, calculador, instrumental e incapacitado para percibir las problemáticas colectivas o, lo más grave, un individuo cínico y hasta espiritualista que trata por todos los medios de desentenderse del “otro”. Además de esta insistencia, se observa en algunas reflexiones cierta confusión conceptual entre sujeto y actor social. Sin embargo, el análisis señala y describe los modos cómo, en la modernidad, el sujeto es aprisionado en estas expresiones y modalidades. Recuperar el sujeto implica recuperar las tradiciones emancipatorias asentadas en universalismos concretos presentes también en la misma modernidad, cuestión denostada por los discursos posmodernos. Tal recuperación permite comprender las siguientes críticas: i) al cinismo del sistema capitalista y sus pretensiones universalistas y totalizantes; ii) al escepticismo posmoderno que anula todo universalismo y emancipación; iii) a los enfoques emancipatorios particularistas; y iv) a los universalismos abstractos y los discursos que en nombre de la diversidad y las diferencias apuntalan la fragmentación social desautorizando los horizontes alternativos colectivos.

c) Incorporar nuevas dimensiones, más concretas y particularizadas, presentes en los plurales sujetos (feminismo, culturas originarias, culturas afroamericanas, juventudes, etc.) que permitan “desoccidentalizar” y “desandrocentalizar” la categoría sujeto.⁵⁹³ De este modo “se abre el camino a pensar el sujeto en sus

⁵⁹² Ídem.

⁵⁹³ Lo que no significa asumir sin más las críticas al antropocentrismo lanzadas por diversos

diferencias y construirlo a partir de sus especificidades, superando la fragmentación, a partir de categorías no homogeneizantes que rescaten la universalidad sin la cual no es posible pensar un proyecto emancipatorio”.⁵⁹⁴

d) Posibilidad de elaborar una teoría más compleja y dinámica del sujeto que sirva de marco categorial para analizar e interpretar los nuevos fenómenos sociales. En la misma aparecen como supuestos medulares los siguientes aspectos: i) la historicidad de la acción social y de las concepciones de subjetividad; ii) la concepción del sujeto como “ausencia que grita”, interpelación diversa, plural, compleja, crítica y constructiva frente a las diversas opresiones; iii) las respuestas a dicha interpelación entendidas como procesos de organización social con el fin de mejorar la vida de los afectados; iv) la concepción no ontologicista y que entiende al sujeto más bien como proyecto inacabado.

V. 2. b. Universalismos abstractos, sujetos diversificados, fragmentación sociopolítica y anulación de la realidad

V. 2. b. 1. Sujetos diversificados y fragmentación sociopolítica: la fabricación ideológica de universalismos abstractos

Las ideologías y discursos posmodernos han insistido en la necesidad de superar aquellas concepciones substancialistas, teleológicas, homogeneizantes y monolíticas del sujeto. Coincidiendo con estas críticas, ya no habría un Sujeto privilegiado del conocimiento ni de la praxis histórica transformadora, porque tampoco habría Historia ni sus relatos legitimadores. Pretender lo contrario supondría volver a un pasado cuya sensibilidad estuvo atravesada por la violencia totalitaria y el olvido de la realidad por parte de las grandes ideologías, especialmente aquellas ligadas a las tradiciones marxistas. Ahora el “Sujeto” de la transformación social, vía revolución, estalla en incontables fragmentos. Fragmentos que expresan los deseos de reconocimiento de las diversidades que constituyen las nuevas identidades individuales y colectivas. La gran “Historia” desaparece en múltiples y pequeños relatos y los sueños emancipatorios se trastocan en “micro-revoluciones”. La crisis de dichas concepciones pareció arrastrar también, junto al gran Sujeto y la gran Historia, ciertos vestigios de horizontes utópicos alternativos a la estrategia capitalista globalizada. Como ya lo hemos indicado, la posmodernidad se conver-

movimientos, entre ellos el ecologista. Para Hinkelammert el problema no es el antropocentrismo sino el mercadocentrismo.

⁵⁹⁴ Ídem.

tirá en el combustible ideológico de las pretensiones modernas del capitalismo: totalidad impuesta dentro de la cual caben todas las diferencias y diversidades en tanto éstas no pongan en cuestión los fundamentos del mercadocentrismo y sus matrices societales y culturales. Irrumpe entonces una suerte de ecumenismo de las diferencias que reduce la crítica a las desigualdades sociales -hambre, explotación y exclusión que atentan radicalmente contra la satisfacción de las necesidades básicas de los seres humanos- a una expresión más dentro del concierto de las demandas, normalizadas y domesticadas en tanto que diversificadas. La sospecha se dirige hacia los discursos que hacen de la diversidad y la multiculturalidad las categorías de mayor poder crítico-epistemológico con el riesgo de ocultar las diferencias sociales y de clase producidas por el capitalismo. Incluso, tales discursos de la diversidad y la otredad, al desdeñar el pensamiento dialéctico, se vuelven insulsos ante la homogenización y totalización del sistema global. En algunos momentos, la insistencia en el reconocimiento del otro profundiza las “diferencias” (de cualquier tipo) y des-potencia el reconocimiento del otro como igual: “Políticamente, dicha saturación, fragmenta las resistencias, divide a los sujetos según sus identidades (abiertas o cerradas) y metamorfosea la mirada, ahora “híbrida” dejando casi intacto el dato fuerte de la desigualdad social y su contracara: la desintegración social. Mientras nos ocupamos en reconocernos distintos y exóticos unos de otros –casi extraños-, las cabriolas sistémicas aceitan los mecanismos de concentración de riqueza y producción de pobreza... ¿Cómo ponerse de acuerdo, frente a tal diversidad, en torno a la necesaria y urgente democratización de la riqueza y de la cosa política en tanto tareas ineludibles, al menos hoy, en el nuevo continente latinoamericano?”⁵⁹⁵

Dichas afirmaciones serán en gran parte, deudoras de las reflexiones de Hinkelammert respecto a la fragmentación del sujeto y la exigencia de reconsiderar su marco categorial. En el encuentro citado, nuestro autor expone sobre “La vuelta del sujeto reprimido frente a la estrategia de la globalización”⁵⁹⁶. Si bien en los apartados siguientes haremos referencia a una versión posterior de este texto,

⁵⁹⁵ Carlos Asselborn y Oscar Pacheco: “Las metamorfosis del discurso del ‘otro’” en Carlos Asselborn, Gustavo Cruz, Oscar Pacheco: *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*, EDUCC, Córdoba, 2009, pp. 168-169. En dicho texto recuperamos los aportes de Hinkelammert. Cf. en la misma obra: “La disolución del sujeto débil y el retorno del sujeto negado”, pp. 155-166.

⁵⁹⁶ El texto aparece luego bajo el mismo título en Joaquín Herrera Flores (Ed.): *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brower, Bilbao, 2000, pp. 203-214; también en Franz Hinkelammert: *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*, LOM ediciones, Santiago de Chile, 2001, pp. 239-252 y en Franz Hinkelammert: *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2005, pp. 483-498.

más elaborada y completa, queremos señalar algunas puntualizaciones que realiza sobre la recuperación del sujeto como condición de posibilidad para la constitución de sujetos diversos.

Para Hinkelammert, la modernidad capitalista ha reducido el sujeto a individuo calculador. Por su parte, la crítica a la modernidad ha centrado sus esfuerzos teóricos en señalar los efectos negativos de una concepción de sujeto trascendental, transparente y autorreferencial. Pese a ello, dejó intacta la concepción del individuo calculador. O se cansó antes de tiempo y sus energías reflexivas, discursivas, académicas y bibliográficas no fueron suficientes para profundizar la crítica; o se trató más bien de un olvido, ideológico por cierto, teñido por la “crisis de los grandes relatos”. La crítica al sujeto trascendental moderno-occidental pareció reforzar, aún de manera no intencional, al individuo propietario calculador erigido en un nuevo sujeto trascendental-universal cuyo ideal será el *homo economicus*. En la perspectiva de Hinkelammert, recuperar al sujeto supone la consideración teórica y práctica de “hacerse sujeto”. El sujeto, aplastado por la lógica parcial del cálculo, recupera en tanto ausencia que resiste o negatividad crítica, una racionalidad de la vida concreta, material y corporal. Esta racionalidad es la que subyace cuando el sujeto irrumpe, se rebela o grita frente a la irracionalidad de lo racionalizado: “Si existe esa irracionalidad de lo racionalizado, hay que introducir una racionalidad complementaria a la racionalidad del cálculo. ¿Quién es este sujeto del cálculo? El individuo ¿Quién es el sujeto de esta otra racionalidad? El sujeto. El individuo es lo positivamente dado, y el sujeto una solicitud frente a una irracionalidad en curso...Este sujeto que trasciende el sistema, pero que no es un a priori deductivo sino un surgimiento a posteriori como resultado de la necesidad de actuar sobre la irracionalidad de lo racionalizado, se descubre que es realmente el a priori de todo el proceso. Su condición. No es a posteriori. No obstante, se revela como tal a posteriori. Al igual que el existenciario en Heidegger, que es también un a priori que resulta”.⁵⁹⁷

Entonces, totalidad y sujeto no pueden comprenderse aisladamente. Postular su dependencia recíproca puede ayudar a entender ciertos procesos sociales y políticos de resistencia a las lógicas de dominación. No es posible una crítica lúcida y eficaz si se renuncia al punto de vista de la totalidad. Asimismo, la posibilidad de la crítica expresa la presencia-ausente del sujeto. En esta interpretación, es insostenible un sujeto sin capacidad crítica. Un sujeto sin capacidad crítica no es su-

⁵⁹⁷ Franz Hinkelammert: “La vuelta del sujeto reprimido frente a la estrategia de la globalización” en Síntesis del encuentro de cientistas sociales y teólogos/as: La problemática del sujeto en el contexto de globalización”, en Revista *Pasos*, nº 87, DEI, San José de Costa Rica, Enero-Febrero de 2000, p. 6.

jeto sino objeto. Aunque tampoco es posible un sujeto inmune y liberado de toda objetivación o cosificación. Los procesos de objetivación y cosificación son *inevitables* y ante ellos aflora la dimensión del sujeto: tal como veremos, el sujeto es una irrupción que se constituye a partir de la demanda por la reproducción de la vida humana y de la naturaleza. El querer vivir demanda hacerse sujeto.

Visto esto, “descubrirse como sujeto es superar la fragmentación que sufrimos a partir de lo diverso y múltiple, y constituir sujeto a partir de las especificidades”.⁵⁹⁸ La constitución del sujeto a partir de las diversidades supone un marco categorial común que lo posibilite. Comprender al sujeto como ausencia que “grita” o “solicita”, es decir, como negatividad crítica, indica el postulado de un universalismo concreto. Los universalismos abstractos han aplastado y uniformizado al sujeto, fragmentando sus resistencias y “rebeliones”, muchas veces en nombre de la diversidad. Y el argumento de la diversidad de los sujetos ha sido una pieza importante para el “consensuado” minimalismo utópico: toda rebelión y resistencia serán admitidas si se someten a las reglas de juego de la estrategia capitalista globalizada. A lo más, se podrá aspirar a ampliar derechos en tanto éstos no pongan en discusión la legalidad y legitimidad de dicha estrategia.

Creemos que en dicho encuentro, Hinkelammert advierte sobre este peligro cuando en la sesión final afirma: “Algo tiene que acompañar siempre el tema del sujeto, su marco categorial. No el sujeto como sujeto femenino, sujeto masculino, etc., sino como marco categorial desde el cual la subjetividad aparece necesariamente como un universal. Cada propuesta requiere tener un universal: lo diverso no puede afirmarse sino dentro de un universal. Lo que enfrentamos son universalismos abstractos. Ahí igualdad es lo que todos tienen por igual. Pero aquí igualdad es reconocer la diferencia del otro como válida, y como mutuamente enriquecedora. No es borrar la igualdad y afirmar la diversidad. Somos iguales, pero reconocer al otro como igual es reconocer su alteridad y diversidad”.⁵⁹⁹

El universalismo concreto presente en esta concepción del sujeto, en tanto “ausencia que solicita”, implica como hemos visto, no desentenderse de la referencia a la totalidad. Totalidad no será sólo la realidad presente y asible. El concepto de totalidad como “ausencia” subyace al marco categorial sobre el sujeto: “El hoyo en la capa de ozono es un grito de la totalidad ausente, fracasada; el calentamiento de la tierra, la exclusión de la población de la división social del trabajo, son totalidades que gritan. El totalitarismo es la pretensión del sistema social de ser esta totalidad como presencia. El problema de la crítica del totalitarismo a la luz de esta reflexión del sujeto, es el problema de exponer la totalidad ausente

⁵⁹⁸ *Ibíd.*, p. 36.

⁵⁹⁹ *Ídem.*

para evitar la totalización del sistema. La totalidad ausente es crítica. La pretensión de hacerla presente es la afirmación nefasta de un sistema”.⁶⁰⁰

Este marco categorial sobre el sujeto, desplegado a lo largo de la historia y presente en las diversas culturas, se ha formulado en diversos formatos y expresado en múltiples tensiones. El sujeto irrumpe en ciertos procesos socio-históricos y es traducido por las demandas de diversos actores políticos. Hegemonizar o diversificar son instrumentos que pueden potenciar “el grito” del sujeto: presencia-ausente. Cuándo y cuánto hegemonizar/universalizar o cuándo y cuánto diversificar/particularizar no son preguntas con respuestas a priori, sino cuestiones que pueden ser desentrañadas intersubjetivamente y estratégicamente desde este criterio universal-concreto.

Sólo como ilustración histórica, el acontecimiento de la independencia haitiana puede echar luz sobre la categoría de sujeto aludida y la tensión en la que inevitablemente se encuentra cuando opera en las praxis políticas. Según Eduardo Grüner, en Haití los colonialistas franceses habían “detectado” y nombrado 174 tonalidades diferentes de mulatos. Se trató de una multiplicación exorbitante de las diferencias y particularismos. Pero desde una “modernidad periférica” los ex - esclavos haitianos “homogenizarán” a los habitantes de Haití al proclamar en su primera constitución de 1805 “todos somos negros”: “Todas las distinciones de color desaparecerán entre los hijos de una y la misma familia de la cual el Jefe de Estado es el padre. Los haitianos serán conocidos de ahora en más por la denominación genérica de Negros”.⁶⁰¹

Creemos que en Hinkelammert, su reflexión sobre el sujeto y la crítica a los universalismos abstractos será una contribución significativa y políticamente potente frente al totalitarismo impuesto por la globalización neoliberal. La totalización del “sistema” logra eficacia en su legitimación por medio de sus fábricas de diferencias. Eficacia que trastoca a las mismas luchas reivindicativas y de resistencia de diversos movimientos sociales. Por ello la exigencia de recuperar categorialmente esta dimensión olvidada o denostada del sujeto, sospechada las más de las veces de convertirse en un nuevo universal totalitario y en argumento me-

⁶⁰⁰ Ídem.

⁶⁰¹ Cfr. Eduardo Grüner: “El ‘lado oscuro’ de la modernidad. Apuntes (latinoamericanos) para ensayar en clave crítica”, en *Revista Pensamiento de los Confines*, n° 21, FCE, Buenos Aires, 2007, p. 83. Para un análisis más detallado, del mismo autor: *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Edhasa, Buenos Aires, 2010, especialmente la segunda parte: “Haití, o la oscura (contra) modernidad”, pp. 267-548. De innegable influencia para esta interpretación es el estudio de Susan Buck-Morss: *Hegel y Haití*, Norma, Buenos Aires, 2005.

tafísico opresor.⁶⁰²

V. 2. b. 2. *La negación del sujeto por la anulación de la realidad en el capitalismo nihilista*

El sujeto y su referencia a la realidad serán neutralizados por la estrategia de la globalización neoliberal que transforma al capitalismo utópico en capitalismo cínico. Anular la realidad significa aquí negar u olvidar las condiciones que hacen posible la vida humana: “la realidad es condición de posibilidad de la vida humana” afirma nuestro autor.⁶⁰³

La distinción entre capitalismo utópico y capitalismo cínico reside en las posibilidades racionales que éstos ofrecen a la crítica. El capitalismo utópico promete la realización del bien común por medio de la competencia mercantil fundada en el interés propio: el egoísmo funda sociabilidad.⁶⁰⁴ Este capitalismo, para Hinkelammert, supone una sacralización, secularizada por cierto, de las relaciones sociales de producción. Aunque, siguiendo a Habermas, afirma que posee “un potencial de razón”, un núcleo de racionalidad que se explicita en la relación entre competencia e interés general o bien común. Este núcleo de racionalidad hace po-

⁶⁰² “La lucha de los movimientos sociales inspirados en el proyecto de una “política de la identidad” no alcanzará la radicalidad del pluralismo que pretende afirmar a menos que los grupos insurgentes partan de una conciencia clara de la profundidad de su “diferencia”, es decir, de la propuesta de un mundo alternativa que guía su insurgencia”, Rita Segato: *La nación y sus Otros*, Prometeo, Buenos Aires, 2007, p. 18. Creemos descubrir en esa “diferencia” la ausencia que grita del sujeto aludido por Hinkelammert.

⁶⁰³ Franz Hinkelammert: *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1998, p. 237.

⁶⁰⁴ Karl Polanyi, autor citado por Hinkelammert, se refiere al fracaso del utopismo liberal basado en la radicalización de la economía de mercado como garantía del progreso y la libertad: “Nuestra tesis es que la idea del mercado autorregulador significaba una *utopía total*. Tal institución no podía existir durante un espacio apreciable del tiempo sin destruir la sustancia humana y natural de la sociedad; hubiera destruido físicamente al hombre y transformado su medio ambiente en un desierto. Inevitablemente, la sociedad adoptó medidas para protegerse; pero las medidas que adoptó dificultaron la autorregulación del mercado, desorganizaron la vida industrial y de esa manera hicieron peligrar la sociedad de otra forma...” y también: “La economía mercantil dio origen a *falsas esperanzas* al parecer aproximarse al logro de *ideales que son intrínsecamente nulos*, tales como una sociedad en la que el poder y la compulsión no existen, y un mundo en el que la fuerza carece de función. Se provocó una *actitud ilusionista* que suponía una sociedad moldeada solamente por los deseos humanos, mientras que las alternativas inevitables de la existencia social, es más, el hecho primordial de la inevitabilidad de la sociedad misma, eran oscurecidos. La separación institucional de la política y la economía implicaba una negativa de la validez de la esfera política, ya que la economía era igualada a las relaciones contractuales – supuestamente el único campo real de la libertad. El resto era *abuso*”, en *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1947, traducción de Atanasio Sánchez, [1ª edición en inglés, 1944], pp. 19-18 y p. 333. Las cursivas son nuestras.

sible la crítica de la ideología: “una crítica inmanente se hace posible activando este concepto de interés general, para demostrar desde ahí los límites y las tendencias destructivas en la lógica de la competencia. La crítica de la ideología se efectúa dentro de un marco de juicio común que está dado por la referencia al interés general. La crítica de la ideología presupone un consenso determinado y racional”.⁶⁰⁵ La tradición burguesa posibilita dicha crítica al estar referida al interés general vía automatismo del mercado. Lo mismo ocurrirá con el supuesto pasaje del socialismo al comunismo (otra versión del interés general) por medio de la maximización de las tasas de crecimiento. Por lo tanto, la argumentación ideológica y su crítica “presupone la referencia a un interés general más allá del cálculo directo de utilidad en función del interés particular, y discute la relación racional con este interés general”.⁶⁰⁶

Es interesante observar cómo en su razonamiento, la posibilidad de la crítica reside en la aceptación de este consenso básico en torno al interés general en el que subyace la referencia a la totalidad. Así, la teoría de la dependencia pudo constituirse como teoría crítica porque puso en evidencia la imposibilidad del capitalismo liberal para garantizar, por medio del interés particular, el interés general. Los juicios de hecho de la teoría de la dependencia serán entonces juicios críticos que perforarán las bases ideológicas del capitalismo utópico. Al ver amenazada su legitimidad, este capitalismo subsiste en el mismo momento en que abandona su referencia al bien común o interés general y con ello, la renuncia a su potencial de razón. La crítica queda ahora desarmada ya que ningún juicio de hecho posee ya capacidad de crítica. “Capitalismo nihilista” será el nuevo nombre del capitalismo: “Donde no hay ninguna pretensión de la razón, los juicios de hecho que demuestran la sinrazón dejan de tener capacidad crítica. Si ya no se pretende una razón de interés general, los juicios de hecho que demuestran que el capitalismo no realiza interés general alguno, se transforman ellos mismos en un deber. Si el capitalismo excluye y destruye, de eso se deriva un deber; según el capitalismo, debe excluir y destruir”.⁶⁰⁷

De este modo, el capitalismo nihilista, cínico y salvaje asumirá sin reparos los juicios de hecho lanzados por los críticos del capitalismo utópico. Ya no hace falta el uso de un lenguaje hipócrita que oculte las verdaderas intenciones del interés particular detrás de un supuesto interés general: “desaparece la hipocresía” dice nuestro autor, “dice lo que es, y lo que va a hacer”.⁶⁰⁸

⁶⁰⁵ Franz Hinkelammert: *op. cit.*, p.230.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. 231.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 233.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 234.

V. 2. b. 3. De cómo se anula la realidad y al sujeto en las ciencias empíricas

En las ciencias sociales de corte empírico, la realidad suele cancelarse con cierta facilidad cuando sus preocupaciones epistemológicas y metodológicas se desligan de los problemas histórico-concretos.⁶⁰⁹ Sus energías académicas se orientan ahora al análisis de los modos en cómo se esgrimen, aplican, repiten o extrapolan categorías, conceptos y palabras oriundos de tradiciones teóricas diversas. Así, los problemas se des-historifican y alcanzan un rango cuasi metafísico a partir del cual su tratamiento dependerá en gran medida de las novedades bibliográficas del momento. La desigualdad, la democracia, el Estado, las instituciones, las ideologías operantes en la historia de los pueblos, la crítica al capitalismo... son frecuentemente vaciados de su materialidad histórica, la cual parece incomodar a las mentes diestras en detectar novedades. En ciertas situaciones y espacios institucionales, la inteligencia academicista se interesa más en detectar problemas históricos-concretos que se adecúen o confirmen sus hipótesis y marcos teóricos en vez de encontrar, interpretar o construir categorías que permitan comprender la realidad para transformarla. El problema “se construye” o se “interpreta”, es cierto, pero no puede negarse la densidad histórica de lo real que éstos contienen en sus manifestaciones: la gente padece hambre, sufre injusticias, atropellos, discriminaciones, violaciones a sus derechos; todo ello impacta “realmente” en los cuerpos y subjetividades, más allá de las categorías utilizadas para dar cuenta de ello. Aunque tampoco se trata de intereses opuestos: la mejor praxis necesita de la mejor teoría. Ambos intereses se necesitan y se exigen dialécticamente; de lo contrario las pretensiones de lucidez teórica y eficacia político-emancipatoria están condenadas al soliloquio apasionado.

La experiencia de Hinkelammert en el CEREN será muestra de un esfuerzo colectivo por pensar la realidad política, social, económica y cultural de un país en

⁶⁰⁹ Ya en 1980 Norbert Lechner cuestionaba los estándares cientificistas que anulan la relevancia social de algunas ciencias, como por ejemplo los estudios políticos. Así, “la teoría deviene una construcción *ex post factum*; el futuro no existe sino como proyección de una causalidad pasada o como una utopía abstracta. Se sacrifica la relevancia social en el altar de la pureza científica... Estimo necesario impulsar el estudio de *lo que es* hacia lo que *podría y debería ser*. No ignoro los problemas epistemológicos implícitos en tal programa, pero veo en la prospección histórico-filosófica una estrategia promisorio de hacer la reflexión teórica prácticamente relevante”; “La teoría y la práctica de la política. Sobre los programas de posgrado en ciencia política”, en Norbert Lechner: *Obras I. Estado y derecho*, Edición de Ilán Semo, Francisco Valdés Ugalde, Paulina Gutiérrez, México, FCE-FLACSO, 2012, pp.498-499. Las cursivas son del original. De modo implícito se percibe también en Lechner el concepto de totalidad tal como lo entiende Hinkelammert: no sólo como *lo que es* (asentado en los juicios de hecho medio-fin) sino también como lo que podría (utopías) y debería ser (la ausencia que está presente en la realidad o “el grito del sujeto”).

donde se iniciaba una experiencia socialista democrática. Las publicaciones de la época dan cuenta de ello. Claro está que, en algunos casos, la aplicación rigurosa del instrumental teórico marxista era el modo privilegiado por la cual esa realidad era pensable y criticable. El fracaso y la derrota de la vía chilena al socialismo obligó a repensar esas categorías, reconstruirlas y hasta incluso abandonar algunos de sus postulados. Pero dicha experiencia mostró que fueron las vicisitudes histórico-concretas las que hicieron estallar algunos de los principales presupuestos teórico-conceptuales. De todos modos, la teoría parecía dar cuenta de la realidad y de su densidad inabarcable.

El problema estriba cuando la teoría oculta o anula la realidad; peligro del cual no estaban exentos algunos análisis teóricos de aquél jalón de la historia del pensamiento crítico latinoamericano. Con todo, se pensaba académicamente a partir de un interés claramente emancipatorio y anticapitalista.

Sin embargo y a pesar de lo que acabamos de afirmar, Hinkelammert ha dedicado varias páginas a la discusión sobre la metodología y epistemología de las ciencias sociales⁶¹⁰. Aunque tal discusión, según nuestra lectura, tiene como finalidad impedir la disolución de la realidad y del sujeto que la habita. La anulación de la realidad por parte de las ciencias sociales ocurre cuando éstas, en tanto ciencias empíricas, renuncian a su impronta crítica al reducir sus juicios de hecho a juicios medio-fin. Hinkelammert acuerda con Weber que toda ciencia debe basarse en juicios de hecho, pero no admite que éstos sean entendidos sólo como juicios propios de la racionalidad medio-fin. La racionalidad medio-fin, que produce ciertos juicios de hecho, descansa en el conjunto de condiciones que hacen posible la vida humana. Tal afirmación constituye un juicio de hecho que no es un juicio medio-fin. Su criterio de verdad es vida/muerte y no meramente “falsación/verificación”.⁶¹¹ Reducir los juicios de hecho a juicios medio-fin será el modo “científico” de anular al sujeto y la totalidad que lo contiene, en suma, anular la realidad. La abolición del sujeto disuelve la realidad. La pretendida objetividad de la realidad sólo puede ser posible si se afirma el punto de vista del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales, naturales⁶¹² y, por ello mismo, necesitados, especialmente

⁶¹⁰ Hemos intentado dar cuenta de ello en el capítulo II.

⁶¹¹ Franz Hinkelammert: *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1996, p. 30.

⁶¹² “El Ser Humano, en cuanto que sujeto corporal, natural, viviente; se enfrenta en primer término a un ámbito de necesidades. Siendo el hombre un ser natural, esto es, parte integrante de la Naturaleza, no puede colocarse por encima de las leyes naturales, leyes que determinan la existencia de necesidades humanas más allá de las simples “preferencias” (gustos) de las que hace gala la teoría económica neoclásica”, Franz Hinkelammert & Henry Mora Jiménez: *Hacia una economía para la vida*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 2005, p. 32.

de aquellos “cuya vida está más directamente amenazada”.⁶¹³ La totalización de la racionalidad instrumental, implícita en las ciencias empíricas, disuelve la realidad al olvidarse que el sujeto corporal vivo es la condición de posibilidad de todos los fines instrumentales: “Ninguna acción calculada de racionalidad medio-fin es racional, si en su consecuencia elimina al sujeto que sostiene esta acción. Este círculo lo podemos llamar racionalidad reproductiva del sujeto”.⁶¹⁴ Vemos entonces que la preocupación de Hinkelammert es resaltar el carácter subordinado de la racionalidad medio-fin o instrumental. La racionalidad medio-fin sólo puede ser racional si se somete a la racionalidad reproductiva, de lo contrario se desata la “irracionalidad de lo racionalizado”.⁶¹⁵

Las ciencias empíricas para ser tales, están obligadas a transformar la realidad concreta en empiria por medio de la inevitable matematización y homogenización. Por ello podrá deducir leyes, construir enunciados falsables y lograr mayor eficiencia en las acciones instrumentales. Para el caso de la economía los ejemplos abundan: mano invisible, teoría de los precios, competencia perfecta, planificación estatal, entre otros, suponen una realidad matematizada y homogenizada. Pero Hinkelammert advierte que la realidad trasciende el espacio organizado, homogenizado y calculado por la empiria: “la realidad de la vida humana no se puede confundir con la empiria. Esta no es más que la conceptualización de una realidad estructurada y homogeneizada de modo matemático. Por ende, aparece el problema de asegurar la realidad concreta como última instancia de todas

⁶¹³ Franz Hinkelammert: *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1996, pp. 42 y 45.

⁶¹⁴ *Ibíd.*, p. 22. Aquí subyace su concepción del sujeto que trasciende todas sus objetivaciones y condicionamientos: “El sujeto tiene un horizonte que es de vida y muerte. Lo tiene objetivamente como sujeto. Además, es sujeto por tenerlo. Este horizonte permite estar libre frente a los condicionantes que son la tradición y el “mundo de la vida”... Sin este espacio de libertad que trasciende todas las tradiciones y todos los “mundos de la vida”, no habría siquiera tradiciones. Hay tradiciones porque las podemos trascender”. Cf. *op. cit.* p. 44. Gadamer y Habermas, en tanto representantes de la “filosofía hermenéutica” son aquí el blanco de la crítica hinkelammertiana, aunque no se mencionan las marcadas diferencias entre ambos filósofos.

⁶¹⁵ También Marcuse criticará las posturas de Weber respecto al capitalismo y el puesto fundamental de la burguesía y su racionalidad como clase social que despliega las fuerzas productivas de un país. El capitalismo y sus burguesías también desatan fuerzas irracionales: “En el desarrollo de la racionalidad capitalista, entonces, la *irracionalidad* se convierte en *razón*; razón en la forma del desarrollo frenético de la producción, del saqueo de la naturaleza, del incremento de los stocks de bienes (que son puestos a disposición de capas cada vez más extensas de la población). Esta razón es irracional porque su incrementada productividad, la dominación de la naturaleza y la riqueza sociales se convierten en fuerzas destructivas; destructivas, y esto no es una metáfora –por la venta de valores culturales considerada en el interior de los estados-naciones, y entre ellos”, Herbert Marcuse: “Industrialización y capitalismo en Max Weber”, en *La sociedad industrial y el marxismo*, Editorial Quintaria, Buenos Aires, 1969, p. 14. Las cursivas son del original.

las decisiones tomadas bajo el punto de vista de la eficiencia empírica”.⁶¹⁶ Pero, es bueno recordarlo, el problema no es la matematización u homogenización de la realidad concreta⁶¹⁷ por cierto necesarias, sino la totalización y fetichización de estas disposiciones metodológicas. La realidad objetiva no es sólo aquella dictaminada por las ciencias o por sus hermenéuticas. Parafraseando a Estela Fernández Nadal, ella posee un plus no objetivable, dado su vínculo con el problema de la vida y la muerte de la humanidad. Por ello la objetividad de la realidad posee un marcado carácter subjetivo dado que presupone, como ya lo hemos indicado, el reconocimiento entre sujetos como sujetos naturales y necesitados.⁶¹⁸ Comprendida así la realidad objetiva, pueden juzgarse como irracionales diversas escalas de preferencias subjetivas que atentan contra la satisfacción de las necesidades.⁶¹⁹ El análisis de Hinkelammert sobre la anulación de la realidad y del sujeto en las ciencias empíricas revela la necesidad de incorporar una racionalidad material entendida como racionalidad reproductiva de la vida humana. Ello, en ningún caso presupone que dichas ciencias se validen desde algún juicio de valor. La inexcusable neutralidad valórica no está aquí en cuestión: “Lo que está en cuestión – afirma nuestro autor- es la posibilidad de un análisis de la realidad por las ciencias empíricas en su dimensión más real, que es la dimensión de la vida y de la muerte”.⁶²⁰ De este modo la teoría crítica, lejos de legitimarse desde ciertos juicios

⁶¹⁶ Franz Hinkelammert, *op. cit.*, p. 78.

⁶¹⁷ Un problema teórico de envergadura ha sido, por lo menos en filosofía, indagar acerca de lo que se entiende por “realidad”. Para algunos, la realidad es aquello que podemos nombrar con algún tipo de lenguaje. No obstante siempre hay algo que antecede y trasciende al mismo lenguaje. Profundizar en esta cuestión supera nuestras pretensiones.

⁶¹⁸ Valga esta cita para ilustrar lo afirmado: “La totalidad es totalidad para un ser necesitado de otros seres humanos y de la naturaleza exterior al ser humano. No tiene necesidades fijadas *a priori*, no obstante necesita fijar necesidades para poder satisfacerlas mediante una acción medio-fin. Pero no puede fijar estas necesidades sino en relación a otros seres humanos. Frente a *la* necesidad no hay acción medio-fin posible. Sin embargo la necesidad empuja, por ser presencia de una ausencia de satisfacción. La realidad es una satisfacción potencial. La necesidad tiene que ser especificada como necesidades para que la satisfacción potencial pueda satisfacer actualmente, por medio del trabajo humano, estas necesidades...Pero el hecho de que el ser humano es un ser necesitado y no un ser con necesidades *a priori*, implica que su relación con la realidad es una relación con la totalidad, cuya ausencia está presente en él en su ser necesitado”, *Ibíd.*, p. 51. Las cursivas son del original.

⁶¹⁹ *Ibíd.*, p. 81. La objetividad de la realidad o del mundo no es su experiencia sino una conclusión teórica sobre éste, una abstracción, a partir de la experiencia subjetiva. El problema aparece cuando se pretende abstraer esta objetividad de su experiencia subjetiva. Por tal abstracción, la realidad se invierte y se presenta ahora como la verdadera realidad; Cf. Franz Hinkelammert: *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad: materiales para la discusión*, Arlekin, San José, Costa Rica, 2007, pp. 183-187.

⁶²⁰ Franz Hinkelammert: *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1996, pp. 187-188. “Aunque la ciencia posiblemente no puede decir si la humanidad *debe* sobrevivir, sí puede hacer un juicio sobre si *puede* sobrevivir bajo determinadas circunstancias”, *Ibíd.*, p. 96. Las cursivas son nuestras.

de valor propios de una racionalidad material tal como la entiende Weber, será también ciencia empírica.

V. 3. Historia de la negación del sujeto y sus rebeliones

V. 3. a. Mitos fundacionales de la rebelión del sujeto

V. 3. a. 1. La presencia de lo mítico-teológico en la filosofía política

La filosofía política ha recurrido constantemente a categorías y mitos teológicos para abordar el problema del poder, la soberanía, el estado y la emancipación humana. En este sentido, la ya clásica reflexión de Walter Benjamín pareciera expresar que el discurso y la praxis política necesitan recurrir a lo teológico para ganar en eficacia ya sea crítica o legitimadora. El nazismo, por ejemplo, recurrió a la construcción de una estética asentada en ciertos mitos que conjugaban arte con cristianismo.⁶²¹ Hemos visto también cómo Hinkelammert, retomando el pensamiento de Marx y el propio Benjamin, profundiza la crítica al capitalismo como religión. Tanto el recurso a la teología como a la exégesis bíblica será una constante en varios de sus escritos. Esto ocasionará incomprendimientos y rechazos, asentados en prejuicios académicos y resentimientos confesionales.⁶²² Pues se trata de un uso poco habitual dado que la función ideológica de la teología ha estado principalmente orientada al mantenimiento y sacralización de las instituciones religiosas y sus proyectos históricos. Parece haber triunfado, tanto en el conservadurismo religioso-eclesiástico como en los críticos liberales, progresistas y de izquierda un significado estrecho: la teología sería el desatinado reclamo, pretendidamente racional, de una razón obediente y sumisa. Haciéndose cargo de la inseguridad e incertidumbre que constituye al ser humano, la teología será concebida como “teoría imaginaria de la contingencia” orientada a enseñar la obediencia y la servidumbre.⁶²³ Tanto para unos como para otros, no hay posibilidad de una teología como teoría imaginaria de la constitución del sujeto que desea emanciparse. Es decir, la teología no podría significar nunca la constitución de un pensamiento crítico-utópico con posibilidades para cuestionar la realidad, el poder y la praxis.

⁶²¹ Cf. Éric Michaud: *La estética nazi. Un arte de la eternidad*, [1996], Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2009.

⁶²² Remitimos a la introducción de Estela Fernández Nadal de *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*, op. cit., pp. 13-25.

⁶²³ Marilena Chaui: *Política en Spinoza*, Editorial Gorla, Buenos Aires, 2004, p. 16.

No obstante, entender a cierta teología como una modalidad de teoría o pensamiento crítico supone ciertos riesgos epistemológicos. Para las clásicas interpretaciones teológicas, la emancipación anhelada no es un producto acabado de la praxis humana sino que es resultado también y principalmente de algún plan y gracia divinos. Y ello, por lo menos para aquellos sujetos motivados por algún tipo de fe religiosa cuya presencia no ha sido menor en diversos movimientos de liberación latinoamericanos. Las críticas que ha tenido la interpretación hinkelammertiana al presentar a Pablo de Tarso como antecedente de Karl Marx se hacen eco de dicho riesgo: “En Pablo de Tarso –afirma Helio Gallardo- existe un factor que trasciende por sobrenatural las producciones sociohistóricas (o sea humanas); es el Cristo Jesús resucitado o como entidad mística. El lugar epistémico-político de una ‘liberación’, en la que juega un papel determinante la esperanza de una redención, es una asamblea de fieles religiosos falsamente universal (o si lo prefiere, universalista), y la liberación/redención se obtiene/deriva no de una autoproducción (aunque sí de una autoconciencia o espiritualidad), sino como resultado de un plan de Dios, de Su Elección y de su gracia divina. Básicamente el pensamiento/propuesta de Pablo de Tarso se inscribe en un *imaginario religioso de la Historia*. La teoría crítica de Marx-Engels, aunque pueda ser transformada en ‘religión’, no. Como se advierte, las distancias de posicionamiento y sentido son varias y fuertes y estrictamente no tienen que ver con las diferencias o coincidencias temáticas”.⁶²⁴ Tal vez, en la tesis de la imposibilidad fáctica de los contenidos utópicos sostenida por Hinkelammert, se acurruque una escatología profana⁶²⁵ como instancia crítica de toda concreción histórica de la emancipación por medio de la praxis humana.⁶²⁶ Y decimos escatología profana porque dicha crítica no estaría asentada en una supuesta fe en un dios que comanda los designios históricos de la humanidad para conducirla a la liberación o redención definitiva. Se trataría más bien de una crítica, al interior de la vida real, que señala dos situaciones presentes en las tensiones y contradicciones históricas: i) imposibilidad humana de alcanzar la emancipación

⁶²⁴ Helio Gallardo: “F.J. Hinkelammert: La maldición que pesa sobre la ley”. 10 de Enero de 2014. <http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=319&Itemid=1>. Las cursivas son nuestras.

⁶²⁵ Decimos “escatología profana” apoyándonos en la interpretación de Estela Fernández Nadal quien sostiene la existencia de una “teología profana” en las reflexiones de Hinkelammert.

⁶²⁶ En otro contexto Hinkelammert afirmaba: “El comienzo de la historia verdadera del marxismo coincide ahora –o puede coincidir- con la escatología. Muerte y resurrección pueden describir de nuevo los límites entre totalidad realizada y totalidad sufrida, sin limitar las dimensiones de la praxis revolucionaria”, Franz Hinkelammert: “La relaciones mercantiles en la sociedad socialista como cuestionamiento a la crítica marxista de la religión”, en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N° 17, Universidad Católica de Chile, CEREN, Julio de 1973, p. 167.

definitiva y, ii) imposibilidad de anular en el ser humano el deseo de dicha emancipación. No puede negarse que esta tensión, que atraviesa al ser humano y todos sus proyectos, es asumida, controlada, reprimida o profundizada por el saber teológico. Su interés, por cierto, no es ingenuo. Ahora bien, nuestra interpretación afirma que uno de los esfuerzos teóricos de Hinkelammert es mostrar cómo a partir de esta tensión se constituye el sujeto frente a la ley. Es evidente que subyace aquí una singular reflexión antropológica que encuentra en su “lectura profana” de la tradición judeo-cristiana destellos de categorías que la validan y justifican. A los ojos de ciertos teólogos y predicadores –también de la liberación–, dicha lectura violentaría el argumento de la “trascendencia divina” convirtiendo al hombre en dios, es decir, se trataría de un caso más de una teología deicida. Ello demuestra que su reflexión teológica, en tanto pensamiento de la realidad socio-histórica, expresa la disputa por el sentido de ciertas tradiciones culturales con sus mitos e instituciones como modos de organizar el espacio común, el tiempo e indicar el puesto del ser humano en la historia. Será pues interesante observar cómo nuestro autor ilustrará dicha disputa recurriendo a textos bíblico-teológicos para dar cuenta de una teología de la ley opuesta a una teología del sujeto.

Es cierto, además, que el análisis teológico como ineludible herramienta para la crítica, se inserta en las tradiciones inauguradas por Marx y Weber. Además, el vínculo entre filosofía, teología y política ha sido abordado también por importantes pensadores como Baruch Spinoza⁶²⁷, el ya nombrado Benjamin o Carl Schmitt y sus principales críticos, entre otros.⁶²⁸ Influenciado también por estas tradiciones⁶²⁹, creemos que la originalidad de Hinkelammert reside en el intento de recuperación crítico-categorial del ser humano como sujeto corporal, concreto y necesitado. La modernidad descubre que el ser humano es sujeto, pero lo hace determinándolo como sujeto-individuo-calculador. El interés de nuestro autor será rescatar este punto de partida negado por la objetivación liberal-capitalista. Para

⁶²⁷ Cfr. *Tratado teológico político*, [1670], Editorial Alianza, Madrid, 2003.

⁶²⁸ Para el filósofo del derecho alemán nacionalsocialista los conceptos más importantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados. Así el legislador “todopoderoso” es el “Dios omnipotente” y el estado de excepción posee, desde el punto de vista de la jurisprudencia un significado cercano al milagro; Carl Schmitt: *Teología política*, [1922], Trotta, Madrid, 2009, p. 37.

⁶²⁹ La recepción de las discusiones en torno a las posibilidades de una teología política y sus concreciones históricas supera los objetivos de esta tesis. Pero no podemos dejar de apuntar que dicho problema subyace en los textos de Hinkelammert. Dar cuenta de ello será motivo de futuros trabajos, lo que supondrá las ineludibles referencias a Schmitt, Barion, Erik Peterson, Karl Barth, Jürgen Moltmann, Johann Baptist Metz, Jacob Taubes, Alain Badiou, como también a un importante listado de teólogos latinoamericanos de la liberación, entre ellos uno de los más lúcidos aunque marginal: Juan Luis Segundo. Para el caso de Carl Schmitt, Cf. Franz Hinkelammert: “El concepto de lo político según Carl Schmitt” en *Democracia y Totalitarismo*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, pp. 113-131.

ello emprende una reflexión, en gran medida de corte filosófico-teológico, orientada a: i) mostrar los modos en cómo operó la negación del sujeto; ii) fundamentar un marco categorial en torno al concepto de sujeto como “ausencia que grita”, es decir, potencialidad no objetivable a pesar de la inevitabilidad de las objetivaciones.

En el transcurso de la historia de la humanidad, tanto la negación como la recuperación del ser humano como sujeto se han visto obligadas a legitimar sus dominaciones y resistencias. Para ello han recurrido a ciertos mitos o a una “razón mítica” desplegada también en versiones filosóficas y teológicas. Ciertos personajes míticos y sus diversas significaciones expresarán la lucha entre los dominadores y los dominados, entre los vencedores y los vencidos, entre los represores del sujeto y los sujetos reprimidos, en suma, entre la ley y el sujeto y, más aún, entre los victimarios y las víctimas que se transforman en sujetos.⁶³⁰ Ello explica el uso que nuestro autor hace de ciertos textos y mitos fundacionales de carácter particularmente teológico, presentes especialmente en la tradición semita-cristiana. Al hacerlo, se inscribe como ya hemos dicho, en la corriente benjaminiana para la cual la interpretación de los mitos debe ser herética, debe profanar si quiere desacralizar las relaciones de dominación y sostener la memoria de los vencidos.⁶³¹

La historia de los “mitos fundadores” es una historia de hegemonía y rebeliones. Tal hegemonía suele imponerse a través de una violencia simbólica que opera anulando la equivocidad constituyente del mito fundador, entendido como acceso narrativo a los conflictos, tensiones y contradicciones que no encuentran resolución en el nivel de la realidad.⁶³² El mito fundador nutre a las ideologías y se reinterpreta desde éstas. La filósofa Marilena Chauí afirma: “O mito fundador ofe-

⁶³⁰ La reflexión sobre los mitos en Hinkelammert no es nueva. En un texto de su etapa chilena se refiere a la lucha de clases en el plano mítico y a la desmitificación como la toma de conciencia del carácter de clase de los mitos, cf. Franz Hinkelammert: “La relaciones mercantiles en la sociedad socialista como cuestionamiento a la crítica marxista de la religión”, en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N° 17, Universidad Católica de Chile, CEREN, Julio de 1973, p. 164.

⁶³¹ “De la recepción de los textos de Benjamín creemos posible sostener las siguientes tesis: a) la interpretación de mitos y símbolos debe ser herética, se debe profanar si la intención es sostener la memoria de los vencidos como condición necesaria pero no suficiente para la liberación/redención; b) el sentido es un bien escaso que se da en los mitos, de manera que toda interpretación parte de esta donación de sentido; el capitalismo utiliza como mecanismo central de cooptación de los deseos el reencantamiento del mundo, la mitificación de la relaciones de dominación; c) el materialismo histórico se potencia en su vinculación con la teología política; de ahí por ejemplo la importancia del tiempo mesiánico como interrupción del tiempo lineal progresivo mecanicista”, Carlos Asselborn, Oscar Pacheco: “La enana encorvada como ancilla liberationis”, texto inédito preparado para el *III Seminario Internacional Políticas de la Memoria* “Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y Verdad. Escrituras de la Memoria” Buenos Aires, 28, 29 y 30 de octubre de 2010.

⁶³² Marilena Chauí: *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*, Editora Fundação Perseu Abramo, Coleção História do Povo Brasileiro, São Paulo, 2000, p. 9.

rece um repertório inicial de representações da realidade e, em cada momento da formação histórica, esses elementos são reorganizados tanto do ponto de vista de sua hierarquia interna (isto é, qual o elemento principal que comanda os outros) como da ampliação de seu sentido (isto é, novos elementos vêm se acrescentar ao significado primitivo). Assim, as ideologias, que necessariamente acompanham o movimento histórico da formação, alimenta-se das representações produzidas pela fundação, atualizando-as para adequá-las à nova quadra histórica. É exatamente por isso que, sob novas roupagens, o mito pode repetir-se indefinidamente”.⁶³³

Las figuras de Jesús o Prometeo, en tanto representación del hombre que se hace dios o del dios que se hace hombre, son las expresiones más reconocidas de la historia occidental del sujeto y sus negaciones. Prometeo o Jesús pueden ser argumentos para afirmar el sujeto o para reprimirlo. El sujeto es negado cuando la rebeldía de estos personajes es reorientada o combatida para la fundación de una legalidad que justifica la muerte o el supuesto castigo eterno. Pero no son éstas las únicas figuras míticas a las que echa mano Hinkelammert. A continuación veremos cómo “la historia del cielo es la otra cara de la historia de la tierra, pero en términos celestes”.⁶³⁴

V. 3. a. 2. *La historia del cielo como “proyecto humano inconsciente”*

En un texto publicado en 1987 Hinkelammert subraya que así como la tierra tiene una historia, también el cielo. Pero el vínculo entre cielo y tierra no se reduce a ser mero reflejo. Es más bien una reflexión de las respectivas proyecciones. El cielo es “un proyecto humano inconsciente”, imaginación que opera sobre lo posible: “Quien quiere influir sobre el proyecto en la tierra, tiene que influir sobre la imaginación del cielo, cuya anticipación es el proyecto social. Por eso, al cambiar la tierra cambian los cielos, siendo el cambio en el cielo, normalmente, previo –en el sentido lógico siempre lo es- al proyecto para la tierra. No hay cambios sin proyección de lo que será. Siendo lo que será, siempre derivado como anticipación del cielo en la tierra, la lucha por el poder en la tierra es siempre una lucha por los cielos”.⁶³⁵ En la actualidad dicho cielo ya no es imaginado en términos religiosos

⁶³³ *Ibíd.*, 10.

⁶³⁴ Franz Hinkelammert: “La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto” en *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Editorial Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 2005, p. 421.

⁶³⁵ Franz Hinkelammert: “La historia del cielo: problemas del fundamentalismo cristiano”, en *Democracia y Totalitarismo*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1987, p. 241.

sino secularizados: comunismo, competencia perfecta podrían ser ejemplos de estas imaginaciones trascendentales, ahora “científicas” y que por serlo, plantean a todas luces el conflicto en torno a los modos de anticipación de dichos proyectos: “Son ahora conflictos por la imaginación acertada de la sociedad perfecta y por la manera de acercarse a ella”.⁶³⁶ Se trata de un conflicto sobre la “imaginación del cielo” anticipado en la tierra por la mediación de proyectos económico-políticos. Así, la realidad económico-política se genera a partir de ciertos proyectos entendidos como “anticipaciones de algún cielo fuera del alcance humano”. Dichas anticipaciones, como lo hemos visto en la crítica a la razón utópica, se sacralizan como estructuras inalterables e indispensables para lograr alcanzar el cielo en la tierra. Determinismo y fundamentalismo de las estructuras son aquí entendidos como procesos mítico-teológicos, evidentemente secularizados, por los cuales se naturaliza y legitima la anulación del sujeto como instancia crítica que discierne el carácter de estas mediaciones. Respecto a ello, Hinkelammert muestra la enérgica combinación entre fundamentalismo neoconservador y neoliberalismo en el proyecto político norteamericano, a partir de la década de los ochenta del siglo pasado y que se propaga principalmente durante el gobierno del actor Ronald Wilson Reagan (1981-1989). Ello significa una teología política que logra justificar la no responsabilidad humana ante los efectos no intencionales de las estructuras, especialmente del mercado. La estructura pareciera poseer una magia que orienta los efectos siempre hacia una armonía mayor...a pesar de los efectos negativos, pero exhibidos siempre como “pasajeros”. Es la teología del dios omnisciente llamado mano invisible o también planificación perfecta. Aquel sujeto que se rebelde contra estas estructuras, se estará revelando contra dios mismo. Toda rebelión del sujeto corporal y necesitado es ahora reprimida en nombre de un cielo que está siempre “llegando”. En dicho contexto se comprende entonces la persecución a la teología de la liberación latinoamericana que expresa una imaginación de la tierra nueva opuesta al fundamentalismo neoconservador y neoliberal. El conflicto entre teología de la liberación y teología neoliberal-neoconservadora se hace evidente: “En la teología de la liberación, la tierra nueva es una tierra sin la muerte. Y por ser sin muerte, es también sin dominación ni exclusión. Es una tierra en la cual hasta Dios deja de ser autoridad y es todo en todos. Una tierra sin prohibiciones, un paraíso sin árbol prohibido, donde se puede comer de todos los árboles. Una libertad sin quiebre, donde la espontaneidad del uno no destruye la espontaneidad del otro. La tierra nueva, en la imaginación fundamentalista, es muy distinta. Es sin muerte, pero con excepciones: el fundamentalista no quiere renunciar a la pena

⁶³⁶ Ídem.

capital en caso de rebeldía. Sigue habiendo árboles prohibidos, pero —en general— la obediencia es tan grande que no se va a comer del árbol prohibido...Cristo es rey máximo, suprema autoridad a quien no se le puede quitar nada, y sus santos vigilan celosamente esta autoridad. Y Cristo es sumo propietario. Todo pertenece a él, y él lo presta a los hombres que también son su propiedad...La nueva tierra de los fundamentalistas, de hecho, no muy nueva, la conocemos. Es la vieja tierra, glorificada y pintada como *american way of life*. Es la sociedad burguesa de clase, proyectada al cielo, para que sea después bajada nuevamente en nombre del cielo...La sociedad se transforma en cielo cuando ya no hay rebeldía, todo el mundo es obediente”.⁶³⁷

La teología neoconservadora articula su imagen de la nueva tierra de tal modo que su anticipación más perfecta es la sociedad burguesa capitalista. En cambio, la teología de la liberación no formula su imagen de nueva tierra para justificar la sociedad socialista rusa, cubana o sandinista nicaragüense. Su anticipación de la nueva tierra no propone un determinado proyecto político sino criterios para discernir sociedades con sus respectivos proyectos políticos y estructuras institucionales: “Que el hombre pueda vivir lo más posible y que en nombre de la vida humana de unos jamás se pueda sacrificar la vida humana de otros, ese es un criterio de discernimiento. Ciertamente, la sociedad capitalista no es capaz de cumplir con tal criterio y, por tanto, la anticipación de la nueva tierra, como la teología de la liberación lo hace, desemboca en la opción socialista. Pero también mantiene criticidad frente a cualquier sociedad socialista. No deduce sus estructuras del cielo y, por ello, mantiene la libertad de juzgar sobre ellas en la tierra. Pero dada la imposibilidad fáctica de la opción capitalista, esta criticidad está supeditada a la colaboración básica en la construcción de la sociedad socialista”.⁶³⁸

V. 3. a. 3. El ser humano como sujeto en los mitos fundantes de la tradición judeo-cristiana

Como ya hemos afirmado en capítulos anteriores, el recurso de Hinkelammert a los mitos, especialmente de la cultura occidental de raíces griegas y judeo-cristianas, se debe al intento de reconstruir una posible historia del pensamiento crítico. Provocación dirigida contra la suposición cientificista que asimila pensamientos míticos con irracionalismo. Al contrario, los mitos son pensamientos racio-

⁶³⁷ *Ibíd.*, pp. 254-255. Las cursivas son del original. Cf. Joseph Comblin: “A America Latina e o presente debate teológico entre neo-conservadores e liberais”, en *Revista Eclesiástica Brasileira*, N° 41, 1981, pp. 780- 816.

⁶³⁸ *Ibíd.*, p. 256.

nales que no trabajan con conceptos, pero desde los cuales pueden construirse conceptos. Así, los pensamientos “conceptuales” más que sustituir a los mitos, los presuponen.

A pesar de todas las críticas anti-eurocéntricas, dos son las tradiciones histórico-culturales que se han sedimentado en las sociedades occidentales: la judeo-cristiana y la griega. Existe una larga historia de sus influencias, imposiciones y reconstrucciones que se expresa en los usos ideológicos de la razón mítica. Es en los mitos en donde aparece con fuerza la polaridad entre sujeto y ley. Ésta es la clave de lectura que propone Hinkelammert para leer los mitos griegos y bíblicos.⁶³⁹ Además su reflexión asume la historicidad de toda interpretación cuando intenta mostrar la lucha entre el poder dominador y los dominados en el nivel mítico-teológico. El análisis del conflicto mítico-teológico adquiere relevancia cuando se descubre su impacto en el imaginario colectivo, susceptible siempre de cooptación de sus reservas crítico-utópicas.

Entre los mitos analizados por nuestro autor figuran: i) de la tradición judeo-cristiana: Adán-Eva, Caín-Abel, Noé y la maldición sobre Canaán, Abraham-Isaac, Jesús de Nazaret como el judío rebelde; además de los textos de Pablo de Tarso y su crítica de la ley y del libro del Apocalipsis como visión de la historia occidental.⁶⁴⁰ Para el caso de la figura de Jesús se deberá tener en cuenta el conflicto de interpretaciones en la historia del cristianismo que oscila entre la constitución institucional del poder dominador y las resistencias populares antisacrificiales; ii) de la tradición griega: Ifigenia, Prometeo, Edipo y en menor medida Antígona. Se trata de versiones de mitos fundantes que están en la base de la conciencia social y que “formulan el espacio dentro del cual todas las relaciones sociales –en especial las relaciones de dominación- se forman”⁶⁴¹. El mito fundante crea cierta continuidad que es constantemente quebrada y reconstituida bajo diversas modalidades históricas. No obstante, en todo mito fundante perdura el problema de la vida y la muerte y en su centro se ubica siempre un asesinato, la superación de éste o su reconstitución. Puede cambiar el significado del asesinato, los modos de superar las consecuencias de éste o las maneras de recuperarlo. En la lectura de Hinkelammert, el mito fundante de la sociedad occidental “es el mito de la libertad frente

⁶³⁹ Puede ser un desafío teórico-político estudiar hoy los modos en que se presenta la polaridad sujeto-ley en los mitos de tradiciones no occidentales y cómo operan en los nuevos sujetos políticos, como por ejemplo en las luchas políticas de los diversos pueblos originarios de Amerindia. Esta cuestión no es trabajada por Hinkelammert.

⁶⁴⁰ Franz Hinkelammert: *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad: materiales para la discusión*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2007, pp. 104-132.

⁶⁴¹ Franz Hinkelammert: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 2000, 3ª edición, p. 13.

a la ley”.⁶⁴² Y las figuras míticas, sometidas a los usos legitimadores o a instancias crítico-utópicas, irán adquiriendo, de modo siempre conflictivo, los rostros de la ley y los rostros de la libertad; sea en formatos religiosos o secularizados.

Para el caso del mito Adán-Eva-árbol prohibido, lo que se pone en juego es la libertad del sujeto frente al poder despótico. Existe una vasta tradición de exégesis bíblica, tanto en la tradición protestante como la católica, que se distancia de esta interpretación al insistir en la “caída del hombre” por su pretensión de ser Dios.⁶⁴³ Contrariando, Hinkelammert afirma que el mito del “paraíso” expresa “el mito de una rebelión legítima” por la cual el ser humano se hace ser humano porque conquista su libertad. Se trata pues de una “subida”. Eva se hace libre cuando no obedece (se rebela) a la prohibición “sin sentido” por parte de Dios. Se trata de una rebelión frente a una ley déspota y absurda que niega la dignidad humana. Hacerse libre aquí es análogo a rebelarse frente a la ley. Aunque con la conquista de la libertad el ser humano descubre también la dureza de la realidad y la muerte. Las maldiciones que lanza Dios en el paraíso no son castigos sino que expresan la condición humana y, frente a ella, no hay responsabilidad sino libertad para enfrentarlas.⁶⁴⁴ El ser humano descubre que es una infinitud atravesada de finitud: “Esta libertad es infinitud humana. No se reduce al libre albedrío, que es consecuencia de la libertad y no la libertad. Como el ser humano tiene la infinitud en sí mismo, es libre. Esta infinitud es corporal. Esta infinitud le permite descubrir que es un ser finito. Un ser que no es sino finito, no puede descubrir su finitud. Que se sabe de la finitud, revela el hecho, que se trata de un ser infinito, que actúa en con-

⁶⁴² *Ibíd.*, p.56.

⁶⁴³ Véase por ejemplo esta afirmación de un reconocido exégeta: “Lo que la insinuación de la serpiente sugiere es la posibilidad de dilatar la naturaleza humana rebasando los límites dispuestos por Dios en la creación, la posibilidad de intensificar la vida no sólo en sentido de un enriquecimiento meramente intelectual, sino también en el de familiarizarse y en el de adquirir dominio sobre los misterios que están más allá del hombre. Uno de los testimonios más significativos de este relato es que ve que la caída del hombre, su separación de Dios se consuma y vuelve a consumarse en eso que nosotros llamamos “titanismo”, la *hybris* de los hombres (y no en un precipitarse en lo moralmente malo, en lo infrahumano)”; Gerhard von Rad: *El libro del Génesis*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982, [1972], p. 108. Las cursivas son del original.

⁶⁴⁴ Franz Hinkelammert: “La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo: el ser humano como sujeto” en *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Editorial Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 2005, p. 434. Hinkelammert se apoya, si bien con algunos reparos, en la interpretación de Erich Fromm quien afirma: “El acto de desobediencia liberó a Adán y Eva y les abrió los ojos. Se reconocieron uno a otro como extraños y al mundo exterior como extraño e incluso hostil. Su acto de desobediencia rompió el vínculo primario con la naturaleza y los transformó en *individuos*. El “pecado original”, lejos de corromper al hombre, lo liberó; fue el comienzo de la historia”, Cf. *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1985, [Nueva York, 1981], pp. 9-10. Las cursivas son nuestras. Hinkelammert afirmará que tal acto los transforma en *sujetos*.

diciones de finitud. La finitud aparece como un límite de la libertad”.⁶⁴⁵ La rebelión de Eva y Adán no es un “pecado” sino la reivindicación de la infinitud, es decir, de la libertad. Pero esta reivindicación trae aparejada el descubrimiento de la muerte y “el pecado”, lo que supone la conciencia del bien y del mal. En esta rebelión no se viola ninguna ley moral. También la figura de Eva posee un significado central en este mito ya que es ella la que descubre la racionalidad de la libertad para pasársela luego a Adán: “La mujer efectivamente vive más cerca a esta libertad infinita, por ser esta infinitud corporal. No es la infinitud del espíritu frente a la finitud del cuerpo. Es la infinitud del cuerpo frente a los límites de la corporeidad que se revelan en la muerte. En una situación, que juzga a partir del patriarcado, como vale para el autor de este mito, es la mujer el lugar predilecto de esta libertad corporal y, por tanto, el mito le cede el primer lugar”.⁶⁴⁶ No ocurre lo mismo en la tradición griega. Para el caso de Ifigenia, ésta acepta ser sacrificada para que Grecia aplaste a Troya. Por su parte, el mito de Prometeo hace referencia a un conflicto entre dioses y sólo en el Renacimiento adquiere las características del conflicto entre la ley y el sujeto en rebelión.⁶⁴⁷ Además, el mito edénico revela que el Dios bíblico tiene una historia, no es un ser perfecto: “Es la otra cara del ser humano, como el ser humano es la otra cara de Dios”.⁶⁴⁸ Pese a ello, el mito del paraíso será posteriormente invertido, especialmente con Agustín de Hipona y su tesis del “pecado original” que consiste en la soberbia pretensión de querer ser como Dios. Toda liberación y dignificación -es decir toda rebelión-, será ahora “pecaminosa”. Con el asesinato de Abel por Caín surge el asesinato fundante de la civilización. Hinkelammert cuestiona la interpretación clásica, de cuño freudiana, del asesinato del padre por parte del hijo como mito fundacional. Al contrario, el primer crimen es el asesinato del hermano. El asesinato del padre por parte de los hijos produce culpabilidad y funda la ley: no asesinar nunca más al padre. La ley despótica del

⁶⁴⁵ *Ibíd.*, p. 423.

⁶⁴⁶ *Ibíd.*, pp. 426-427. Véase lo que afirma el exégeta bíblico: “En seguida la seducida se convierte en seductora. Se quiere indicar con esto que la mujer *se halla más inmediatamente enfrentada que el hombre a tentaciones oscuras* y a misterios sombríos que cercan nuestra limitada existencia. *En la historia de la fe en Yahvé las mujeres precisamente han mostrado siempre una tendencia hacia cultos oscuros y bastardeados*”. Gerhard von Rad, *op. cit.* p. 109. Las cursivas son nuestras.

⁶⁴⁷ “El Prometeo griego es un dios-titán, que es inmortal y tiene acceso al Olimpo de los dioses griegos. El Prometeo, sin embargo, que surge a partir del renacimiento, es un hombre, que asume como hombre el ser Prometeo”, Franz Hinkelammert: *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad: materiales para la discusión*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2007, p. 30.

⁶⁴⁸ Franz Hinkelammert: *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Editorial Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 2005, p. 427. La afirmación seguramente parecerá atrevida a teólogos y predicadores cuyos discursos son articulados lógicamente por una concepción estática de lo considerado divino.

padre se transforma ahora en ley del orden de los hijos.⁶⁴⁹ Ahora bien, la culpa sentida por los hijos presupone la existencia previa de una ley libremente aceptada antes del asesinato. Aquí surge una contradicción, por cierto, ideológica: “Para que haya un asesinato fundante del padre debe haber ocurrido ya antes este asesinato fundante del padre en un regreso infinito. Por eso jamás puede ser fundante. Se puede evitar solamente por un acto fundante de la libertad anterior al asesinato, a partir del cual culpabilidad y responsabilidad por la culpa resultan posibles. Este acto en el mito bíblico es la desobediencia al Dios déspota, por el cual los seres humano se hacen libres. Pero no puede ser un asesinato fundante, porque el asesinato fundante presupone este acto de liberación, que revela el hecho de que el Dios del paraíso es un déspota, cuya ley no tiene legitimidad”.⁶⁵⁰ Así, el asesinato del hermano es reprimido, es invisibilizado por los mismos hijos de Caín, quienes lo reformulan como prohibición del asesinato del padre. De ahora en más, todos los asesinatos ya no serán asesinato del hermano sino del padre. Pero el asesinato reprimido del hermano retorna y se resiste a su disolución mediante otros constructos míticos. Con ello, Hinkelammert señala cómo la construcción ideológica del asesinato del padre impide la toma de conciencia del asesinato del hermano, en tanto fundamento de toda civilización. Toda dominación se constituye a partir de la construcción de legitimidad del asesinato del padre: “Pinochet llamó expresamente a los “subversivos” asesinos del padre... También Stalin persiguió puros asesinos del padre, mientras la sociedad capitalista denunció a Stalin como asesino del padre. Todo antisemitismo construyó su respectivo asesinato del hermano como castigo de asesinos del padre, que en este caso era Dios mismo”.⁶⁵¹ Paralelamente, la maldición de Noé a los hijos de Canaán muestra el encubrimiento del asesinato del hermano por el recurso al asesinato del padre. Canaán es el hijo nacido de la relación entre Cam, hijo de Noé y una de las mujeres de Noé. Según la tradición, a los hijos de esta relación se los puede matar o esclavizar, como lo hicieron luego los semitas con los cananeos.

La vuelta de lo reprimido, es decir, del asesinato del hermano, se dará con la tradición profética y con el mismo Jesús que se inscribe en ella. Desgraciadamente Freud no descubre esto sino que, al buscar un asesinato fundante en la tradición judía, sólo puede ver con sus anteojeas griegas, el asesinato del padre: “Freud busca un asesinato fundante de la propia humanización del ser humano, que sería el asesinato del padre. Ve el asesinato como la raíz de la libertad, siguiendo a la tradición griega. El animal se hace ser humano por el asesinato del

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 436.

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 437.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 439.

padre, que origina y atestigua su libertad. Pero eso no puede encontrarlo en la tradición judía, donde el ser humano se hace humano por un acto de libertad que no es asesinato, sino rebelión en contra de una ley injustificable a la luz de la vida humana. Hay un asesinato fundante, pero es posterior a la conquista de la libertad y atestigua pérdida de la libertad”.⁶⁵²

Tal vez, en la historia del truncado sacrificio de Isaac por parte de su padre Abraham se encuentre la respuesta más clara al asesinato del padre. En el mito, ambos bajan del cerro como hermanos; ya no como padre-hijo. Y ello gracias a otra rebelión del sujeto, la rebelión en contra del asesinato del otro, en contra de los sacrificios humanos. Aunque la historia genera también un conflicto de interpretaciones. Tal conflicto puede descubrirse a partir de la exégesis de los textos y su respectiva historia de inserciones en el texto primigenio. Subyace también a dicha historia la polaridad entre sujeto y ley. La figura de Abraham, como sujeto que se rebela frente a la ley inhumana, se constituye por el hecho de que éste sube al cerro para cumplir con el mandato divino: matar a su hijo. Pero el “Ángel de Dios” le ordena no matarlo. Abraham obedece y es bendecido porque no mató a su hijo, “porque no cumplió con la ley de Dios en su tiempo: sacrificarle a Dios el primogénito”.⁶⁵³ Su obediencia lo hace libre: “Esta libertad la afirma al no matar a su hijo y al enfrentar toda su sociedad, toda su cultura. Esta libertad es su fe. La fe de Abraham, por tanto, está en no haber matado a su hijo”.⁶⁵⁴ Contrario a ello, la supremacía de la ley por sobre el sujeto rescata la fe de Abraham entendida como obediencia, disposición y buena voluntad para matar a su hijo. En este caso, se trata de una inserción posterior en el texto motivado por un “lenguaje de la institucionalización” para quien la afirmación de la muerte trae vida.⁶⁵⁵ El sujeto que se pone por encima de la ley es reprimido y transformado en el individuo cumplidor, obediente y criminal.⁶⁵⁶ Ahora bien, la tradición griega no conoce esta libertad de Abraham. Ella está atravesada por padres que tienen derecho de matar a sus hijos.

⁶⁵² *Ibíd.*, p. 442.

⁶⁵³ Franz Hinkelammert: *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, Editorial DEI, 2000, 3ª edición, p. 15.

⁶⁵⁴ *Ibíd.*, p. 16.

⁶⁵⁵ *Ibíd.*, p. 17. Para Hinkelammert el texto y sus inserciones posteriores da cuenta de una profunda dialéctica entre las tradiciones sacerdotales y proféticas en el antiguo Israel y que llegan hasta los tiempos de Jesús. Por lo tanto, el mito de Abraham sirve a la dominación y la rebelión. Algo similar ocurrirá en la modernidad con la declaración de la igualdad; cf. p. 21.

⁶⁵⁶ “Cuando el Fondo Monetario asegura el pago de la deuda externa del Tercer Mundo y sacrifica a pueblos enteros y a la naturaleza, lo vemos en la tragedia del padre, que exige el sacrificio de su hijo. Cuando Pinochet mata a los que él llama subversivos, dice que son hijos levantados en contra de su padre, a los cuales el padre tiene que matar. Estamos llenos de padres que matan a su hijo, y los interpretamos a partir de situaciones categoriales de Abraham y Dios-padre”, cf. *Ibíd.*, pp. 17-18.

Es imposible encontrar algún mito griego en donde el padre rechace matar a su hijo: “No existe este gran acto de libertad humana frente a la ley, esta afirmación infinita de la subjetividad humana que despedaza la ley, si ello es necesario”.⁶⁵⁷

Tiempo después, Jesús, en el evangelio de Juan, se identifica con Isaac “hijo de Abraham” y enfrenta a sus perseguidores, quienes también se piensan como descendientes de Abraham. Jesús afirma que quien es hijo de Abraham debe comportarse como tal. Esto quiere decir: ser hijo de Abraham significa no matar, no sacrificar al otro. En cambio sus perseguidores entienden a Abraham desde su disposición a matar a su hijo. Al final Jesús es asesinado en nombre de la ley en tanto ley divina. La disputa mítico-teológica devela, otra vez, la tensión entre sujeto y ley: “La ley mata, y se mata en nombre de la ley. Es importante recordar que ya Abraham salió para sacrificar a su hijo Isaac en cumplimiento de su ley que era considerada ley de Dios. Si Abraham hubiera matado a Isaac, lo habría matado la ley. Pero Abraham se impuso a la ley y la subordinó a la vida. Por tanto, no mató y merecía la promesa de vida. Cuando Jesús es llevado a ser sacrificado, los que lo sacrifican no tienen la fe de Abraham. Tenían aquella fe que es disposición a matar. En esta fe –una inversión de la fe de Abraham- afirman la ley y lo matan”.⁶⁵⁸ Por ello, el caso del asesinato de Jesús por el cumplimiento de la ley es una inversión radicalizada de la tradición inaugurada por el mito de la libertad. Libertad será entonces un más allá de la ley y no su mero cumplimiento: “Libertad es someter la ley –cualquier ley- a la afirmación de la vida del hombre”.⁶⁵⁹ Tal aseveración, como veremos a continuación, será profundizada por la teología de la ley de Pablo de Tarso, investigada ampliamente por nuestro autor en una de sus últimas obras.

V. 3. b. La negación del sujeto por el fetichismo de la ley y su crítica

Como hemos visto, la tradición judía describe míticamente la negación del sujeto, al menos en tres ocasiones. A estas negaciones le suceden tres rebeliones, dos legítimas y una deshumanizante e ilegítima. Se trata de las rebeliones de Adán-Eva frente a la ley despótica del dios envidioso del paraíso, Caín y la rebelión contra el hermano que culmina en asesinato y Abraham frente a la ley del dios Baal, ley de la civilización creada por Caín y sus descendientes. “Las tres rebeliones – afirma nuestro autor- componen un ciclo. Una responde a la otra. La primera es la rebelión a través de la cual el animal se hace ser humano. Revela la maldición de la muerte y de la condición humana. La segunda es la rebelión en contra de la vida

⁶⁵⁷ *Ibíd.*, p. 23.

⁶⁵⁸ *Ibíd.*, p. 26.

⁶⁵⁹ *Ibíd.*, p. 27.

humana –la vida del hermano-, que lleva a la constitución de las civilizaciones. La tercera pone la vida del hermano por encima de las leyes de las civilizaciones”⁶⁶⁰ Entonces, la rebelión muestra, además del carácter fetichista de la ley y sus instituciones, la supremacía del sujeto como trascendencia interior a la realidad y a la vida humana y, por lo mismo, criterio de discernimiento.⁶⁶¹ Al contrario, las trascendencias externas pero intramundanas, producen leyes y automatismos que pretenden concretar utopismos que atentan contra la dignidad humana.

En la modernidad, el cielo transmundano de las antiguas religiones, es sustituido por el cielo intramundano: el progreso infinito y la jerarquización de los derechos humanos a partir de la propiedad privada. Así, la ley y las instituciones se fetichizan cuando adquieren derechos como si fueran seres humanos. Empero, este planteo no justifica la anulación de la ley y las instituciones. Leyes y procesos de institucionalización son mediaciones inevitables que exigen el discernimiento crítico del sujeto, es decir, su rebelión: “Las instituciones nunca son libertad, no hay instituciones libres. Sin embargo, hay recuperación de la libertad frente a las instituciones”.⁶⁶²

Veremos a continuación cómo Hinkelammert describe los modos mítico-teológicos de negación del sujeto y fetichización de la ley. Sostendrá que así como existe una historia del cielo como contrapartida de la historia de la tierra, también existe una historia del infierno y del diablo por la cual la sociedad occidental ha reprimido al sujeto recurriendo a una serie de inversiones de figuras mítico-emancipatorias.

V. 3. b. 1. *La historia del diablo y la fabricación de monstruos*

Con la imperialización del cristianismo, la historia del diablo ha sido la historia de la reconstitución ideológica de la autoridad por la negación del sujeto. Así, la exigencia de discernir los dioses lleva implícita la necesidad de discernir los diablos. Esta interpelación no tiene que ver con la pregunta metafísica acerca de la existencia de dichos dioses o diablos. Se trata más bien de la crítica a la idolatría, en la cual las ciencias sociales tienen un puesto relevante.⁶⁶³

“Satanás” ha servido, desde la irrupción del cristianismo ortodoxo, para in-

⁶⁶⁰ Franz Hinkelammert: *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Editorial Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 2005, p. 449.

⁶⁶¹ *Ibíd.*, p. 472.

⁶⁶² *Ibíd.*, p. 464.

⁶⁶³ Franz Hinkelammert: “El diablo y su historia en el interior de la historia de la modernidad”, en *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 2003, p.130.

vertir y negar el sujeto. Hinkelammert lo distingue de “Lucifer” que representa la rebelión, la fuerza subversiva del sujeto. En su origen se trató de una figura femenina: Lucifer, es decir el Lucero o Estrella de la mañana; Venus para otras tradiciones. El mismo Jesús, en la tradición cristiana de los primeros siglos es llamado con este nombre. Pero esta figura mítica fue invertida y convertida en “Satanás” a partir del siglo XIII d. C. Aflora nuevamente la polaridad sujeto-ley bajo la oposición Lucifer-Satanás, que, siguiendo la descripción de Hinkelammert, la sintetizamos como sigue:

Satanás	Lucifer
Ley	Vida humana
Estructura - Institución Poder – Autoridad – Dominación	Sujeto Resistencia – Rebelión – Liberación
Masculinidad Satanás transformado en Dios Lo malo transformado en lo bueno Para la tradición grecorromana: lo Apolíneo	Feminidad Dios transformado en Satanás Lo bueno transformado en lo malo Para la tradición grecorromana: lo Dionisiaco
Sujeto descorporizado: alma Racionalidad formalizada	Sujeto corporal Racionalidad reproductiva

En la sociedad occidental, el pasaje de la polaridad entre lo apolíneo y lo dionisiaco a la polaridad entre lo satánico (el poder) y lo luciférico (la liberación) ocurre cuando el cristianismo irrumpe en el imperio romano.⁶⁶⁴ Como ya hemos indicado, no existe la polaridad ley-sujeto en la cultura grecorromana; en ella no se interpela la ley en nombre de la vida. El conflicto de Antígona es el conflicto entre la ley arcaica y la de Creonte. En ningún momento se pone en cuestión la ley misma. En cambio, la polaridad sujeto-ley se deriva de la tradición judía y es intro-

⁶⁶⁴ *Ibíd.*, p. 135.

ducida por el cristianismo primitivo. Y en dicha polaridad puede aparecer Satanás: “La ley se torna un vehículo satánico en cuanto pasa sobre la vida humana y la sacrifica en nombre del cumplimiento de la ley. Satanás no viola la ley, sino que desde dentro de ella transforma su cumplimiento en fuerza destructora de la vida”.⁶⁶⁵ El Diablo o Satanás, que incita a violar la ley, aparece posteriormente. Satanás, en el nivel mítico-teológico o imaginario, es la fuerza desatada por la misma ley formalizada, sin necesidad de recurrir a violación alguna. La ley formalizada de la burguesía es la versión secularizada del recurso mítico a Satanás que es “una fuerza interior a las relaciones sociales, en cuanto se legalizan en términos de leyes formalizadas. Desde el interior, esta legalidad empuja a un cumplimiento que entra en conflicto con la vida humana. Esta fuerza es llamada lo satánico y no presupone ninguna existencia de algún diablo personal ni ontológico... Hay un paralelo llamativo con lo que Marx llama fetiche y el fetichismo”.⁶⁶⁶

En la historia de lo satánico-luciférico tiene un puesto axial el Lucifer-Jesús que aparece en los evangelios: es el sujeto en quien todos se hacen sujeto. Pero su figura luego se desdobra: como Lucifer es el nuevo diablo y como Jesús “el rey de los cielos”. Jesús ya no será el sujeto rebelde frente a la ley romana y mosaica, crucificado en cumplimiento de la ley. De ahora en más –primero en el siglo IV d.C y con mayor sistematicidad en el S. XIII– Jesús será el “enviado del Padre” que vino a traer la ley de Dios y que fue rechazado. El rechazo significa ahora una rebelión contra la ley divina. Así nace el antisemitismo: “El escándalo de la cruz deja de ser un escándalo de la ley, para ser pues un escándalo de los judíos quienes se levantaron contra Dios”.⁶⁶⁷

Pero esta lógica satanizadora en tanto negadora del sujeto y producto de la imperialización del cristianismo, no logra aplastar la tradición judeocristiana primitiva del sujeto rebelde. El sujeto negado persiste, pero es “diabolizado” en todos aquellos que cometen el pecado de la soberbia. La diabolización del sujeto es el recurso más eficaz para que el imperio extienda su legitimidad. Así se explica la lucha contra la mujer como persecución de brujas, el antijudaísmo y la persecución de herejes. El teólogo y doctor de la Iglesia Bernardo de Claraval (1090-1153) será uno de sus principales ideólogos. Pero la lista es extensa cuando se analizan los modos de deshumanizar al otro para justificar su aniquilación: Cicerón contra el levantamiento de Catilina, Nietzsche y su antisemitismo o Reagan contra los sandinistas nicaragüenses por nombrar sólo algunos de los casos analizados por Hinkelammert.

⁶⁶⁵ Ídem.

⁶⁶⁶ *Ibíd.*, p. 136.

⁶⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 141-142.

La modernidad traerá la desmagización de la naturaleza y con ella la disposición de la naturaleza, entregada a los intereses de la razón instrumental. Nace el individuo propietario y calculador, “nuevo sujeto” que conquistará la naturaleza por medio de las ciencias empíricas y a las relaciones sociales con el mercado. Ahora, no hay derecho sin propiedad. Razón por la cual la polaridad vida humana-ley, es decir, la polaridad Lucifer-Satanás continúa, aunque sin el ropaje religioso. La igualdad contractual se universaliza, pero genera una serie de contradicciones en las nuevas relaciones sociales. A estas contradicciones nuestro autor las denomina “efectos indirectos de la igualdad contractual” como la explotación obrera, el racismo, la discriminación de la mujer, el colonialismo ante los cuales surgen, a partir del siglo XIX, los movimientos de emancipación. Estos movimientos estarán motivados por pensamientos utópicos que anuncian algo mejor que lo ofrecido por la sociedad burguesa. Ello explica la razón por la que en el siglo XIX, el pensamiento burgués se vuelve antiutópico y luego antisemita.⁶⁶⁸ Los movimientos de emancipación serán los nuevos representantes de Lucifer-Satanás. Satanás, para la ideología burguesa, será la amenaza socialista, comunista o anarquista. También el feminismo. La negación del sujeto dirá que estos movimientos son agitados por un fuerte resentimiento producto de la “moral de los esclavos”: “Existe un claro camino del antiutopismo de Nietzsche vía nazismo hasta el antiutopismo del Mundo Libre posterior a la Segunda Guerra Mundial”.⁶⁶⁹

El anticomunismo será otra de las variantes de la diabolización, producida en el siglo XX, para anular al sujeto. Durante la Guerra Fría, toda resistencia frente al capitalismo será considerada comunista. Luego de la caída de las torres en Estados Unidos, la diabolización se completará contra el “terrorismo islámico”. Proyectar el monstruo en el otro, considerado enemigo, seguirá siendo el argumento ideológico para justificar mayores monstruosidades. La “proyección del monstruo” es el nombre contemporáneo de la negación del sujeto: “Este monstruo es el anti-sujeto. Proyecta el monstruo en los otros, para acallar al sujeto. El sujeto no desaparece, es transformado en este antisujeto que proyecta los monstruos en otros para hacerse monstruo también”.⁶⁷⁰

⁶⁶⁸ *Ibíd.*, p. 150. Hinkelammert distingue antijudaísmo de antisemitismo. El antijudaísmo se funda en una postura religiosa que acusa a los judíos de ser los crucificadores y asesinos de Dios. El antisemitismo, al tolerarse la religión judía e imponerse las relaciones capitalistas, acusará ahora al “dinero judío” producto de la usura.

⁶⁶⁹ *Ibíd.*, p. 152.

⁶⁷⁰ Franz Hinkelammert: “El sujeto, el anti-sujeto y el retorno del sujeto (interculturalidad y fundamentalismo)”, en *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 2003, p. 280; también *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1993 [2ª edición], pp. 150-162.

Cabe insistir que la interpretación hinkelammertiana intenta demostrar que no existe un corte radical entre lo mítico-teológico y lo racional-científico cuando se trata de escribir la historia del sujeto, que es otro nombre para referenciar la historia del pensamiento crítico. Asimismo también pretende exponer que el poder de todo imperio se asienta y se despliega recurriendo a sacrificios originales y a una ley cuya regencia esté por encima de cualquier referencia a la vida humana: “el sacrificio es la instancia que legitima una ley por encima de la vida humana”.⁶⁷¹

V. 3. b. 2. Breve excursus: Con Carl Schmitt, más allá de Carl Schmitt

La reflexión que nuestro autor realiza de la proyección del “monstruo” o del “diablo” en la historia de occidente parece estar emparentada con su interpretación de la filosofía política de Carl Schmitt. La misma surge a partir de los cuestionamientos al capitalismo como sistema social, producidos en la década de los sesenta y setenta en América Latina. No es lo mismo la relación “sistema social-enemigo” que la de “gobierno-opositor”. Hinkelammert acuerda con la preocupación y la sospecha de Schmitt: justificar la anulación del enemigo recurriendo al humanismo, entendido como instancia legitimadora de la inhumanidad. En otras palabras: en nombre de alguna abstracta humanidad se desata una lógica inhumana sobre los enemigos, considerados inhumanos, monstruos o “Satanás”. A pesar de ello, Hinkelammert se aleja de la propuesta schmittiana que afirma la destrucción de todo humanismo como condición de posibilidad para la humanización. Para Schmitt, el concepto de humanidad es ilusorio por ser no-factible.⁶⁷² Se observa aquí un claro ataque contra las ideologías racionalistas modernas y sus utopías no factibles, es decir, imposibles. Ahora bien, Hinkelammert arremete contra esta interpretación al afirmar que la no factibilidad empírica de un concepto no anula su status teórico: “Aunque no fuera realizable, puede ser un concepto necesario y, por tanto, relevante. Schmitt se queda aquí en un materialismo burdo y un empiricismo sin destino. Por otro lado, la no-factibilidad del concepto de humanidad no le quita vigencia para fines prácticos, porque puede haber términos de aproximación o de anticipación”.⁶⁷³

⁶⁷¹ Franz Hinkelammert: “La crítica de la utopía frente a la negativa de la utopía”, en *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1998, p. 191.

⁶⁷² Franz Hinkelammert: “El concepto de lo político en Carl Schmitt”, en *Democracia y Totalitarismo*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1987, p. 123. El texto corresponde a un trabajo presentado en agosto de 1985 en el grupo de estudios “Política y Estado” de CLACSO coordinado por Norbert Lechner.

⁶⁷³ *Ibíd.*, p. 124.

La contradicción de Schmitt es que recurre a la anulación de todo humanismo, es decir, renuncia al concepto de humanidad para garantizar que el enemigo no se transforme en enemigo absoluto. Pero al hacerlo, recae en una demonización de todos aquellos que actúan en nombre de la humanidad; ahora son los nuevos enemigos absolutos y no enemigos reales: “Enemigo absoluto, desde el punto de vista de Schmitt, sigue siendo quien recurre al concepto de humanidad porque, haciéndolo, crea la imagen del enemigo absoluto”.⁶⁷⁴ Tal crítica la encontramos en las referencias hinkelammertianas sobre la historia del diablo en occidente. Su lectura no condena al humanismo sino que intenta recuperarlo de sus monopolizaciones. Es decir, recuperar lo humano, para no recaer en la fabricación de enemigos absolutos, supone recuperar un humanismo concreto.⁶⁷⁵ Así, en América Latina, la recepción del pensamiento político schmittiano adquiere potencia significativa cuando es utilizada por la alianza entre neoliberalismo y neoconservadurismo: la relación amigo-enemigo real se invierte en la relación sistema social-enemigo absoluto. Quienes luchan oponiéndose a la absolutización del mercado y a la minimización de la democracia son los nuevos monstruos –es decir “no humanos”- a eliminar. Se trata pues de la negación del sujeto por su demonización.

V. 3. b. 3. Del pecado que se comete cumpliendo la ley, al pecado que se comete violando la ley

El grito del sujeto (1998) es una de las obras más significativas en la cual nuestro autor intenta dar cuenta de su interés por recuperar categorialmente al sujeto. Interés, por cierto, que tiene una larga historia en su pensamiento, pero que adquiere preeminencia cuando se lo ubica frente a las consecuencias de la estrategia de la globalización. El núcleo central de la obra lo integran una serie de textos referidos al evangelio de Juan, estudiado como uno de los textos fundantes de la cultura occidental. Su lectura supone además una serie de disputas hermenéuticas con lecturas no profanas o anti-profanas que utilizan este texto como pretexto edi-

⁶⁷⁴ *Ibíd.*, p. 128.

⁶⁷⁵ Cf. Estela Fernández Nadal: “Teología profana y ética del sujeto en Franz Hinkelammert”, en *Revista Intersticios de la Política y la Cultura. Intervenciones latinoamericanas*, Vol. 4, Nº 4, Córdoba, 2013, pp. 5-24. “Pero es necesario entender que el humanismo concreto, que hoy necesitamos recuperar, tiene una tendencia intrínseca a deslizarse hacia su opuesto, el humanismo abstracto, y a transformarse en un imperativo categórico de destrucción y de violencia. Para evitar esa transformación se debe ejercer una vigilancia crítica sobre él, que no sólo atañe a sus metas sino también a los medios a los que se está dispuesto a recurrir para alcanzar la emancipación”, *Ibíd.* p. 23.

ficante y moralizante para sus fieles⁶⁷⁶. Ello explica las posteriores inversiones que se han hecho con el texto. Por ejemplo, del “no matar” de Jesús y de la tradición abrahámica la inversión recalca en el “no matar a Jesús” en tanto hijo único de Dios.⁶⁷⁷ Se puede matar a otros, pero no al hijo de Dios y, además, en nombre de Dios se puede asesinar a los asesinos de su hijo. Tal alteración hermenéutica tendrá consecuencias nefastas para la historia de la constitución de la racionalidad occidental. El cristianismo se vuelve instancia legitimadora del imperio al convertirse en religión “del enviado” y de “su verdad”. Otro tanto ocurre con la palabra “mundo”. Para Hinkelammert, su significado es análogo al de “ley”. “Estar en el mundo sin ser del mundo” no significa alejarse de la realidad histórica en actitud contemplativo-condenatoria, sino en preservar un espíritu crítico frente a la ley: legalidades, instituciones, sistemas, por cierto inevitables mediaciones para la vida humana. Asimismo aparecen dos debates en el texto de Juan que se propone resaltar: en el capítulo ocho la liberación frente a la ley y en el diez la divinidad del ser humano. En los dos casos se trata de la vida del sujeto como instancia crítica de toda legalidad e institucionalidad.

La crítica de la ley llevada a cabo por Jesús supone la recuperación de la ley mosaica. Lo que se critica es la misma ley mosaica, pero que ha sido suspendida por la imposición del formalismo que impide su reflexividad. Si la ley es para la vida, entonces siempre existe la posibilidad de suspenderla para que no viole la misma vida. Esta crítica constata una pérdida en la ley mosaica: “La pérdida de la reflexividad hacia la vida de esta Ley y su transformación en una Ley normativa, cuyo cumplimiento se asegura por simple referencia a la expresión legal de esta norma. La tradición de la Ley mosaica es diferente. Las normas no valen por legalidad formal; son constantemente interpeladas en nombre de la vida humana”.⁶⁷⁸

⁶⁷⁶ Puede discutirse la apropiación que Hinkelammert hace del texto de Juan haciéndole decir lo que no dice, pero su aporte más lúcido creemos que reside en haber explicitado su clave de lectura hermenéutica sintetizada en la polaridad sujeto/ley. Dicha clave, para algunos antropologiza y politiza demasiado la figura de Jesús y al mismo texto evangélico. La crítica se asienta otra vez en la privatización de la reflexión teológica al ámbito eclesial-religioso. Para la discusión sobre la hermenéutica hinkelammertiana sobre el evangelio de Juan Cf. Daniel Pacheco Hernández: “El tema del “rechazo del mundo” en el evangelio de Juan. Reflexiones a partir de la lectura de Franz Hinkelammert en el ensayo El grito del sujeto”, en *Revista Pasos* N° 160, DEI, San José, Costa Rica, Julio-Septiembre, 2013, pp. 17-33.

⁶⁷⁷ Hinkelammert se apoya en su lectura de Friedrich Heer: *Gottes erste Liebe. Die Juden im Spannungsfeld der Geschichte*, (El primer amor de Dios. Los judíos en el campo tensionado de la historia), 1986; cf. Franz Hinkelammert: *op. cit.* p. 73. Discutirá abiertamente las interpretaciones exegéticas de Rudolf Schnackenburg, Josef Höffner, Richard Cassidy, Rudolf Bultmann. Todos recalcan en el argumento de la sacrificialidad redentora de Jesús en detrimento del asesinato del judío rebelde.

⁶⁷⁸ *Ibíd.*, p. 36.

De modo que el “verdadero” cumplimiento de la ley ocurre cuando su reflexividad impide al legalismo erigirse como automatismo inevitable. Inevitable es la ley, no su automatismo. El cumplimiento legalista viola la misma ley cuando aplasta al sujeto. La interpretación de la ley mosaica por parte de Jesús supone un sujeto rebelde cuya rebelión es una extensión necesaria de dicha ley. Este sujeto rebelde irrumpe en la historia de la humanidad como constante interpelación de la ley y su cumplimiento legalista: “No es el sujeto revolucionario, sin embargo subyace a todos los movimientos revolucionarios posteriores, aun en el caso en que la revolución devore al sujeto rebelde que estaba en su inicio. Subyace incluso al propio cristianismo después de llegar al poder, pese a que también éste lo devoró en el curso de su historia. Pero de ninguna manera puede ser confundido con el individuo, que es precisamente un producto de la renuncia a la subjetividad del sujeto viviente por su sujeción a la ley del valor”.⁶⁷⁹

Jesús como sujeto rebelde será asesinado en nombre del cumplimiento de la ley: al cuestionar la ley, considerada ley divina, su interpelación significa blasfemia. El cumplimiento legalista de la ley desata siempre el circuito de la violencia. Frente al pecado que se comete “cumpliendo la ley” ocurre la rebelión del sujeto viviente. La ley debe recurrir entonces a la violencia del “Leviatán”, es decir, a las instituciones y su legitimidad por legalidad. Esa violencia asegura el cumplimiento de la ley y su imposición. Frente a esto no hay ley que la limite.⁶⁸⁰ La inversión reside en el hecho de que la relectura del texto elimina la crítica al pecado que se comete cumpliendo la ley, ahora reinterpretado como pecado que se comete violando o transgrediendo la ley.

Para Hinkelammert, el Jesús que aparece en el texto de Juan afirma una conclusión inquietante para las interpretaciones ortodoxas: si Dios se hizo ser humano, entonces el ser humano se hizo Dios. Jesús argumenta: “todos ustedes son dioses, luego yo, quien vengo a revelar eso, también lo soy”.⁶⁸¹ Y tal afirmación la lanza también contra el emperador romano quien afirma: “yo soy dios, ustedes no; yo soy la Ley, ustedes me deben obediencia”. El “todos son dioses” implica que ninguna autoridad tiene legitimidad de por sí sino que debe legitimarse. Y es el sujeto viviente, como sujeto necesitado con derecho a rebelarse, la instancia de legitimación que supone el mutuo reconocimiento de ser todos dioses: “Legítimo de por sí es exclusivamente el sujeto en cuanto sujeto viviente”.⁶⁸²

⁶⁷⁹ *Ibíd.*, p. 38.

⁶⁸⁰ *Ibíd.*, p. 42.

⁶⁸¹ *Ibíd.*, p. 89. “¿No está escrito en vuestra Ley: Yo he dicho: dioses sois?”; Jn. 10, 34.

⁶⁸² *Ibíd.*, p. 93.

Mostrar cómo el texto de Juan se enfrenta a la ley absoluta del imperio romano y a las interpretaciones reduccionistas de la ley mosaica puede brindar elementos para comprender cómo, en la actualidad, operan estas lógicas legalistas y sacrificiales; la ley del mercado puede ser un claro correlato. La resistencia y rebelión frente a esta ley mercantil, entendida como garantía y condición de posibilidad para la *societas perfecta*, fabrica una diversidad de demonios sociales. La perfección absoluta construye la absoluta maldad y con esto desata el suicidio colectivo.⁶⁸³

V. 3. b. 4. Pablo y la maldición que pesa sobre la ley

Lo que ponen en cuestión tanto Jesús como Pablo no es la justicia de una determinada ley sino su relación con ella. La preocupación reside en la injusticia que se comete cumpliendo la ley, más que en la transgresión a la ley: “La ley mata por su forma, la ley produce el pecado no a partir de su transgresión, sino por imponer su vigencia de ley en nombre de su legalidad”.⁶⁸⁴ Ya hemos hecho referencia, en el capítulo II, a la interpretación de la figura de Pablo como precursor del pensamiento crítico, presente también en la tesis del enano jorobado de Benjamin.

La crítica de Pablo de Tarso, como también la crítica de la ley que realiza Marx, contiene dos cuestiones medulares: i) la distinción, que aflora también en el texto de Juan, entre el pecado que se comete cumpliendo la ley y los pecados que violan la ley; ii) la crítica a aquellas consideraciones que sostienen que la justicia es el resultado del cumplimiento de la ley; “la ley de Dios se transforma en ley del pecado”. No obstante, la diferencia de Pablo respecto a Marx estriba en que para el segundo la solución conlleva a la abolición de la ley como también del marco legal del mercado.⁶⁸⁵ Ello implica incluso la abolición de la política misma y ha sido una de las razones del fracaso del socialismo histórico.

La reflexión de Pablo, en cambio, no propone la abolición de la ley sino su

⁶⁸³ Cf. Franz Hinkelammert: “Del mercado total al imperio totalitario”, en *Democracia y Totalitarismo*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1987, p. 192. Hinkelammert profundizará esta tesis recurriendo al análisis de algunos mitos griegos, entre ellos los de Ifigenia y Edipo y sus reinterpretaciones por parte del iluminismo moderno. A su vez, estudiará la legitimación de la dominación por la inversión del cristianismo primitivo a partir de la anulación del espacio mítico expuesto en el libro del Apocalipsis y la teología de la deuda de San Anselmo de Canterbury; cf. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1993 [2ª edición].

⁶⁸⁴ Franz Hinkelammert: *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1998, p. 40.

⁶⁸⁵ Franz Hinkelammert: *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2010, p. 19.

intervención a partir de un criterio de racionalidad para la acción humana. Es un criterio de racionalidad opuesto a las irracionalidades de la ley. Para Pablo, sobre la ley pesa una maldición; su cumplimiento no garantiza la justicia. Frente a esta maldición, se rebela el “maldito” Jesús.⁶⁸⁶ En nuestra contemporaneidad esa ley llega a su máxima apoteosis como ley del mercado. En lenguaje paulino, el criterio de racionalidad crítica se lo llama “amor al prójimo”. Claro está que en la lectura hinkelammertiana el mismo está alejado de toda moralización o amigabilidad emocional. Al contrario, su incorporación supone un conflicto permanente “por los modos de encauzar el ámbito de la ley y del mercado. Sin embargo, es también el criterio sin el cual la necesaria democratización de la democracia burguesa realmente existente no es posible”.⁶⁸⁷ El amor al prójimo expresa lo que él llama “sabiduría de Dios” en contraposición a la “sabiduría del mundo”, es decir, su predilección por los plebeyos y despreciados. Pablo entonces es el anti-Nietzsche, como Nietzsche es el anti-Pablo. Se trata del reconocimiento del otro como sujeto viviente, él es dios, todos somos dioses, pero dioses necesitados. Tal afirmación es una rebelión explícita frente al poder del César, considerado divino.⁶⁸⁸ A esto lo llama “fe” en contraposición a la maldición de la ley: “Esta fe para Pablo no es la fe en Jesús, sino la fe de Jesús. En todas partes está esta fe, siempre y cuando el ser humano se humaniza”. Esa fe es secular aunque sea argumentada en términos cristianos. También “hasta la argumentación de Pablo es secular y eso vale también en el caso de que no tenga consciencia de eso. Es lo que posteriormente se des-

⁶⁸⁶ En la carta a los Gálatas se afirma: “Los que entran por la fe reciben la bendición junto con el creyente Abrahán. Por el contrario, pesa una maldición sobre todos los que se van a las observancias, pues está escrito: Maldito el que no cumple siempre todo lo que está escrito en la Ley. Con la Ley nadie llega a ser justo a los ojos de Dios; la cosa es cierta, pues el justo vivirá por la fe, y la Ley no da lugar a la fe cuando dice: El que cumple estas cosas tendrá vida por medio de ellas. Pero Cristo nos ha rescatado de la maldición de la Ley, al hacerse maldición por nosotros...”, Gálatas, 3, 9-13. La fe de Abraham reside en el no matar, en su rebelión frente a la ley del dios Baal. La maldición de la Ley es el pecado que se comete en su cumplimiento. La Ley es engaño, ideología y fetiche.

⁶⁸⁷ *Ibíd.*, p. 21.

⁶⁸⁸ Subyace aquí la hipótesis del sociólogo de la religión y filósofo alemán Jacob Taubes: “Quiero poner de relieve que es una declaración de guerra política esto de escribir a la comunidad de Roma una carta para ser leída públicamente, sin saber en qué manos caerá (y lo censores no son idiotas) e introducirla precisamente con estas palabras. Su introducción podría haber tendido carácter pietista, quietista, neutral...; pero nada de eso. Así que mi tesis es que, en este sentido, la carta a los Romanos es una teología política, una declaración política de guerra a los césares”, *La teología política de Pablo*, Trotta, 2007, [1987], pp. 30-31. Más adelante afirma: “El *quid* de Pablo está en que, incluso perfecto, yo no soy, sino que nosotros somos un nosotros. O sea, que nuestro carácter de seres necesitados permanece cuando somos perfectos”, *op. cit.* p. 70. Las cursivas son del original. Sin embargo Hinkelammert no comparte la tesis de Taubes que denuncia al evangelio de Juan como el origen del antisemitismo, Cf. Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.*, pp. 150-151.

arrolla como pensamiento crítico, cuando se hizo claro este punto de vista universal y no la propiedad de ninguna religión. Es la respuesta liberadora a la ley y lo es en cualquier parte donde aparece. Ya para Pablo se trataba del mundo y no de alguna comunidad religiosa institucionalizada”.⁶⁸⁹ Para Hinkelammert, estos argumentos justifican que Pablo sea considerado “el primer intelectual moderno” que critica la ley y la autoridad.⁶⁹⁰

V.4. El sujeto corporal trascendental: condición de posibilidad para la crítica y las praxis emancipatorias

V. 4. a. Rebelión y grito del sujeto

Como hemos visto, la determinación del ser humano como sujeto surge con la modernidad, especialmente a partir de las consideraciones filosóficas de Descartes. Se trata del sujeto enfrentado a objetos, tal como si se tratara de un sujeto epistémico que tiene ante sí el mundo de la res extensa. Aparece el sujeto individual pensante y universal, autotransparente, cuya voluntad procurará dominar la historia imponiéndole una teleología asentada en el mito del progreso infinito.

De allí que la versión burguesa del sujeto sea aquella que entiende al ser humano como individuo propietario calculador dado que su racionalidad se reduce a la lógica medio-fines. Tal formato dará impulso al sujeto cosificador del otro y de la naturaleza y, como tal, se expandirá como sujeto imperial. No obstante se trata de un sujeto que se rebela contra las antiguas determinaciones de las autoridades medievales y sus modos de producir jerarquizaciones sociales. A pesar de que ha sido blanco de diversos ataques, el cartesiano “cogito ergo sum” es una declaración de rebeldía ante la autoridad religiosa medieval, asfixiante de lo humano.

Por su parte, la versión revolucionaria surgirá como reacción y rebelión frente al sujeto burgués. El papel revolucionario de la burguesía pasará ahora a los intereses del proletariado: el nuevo gran sujeto de la historia. Pero el optimismo revolucionario será la otra cara de su impotencia. Otra vez la producción de un universalismo abstracto llamado sujeto – ayer burgués, ahora revolucionario- será el argumento más enérgico para la negación de la vida humana y de la naturaleza. Dicho universalismo abstracto negará de facto que estos dos “momentos” del su-

⁶⁸⁹ Franz Hinkelammert: *Ibíd.*, pp. 114-115.

⁶⁹⁰ Franz Hinkelammert: *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad: materiales para la discusión*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2007, p. 91; cf. pp. 87-104.

jeto constituyan a éste en genuino “sujeto histórico”. Se tratará más bien de un sujeto ontológico-metafísico porque se autocomprenderá como Espíritu Absoluto.⁶⁹¹ Asimismo, tal como hemos visto en el apartado anterior, la historia de la negación del sujeto devela la historia de sus rebeliones. El sujeto expresa lo ausente y negado en la realidad. Es aquella dimensión fundamental del ser humano que puja por la defensa de su dignidad, de su vida. Dimensión humana que resiste a todo intento de dominación y aplastamiento. Ello explica por qué su comprensión va indisolublemente adherida a la de totalidad, entendida como lo real ausente-presente o presente-ausente; como lo visto y lo afirmado, pero también como lo oculto y negado. De allí también la utopía como ineludible fragmento de la realidad. El grito del sujeto es el grito de lo real en tanto negado, aplastado e invisibilizado en las instituciones y sistemas sociales.

Nuestra atención se concentra en el grito del sujeto presente en las democracias contemporáneas, especialmente las latinoamericanas. Al decir de Acosta: “El “grito del Sujeto” localiza el lugar del discernimiento crítico de las paradójicas formas excluyentes de la Democracia y la Ciudadanía que tienden a globalizarse, en el pathos (sensibilidad/sentimiento) que da la medida de la radicalidad de la alternativa de un universalismo concreto”. Tanto las formas dominantes de democracia y ciudadanía como su *logos* hegemónico, se ponen en cuestión desde ese grito. El desafío del grito, en tanto manifestación de un *pathos* negado, aplastado y excluido, será contar con la capacidad para convertirse en un *logos* que exprese en nuevo *ethos*, es decir, cuando el grito del sujeto “se universalice como sensibilidad, dando lugar a la universalización de los fundamentos de un universalismo concreto”.⁶⁹² El interés de Hinkelammert es mostrar acabadamente que en el ser humano subsiste esta dimensión del sujeto rebelde a la que designa “el grito del sujeto”. Negarla significaría dar todo por terminado y adecuarse a las fuerzas compulsivas de los hechos, al puro realismo impotente y nihilista; a la muerte del sujeto como afirmación de la muerte de seres humanos: “suicidio colectivo”.

Ahora bien, en el “sujeto rebelde” hinkelammertiano parecen expresarse fragmentos fugaces de *El Hombre rebelde* de Albert Camus. Publicada en 1951, la obra es un ensayo filosófico sobre la rebelión en tanto movimiento mismo de la vida, a la vez que su negación supondría renunciar a vivir. Estamos frente a una

⁶⁹¹ Seguimos aquí la exposición de Yamandú Acosta sobre los grandes “momentos del sujeto” en la “Dialéctica de la Occidentalidad”, cf. “Sujeto, Democracia y Ciudadanía” en *Revista Pasos*, N° 90, DEI, San José, Costa Rica, Julio-Agosto, 1990, pp. 1-10; también en Yamandú Acosta: *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2005, pp. 143-156.

⁶⁹² *Ibíd.*, p. 153.

ontología de lo humano que va adquiriendo conciencia de sí en el transcurso de la historia. Esa conciencia sobre el “hombre rebelde” o “el grito del sujeto”, en la lectura de Hinkelammert, contiene hitos significativos que serán parte de su “historia del cielo, de la tierra y del infierno”. La rebelión, para Camus, parece entrar en tensión dialéctica con la revolución. Cuestión que produjo un fuerte altercado con Sartre en pleno debate en torno al marxismo y sus derivas totalitarias en la Rusia de Stalin. Denostar a la revolución en nombre de la rebelión era interpretado como un argumento del cual se beneficiaba la ideología liberal-capitalista, restándole fuerza a los deseos de transformación social.⁶⁹³ En palabras de Camus: “El revolucionario es al mismo tiempo rebelde o ya no es revolucionario, sino policía y funcionario que se vuelve contra la rebelión. Pero si es rebelde, termina alzándose contra la revolución. Por lo tanto, no hay progreso de una actitud a otra, sino simultaneidad y contradicción que crece sin cesar. Todo revolucionario termina siendo opresor o hereje. En el universo puramente histórico que han elegido, rebelión y revolución van a parar al mismo dilema: o la policía o la locura”. Así, la revolución absoluta supondrá la reducción de la naturaleza humana a fuerza histórica, en cambio la rebelión es en el hombre “la negación a ser tratado como cosa y a quedar reducido a la simple historia. Es la afirmación de una naturaleza común a todos los hombres, que escapa al mundo del dominio”.⁶⁹⁴ La revolución supone que la historia impone un límite al ser humano. En cambio el hombre, con su rebelión le pone límite a esa misma historia. Indudablemente estamos ante una tensión que en Hinkelammert se traduce, aunque no de manera semejante, como la polaridad entre el sujeto y la ley. Late en ésta una visión humanista que se asienta más en tradiciones anarquistas que revolucionarias. Pero como veremos, la rebelión del sujeto es fuente de sujetos políticos entendidos como actores sociales de la emancipación.⁶⁹⁵

⁶⁹³ Cf. *Polémica Sartre-Camus*, Biblioteca El Escarabajo de Oro, Buenos Aires, 1964.

⁶⁹⁴ Albert Camus, *El hombre rebelde*, Editorial Losada, 2ª reimpresión, Buenos Aires, 2005, pp. 292-293.

⁶⁹⁵ También desde la sociología se ha intentado re-ubicar la discusión sobre el sujeto apelando a su capacidad de rebelión: “El sujeto se forma en la voluntad de escapar a las fuerzas, reglas y poderes que nos impiden ser nosotros mismos, que tratan de reducirnos al estado de un componente del sistema y de su control sobre la actividad, las intenciones y las interacciones de todos... No hay sujeto si no es rebelde, dividido entre la cólera y la esperanza”, Cf. Alain Touraine: *Un nuevo paradigma: para comprender el mundo de hoy*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 129 [Edición francesa: 2005]. Contiene cierta ambigüedad la solicitud de “ser nosotros mismos”, la cual se acrecienta cuando más adelante afirma: “¿En qué se reconoce la presencia del sujeto en un individuo o en una colectividad? En el compromiso del individuo o del grupo al servicio de la imagen de él *que le parezca ser* su razón de ser, su deber y su esperanza”, *Ibid.*, p. 147. Las cursivas son nuestras.

V. 4. b. *El sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real*

En la modernidad, el sujeto pensante fue considerado el sujeto trascendental por excelencia dado que éste se pensaba a sí mismo frente al mundo de los objetos. Se ha pensado como “algo”, es decir, como objeto en tanto pensamiento sin cuerpo. Por su parte, la crítica al sujeto trascendental ha dejado intacto al sujeto actuante en tanto individuo propietario que orienta su vida a partir de una racionalidad instrumental y calculadora absolutizada. A pesar de la crítica, el sujeto sigue negado por esta irracionalidad de lo racionalizado. Postular ahora la liberación, categoría tan cara para las filosofías y teologías de la liberación, será recuperar al ser humano como sujeto: “el ser humano como sujeto se enfrenta a los intereses materiales calculados, sin embargo, actúa en nombre de un interés material y no de alguna idea o idealización”.⁶⁹⁶ Tal interés reside en el respeto “por el conjunto”, por esto mismo no se trata de un sujeto individual sino intersubjetivo. Apoyándose en las reflexiones de Lévinas, Buber y Rosenzweig, para Hinkelammert la misma intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto.

Tales afirmaciones señalan que el sujeto no es un a priori del cual se sucede toda la argumentación acerca de la misma vida humana y la realidad. El planteo aboga más por un llamado a “hacerse sujeto”. Valga la siguiente cita ya que expresa con creces lo que el autor entiende por sujeto: “El ser humano no es sujeto, sino hay un proceso en el cual se revela, que no se puede vivir sin hacerse sujeto...El llamado a hacerse sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un a priori del proceso, sino resulta como su posteriori. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental a priori. Se revela como necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal la ausencia solicita. Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es, a la vez, una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia. Responde. En este sentido, el ser humano es parte del sistema en cuando actor o individuo calculante. En cuanto sujeto está enfrentado al sistema, lo trasciende”.⁶⁹⁷

En todo caso, esta comprensión del sujeto afirma que es un a priori pero que se manifiesta y descubre a posteriori; es una afirmación a priori de la vida hu-

⁶⁹⁶ Franz Hinkelammert: *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, Editorial Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica, 2005, p. 495.

⁶⁹⁷ *Ibíd.*, p. 496.

mana que se advierte a posteriori de su negación. Por ello tampoco se trata de alguna sustancia ni de un determinado actor social. Cuando se afirma la existencia de “nuevos sujetos sociales o políticos”, en lenguaje hinkelammertiano se trataría más bien de nuevos actores sociales en los cuales subyace, con mayor o menor intensidad, el llamado a hacerse sujeto. Sólo en este sentido el sujeto es considerado una “trascendentalidad al interior de la vida real”. Tal vez, esta definición de sujeto es la que mayor obstáculo presenta para su correcta comprensión. En las interpretaciones de algunos de sus interlocutores suele ocurrir la confusión entre ser humano, actor social y sujeto. El ser humano se afirma cuando se asume como sujeto. El actor social, sea el individuo calculante burgués, el proletario revolucionario, el ambientalista, el indianista originario o el militante de la diversidad de género, es una determinada objetivación social e institucional que necesariamente asume el ser humano cuando quiere afirmarse como sujeto. Aunque esta objetivación, paradójicamente, atente inevitablemente contra la dimensión del sujeto. Jung Mo Sung es uno de los intelectuales que ha arrojado luz sobre estas distinciones categoriales: “Esta identificación del ser humano con un determinado papel social dentro del sistema del mercado, niega al ser humano como sujeto. Por tal razón éste se afirma como sujeto gritando, oponiéndose a esa reducción que torna su vida insostenible. Con todo, la víctima negada que grita para afirmarse como sujeto no puede prescindir de actuar en el plano social e institucional como un actor social. O sea, para afirmar-se como sujeto el ser humano necesita objetivarse como actor social en las relaciones sociales institucionalizadas”.⁶⁹⁸

El sujeto entonces es la misma potencialidad humana, imposible de reducir a una de sus determinaciones; aunque para desplegarla, deba determinarse. Para Jung Mo Sung la relación entre sujeto y actor social es análoga a la relación entre utopía y proyecto socio-histórico: “La utopía es un horizonte irrealizable que da sentido a proyectos históricos concretos. Cuando estos proyectos se identifican con la utopía, corren el riesgo de convertirse en totalitarios... No obstante, la utopía no puede ser anticipada sin un proyecto histórico que la niegue”.⁶⁹⁹ Dicha potencialidad humana permite la crítica y como tal es su condición de posibilidad, ya que se opone a todo intento de reducción por parte del sistema social de dominación. Así, el sujeto antecede a cada fin específico y a cada una de sus determinaciones. Pero como sujeto corporal viviente debe especificar sus fines sin rebasar el circuito natural de la vida humana, ya que es condición de posibilidad de su vida como su-

⁶⁹⁸ Jung Mo Sung: *Sujeto y sociedades complejas. Para repensar los horizontes utópicos*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 2005, p. 69. 1ª edición en portugués: *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos*, Vozes, Petrópolis, 2002.

⁶⁹⁹ *Ibíd.*, p. 71.

jeto.⁷⁰⁰

V. 4. c. *El sujeto ético como instancia articuladora de la crítica*

La propuesta de Hinkelammert recalca entonces en una ética del sujeto. Se trata de una ética política ya que supone la presencia de un criterio trascendental como garante de la crítica asentado en el sujeto vivo-corporal. Tal criterio asume la conflictividad que atraviesa la realidad y las relaciones humanas. La rebelión del sujeto es la irrupción del conflicto como interlocución frente a los automatismos institucionales y sus correspondientes inercias legales, los cuales representan la forma más acabada de la anti-política o la muerte de la política. No hay política porque sólo hay una racionalidad instrumental que reduce la conflictividad social a un déficit en la aplicación de alguna técnica o ingeniería social.

Ahora bien, el énfasis hinkelammertiano está puesto sobre la capacidad de resistir y rebelarse del sujeto, presente en mayor o menor grado en la sociedad civil. No se observa en sus textos un desarrollo amplio cuando se trata de construir concretamente políticas inclusivas. Afirma sí y con meridiana insistencia, que las mismas deben estar orientadas por el criterio ético del Bien Común, en tanto factibilidad que se responsabiliza por sus efectos no intencionales y por un realismo político que afirma: “Las alternativas sólo se pueden enfocar y realizar, si existe la capacidad para concebirlas”.⁷⁰¹ La racionalidad político-estratégica, aunque no es negada, parece estar demasiado vigilada por la ética, a pesar de que dicha ética sea una ética-política. Esta vigilancia, en determinadas situaciones históricas concretas, puede atentar contra el mismo grito del sujeto y favorecer a versiones románticas y moralizantes de las múltiples resistencias y de plurales movimientos sociales emancipatorios. La ya mencionada tensión entre utopía y proyecto histórico se hace presente, tanto en movimientos sociales como en los procesos políticos latinoamericanos, especialmente en algunas democracias del Cono Sur. El conocido profetismo eticista denunciatorio, presente en ciertos movimientos sociales, puede recalar en impotencia política para alcanzar alguna eficacia en sus praxis. A su vez, la racionalidad político-estratégica, que parece abundar en algunas de las democracias populares latinoamericanas, ahoga los viejos y nuevos recla-

⁷⁰⁰ Cf. Franz Hinkelammert: *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1996, p. 23. Se trata de la sustitución del dios celestial por el sujeto, entendido como trascendencia interior a la realidad; cf. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto negado*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2005, p. 472, nota nº 20.

⁷⁰¹ Franz Hinkelammert: “Determinismo y autoconstitución del sujeto: las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden”, en *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1996, p. 235.

mos de los movimientos sociales al cooptarlos, burocratizarlos o reprimirlos. En esta tensión inevitable e ineludible, siempre es más fácil y hasta políticamente correcto, por lo menos en contextos académicos y “militantes”, ocuparse en criticar el segundo de los problemas. Por su parte, la estrategia capitalista globalizada se beneficia de esta crítica porque haciendo uso de discursos éticos-moralizantes desdeña la política como conflicto por el bien común y la intervención sistemática del estado en los mercados. En otras palabras, el capitalismo contemporáneo, en determinadas situaciones conflictivas, puede hacer un uso, tergiversado e invertido por supuesto, de la polarización entre el sujeto y la ley: el sujeto es el ciudadano (propietario) cuya libertad es amenazada por la intromisión del estado/ley. Ello explica por qué en el capitalismo el discurso ético está sobredimensionado. Muestra clara de ello es, por ejemplo, la ideología de la responsabilidad social empresarial en la que se expresa un sorprendente reclamo ético. La ética se transforma en la cárcel del cuerpo, coopta el deseo y con ello reprime el “grito del sujeto” ahora anulado como “marketing del sujeto”. No obstante, el aporte hinkelammertiano es lúcido cuando demuestra que en nombre de la ética/ley se anula al sujeto ético-político. Pero en su lectura, la praxis política del sujeto rebelde, entendida como toma del poder para la emancipación, parece ser un contrasentido ya que al hacerlo extravía el criterio de la crítica: “pienso que los movimientos populares no pueden tomar el poder. Un movimiento popular que toma el poder deja de ser popular. No obstante sí necesita un poder afín. Por consiguiente sigue siendo importante para el movimiento popular luchar por una formación de Estado afín a sus metas, aunque sin identificación. Y ése va a ser el problema del futuro. Aun cuando promueva un Estado afín, que no se identifique no él”.⁷⁰² El poder adquiere el rostro de lo demoníaco contaminante. La sobredimensión de la opción ética deja poco espacio para la racionalidad político-estratégica: la pureza ética se enfrenta con el poder, que todo lo corrompe y ensucia. Entendemos que en Hinkelammert se trata de una polarización, o de una tensión dialéctica en la cual quedan claras sus preferencias dado que la autonomía del movimiento, en tanto sociedad civil, es condición de posibilidad para la crítica del poder. Parece que al interior mismo del poder el grito del sujeto, - es decir la crítica- estaría totalmente vedada: “Si el movimiento popular no se mantiene autónomo frente al poder, creo que el poder no tiene criterio. Es lo que pasó con las sociedades socialistas en muchas partes. El poder no tiene más criterio. Surgen entonces otros mitos, de estrategias de acumulación a las cuales todo se tiene que someter, etc. Estimo que un criterio de la

⁷⁰² Cf. “Percepciones y marcos categoriales de lo político. Entrevista con Germán Gutiérrez”, en José Duque, Germán Gutiérrez (editores): *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz J. Hinkelammert*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, p. 199.

realidad, en cuanto realidad viva, es la reacción de la gente. ¿Cómo alguien que está en una Casa Blanca sabe qué pasa con la gente? A partir de la resistencia y no a partir de encuestas de opinión. Para eso tiene que percibir por dónde va la cosa. Y si no existe esa autonomía, no se percibe ya más la realidad”.⁷⁰³ Queda claro entonces que los movimientos sociales ejercen un determinado poder de resistencia o de presión sobre los gobiernos, pero que se disuelve con la toma del poder. Hay un poder que puede ejercerse “detrás del trono”, como también lo ha hecho la burguesía. Para Hinkelammert esto es lo que deben aprender los movimientos de resistencia: “aprender a delegar el poder, actuando detrás del trono, mas sin ocupar el trono”; un poder “que no se ejerce directamente, pero que influye, que direcciona, que presiona, aunque no se compromete a gobernar”.⁷⁰⁴

Ahora bien, más allá de los interrogantes que puedan suscitarse, el puesto central del sujeto ético posee una incuestionable potencia articuladora entre racionalidad reproductiva y racionalidad estratégica. Así, la ética, entendida como racionalidad práctica, se constituye en fuente de racionalidad, sentido y legitimidad frente a la crisis de las filosofías de la historia y frente a los relatos del fin de la historia.⁷⁰⁵ A este sujeto ético, el sujeto rebelde que afirma que el ser humano es una infinitud atravesada de finitud, este sujeto que afirma que todos somos dioses, lo moviliza una sensibilidad libertaria a la que nuestro autor llama “espiritualidad de la liberación”. Hacerse sujeto significa también una reapropiación de la corporalidad como instancia necesaria para la toma de conciencia de la dominación. Por ello el “grito del sujeto” como ausencia presente en la realidad, también es un grito de un cuerpo cuya integridad se encuentra amenazada. Ya sea el cuerpo individual o el cuerpo que somos, es decir: la naturaleza y la humanidad toda. Parafraseando a Yamandú Acosta, el desafío que acicatea a toda praxis y discurso emancipatorio es cómo transformar el grito en palabra, sin dejar que esta palabra o logos político acalle el permanente grito del sujeto.

V. 4. d. La relevancia histórica del judeo-cristianismo en la concepción hinkelammertiana del sujeto

Según nuestra interpretación, en Hinkelammert la tradición judeo-cristiana, más que una religión es un movimiento que ha tenido una poderosa capacidad para invertirse. En su despliegue histórico ha puesto en conflicto una ética-política

⁷⁰³ Ídem.

⁷⁰⁴ “La actualidad de la economía política. Entrevista de Henry Mora” en *Ibíd.*, p. 182.

⁷⁰⁵ Yamandú Acosta: *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*, Universidad de la República-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 2003, p. 297.

de liberación con un poder de dominación con capacidad para sacralizarse. Dicho movimiento ha sido una de las expresiones históricas más importantes de la rebelión del sujeto, es decir, de la libertad del sujeto frente a la ley. El cristianismo aquí es el movimiento histórico que pone en evidencia, mediante su reflexión, que Dios se hizo humano; es decir: Dios no es el criterio para lo humano sino que lo humano es el criterio para Dios. Dicho criterio será el fundamento de la Modernidad: “El criterio de lo divino se hace definitivamente humano. Ahora bien, también antihumano, como resultado de su inversión”.⁷⁰⁶ Por ello el cristianismo también ha sido también la expresión más acabada de la dominación de millones de seres humanos por medio de la fetichización de la ley. Este carácter paradójico es tal vez otro de los argumentos que suscita cierto escozor en la tradición académica latinoamericana, comprensible por cierto, dado que en los pueblos latinoamericanos ha imperado una experiencia socio-cultural de la tradición judeo-cristiana en su formato totalitario, al menos en la mayoría de sus expresiones institucionales. No obstante, la tensión puede rastrearse históricamente.

La afirmación de la vida a través del no matar hace que el judeocristianismo posea una especificidad que lo vuelve potente ya que desarrolla una imaginación de la humanidad sin sacrificios humanos. La figura que cristaliza esta especificidad es la del reino de Dios, presente pero reprimido; presente pero ausente. Aparece otra vez el argumento de la trascendentalidad al interior del mundo. Se trata de una “posición de no sacrificialidad en función de la transformación de este mundo”. Pero este impulso se fetichiza, se invierte para transformarse en “la religión más agresiva de la historia, que sigue siendo el punto de partida de la sociedad de la modernidad, que es la sociedad más agresiva de la historia. Aparece una agresividad trascendentalizada”.⁷⁰⁷

A pesar de esta especificidad, el no al sacrificio subyace también a otras tradiciones, como la budista o la azteca, nombradas por Hinkelammert y que desgraciadamente no profundiza: el cristianismo no sacrificial “es parte de una herencia humana universal, desde el Oriente hasta los aztecas. Pero lo tiene en términos de una especificidad, es decir, como proyecto de sociedad”. La no sacrificialidad retorna pero de modo secularizado: “Históricamente esta no sacrificialidad activa surgió por el cristianismo, pero hoy dejó de ser una especificidad cristiana... es algo que pertenece a la humanidad y no a algún grupo, que ha tenido primera-

⁷⁰⁶ Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: *op. cit.* p. 31; cf. pp. 28-30.

⁷⁰⁷ Franz Hinkelammert: *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia, Costa Rica, 2005, p. 467. Resuenan en estas tesis las palabras de Camus: “Se puede decir así, y sin paradoja, que la historia de la rebelión es, en el mundo occidental, inseparable de la del cristianismo”, Cf. Albert Camus: *op. cit.*, p. 37.

mente este enfoque para perderlo después y recuperarlo hoy".⁷⁰⁸ Pero insistimos: no queda claro en su planteo si fehacientemente puede rastrearse esta impronta no sacrificial y correspondiente rebelión por fuera del judeocristianismo, a no ser por ligeras referencias a tradiciones no occidentales. ¿Cómo puede interpretarse este planteo hinkelammertiano desde ciertas tradiciones culturales en contra de las cuales se implementó, de la mano del mismo cristianismo, una feroz maquinaria de muerte y genocidio? ¿Cómo recuperar entonces el grito del sujeto cuando la referencia a la tradición judeocristiana está totalmente opacada por sus efectos inhumanos? ¿Se trataría de una minusvaloración de otras tradiciones o meramente de una cuestión metodológica de énfasis?

Tales desafíos teóricos acicatean, primordialmente, a las nuevas lecturas que se realicen a partir de sus textos.

⁷⁰⁸ *Ibíd.*, p. 470.

CAPÍTULO VI

**Conclusiones:
Pensamiento crítico, racionalidad reproductiva
y sensibilidad neoliberal**

V. 1. Algunas consideraciones críticas sobre la obra de Franz Hinkelammert

Este primer apartado presenta una mirada general sobre su obra con el fin de: i) rescatar aportes categoriales y epistemológicos; ii) señalar quiebres, ausencias, debilidades u olvidos teóricos significativos; iii) revisar sus modos de producción de teoría crítica.

Sobre los quiebres teóricos e institucionales. A lo largo de su producción teórica, la reflexión de Hinkelammert ha mantenido la insistencia en determinadas problemáticas que sintetizamos en tres núcleos: la racionalidad reproductiva frente a la totalización de la racionalidad instrumental; los procesos de fetichización y la rebelión del sujeto y, por último, la crítica de la razón utópica. De sus primeras reflexiones, pocas son las que no fueron posteriormente retomadas. Tampoco observamos quiebres teóricos importantes, a no ser en el nivel del lenguaje o del énfasis analítico aplicado a algún interés temático condicionado por coyunturas políticas particulares. Nos referimos aquí especialmente a sus escritos de su etapa chilena. Se trata de textos en los que adquiere protagonismo el uso del instrumental teórico derivado de los escritos de Marx y la discusión acerca de las posibilidades concretas de profundizar, a partir de una particular interpretación de la teoría de la dependencia, el régimen socialista democrático de la Unidad Popular. En sus textos posteriores, la presencia de Marx y del materialismo histórico disminuye, aunque sin llegar a su abandono total. Es más, el Marx de Hinkelammert adquiere nuevos rostros. Sin embargo, tal como lo hemos visto en el capítulo II, su crítica ha mantenido y enriquecido las intuiciones centrales de su marco categorial. Tal señalamiento podría suscitar ciertas sospechas respecto a su teoría: ¿se trata de un molde estático con el cual se niega la complejidad de lo real? ¿o debe concebirse mejor como una caja de herramientas para pensar críticamente dicha complejidad? Un poco y un poco. Toda teoría, para constituirse precisamente en teoría, necesita, además de su permanente revisión epistemológica, cierta permanencia en el tiempo que la hace susceptible de crítica. En Hinkelammert, el molde parece ser la herramienta para pensar seriamente las complejidades socio-históricas. Y nos interesa resaltar esta constante ya que, el quiebre teórico sí pareció sentirse en un número significativo de intelectuales de izquierda luego del golpe de Estado que derrocó al gobierno de Salvador Allende, la crisis de los socialismos reales y sus correspondientes variantes revolucionarias. Su amigo Norbert Lechner hace referencia explícita a ello. Afirma que la polarización político-ideológica durante el

gobierno de la Unidad Popular produjo un fuerte disciplinamiento dentro del debate intelectual que lo redujo a una mera justificación de posiciones preexistentes.⁷⁰⁹ Damos razón a Lechner y creemos que algunos de los textos “chilenos” de Hinkelammert pueden ser alcanzados por esta crítica. Pero es cierto también que, en esos mismos textos, se esconde una suerte de connubio entre realismo político y espíritu anarquista. Sus críticas a Marx y sus análisis sobre la necesidad de lo no-factible, como condición de posibilidad de lo factible, pueden ser indicios de su “pessimismo esperanzado”.

Su reflexión no fue ajena a los grandes debates de la inteligencia académica latinoamericana. Empero, ello no quiere decir que su vínculo con la academia fuera fluido y constante. Lo fue sí en la etapa chilena; así lo testifica su importante producción escrita, especialmente en el CEREN. Si hubo algún quiebre éste fue el golpe de Estado en septiembre de 1973. Su regreso a Alemania y su posterior vuelta a América Latina, más precisamente a Centroamérica, significaron cierto alejamiento de los principales centros académicos del continente. Al parecer, su vínculo se redujo a unas pocas participaciones en algún congreso o seminario y, por lo que hemos investigado, las más de las veces invitado por el mismo Lechner, quien permaneció en FLACSO-Chile siendo su Director desde 1988 hasta 1994 para luego formar parte del equipo investigador del Desarrollo Humano Chile, perteneciente al PNUD. En su trayectoria intelectual el vínculo de Hinkelammert con este tipo de instituciones académicas es casi inexistente. Todo parece indicar que el quiebre fue más institucional que teórico. Ello explica también que se desprenda de sus escritos cierta impronta anti-academicista derivada de un espíritu libertario que parece no llevarse bien con ciertos estilos burocráticos. Además, el hecho de que el incipiente Departamento Ecuménico de Investigaciones tuviera el apoyo económico del Consejo Mundial de Iglesias revela, sólo en parte, la insistencia en escritos posteriores, de la relación entre economía y teología. Cuestión que, como ya hemos visto, suscitó no pocos prejuicios y marginaciones.

¿Qué ganó y qué perdió la reflexión de Hinkelammert con este supuesto aislamiento respecto a los centros latinoamericanos de investigación académica? Entendemos que perdió un espacio de interlocución donde poder profundizar la reflexión y revisar constantemente los presupuestos teóricos y sus modos de validación. En nuestra opinión, la teoría hinkelammertiana logró alcanzar significativos y lúcidos niveles de validez cuando contó con esos espacios de diálogo y debate: en el CEREN junto a Lechner, Assmann y otros; en el DEI junto a Helio Gallardo y

⁷⁰⁹ Norbert Lechner: “Intelectuales y política: nuevo contexto y nuevos desafíos” en *Norbert Lechner. Obras Escogidas II*, Paulina Gutiérrez y Tomás Moulian editores, LOM, Santiago de Chile, 2006, pp. 339-345.

más tarde con el economista Henry Mora Jiménez. Con este último, primero en el DEI y luego en la Universidad Nacional de Costa Rica. Ganó sí en creatividad epistemológica y creemos también, en impacto político al constituirse como un “intelectual militante para militantes”, especialmente para los procesos sociopolíticos centroamericanos. En el quehacer intelectual dicha impronta “militante”, para alcanzar mayor claridad conceptual, obliga a la permanente revisión del lenguaje y de los argumentos. Esfuerzo que parece descubrirse en sus textos, teniendo en cuenta que su lengua madre ha sido el idioma alemán.

Sobre la recuperación del pensamiento sociopolítico latinoamericano. Lamentamos en sus escritos la ausencia de la recuperación de la historia latinoamericana y la interlocución “directa” con los debates llevados a cabo por la intelectualidad latinoamericana. No nos referimos aquí a la discusión en torno a la teoría de la dependencia, donde Hinkelammert tuvo una participación más que protagonista. A pesar de estas ausencias, no se desentendió de problemáticas que se debatían en el continente, a saber: el desarrollo en países capitalistas periféricos, la teoría de la dependencia, las vías al socialismo, el impacto de las dictaduras de seguridad nacional, la transición a la democracia y sus democratizaciones resultantes, los procesos revolucionarios en Centroamérica, la crisis de los sujetos del cambio histórico y los discursos utópicos, entre otros.

A diferencia de las investigaciones producidas por otras ciencias sociales de la región – principalmente sociología y ciencias políticas –, sus análisis se han caracterizado por desarrollar, “desde Latinoamérica”, una crítica de carácter estructural, más no estructuralista, sobre el moderno sistema mundial. No abundan en sus escritos los clásicos análisis de situaciones particulares con parámetros empíricos, salvo en su etapa chilena en la que emprende una crítica a las teorías desarrollistas y a algunas variantes de la teoría de la dependencia, como también posteriormente, en sus estudios sobre el impacto de la crisis de la deuda externa. En ambos casos descuella el Hinkelammert economista. Además, debemos incorporar aquí sus voluminosos escritos de economía crítica junto a Henry Mora Jiménez los cuales, por obvias razones, no fueron parte medular del corpus bibliográfico del presente estudio.

Las constataciones anteriores indican que, en las ciencias sociales latinoamericanas, persiste aún el desafío de reducir la brecha entre ciencias sociales empíricas y producción de teoría crítica. Valga la reinterpretación de la máxima kantiana: Una reflexión teórica sin sustento empírico es vacía; una ciencia social empírica carente de sustento teórico es ciega. Sospechamos que la preocupación de Hinkelammert se ha concentrado más en disminuir algunas cegueras que en

rellenar ciertos vacíos.

Filosofía política. La fuerte impronta filosófica de su crítica lo llevó a confrontar denodadamente en dos frentes: i) con las nuevas teorías posmodernizantes que permearon al pensamiento filosófico epocal y ii) con variantes blandas de las ciencias sociales, orientadas por microanálisis fragmentados y cuantitativos; ambas en boga en los ochenta y noventa del siglo pasado. Aquí, Hinkelammert analiza cómo el pensamiento posmoderno y su ideología resultante logran fetichizar al sujeto al punto de proclamar, primero su crisis y luego su muerte. La operación es conocida: se simplifica hasta la caricatura aquello a lo que posteriormente se criticará sin piedad, cerrando el paso a cualquier tipo de réplica. Las variantes más duras del posmodernismo proclamaron la muerte del sujeto a partir de una interpretación que tendió a recargar el “ciego” optimismo mesiánico de los sujetos históricos del cambio. Frente a tal optimismo recargado, el final era hartamente previsible: el fracaso. Y con el fracaso, la necesidad de su exorcismo, es decir, la disolución de lo criticado. Esta astucia ideológica será otro modo de fabricar demonios para luego exigir y justificar su persecución. Dicho en otras palabras: la estrategia de la hermenéutica posmoderna logró construir ideológicamente un sujeto político fuerte, universal, abstracto y totalitario, para luego justificar al sujeto ético débil, diversificado, múltiple y fragmentado.

Anteriormente, la reflexión filosófico-política hinkelammertiana sobre el sujeto tuvo que lidiar con posiciones estructuralistas, de fuerte arraigo en las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado.

Por último, es interesante observar cómo nuestro autor lleva a cabo una recuperación creativa del sujeto de la resistencia en un contexto atravesado por la crisis de los relatos de la emancipación. Ello explica por qué su teoría del sujeto va indisolublemente unida a la categoría de totalidad y al análisis de las racionalidades. Su filosofía del sujeto ético-político es también una teoría de la racionalidad.⁷¹⁰

Igualmente, sugestivos serán sus “materiales para la construcción de una crítica de la razón mítica” orientados a mostrar cómo se despliega en la historia de los mitos la polaridad sujeto/ley. Asoma aquí la tensión entre dominación y emancipación a partir de un mismo mito. En su etapa chilena afirmará que en los mitos sigue presente la lucha de clases.

⁷¹⁰ Para profundizar en la filosofía como teoría de la racionalidad, cf. Gustavo Ortiz: “Reconstrucciones de la racionalidad social. Tareas de la Filosofía y la Sociología en América Latina”, en *La racionalidad esquiva. Sobre las tareas de la Filosofía y la Teoría Social en América Latina*, CEA-UNRC, Córdoba, 2000, pp. 165-191.

Sin embargo, para otras interpretaciones, el recurso al mito ha sido explotado con mayor rédito por el poder de la dominación, especialmente por la burguesía que suele expresarse e invisibilizarse con “estilo”. Al decir de Roland Barthes, “estadísticamente, el mito se encuentra en la derecha.”⁷¹¹ No obstante, desde ciertas expresiones del pensamiento latinoamericano, tal afirmación se relativiza.

La disputa teológica. A lo largo de esta investigación hemos procurado mostrar el uso que Hinkelammert hace de contenidos teológicos. Hay rastros de ello en algunos de sus escritos en el CEREN en los cuales aborda el vínculo entre análisis marxista de la religión y el cristianismo. El análisis marxista de la religión ofrece el criterio de discernimiento de las religiones: religiones de liberación o de dominación. Por su parte, al cristianismo lo concebirá como un determinado ordenamiento del espacio mítico en el que se dirime el problema de la factibilidad de lo no-factible, entre praxis de liberación y liberación definitiva.⁷¹² Pero es en desarrollos posteriores donde Hinkelammert disputa la función teórico-ideológica de la teología con los teólogos clásicos, sean éstos conservadores o liberacionistas, aunque sin llegar a personalizar la discusión. Según su interpretación, la teología será una reflexión crítica sobre la realidad, sobre el sujeto y los procesos de fetichización y no fundamentación dogmática o apología de alguna ontología divina. Dicho de modo más simple, la teología será reflexión en torno al ser humano como “ser supremo para el hombre”.⁷¹³ De este modo, la teología como reflexión sobre

⁷¹¹ “Allí—en la derecha, el mito (CA)- es esencial: bien alimentado, reluciente, expansivo, conversador, se inventa sin cesar. Se apodera de todo: las justicias, las morales, las estéticas, las diplomacias, las artes domésticas, la literatura, los espectáculos. Su expansión tiene el mismo alcance que la exnominación burguesa. La burguesía quiere conservar el ser sin mostrarlo: en consecuencia la negatividad misma de la apariencia burguesa, infinita como toda negatividad, es la que requiere infinitamente del mito. El oprimido no es nada, en él sólo se encuentra un habla, la de su emancipación; el opresor es todo, su palabra es rica, multiforme, suelta, dispone de todos los grados posibles de dignidad: tiene la exclusividad del metalenguaje. El oprimido hace el mundo, sólo tiene un lenguaje activo, transitivo (político); el opresor lo conserva, su habla es plenaria, intransitiva, gestual, teatral: es el mito; el lenguaje de uno tiende a *transformar*, el lenguaje del otro tiende a *eternizar*”, Roland Barthes: *Mitologías*, Siglo XXI editores, 20ª edición, México D.F. 1999, [1957], pp. 145-146. Las cursivas son nuestras. Como ya vimos, los análisis de Hinkelammert señalan que al interior mismo de los mitos opera esta polarización entre transformar y eternizar o sacralizar.

⁷¹² Franz Hinkelammert: “La relaciones mercantiles en la sociedad socialista como cuestionamiento a la crítica marxista de la religión”, en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N° 17, Universidad Católica de Chile, CEREN, Julio de 1973, pp. 152-169.

⁷¹³ Así lo señala el imperativo categórico de Marx: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”, Karl Marx: “De la introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión”, en Erich Fromm: *Marx y su concepto de Hombre*, FCE, 3ª reimpresión, México, 1970, p. 230.

la realidad, es crítica de la religión. Tal presupuesto explica su insistencia en mostrar cómo en la tradición judeocristiana se cristaliza la polaridad sujeto/ley, o también, sujeto/dominación sacralizada. Polaridad que permea la realidad social, sus sistemas de organización y sus instituciones.

Aportes crítico-epistemológicos. Uno de los aspectos más sólidos de su crítica es la penetración epistemológica con la que pone de manifiesto la debilidad teórica de la racionalidad, implícita en sistemas teórico-sociales que pretenden concretar los más altos sueños de la humanidad. Sus reflexiones parecen compartir el interés de ciertos análisis de Max Weber sobre la racionalidad moderna y sus irracionalidades, aunque como ya vimos, sus planteos se distancian de éstos por considerarlos metodológicamente contradictorios⁷¹⁴.

Además no sólo expuso, especialmente en sus primeros escritos, las trampas a la que conducía la racionalidad comunista staliniana al formularse como condición de posibilidad para una sociedad armónica, basada en la abolición del dinero y las relaciones mercantiles; crítica que en principio coincide con la de Weber. También, y con creces, describe y critica la irracionalidad de lo racionalizado de la estrategia de la globalización capitalista y su utopismo del mercado total. A la hora de las comparaciones, para algunos es mucho más implacable con éste último. Para nuestra lectura, el énfasis crítico se explica por la actualidad del capitalismo erigido como única alternativa. El problema, tanto en Marx como en Weber es que ambos lanzan sus críticas utilizando términos utópicos –asociación libre de productores, plan total o mercado total- que, en vez de ser asumidos como criterios para pensar lo posible, son entendidos como utopías factibles de alcanzar por medio de la aplicación de diversas técnicas. Nacen así concepciones maniqueas que se constituyen como única alternativa diluyendo la realidad y el sujeto. Tales argumentos permiten afirmar que su teoría del sujeto, de mayor impacto y profundidad luego de la caída de los socialismos reales, significa un importante jalón en la historia del pensamiento crítico latinoamericano, cuestión que profundizaremos en el apartado siguiente.

VI. 2. Aportes de Franz Hinkelammert al pensamiento crítico latinoamericano a la luz de los procesos sociopolíticos contemporáneos

VI. 2. a. La crítica a las ideologías del desarrollo en los actuales procesos sociopolíticos y económicos latinoamericanos: el fetichismo del crecimiento económico

⁷¹⁴ Cf. Capítulo II.

Crítica al desarrollismo y teoría de la dependencia revisitada. Creemos que sus estudios sobre las ideologías del desarrollo y la revisión de la teoría de la dependencia durante su estadía en Chile, adquieren relevancia en el actual contexto socioeconómico de varias regiones del continente latinoamericano. Luego de un período histórico caracterizado por la implementación e imposición estatal de formatos económicos, políticos y culturales de cuño neoliberal, existen en algunos países, señales que afirman la existencia de nuevas lógicas, adjetivadas ahora como “posneoliberales”, producto de una nueva “inflexión histórica” en la región.⁷¹⁵ En el plano político, dicha novedad significaría: i) la recuperación, sigilosa en algunos casos, de las funciones del Estado respecto a sus responsabilidades sociales; ii) en lo económico, una tenue incidencia de políticas estatales sobre los automatismos del mercado; iii) en lo cultural, la irrupción de nuevos debates en torno a las identidades colectivas, la memoria histórica y una sensibilidad creciente sobre cuestiones vinculadas con la problemática socio-ambiental. No obstante, la disputa con el mercado y sus mecanismos de concentración de la riqueza, parece ser todavía el gran desafío para estos procesos. Disputa en que se pone en juego la soberanía de los pueblos, la democratización de la riqueza, el debate sobre los límites del crecimiento, la politización de las identidades y la transformación de una cultura que permita reformular horizontes colectivos, además de promover una capacidad crítica capaz de quebrar la axiología neoliberal, aún sedimentada en la subjetividad social.

Capitalismo, rebelión de los límites y ¿socialismo? Postulamos que las lógicas económicas, impuestas o construidas críticamente, poseen capacidad para producir deseos, pasiones y afectos que se sedimentan en los pliegues culturales. Sedimentos desde los cuales también se configuran identidades políticas, valores, ideologías y praxis históricas diversas, equívocas y antagónicas. En la situación histórica actual, la gran diferencia respecto a los planteos críticos del desarrollismo, elaborados por Hinkelammert en la segunda mitad del siglo pasado, radica en la no disponibilidad de una idea de socialismo que permita, no sólo ejercer la crítica a las deficiencias e insuficiencias del capitalismo, sino también solucionar práctica y eficazmente parte de las asimetrías que éste produce.

Se podrá objetar que la permanencia de formatos económicos y políticos

⁷¹⁵ El término es acuñado por Fernando Calderón en varias de sus investigaciones, especialmente en los análisis arrojados por el Proyecto de Análisis Político y escenarios Prospectivos del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PAPEP-PNUD): *La protesta social en América Latina. Cuadernos de Prospectiva política 1*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2012, pp. 97-102.

capitalistas y su beneplácito en las sociedades contemporáneas es un indicador que demuestra su eficacia para administrar la riqueza y el poder. Por lo tanto, los planteos “radicalizados” de Hinkelammert serían injustos al no admitir, en los hechos, estos éxitos. Pero dicho argumento olvida los modos de legitimación, siempre renovados, del capitalismo contemporáneo: por un lado, desde el Estado, ejerciendo represión sobre los movimientos sociales y violencia sobre los sectores empobrecidos. Por otro, por medio de la cooptación del gusto y de los deseos vía consumo, logrando altos niveles de conformismo social. Esto último no ha sido suficientemente desarrollado por Hinkelammert y, como justificaremos más adelante, es una dimensión que bien podría ser incorporada en sus análisis críticos. Además y tal como lo hemos afirmado en los anteriores capítulos, Hinkelammert ha señalado el error y la ingenuidad de algunas teorías y praxis políticas que aún sueñan con la abolición del mercado, del uso del dinero y la disolución definitiva de las clases sociales. Aún en la más socialista de las sociedades modernas, pretender tal abolición significaría un utopismo voluntarista, que no es más que otro calificativo que revela la impotencia histórico-política de dichas opciones. De la aceptación del mercado, el dinero y la inevitable existencia de clases sociales, no se sigue la justificación del capitalismo, con más o menos “rostro humano” o “compromiso social”. El problema con el capitalismo contemporáneo es que no es viable ni sustentable, aunque para algunos, en el presente, sea eficaz. Lo que está ausente en este tipo de justificación es la pregunta por la historia de esa presunta eficacia. Es decir, la relativa eficacia del capitalismo y la conformidad social para con sus políticas, son también expresiones de la violencia ejercida en el pasado respecto a la acumulación originaria del capital y la potencia disciplinaria de la represión ejercida sobre discursos y sujetos antagónicos. La polaridad histórica entre el sujeto y la ley, analizada con insistencia por nuestro autor, puede explicar ese vínculo.

Ahora bien, la viabilidad y sustentabilidad tampoco estaría garantizada en las alternativas no-capitalistas hasta ahora conocidas. Las reflexiones de Hinkelammert sobre la crisis de los límites del crecimiento, a la que llama “rebelión de los límites”, lanzan una dura advertencia a las lógicas de crecimiento y desarrollo económico, desplegadas en los procesos que se autoproclaman “socialistas del siglo XXI”, “progresistas” o “nacional-populares”. La rebelión de los límites se evidencia en el momento en que el crecimiento lineal no es ya sostenible en el tiempo, dado que amenaza las posibilidades de la sobrevivencia humana y la propia reproducción de la naturaleza. Al no aceptar o no “calcular” que todo crecimiento económico tiene un límite, estos mismos límites se rebelan en la crisis de los alimentos, la crisis energética y la crisis medioambiental. Es decir, una política de crecimiento desbocada, que es la lógica de la globalización: i) aumenta indefecti-

blemente las amenazas al medio ambiente y ii) opaca y reprime las políticas alternativas a la lógica del crecimiento, orientadas por criterios que trascienden la lógica de la maximización de las ganancias vía competencia económica.

Se trata pues, del fetichismo del crecimiento económico por el cual las mismas políticas de crecimiento son reducidas a políticas de acumulación del capital. Además, los períodos de crecimiento económico, según las regiones, son cada vez más breves⁷¹⁶ y vienen siempre acompañados con sus efectos indirectos: subas inflacionarias, mayor concentración del capital, disminución de la desocupación pero con aumento de la precariedad laboral, un permanente atropello a la soberanía sobre los recursos naturales y sus formas de explotación o la desatención de demandas históricas mediante el argumento de la emergencia económica que implanta un proceso de visibilización de los conflictos y problemáticas sociales por medio de una perversa jerarquización de los derechos humanos. Por lo tanto, las políticas económicas de crecimiento, al orientarse unilateralmente por la racionalidad estratégico-instrumental, fragmentan y jerarquizan la conflictividad social entendiendo las soluciones como parte de un proceso lineal nunca acabado y nunca puesto en duda. La categoría “transición” adquiere aquí, nuevamente, ribetes conservadores y reaccionarios ante la posibilidad remota de irrupción y reconfiguración colectiva de horizontes emancipatorios y anti-capitalistas. Si en décadas pasadas el proceso social se encontraba siempre en transición hacia la democracia, proceso por otra parte, con sabor a fracaso; hoy, argumentos estatales caracterizan a sus políticas sociales y económicas como una transición, de incierto desenlace, que pretende dismantelar las matrices políticas y económicas neoliberales. Pero el “Estado de compromiso” parece dejar intactas las matrices de acumulación del capital sobre las que descansan las desigualdades socioeconómicas: ¿impotencia?, ¿acuerdo tácito con el capital concentrado?, ¿impedimento ideológico? Seguramente, las respuestas diferirán al profundizar estudios comparativos entre los países.⁷¹⁷

Por su parte, el moderno mito del progreso continúa siendo el catalizador de la lógica del crecimiento, ya sea en la versión del aumento del PBI, la creciente industrialización o el aumento del consumo. Al totalizarse el maridaje entre mito del progreso y racionalidad instrumental, el proceso de crecimiento culmina en una pérdida de la reflexión trascendental sobre los límites humanos, desatando un au-

⁷¹⁶ Cfr. Franz Hinkelammert: “La rebelión de los límites, la crisis de la deuda y el vaciamiento de la democracia”, en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 132, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”, San Salvador, El Salvador, Abril-Junio, 2012, p. 234.

⁷¹⁷ Pueden cotejarse los últimos estudios de la CEPAL y del PNUD y remitimos a ellos dado su impacto en los análisis de diversas tendencias ideológicas.

tomatismo asentado en una “mala infinitud”. Se trata de un mal “cálculo de utilidad” producto de una racionalidad mutilada.

La reflexión trascendental sobre los límites (del crecimiento). Hinkelammert entiende que la reflexión trascendental de los límites se asienta en determinados presupuestos antropológicos, entre ellos:⁷¹⁸ i) entender al ser humano como un ser infinito atravesado de finitud; ii) por su condición finita, no conoce a priori sus límites sino a posteriori de la experiencia y sólo de este modo comprende que se trata de límites a priori; iii) el límite mayor e infranqueable es la muerte; iv) el ser humano trasciende sus límites por medio de su cuerpo, su conciencia y sus deseos; v) reflexiona el límite de la muerte para reflexionar la vida; vi) la forma mítica suele ser la más adecuada para trascender los límites; vii) y “frente a la infinitud que revela lo imposible –lo no disponible- se descubren las posibilidades: medicina, técnica, etc.”⁷¹⁹; viii) al trascender los límites en la conciencia, la misma vida es pensada míticamente sin límites; de ella se deriva el logos instrumental y analítico; ix) de la infinitud pensada se retorna a la finitud, la cual contiene infinitas posibilidades, aunque nunca se alcanza la infinitud misma; x) de modo que “lo que no es, abre lo que es y lo hace comprensible”; aquí lo “que no es” es la plenitud que adquiere distintos nombres: anarquía, reino de Dios, comunismo, etc.; xi) así, “la imaginación de otros mundos” inaugura posibilidades en este mundo; xii) los mundos o plenitudes imaginadas no están disponibles para la racionalidad instrumental ya que son imposibles, mas no incoherentes; xiii) la pretensión de realizar instrumentalmente, por medio de mecanismos de funcionamiento perfectos, los mundos imposibles imaginados, produce ilusiones trascendentales que terminan instrumentalizando a los sujetos en pos de aquellos fines imposibles; xiv) de tal forma que la razón instrumental se separa del circuito natural de la vida humana. Y con ello se anula la crítica a los mecanismos de funcionamiento perfecto; xv) el mito del progreso, entendido como constructo utópico moderno por el cual se pretende realizar lo imposible por medio de pasos infinitamente cuantitativos, es producto de una racionalidad que ha perdido la capacidad de la reflexión trascendental de los límites. Como tal, es la forma mítica de la irracionalidad de lo racionalizado. Ahora bien, recurrir a una antropología a priori, de la cual tomamos conciencia a posteriori, puede entenderse como una metafísica solapada, asentada en jerárquicos presupuestos teóricos desde los cuales se emplaza la crítica. Para los discursos de la diversidad, la interculturalidad y otras derivas “post”, dicha reflexión sería

⁷¹⁸ Franz Hinkelammert: *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2010, pp. 279-289.

⁷¹⁹ *Ibíd.*, p. 281.

un anticuario teórico absolutamente reprochable. Según algunas de estas perspectivas, todo a priori es entendido como esencialismo totalitario sin atender que “el a priori que resulta a posteriori” es una de las condiciones teóricas para que la crítica no se fragmente en sus esfuerzos por amparar las diferencias. En Hinkelammert dicha antropología “resultante” es la consecuencia teórica de una reflexión trascendental, en tanto constitutiva de lo humano y por la cual se descubre, a posteriori, la prioridad de la vida humana y sus límites. No es la aplicación de un juicio metafísico sobre el significado de lo humano. Se trata más bien de un proceso reflexivo por el cual el ser humano toma conciencia de su condición histórica y finita. Esta toma de conciencia es la manifestación de su infinitud.

Por ello, la pérdida de la reflexión sobre los límites, en este caso sobre los límites del crecimiento económico, significaría una pérdida de humanidad en tanto fetichismo del crecimiento económico. Las sucesivas crisis financieras y ambientales son síntomas claros de la crisis del sistema capitalista globalizado. Decimos crisis, no “disolución”.

La ausencia de dicha reflexión explica también las tensiones y conflictos presentes en el nuevo régimen de acumulación neodesarrollista y extractivista de algunos países latinoamericanos.⁷²⁰ Se trata de una crisis civilizatoria que expresa además una crisis de legitimidad de una determinada racionalidad. La rebelión de los límites que se manifiesta, por ejemplo, en la crisis medioambiental, es una ausencia que exige recuperar la reflexión trascendental sobre los límites. También las praxis políticas de los diversos movimientos sociales que resisten a los efectos directos e indirectos de la racionalidad instrumental, son instancias, fugaces por cierto, donde se actualiza dicha reflexión trascendental. Praxis en las cuales se esbozan, en el imaginario social, tímidas alternativas para trascender los límites impuestos a la vida humana, asumiendo conflictivamente la racionalidad reproductiva.

En suma, la reflexión teórica y los diagnósticos elaborados por Hinkelammert nos habilitan a señalar, sin ser economistas, los siguientes aportes que lanzan serios desafíos a los actuales procesos socioeconómicos de algunos países latinoamericanos:

i) todo desarrollo o crecimiento económico no será tal si no se responsabiliza por los efectos indirectos de sus políticas; de lo contrario su racionalidad lineal medio-fin será la causa de su fracaso. Tal requerimiento pone en juego la capaci-

⁷²⁰ Contemporáneas aún son las palabras de Marx: “Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre”, en Karl Marx, *El Capital*, Tomo I, FCE, México, DF, 1987, pp. 423-424.

dad política de los Estados y sus sociedades para asumir, no sólo con instrumentos institucionalizados, el debate en torno a la tensión entre proceso de crecimiento y ampliación de la democracia en tanto reconocimiento y conquista de derechos sociales, económicos y culturales. Pareciera que la necesidad de restringir la democracia es consustancial al crecimiento económico entendido como mera acumulación;

ii) por lo tanto, el desarrollo y el crecimiento económico responsable de sus efectos indirectos, supone la intervención sistemática de los mercados por parte de la “ciudadanía”⁷²¹, mediatizada en los diversos y plurales movimientos sociales y en la política parlamentaria. Esto último obliga a repensar, ya sea en los partidos políticos populares como en los movimientos político-sociales, las formas de construcción política, sus ambigüedades internas, sus tensiones inevitables y las posibilidades reales de disputar el poder a las burocracias privadas.

Tal como Hinkelammert preveía en los años 70, más allá de ciertos voluntarismos y utopismos, la idea disponible de socialismo debía significar el criterio por el cual era posible la toma de conciencia de las contradicciones del sistema capitalista y la libertad para actuar sobre éstas. Entonces, racionalidad socialista no podía entenderse ya como proyecto de superación de las relaciones mercantiles, del trabajo asalariado y el fin de la lucha de clases: “De hecho, -afirma- el socialismo no es superación de las relaciones mercantiles, y no puede serlo. Es dominación sobre relaciones mercantiles y, en este sentido representa una utilización consciente de la ley del valor”.⁷²²

VI. 2. b. La crítica a las democracias formales o el vaciamiento de la democracia en contextos “posneoliberales”: el fetichismo de la democracia

Interrogantes. En América Latina, la emergencia de gobiernos de cuño progresista-popular con alguna gramática posneoliberal, lanza el interrogante sobre las posibilidades de cuestionar la soberanía del capital a partir de la “soberanía

⁷²¹ “No se puede recuperar la ciudadanía sin recuperar este derecho fundamental a la intervención sistemática en los mercados. Es base de toda democracia factible y sin ella, las instituciones democráticas son transformadas en pantalla de un poder absoluto fuera de todo control democrático”; Franz Hinkelammert: “La vida es más que el capital. La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos”, en *Revista Pasos* N° 113, DEI, San José, Costa Rica, Mayo-Junio, 2004, p. 16. No podemos detenernos en el alcance teórico de dicho concepto; aquí lo entendemos como “sujeto político”.

⁷²² Franz Hinkelammert: “Teoría de la dialéctica del desarrollo desigual”, en *Cuadernos de la Realidad Nacional* N° 6, Universidad Católica de Chile - CEREN, Número Especial, Santiago de Chile, Diciembre de 1970, p. 168.

popular”. Por soberanía popular entendemos la capacidad de la sociedad civil, y en ella, de los sectores sociales más vulnerables, de ejercer un control sistemático sobre los mercados y sus automatismos; poniendo en juego su capacidad política para democratizar el poder y la riqueza. Hay indicios... pero éstos adquieren acentos distintos según países y gobiernos. Dicha novedad histórica estaría llevando a cabo una disputa con los modos de legitimación de las democracias formales, impuestos por políticas neoliberales, vale decir: la soberanía del capital legitimada por la soberanía popular mediante voto universal.⁷²³

La irrupción de gobiernos democráticos posneoliberales se explica más por la crisis del neoliberalismo que por la voluntad de las “masas concientizadas” por construir alternativas no capitalistas y redefinir los contornos del Estado democrático. Podríamos afirmar que el pos-neoliberalismo es hijo del neoliberalismo, éste fue su efecto indirecto al cual el mismo neoliberalismo no pudo controlar. Que se entienda: pos-neoliberalismo no es el nuevo nombre del socialismo.

De las democracias liberales a las democracias de seguridad. Como bien explica Hinkelammert, la lógica formalista de las democracias demócrata-liberales posibilitó, no intencionalmente, la emergencia de movimientos que exigieron el reconocimiento de derechos civiles, sociales y económicos. Aunque rápidamente serán reprimidos por esas mismas democracias recurriendo a la imposición de dictaduras cívico-militares. Luego de las dictaduras cívico-militares nada será igual. De ahora en más se afianzarán las “democracias de seguridad nacional” por medio de las cuales y “en nombre de la democracia”, se reprimirán los intentos de ampliación de la democracia. En nombre de la defensa de los derechos humanos se violarán sistemáticamente los derechos humanos. A esta inversión la hemos llamado, siguiendo a nuestro autor, fetichismo de la democracia o mitificación de la democracia. Surgen entonces las democracias de “apartheid social”, “democracias blandas”, “democracias de baja intensidad”, “democracias pobres”, “democracias de pobres” que aún conviven en las nuevas democracias latinoamericanas.

Ampliación de la democracia y fetichización de la democracia. A nuestro juicio, la actual “inflexión histórica” nos remite nuevamente a la historia política latinoamericana en la cual tiene un puesto axial el rol del Estado en la construcción del orden social. De allí su presencia en la versión policial y la contracción de la democracia entendida como forma de dominación de clase. Al parecer, históricamente la capacidad para ampliar la democracia, en última instancia, ha residido

⁷²³ Cf. Franz Hinkelammert: “La rebelión de los límites, la crisis de la deuda y el vaciamiento de la democracia”, *op. cit.* p. 240.

más en el poder de los Estados que en la voluntad y la participación política de “la ciudadanía” y los movimientos sociales. Ello plantea serias dificultades para construir soberanía popular debilitando la capacidad de resistir a los atropellos del Estado y del mercado. La tensión se profundiza cuando el Estado pos-neoliberal repone algunas de sus funciones sociales y se anima a indicar ciertos controles al mercado, al mismo tiempo que colisiona con la exigencia de reconocimiento de nuevos derechos colectivos. Conflictos que develan los modos, siempre ambiguos e incluso en algunas de sus versiones, no intencionales, en que los Estados pos-neoliberales fetichizan la democracia y los derechos humanos al erigirse como su absoluta recuperación y ampliación. Así, la democracia y los derechos humanos son engullidos y despotenciados por formatos estatales que se erigen en instituciones o automatismos perfectos. Claro está que la crítica de opositores a dichos formatos y sus automatismos, en no pocos casos, sucumbe a las seducciones del restauracionismo neoliberal. De modo que, el vaciamiento de la democracia por su mitificación, es una amenaza que anida también en las nuevas democracias populares y posneoliberales del continente. Cómo opera y cómo se legitima esta inversión o fetichización de la democracia y los derechos humanos es otro de los aportes de Hinkelammert que hoy adquiere relevancia histórica. Aporte que, a su vez, recupera a la vida del sujeto corporal y concreto como criterio de juicio sobre los procesos sociales y las mediaciones institucionales. Vemos entonces que sus contribuciones en torno a la democracia se asientan más en una interpretación filosófica-prescriptiva que en una explicación empírica y descriptiva que enfatiza los procedimientos formales.⁷²⁴

Vaciamiento de la democracia y recuperación del sujeto. En sus análisis sobre la democracia contemporánea, la persistencia de la dimensión económica revela la preocupación por los mecanismos de justificación del “vaciamiento de la democracia”. La democracia se vacía cuando la soberanía popular declina ante la fuerza legitimadora del capital. No hay democracia real o ampliación de la democracia si la sociedad civil renuncia al ejercicio de su soberanía entregándosela al gran capital. El capital, “democráticamente”, se erige en soberano de los pueblos y lo logra, según nuestro autor, mediante el control mediático de la opinión pública y el condicionamiento de la política por medio de la subvención económica de las elecciones. La libertad de prensa se impone como libertad de opinión, por lo que el debate sobre la democratización de los medios de comunicación se profundiza.

⁷²⁴ Cf. Waldo Ansaldi, Verónica Giordano: *América Latina. La construcción del Orden. Tomo II: De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración*, Ariel, Buenos Aires, pp. 501-502.

No se trata sólo de contraponer medios de comunicación públicos a los medios de comunicación de las burocracias privadas, sino asegurar también que estos mismos medios públicos logren cierta autonomía respecto a los gobiernos de turno.⁷²⁵ Aquí, el argumento hinkelammertiano vuelve a insistir con la polarización sujeto/ley y devela las consecuencias negativas del vaciamiento de las democracias al reducir la soberanía popular a sus formas jurídico-legales.⁷²⁶ Las democracias se vacían cuando se cancela la capacidad de resistencia y rebelión de los sujetos ante los intentos de objetivación por parte del capital y del Estado. Lo mismo ocurrirá respecto a la garantía de los derechos humanos por parte de la institucionalidad democrática. Las democracias no pueden, por sí mismas, garantizar los derechos humanos. Dicha pretensión entiende a la democracia cual automatismo sin necesidad de que los sujetos colectivos (movimientos sociales, “sociedad civil”, “ciudadanía”) introduzcan los “valores de la humanización de las relaciones humanas”.⁷²⁷ Que los derechos humanos trasciendan a cualquier tipo de institucionalización o juridización por parte de los Estados sigue siendo el tábano molesto para las democracias posneoliberales del continente.

VI. 2. c. La crítica al vaciamiento del sujeto y la constitución de sujetos políticos para la emancipación: utopía y realismo político

Sujeto y reflexión trascendental. Como hemos visto en el capítulo anterior, la reflexión sobre el sujeto constituye una de las contribuciones más significativas de Hinkelammert al pensamiento crítico latinoamericano. Y creemos que lo es, no

⁷²⁵ “El derecho humano no es la libertad de prensa, sino la libertad de opinión de todos y por tanto universal, pero al hacer de la libertad de prensa el único criterio para los derechos de la opinión en los medios de comunicación, la libertad de prensa se ha transformado en un instrumento sumamente eficaz para el control de la libertad de opinión universal. Este es limitado, aunque solamente en cierto grado, por los medios de comunicación públicos, en cuanto tengan una autonomía efectiva”, Franz Hinkelammert: *ibíd.*, p. 241.

⁷²⁶ “La soberanía popular no es el resultado de una ley que la reconoce, sino muy al contrario, la ley que la reconoce parte del hecho de que un pueblo que se sabe soberano y que actúa correspondientemente, es efectivamente soberano, haya ley o no”, *ibíd.*, p. 242.

⁷²⁷ “Fueron las luchas de emancipación de esclavos, obreros, mujeres y países colonizados las que cambiaron la democracia introduciéndole los derechos humanos por ellas impuestos, impuestos en luchas –a veces sangrientas- contra los poderes democráticos. ¿Estas luchas significan democratización? No creo. Son luchas por el control de autoridades democráticamente legitimadas. Los parlamentos no son el centro de estas luchas, sino que, más bien, generalmente han estado en contra del reconocimiento de derechos humanos básicos junto a sus gobiernos. El triunfo de estas luchas no fue primeramente parlamentario sino “callejero”, realizado por esas organizaciones populares de resistencia a las que ahora suele llamarse *sociedad civil*”, Franz Hinkelammert: “Democracia no es igual a justicia”, en *Solidaridad o suicidio colectivo*, Ambientico ediciones, Universidad de Granada, Granada, España, 2005, p. 124. Las cursivas del original

por su impacto y recepción en los claustros académicos, por otra parte, más bien tenue o ignorado, sino por la hora histórica de su elaboración y el inusual cruce epistémico que opera en su instrumental teórico-analítico.

En Hinkelammert, sujeto significa “hacerse sujeto”. No observamos en sus escritos un tratamiento pormenorizado respecto a la distinción filosófica entre “sujeto”, “subjetivo” y “subjetividad”. Tampoco creemos que tal distinción forme parte de sus preocupaciones teóricas más importantes, aunque remitirse a ella aportaría a la cuestión. Su teoría del sujeto en cambio, se fundamenta en la capacidad del ser humano, en tanto sujeto corporal concreto, de resistir a los inevitables procesos de objetivación y cosificación producidos por las mismas relaciones sociales. El sujeto hinkelammertiano refiere a la dimensión por la que el ser humano, en el acto de resistencia y rebelión, adquiere conciencia de su trascendencia inmanente a la vida real. “Sujeto”, más que una entidad substancial o gnoseológica, expresa un proceso intersubjetivo y conflictivo por el cual los seres humanos se reapropian de su subjetividad corporal y mediatizan sus acciones a partir de la racionalidad reproductiva de la vida humana y de la naturaleza. Ello no significa recaer en concepciones ingenuas que profetizan el fin de toda objetivación y cosificación. Se trata pues, de la capacidad de resistir y rebelarse ante estos procesos socio-históricos, asumiendo, no sin contradicciones, la inevitabilidad de los mismos ya que incluso, pensarse como sujeto supone algún grado de objetivación. Entonces, la relación sujeto-objeto es reconceptualizada y reorientada por medio de una reflexión trascendental. Avizoramos en ello cierta impronta trágico-anarquista en sus planteos: el sujeto es rebelión ante la ley y la institucionalidad, aunque éstas nunca desaparecen definitivamente.

La polarización sujeto/ley y su historia. La conciencia del “hacerse sujeto” tiene su historia y, al menos en Occidente, esta tiene que ver con ciertas tradiciones milenarias que han logrado un impacto fundamental, dada su capacidad para ser reinterpretadas y refuncionalizadas a partir de las grandes transformaciones sociales y políticas. Dominación y emancipación son nombres para referirse a la tensión histórica entre sujeto y ley y las diversas utopías resultantes. Tal polarización opera socialmente no sólo en el plano de las ideas claras y distintas sino también en la dimensión mítica. De los mitos se nutren las imaginaciones de sociedades armónicas y las utopías con mayor o menor racionalización. Ello explica el recurso a una crítica de la razón mítica por la cual nuestro autor lleva a cabo una lectura profana de los elementos mítico-teológicos que aún operan en nuestras sociedades. Sociedades cuya racionalidad mutilada conduce a la irracionalidad.

Sujeto y razón mítica. Insistimos, en la razón mítica se despliega la polarización entre sujeto y ley.⁷²⁸ Claro está que en sus análisis Hinkelammert se detiene preferentemente en la tradición judeocristiana y grecorromana. Interesante sería analizar la presencia de esa razón mítica en la historia latinoamericana y cómo se inmiscuyen los mitos acerca del tiempo “que se cierra y el tiempo que se abre”, los mitos ligados al mesianismo y la revolución (lo cual supone generalmente, un cambio en la linealidad temporal y la irrupción de otra temporalidad), los mitos de “caudillos o héroes civilizadores” (los personajes que cierran un ciclo e inauguran una novedad histórica) o los mitos sobre la sociedad ideal o “tierra sin males” (es decir, un nuevo topos con una nueva geopolítica).⁷²⁹ Y lo señalamos porque la reflexión sobre la fuerza cuasi místico-revolucionaria del mito ha tenido un tratamiento no menor en nuestro continente.⁷³⁰

Ética del sujeto. La teoría del sujeto hinkelammertiana se funda a partir de una ética de la emancipación. Se trata de una ética de la resistencia y rebelión del sujeto. Ética que no es producto de un conjunto de juicios de valor que esperan ser formalmente aplicados a la complejidad social. Su ética se asienta en juicios de hecho, es decir, en juicios con basamento empírico-científico que trascienden los juicios medio-fin. Se trata de una racionalidad sustentada en juicios empíricos pero cuyo criterio de verdad no es derivado de procesos de falsación o verificación de las relaciones medio-fin sino que descansan en un juicio cuyo criterio de verdad

⁷²⁸ En su etapa chilena se refería a la lucha de clases en el plano mítico: los mitos de dominación y los mitos de liberación. Entendemos que ese análisis adquirió nuevas complejidades con el paso del tiempo, cf.: Franz Hinkelammert: “Las relaciones mercantiles en la sociedad socialista como cuestionamiento a la crítica marxista de la religión”, en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N° 17, Universidad Católica de Chile, CEREN, Julio de 1973, pp. 152-169.

⁷²⁹ Cf. Javier Ocampo López: “Mitos y creencias en los procesos de cambio de América Latina”, en Leopoldo Zea: *América Latina en sus ideas*, SXXI Editores, México, 3ª edición, 2000, [1986], pp. 401-431. El análisis de Ocampo López se concentra en la función social del mito sólo desde una clave etnológica y no filosófico-política como la de Hinkelammert.

⁷³⁰ Por ejemplo: “La burguesía no tiene ya mito alguno. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El mito liberal renacentista, ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La burguesía niega; el proletariado afirma. La inteligencia burguesa se entretiene en una crítica racionalista del método, de la teoría, de la técnica de los revolucionarios. ¡Qué incompreensión! La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria, como escribí en un artículo sobre Gandhi, es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos; son humanos, son sociales”, José Carlos Mariátegui: “El hombre y el mito” (1925), compilado en *El Alma Matinal*; cf.: *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy y El artista y la época*, Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas, 2010, p. 51.

es de vida o muerte. No obstante, dicho juicio no puede prescindir de los juicios derivados de la racionalidad medio-fin. Tal criterio es el que debe juzgar sobre la compatibilidad o incompatibilidad de ambas racionalidades. Se comprende entonces que la vida humana no es un valor o el valor supremo sino la condición de posibilidad de los valores. El sujeto, en cuanto persigue fines, adviene actor orientado por la racionalidad medio-fin de cuño instrumentalista. Sin embargo, la vida del actor no es un fin sino condición de posibilidad para alcanzar diversos fines.

La ética del sujeto expresa la capacidad de resistencia y rebelión ante la totalización de la racionalidad lineal-instrumental que reduce los juicios de hecho a juicios medio-fin. Y en el mismo acto de resistencia – que es siempre intersubjetivo-, el ser humano “se hace” sujeto ya que recupera un criterio de juicio procedente de la racionalidad reproductiva, en tanto racionalidad circular que afirma el circuito natural de la vida humana y de la naturaleza toda.

Sujeto, utopía y realismo político. Desde círculos conservadores y progresistas suele comprenderse a la ética del sujeto como aquel estático y seguro fundamento de toda política. Según este esquema, es la ética, en primera instancia, la que señala criterios y fundamenta las acciones. Luego la política aplica estrategias. En consecuencia, la política “sin ética” se transforma en una búsqueda irracional de poder, es decir: sin ética, la política es poder cínico. Tal esquema idealista tiende a soslayar a la política- parafraseando a Lechner- entendida como el tiempo y el espacio donde se construye conflictiva e inacabadamente el orden deseado. La ética es transformada en mecanismo para anular o frenar la política y la constitución de sujetos políticos. Así, siempre será más higiénico el sujeto ético, impoluto e incorruptible, que el sujeto político susceptible de ser cooptado y manipulado por la lógica del poder que “invariablemente” es perversa. No creemos que ésta sea la impronta de la ética hinkelammertiana, aunque sus textos pueden ser leídos desde dicho recorte ideológico, especialmente por núcleos militantes más ligados a lógicas profético-denunciatorias que a las ambiguas construcciones políticas y las conflictivas disputas por el poder político. Su ética es una ética-política orientada no sólo a sustentar racionalmente praxis políticas emancipatorias; ella misma es producto de la praxis. Ahora bien, en los conflictos colectivos que permean la vida cotidiana, así como el ser humano puede devenir sujeto, también puede arrebatársele esta condición. Devenir sujeto no depende de un acto único, cual conversión o arrebató místico que produce al hombre nuevo. Devenir sujeto ético es un acto político permanente por el cual la misma subjetividad corporal es trastocada y recuperada frente a los procesos de objetivación y fetichización.

La praxis política será emancipatoria en tanto y en cuanto permita a los

seres humanos constituirse como sujetos. De lo contrario se transformará en técnica de disciplinamiento para despolitizar a la misma política. Más aún hoy, donde la necesidad de un discurso radical y denunciatorio se ha corrido hacia posiciones ideológicas de derecha.

Asimismo, hacerse sujeto supone la revisión de los horizontes utópicos imaginados colectivamente y sus respectivas mediaciones político-institucionales. Ello requiere asumir la razón utópica no ya como un imposible que hay que construir o alcanzar paso a paso, sino como una orientación para lo posible. Aquí estriba el realismo político del sujeto: por medio de la imaginación de lo imposible –utopías– puede definirse lo posible, lo factible. Y sólo desde esta factibilidad pueden entonces formularse las respectivas éticas con sus deberes y prescripciones. Se comprende entonces que la política no se sigue de alguna ética preestablecida que indica higiénicamente lo que debe hacerse. Lo posible define el deber. Antes del deber se encuentra el poder hacer: “El deber sigue a la posibilidad, no le precede”⁷³¹. Entonces la utopía, tal como hemos visto en el capítulo II, deja de ser entendida como un fin que se realiza completando etapas por medio de cálculos instrumentales. Por el contrario, el sujeto ético-político hinkelammertiano entiende a la utopía como “fuente de ideas de la vida buena”, “una reflexión sobre el sentido”, “un criterio de juicio” o “idea regulativa para la praxis”.

Salvaguardar la tensión entre utopía y realismo político en los procesos sociopolíticos latinoamericanos posneoliberales será otro de los retos más exigentes para los sujetos que se autoproclaman críticos y emancipatorios.⁷³²

VI. 3. La tensión entre racionalidad reproductiva y la fetichización de la sensibilidad en el capitalismo: desafíos a la crítica hinkelammertiana

VI. 3. a. La racionalidad reproductiva y sus criterios de evaluación

Como hemos visto a lo largo de los capítulos precedentes, el criterio teó-

⁷³¹ Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón Utópica*, Edición ampliada y revisada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002, p. 370.

⁷³² Para el realismo político “no se trata de realizar lo utópico como tal, sino de aspirar a un estado que aún no hay, pero que es *deseable* y *posible* de realizar. Mientras lo utópico se define por fines, que ni siquiera pueden ser hechos posibles por decisión unánime de toda humanidad, en cambio, el realismo político se orienta por fines que llegan a ser posibles, si todos los participantes –en caso extremo toda la humanidad– llegan a la decisión de hacerlos posibles... Hoy el realismo político tiene que proponerse un mundo, en el cual cada ser humano pueda asegurar su posibilidad de vida dentro de un marco que incluya la reproducción de la naturaleza. Proponerse un mundo tal, es política realista y la única política realista que hay”, *Ibid.*, 384. Las cursivas son nuestras.

rico-práctico que moviliza al pensamiento crítico deriva de una racionalidad reproductiva de la vida humana, corporal y necesitada que incluye la vida de la naturaleza. Se trata de la referencia a la materialidad del cuerpo necesitado, sustrato concreto y real para cualquier relación y organización formal de la vida social. Su recuperación implica también el límite que la racionalidad reproductiva debe imponer a la totalización de la racionalidad medio-fin. No son racionales aquellas leyes, sistemas o teorías que olvidan o atentan, intencional o no intencionalmente, contra la vida humana, contra la naturaleza y contra las condiciones materiales y espirituales que las hacen posible. Así, la proclamada racionalidad de estos sistemas es una racionalidad ocluida o abstraída de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Ello devela una ausencia de racionalidad por exceso de racionalidad. Nos referimos a la fetichización de la racionalidad instrumental.

Por fetichización de la racionalidad instrumental se entiende al proceso por el cual la racionalidad medio-fin o instrumental se desvincula de la racionalidad reproductiva. La racionalidad se invierte desatando la irracionalidad de lo racionalizado cuyas expresiones empíricas son el hambre, la desocupación, la explotación y la destrucción del medio ambiente, entre otras.

La racionalidad reproductiva se constituye como racionalidad crítica porque reconoce el circuito natural de la vida humana como condición de posibilidad de toda racionalidad. Ofrece el criterio de evaluación de las demás racionalidades. Las condiciones de validación y legitimación de la acción, institución o sistema de organización social estarán garantizadas si tal criterio no es negado, olvidado o abstraído.⁷³³

Ahora bien, repasando los escritos de Hinkelammert no se observa un tratamiento detallado de indicadores empíricos, obtenidos de la racionalidad reproductiva, desde los cuales poder distinguir y evaluar por ejemplo, diversas políticas y economías implementadas por los Estados. Su reflexión se concentra más en la elaboración de criterios de mediación entre la racionalidad instrumental y la racionalidad reproductiva.

Sabemos que tal petición corre el riesgo de anular la función crítica de dicho criterio recurriendo a la operacionalización de “variables observables”. Sin embargo no puede desestimarse el intento de cuantificar avances y retrocesos sin que ello signifique claudicar ante el mito del progreso. Acordamos que dichos indicadores no son fijos y deben ser elaborados a partir de las condiciones históricas reales y

⁷³³ “Una organización social es racional si permite que todos tengan posibilidad de vivir (naturaleza incluida) y si la muerte de unos no se convierte en condición de vida de otros”, Franz Hinkelammert, Henry Mora Jiménez: *Hacia una economía para la vida*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 2005, p. 47.

coyunturales presentes en las sociedades. Los grados de desigualdad, pobreza, exclusión, explotación y crisis medioambiental poseen matices que diferencian unas sociedades de otras y de los cuales la crítica no puede desentenderse. Para que la crítica sea eficaz y realmente factible deberá incorporar ciertos formatos científico-empíricos. Con ello, también las sospechas de idealismo quedarían sin argumentos.

No estamos afirmando que la racionalidad reproductiva carezca de validez científica y sea tan sólo producto de un conjunto de juicios de valor de conciencias bienintencionadas. A lo largo de nuestro recorrido hemos insistido en que su cientificidad reside en juicios de hecho, aunque no reductibles a juicios medio-fin. Y es también racionalidad científica, circular y crítica porque se hace cargo de sus consecuencias.

Sin embargo, esta aparente ausencia parece disiparse. En los estudios realizados junto al también economista Henry Mora Jiménez asoma con más decisión teórica la reflexión sobre dichos indicadores empíricos. La obra conjunta ofrece categorías analíticas para elaborar una segunda crítica de la economía política, asentada en la racionalidad reproductiva. Aquí el pensamiento de Marx constituye una de sus principales referencias. El cruce epistémico entre economía política y filosofía adquiere solidez argumentativa. Así, filosofía política y ética son revisadas y renovadas también con la presencia de indicadores científico-empíricos. Ello posibilitará reelaborar criterios de evaluación de sistemas de división social del trabajo enmarcados en la racionalidad reproductiva.⁷³⁴ Hinkelammert y Mora Jiménez señalan los siguientes: i) el criterio de consistencia formal, ii) el criterio de factibilidad material, iii) el criterio de maximización del producto efectivo, iv) el criterio de maximización del producto potencial y v) el criterio de humanización.⁷³⁵ Aunque subyace a este listado una suerte de articulación armoniosa entre técnicas aplicadas y decisiones políticas, es decir, entre racionalidad reproductiva y la necesidad de sus mediaciones, sabemos que el esfuerzo reside en demostrar científicamente la irracionalidad de la racionalidad imperante en la economía

⁷³⁴Algún rastro de ello puede encontrarse en *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970) y en *Democracia y Totalitarismo* (1987), especialmente en “La división social del trabajo y la reproducción material de la vida humana”, pp. 13-44.

⁷³⁵ El análisis de cada criterio supera los objetivos del presente trabajo, pero valga esta aclaración de los autores: “para garantizar el *equilibrio sostenible* de un sistema de división social del trabajo, existirán siempre un sinnúmero de soluciones que son formalmente consistentes. De ellas un número menor de soluciones son materialmente factibles. De estas soluciones factibles solamente una es maximizadora u óptima. La humanización tiene que realizarse en el margen que queda entre soluciones factibles y la solución óptima. La existencia y el aprovechamiento de este margen es precisamente el “reino de la libertad”, que depende del reconocimiento continuo del “reino de la necesidad”, esto es, de las soluciones factibles”, Franz Hinkelammert, Henry Mora Jiménez: *Ibíd.* 127. Las cursivas del original.

neoclásica. De modo que el capitalismo neoliberal no es racional ya que atenta contra la racionalidad reproductiva. Tampoco lo será ninguna alternativa no-capitalista que olvide, niegue o abstraiga dicha racionalidad. Pero es claro que el interés de Hinkelammert y Mora Jiménez estará puesto en evaluar científicamente a la economía de mercado, que es la lógica económica que impera en la actualidad. Se comprende entonces la necesidad de derivar criterios de evaluación “más allá del mercado mismo, y en términos de ciertas condiciones básicas que garanticen la existencia, la perdurabilidad y la reproducción (sostenibilidad) de un sistema de división social del trabajo (organización, estructura económica), y de los sujetos humanos que lo conforman”.⁷³⁶ La economía neoclásica, en cambio, evalúa al mercado desde el mercado mismo; su ciencia es pues pura tautología. Así, la economía entendida como ciencia de la reproducción de la vida humana y de la naturaleza, deja paso a la economía entendida como administración de los recursos siempre escasos o como arte de las utilidades y ganancias.⁷³⁷ Comprender de este modo a la ciencia económica significa sostener la totalización del mercado. El mercado, al totalizarse, adquiere subjetividad: tiembla, confía, se estremece, monta en ira o se calma. En cambio, los seres humanos y sus condiciones básicas para su sobrevivencia, pasan a ser desviaciones, gastos onerosos o externalidades que atentan contra la vida de las mercancías, del capital y sus correspondientes instituciones: nuevamente el asesinato se comete en cumplimiento de la ley; el valor de uso invertido y transfigurado en valor de cambio.

VI. 3. b. La fetichización de la sensibilidad en el capitalismo neoliberal y la producción de mitos sacrificiales

Vimos cómo la racionalidad reproductiva pone en tela de juicio a los automatismos que se imponen como garantes de la armonía social o “del mejor de los mundos posibles”: la institución perfecta, la autorregulación del mercado o la maximización del crecimiento económico. Según este argumento, la estrategia del ca-

⁷³⁶ *Ibíd.*, p. 23.

⁷³⁷ “Desde sus orígenes, la economía se ha debatido entre el «arte del lucro» (crematística) y el arte de gestionar la producción y distribución de los bienes necesarios para abastecer a la comunidad y satisfacer las necesidades humanas (*oikonomiké*). En esta última dirección es que pensamos debería reformularse radicalmente la economía, como una ciencia de la reproducción o sustentabilidad de las condiciones materiales (biofísicas y socio-institucionales) que hacen posible la vida personal, social y espiritual; esto es, como una economía orientada hacia la reproducción de la vida o, resumidamente, como una *Economía para la vida*”, Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez: *Economía, vida humana y bien común. 25 Reflexiones sobre Economía Crítica*, 2013, versión PDF, p. 6. 31 de Julio de 2013, <<http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol>>, las cursivas son del original.

pitalismo globalizado es la expresión más acabada de la ausencia de dicha racionalidad, o, dicho con palabras de nuestro autor, será la expresión histórica más evidente de la “irracionalidad de lo racionalizado”. Ahora bien, la pregunta que surge de este análisis es por qué el capitalismo, no sólo como sistema socio-económico sino también como axiología cultural, ha adquirido altos niveles de adhesión en las sociedades, vulnerando así las posibilidades reales de constitución de sujetos políticos críticos.

VI. 3. b. 1. La situación de la sensibilidad dentro del materialismo histórico: el abandono de una reflexión

El título puede asombrar. Pero tiene su historia. En el segundo semestre de 1971 el CEREN organiza un seminario de investigación llamado “Sexualidad, autoritarismo y lucha de clases” coordinado por Norbert Lechner. Hinkelammert participa con su trabajo “La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico”.⁷³⁸ La iniciativa fue un “experimento” y su temática surgió de ciertos interrogantes revisitados por las demandas y debates de movimientos estudiantiles europeos de la época: ¿por qué, a pesar de sus contradicciones, el capitalismo “no explota en una crisis final”?, ¿cómo logra estabilizarse y camuflar así “sus antagonismos sociales”? El informe ensaya una posible causa: la represión de los instintos y la interiorización de valores capitalistas. Tal explicación posee cierto aire de familia con las explicaciones de Herbert Marcuse y Wilhelm Reich, además de Marx y Engels. Pero la pregunta surge en un país del tercer mundo – Chile- y en una situación histórica en la que “las masas trabajadoras se encuentran en lucha organizada por la toma del poder”.⁷³⁹ Esa lucha supone la destrucción de las relaciones autoritarias, impuestas por el modo de producción capitalista, presentes también en las relaciones sexuales.

Tanto los interrogantes como los ensayos de respuesta que en esa oportunidad se exponen, no han dejado de tener validez teórica en el presente. Son in-

⁷³⁸ Franz Hinkelammert: “La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico” en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N° 12, Universidad Católica de Chile, abril de 1972, pp. 232-246. En el mismo número: Norbert Lechner: “Represión sexual y manipulación social”, pp. 247-255; Luis Felipe Ribeiro: “Sobre la semantización de la sexualidad”, pp. 256-265 y Enrique Rosenblatt: “Acerca de la agresividad humana”, pp. 266-273. Párrafo aparte merece la presentación del seminario. Se trata de una transcripción de un informe interno del CEREN sobre dicho seminario y de fuerte impronta autocrítica; cf. pp. 228-231. Hasta el momento, los estudios que conocemos sobre el pensamiento de Hinkelammert no explicitan ninguna referencia a este texto. Se trata de un texto olvidado o desconocido.

⁷³⁹ *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N° 12, Universidad Católica de Chile, abril de 1972, p. 229.

terrogantes que siguen motivando el debate y la producción escrita que mantene-
mos junto a dos colegas y amigos: Gustavo Cruz y Oscar Pacheco. Claro está que,
en la actualidad, no se observan a masas proletarias organizadas para la toma del
poder popular, deseosas por liberarse del modo de producción capitalista. Acorda-
mos más bien con el análisis que explica el poder de estabilización que posee el
capitalismo, constantemente renovado y perfeccionado. No habría posibilidad de
superación del capitalismo sin desmantelar sus modos de reprimir los instintos, es
decir, sin desmantelar los modos de colonizar la sensibilidad humana. De ningún
modo ello significa abdicar ante los arrebatos de una supuesta “liberación sexual”,
señuelo del capitalismo para sus burguesías. Para los organizadores del seminario:
“sólo a partir de la lucha de clases es posible abordar la revolución sexual y la re-
volución sexual es una forma de la lucha de clases”.⁷⁴⁰ Donde Hinkelammert dice
sexualidad, nosotros decimos “sensibilidad”. La distinción puede ser exigua, pero,
sólo a los fines de los argumentos que siguen, diremos que la sensibilidad contiene
a la sexualidad.

Según Hinkelammert, las relaciones sociales organizan los instintos y la
sexualidad de tal modo que éstos aparecen como totalmente autónomos. Con Marx
afirma que en el trabajo “capitalista” la atención se “sobreconcentra” en desmedro
del disfrute. La imposición de esa atención sobreconcentrada es el goce de la do-
minación. Por lo tanto, el goce no está exento de ser analizado a partir de la dis-
tinción entre valor de uso y valor de cambio. La sociedad capitalista invierte el valor
de uso por el fetiche valor de cambio. La hospitalidad, la amabilidad, la belleza, la
independencia individual son instrumentalizadas por el valor de cambio. Sin em-
bargo, la sociedad de clases no sólo invierte los valores de uso sino que también
debe producirlos para ganar legitimidad. Pero los produce para “el tener”: ofrece
productos para su consumo.

Hace un tiempo atrás y sin conocer estas indagaciones, nuestras reflexio-
nes cooperativas se referían a la “seducción opresiva” en el capitalismo: “El capi-
talismo neoliberal se alimenta a través de seducciones opresivas. Actúa ofreciendo
algo, pero esto ofrecido no es donación, sino que lo prometido debe ser merecido.
Las seducciones opresivas ofrecen el mejor y único de los mundos. Para poder
acceder hay que sacrificar el cuerpo”.⁷⁴¹ Para Hinkelammert, el capitalismo, aunque
no permite “gozar la vida”, al menos permite vivirla “sin goce”: “Aunque no permite
vivir a todos, lo permite a un número suficiente para poder defender su poder”.⁷⁴²
La racionalidad del tener logra de este modo un poder extraordinario de conformi-

⁷⁴⁰ *Ibíd.*, p. 229.

⁷⁴¹ Carlos Asselborn, Gustavo Cruz, Oscar Pacheco: *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*, EDUCC, Córdoba, 2009, p. 26.

dad y adhesión no sólo ideológica sino más aún: “afectiva”. Seducción sin goce. Así, no sólo se instrumentaliza al otro sino al “propio cuerpo y alma”. Pero, según nuestro autor, la transformación del goce no culmina en la inversión del valor de uso por el valor de cambio. El goce deviene también agresividad. Es el acto de gozar con la misma destrucción del otro y, “cuanto más bella la cosa, o la persona, mayor el goce de su destrucción. Cuanto más necesaria la amabilidad y hospitalidad, mayor el goce de la brutalidad. Cuanto mayor la necesidad del valor de uso, mayor el goce de su negación”.⁷⁴³ Es el paso del capitalismo burgués al capitalismo fascista.

Ahora bien, ¿qué ocurre con la sexualidad? Hinkelammert analiza el vínculo entre la relación entre los sexos y la relación del ser humano con el producto de su trabajo. Así puede explicarse cómo el amor espontáneo y el goce son reprimidos por medio de la eficiencia mercantil. Se orientan ahora por la funcionalidad genital que fabrica sus modelos de masculinidad y femineidad. El varón se piensa sólo como mutilador de la mujer reproduciendo su dependencia. Por su parte la mujer, en tanto objeto del hombre y máquina de procrear acepta esa mutilación “en un grado tal, que resulta de repente la fuerza social más importante de defensa de este sistema de mutilación”.⁷⁴⁴ Frente a la racionalidad del valor de uso, entendida como amor espontáneo y solidario, la racionalidad del valor de cambio no es más que la genitalización de la sexualidad y el autoritarismo en las relaciones.⁷⁴⁵ Así, el cambio de las relaciones de producción se deriva de la necesidad de una liberación sexual y no a la inversa. La explotación significa la negación de la liberación de los sentidos. Liberación sexual no es “copulación arbitraria”, lo cual significaría quedar preso de la genitalización capitalista. Es espontaneidad amorosa y liberación de los sentidos. Reducir la explotación sólo a la existencia de plusvalía alimenta la ilusión de que puede ser eliminada por el aumento de salarios o de la producción de riqueza. No obstante, la liberación sexual en tanto liberación de los sentidos, es posible a partir de la liberación de determinadas relaciones de producción. Podríamos interpretar entonces que el modo de producción capitalista logra su máxima expresión en la explotación de los sentidos. La verdad del capitalismo es una sexualidad/sensibilidad enajenada.

⁷⁴² Franz Hinkelammert: *op. cit.* p. 235.

⁷⁴³ *Ibíd.*, p. 236.

⁷⁴⁴ *Ibíd.*, p. 240. A pesar de la distancia histórica, esta afirmación sigue desafiando a los discursos sobre género y los movimientos político-feministas.

⁷⁴⁵ *Ibíd.*, p. 243: “la irracionalidad del poder es vivencia transformada del sadismo sexual. Lo sabe tanto la propaganda comercial como el torturador. Al automóvil hay que tratarlo como una mujer, y la tortura tiene que terminar en una perversión sexual, revelando así lo que verdaderamente es”.

En sociedades socialistas el conflicto no desaparece sino que se lo asume conscientemente. La factibilidad del socialismo reside en que la eficiencia mercantil está subordinada a la racionalidad reproductiva que aquí Hinkelammert la llama “racionalidad social”. Y la liberación sexual será también el esfuerzo por subordinar el matrimonio institucionalizado a la “necesidad” del amor espontáneo. El análisis de los conceptos límites, entendidos como criterios regulativos de la praxis, persiste en dichas afirmaciones. De modo que la liberación de los sentidos se corresponde con la sociedad sin clases: en el socialismo ambos son conceptos límites que orientan las decisiones aunque no son realizables históricamente.

Salvando las obvias distancias categoriales y lingüísticas, nos llamó la atención que este aspecto fundamental de la crítica no haya sido retomado por Hinkelammert en sus escritos posteriores. Su breve desarrollo ¿se debió a un interés absolutamente coyuntural motivado por la situación político-cultural del Chile de la Unidad Popular, a su novedad teórica que significaba salirse de los senderos teóricos ya transitados o a un problema secundario sospechado de influencias burguesas? Las respuestas no las tenemos y otras podrían ser las razones que causaron el abandono de esta reflexión. Tampoco sería justo hipotetizar sobre ellas. Pero no queremos resignarnos ante la peligrosa nostalgia de lo que pudo haber ocurrido o de lo nunca ocurrido. Queremos marcar sí la necesidad de su recuperación porque presumimos que en el texto perdura una potencialidad crítica que adquiere nuevos bríos en la actualidad del capitalismo neoliberal. Lo que sigue es un intento de justificar dicha recuperación.

VI. 3. b. 2. Un pensamiento crítico es impotente ante un gusto colonizado: la fetichización del deseo en el neoliberalismo

Nos preguntábamos más arriba: ¿por qué el capitalismo alcanza altos grados de adhesión y conformismo, al mismo tiempo que logra quebrar la capacidad de rebelión de los sujetos? Nuestra hipótesis es que ello es posible porque el capitalismo ha comprendido, más que cualquier otra alternativa crítica, que el sujeto no sólo se orienta recurriendo a una racionalidad reflexiva que le ofrece criterios para dar sentido a su acción. El capitalismo, entendido como sistema de dominación, ha alcanzado altos niveles de adhesión y conformidad respecto a sus valores y postulados porque ha conseguido colonizar el deseo, fuente del poder en el ser humano. Sospechamos que los criterios de la crítica al capitalismo, las más de las veces, se asientan en exigencias éticas que suponen asumir una racionalidad alternativa. En ello insiste toda una tradición del pensamiento liberacionista latinoamericano con Enrique Dussel a la cabeza, secundado creemos, por Hinkelammert.

Pero así como el capitalismo es también una pretensión ética derivada de su lógica de acumulación, su crítica puede quedar atrapada al concentrar sus argumentos sólo desde la reflexión ética. La estrategia capitalista lleva el debate al plano ético y discute allí criterios de racionalidad, pretendiendo imponer la lógica del cálculo y la eficiencia. Mientras tanto, su astucia se orienta a cooptar y colonizar el gusto, el deseo, las pasiones y las emociones de la población.

La actual estrategia del capitalismo globalizado se nutre de discursos éticos y se despliega como estética. Mantiene ocupado al pensamiento crítico con sus disputas éticas y, al mismo tiempo, avanza triunfante sobre las sensibilidades sociales. Ya lo hemos dicho en otra oportunidad: un pensamiento crítico es impotente ante un gusto colonizado. El capitalismo logra dominar eficazmente al instalarse en el cuerpo-subjetividad-sensibilidad como insatisfacción. Para ello seduce, juega con las pasiones y deseos anulando su potencialidad crítica.

El paradigma de la conciencia ha sostenido que la emancipación supone un arduo trabajo de exorcismo sobre la razón humana. Así, pensar críticamente supone conquistar denodadamente ciertas ideas claras y distintas, superadoras de aquellas racionalidades endebles o pensamientos mágicos que atentan contra la vida humana. Creemos que el trabajo de la crítica no puede concluir allí, a no ser que acuerde que la impotencia e ineficacia sean su expresión más acabada. La dominación no sólo se emplaza en las cabezas de los seres humanos sino que lo hace también y mejor en sus cuerpos. Los sistemas de dominación y, entre ellos con mayor decisión el capitalismo globalizado, no sólo se exteriorizan como ética sino que su poder radica en la capacidad para constituirse como estética.

El término “estética” puede tener al menos tres acepciones: i) rama de la filosofía que se constituye como metafísica de la belleza; ii) teoría del arte para artistas; iii) o teoría de la sensibilidad humana, locus corporal en el que se alojan los deseos, pasiones y emociones. Es ésta última acepción la que incorporamos a nuestros análisis. Subyace a su historia no sólo algunos postulados frankfurtianos de cuño marcusiano⁷⁴⁶ sino también y con mayor relevancia, el marco categorial de la economía política, la consolidación ideológica de las burguesías y los correlatos filosófico-empiristas anglosajones.⁷⁴⁷

⁷⁴⁶ Cf.: Carlos Asselborn: “Necesidades, libertad y liberación. La cuestión de las necesidades, los deseos y las preferencias en H. Marcuse y F. Hinkelammert: Aproximaciones”, en *Revista Polis* [online] vol.10, N° 28, Universidad Bolivariana de Chile, Abril 2011, pp. 393-415.

⁷⁴⁷ Cf.: Terry Eagleton: *La estética como ideología*, Trotta, Madrid, 2006. También los estudios de Jacques Rancière sobre la división de lo sensible podrían tener puntos de contacto con este alcance del término; cf.: *En los bordes de lo político*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2007; *El espectador emancipado*, Manantial, Buenos Aires, 2010.

El vínculo entre economía, deseo y miedo posee un poder extraordinario para configurar una sensibilidad social ajena, las más de las veces, a los deseos de justicia social, igualdad y solidaridad. La conciencia crítica puede postular una sociedad en la cual “quepan todos”, pero no parece movilizar su deseo. La sensibilidad capitalista-neoliberal ha logrado constituir al otro como socio o como enemigo competidor. Y se ha expandido como poder reactivo mediante el autocontrol de la corporalidad produciendo políticas de sacrificialidad de las mayorías y éticas del autosacrificio.⁷⁴⁸

La crítica a la sensibilidad neoliberal en tanto deseo cooptado, podríamos emparentarla con lo que nuestro autor afirma respecto a la “espiritualidad”. Concibe a la espiritualidad como una fuerza motivadora presente en el ser humano, ya sea para desplegar el poder de dominación o la capacidad de resistencia y emancipación. Hinkelammert señala la oposición entre espiritualidad del cálculo de utilidad y una espiritualidad de la convivencia humana para la cual “lo indispensable es inútil”. Indispensable aquí será la vida humana, la naturaleza, la convivencia. Para la espiritualidad del cálculo lo indispensable será comprendido como inútil. Así, la espiritualidad del cálculo es el nuevo nombre del “fetichismo” de Marx.⁷⁴⁹ Presumimos que la “espiritualidad” hinkelammertiana posee fuertes vínculos con la sensibilidad corporal y el deseo. Es decir: la espiritualidad es un modo de la sensibilidad humana cuyo nervio es el deseo. Pero tal relación no se encuentra en sus escritos más conocidos, aunque sospechamos que la misma podría ser un aporte susceptible de ser incorporado a sus reflexiones antropológicas.

Así, puede ampliarse también la explicación de la modernidad occidental, entendida como proyecto civilizatorio orientado por la totalización de la racionalidad instrumental y el mito del progreso. Ésta no es sólo expresión de una racionalidad fetichizada. En tanto capitalismo neoliberal, esa modernidad se despliega como fetichización de la sensibilidad, es decir, como fetichización del cuerpo, del deseo y las pasiones. Se trata de un proceso de apropiación del cuerpo y la reorientación del deseo hacia el sacrificio-trabajo y al consumo-placer. Entonces, el neoliberalismo es también una estética que ha logrado sujetar la humanidad de las clases subalternas y excluidas mediante la apropiación de sus cuerpos y la reducción de

⁷⁴⁸ Asselborn, Gustavo Cruz, Oscar Pacheco: *op. cit.*, pp. 26 y 162.

⁷⁴⁹ Es “la espiritualidad del mercado, del dinero, del éxito, del conflicto para derrotar al otro y de la muerte, del cálculo de la utilidad propia aunque esta espiritualidad siempre se encubre como vida. Sin esta espiritualidad sería imposible la infinita capacidad de destrucción que la modernidad ha desarrollado. La reducción de la racionalidad al cálculo de la utilidad propia no es simplemente egoísmo. Es una manera de ver el mundo y se basa en la fuerza de una espiritualidad –aunque esta sea espiritualidad de la muerte–. Es la espiritualidad de lo que Marx llama el fetichismo”, Franz Hinkelammert: *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*, Arlekin, San José, Costa Rica, 2012, pp. 184-185.

sus gustos. Estética que confisca la sensibilidad y subyuga de este modo su potencia crítico-política. Contracción de la sensibilidad que llega incluso a adormecer los dolores del cuerpo, lugar desde el cual el sujeto “grita” la totalización de la ley, las instituciones totalitarias y los automatismos de sistemas de organización social. En consecuencia, el cuerpo como instancia material e histórica de la crítica, se dispersa en fragmentos insatisfechos. Se trata de una expropiación que ofrece los recursos subjetivos-afectivos para construir ciudadanías resignadas y políticas de rechazo “sensible” a los deseos de emancipación.⁷⁵⁰

A su vez, la cooptación del deseo y la colonización del gusto significan la inversión del deseo en insatisfacción. Es decir, no sólo ocurre la abolición del problema de la satisfacción de las necesidades humanas por la discusión en torno a las preferencias. Recordemos que para Hinkelammert sólo puede descubrirse la explotación y la plusvalía si hay necesidades humanas y no meras preferencias.⁷⁵¹ El interés del capitalista no está puesto en cómo obtener ganancia con la satisfacción de las necesidades de la población vía mercado. La ganancia del capitalista está dada por su capacidad de fabricar deseos.⁷⁵² Es el mismo deseo, como fuente de poder, el que es domesticado como insatisfacción, perdiendo así su capacidad crítica: hay deseo porque su objeto, siempre conocido, es inaprehensible, es decir, inapropiable e inconsumible.⁷⁵³

⁷⁵⁰ Cf.: Carlos Asselborn: “Asco y política. Reflexiones intempestivas sobre sensibilidades sedimentadas y democracia”, en *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, Revista de la Cátedra de Filosofía Argentina y Latinoamericana, Escuela de Filosofía, UNC, Vol. 1, N° 1, 2012. 3 de Diciembre de 2013.

<<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/5384/5828>>

⁷⁵¹ “Frente a simples preferencias no existen dominación ni explotación, ni puede haber plusvalía como resultado de la explotación; todo es un simple más o menos. Por el contrario, donde hay necesidades está en juego una relación de vida o muerte al decidir sobre la división social del trabajo y la distribución de ingresos... el problema de la vida es eliminado por la manipulación del concepto de preferencia”, Franz Hinkelammert: *Crítica de la razón utópica*. Edición ampliada y revisada, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002, p. 323.

⁷⁵² Así parece insinuarlo Adam Smith: “El rico no consume más alimento que su vecino pobre. La calidad puede ser muy diferente y la preparación más delicada; pero, por lo que toca a la cantidad, es poca la diferencia. Pero compárese el espacioso palacio y el gran armario del uno con la mísera choza y los harapos del otro, y se hallará que la diferencia en albergue, vestido y ajuar es tan considerable en lo que respecta a la cantidad como en la calidad. El deseo de alimento se halla limitado en todos los seres humanos por la limitada capacidad de su estómago, pero el deseo de conveniencias, aparato, mobiliario, ornato en la construcción, vestido y equipaje, parece que no tiene límites ni conoce fronteras”, en *La riqueza de las naciones*, FCE, México D.F., 1990 [1776], p. 159. Parece confundirse “deseo de alimento” con necesidad humana.

⁷⁵³ La afirmación no tiene en cuenta la cuestión sobre el deseo mimético, esbozada en Hinkelammert a partir de las reflexiones de René Girard. Sospechamos que la categoría podría incorporarse a este análisis. El aporte de Jung Mo Sung será aquí fundamental; Cf.: *Deseo, mercado y religión*, Sal Terrae, Santander, 1999.

Podríamos afirmar que a lo largo de la historia, los deseos de la humanidad se han expresado racionalmente en mitos o utopías, principalmente de cuño socio-político. El deseo moviliza a las utopías y las utopías encienden nuevos deseos. Deseo y utopía alcanzan criticidad cuando logran vincularse con la experiencia histórico-existencial de la angustia. Por su inconformismo, la angustia es una afección decididamente anticapitalista. El capitalismo ha logrado anular la angustia inconformista o, parafraseando a Hinkelammert, anestesiar la capacidad de rebelión de los sujetos, al invertirla como insatisfacción histórica. Bajo la lógica capitalista la angustia “pierde su potencial emancipador” y tanto la angustia como la utopía se entumescen a cambio de satisfacción y realismo. Al decir de Marcelo Percia, “se confunde angustia con ansiedad, tristeza, frustración, nostalgia, temor y se opta por calificar como sociedad, mercado, sistema, realidad, mundo, a lo que debería llamarse capitalismo”.⁷⁵⁴ La angustia, al inaugurar el vacío posibilita el deseo: “El deseo no busca la posesión, sino el buscar”... “El deseo es inconformidad”.⁷⁵⁵

VI. 4. Sensibilidad neoliberal, democracia y emancipación

En la década neoliberal, la producción y reproducción de mitos sacrificiales tuvo una fuerza de penetración “espectacular” en las sociedades contemporáneas y sus democracias capitalistas. Mitos sacrificiales que serán la columna ideológica de una ética que convertirá al acto de vivir en una aventura empresarial: ser “uno mismo” para progresar. El “hombre nuevo” dejará de ser “exigencia” política para transformarse en “producto” de la ética neoliberal. Es el tránsito de la ética al orden neoliberal.⁷⁵⁶ Como tal y lejos de la tentación economicista, entendemos al capitalismo globalizado como un modo de producir y organizar las relaciones sociales

⁷⁵⁴ Marcelo Percia: “La angustia como afección anticapitalista”, en *Pensamiento de los Confines*, nº 23/24, Abril 2009, Buenos Aires, FCE, pp. 69-79. La angustia trocada en insatisfacción será una nueva herramienta disciplinaria del capitalismo: “La insatisfacción es histórica, la inconformidad llama a lo político. La entrega fascinada a las promesas del mercado, neurotiza el deseo: lo envuelve de nerviosismo frustrador. La inconformidad es insu-misión ante las formas que nos gobiernan. La inconformidad pulsa lo todavía no anunciado”... “El capitalismo aprovecha la insatisfacción humana para prometer objetos que la calman y la insatisfacción humana es una creación capitalista para que su poder se reproduzca”, *Ibíd.*, p. 76.

⁷⁵⁵ *Ibíd.*, p. 71.

⁷⁵⁶ “El nuevo orden económico [el neoliberalismo, CA] solicita la ética y mata la política. La ética es el conversor de la política ausente, se coloca ahí como presencia espiritual en donde falla el control material. Ya sea las críticas a la corrupción de los gobiernos, o en los enunciados de las nuevas formas de sociabilidad gerencial, ya sea, por supuesto, en cua-

sustentadas en una cosmovisión, una antropología, una mitología, una ética y estética atravesadas por valores tales como la competencia, el cálculo de utilidad, el sacrificio, la autogestión como argumento ególatra y la libertad sustentada sólo en la propiedad. El capitalismo globalizado construye el “cuerpo y el espíritu” de identidades sometidas.

Los modos de sentir, sedimentados en la cultura (más allá de todo esencialismo o substancialización identitaria) inauguran, fabrican o profundizan acciones políticas tendientes a la conquista de mayor igualdad social o al sostenimiento de la exclusión social. Inversamente, podríamos afirmar también que ciertas políticas –aquí privilegiamos el impacto de las políticas económicas- inauguran, fabrican o profundizan ciertos “modos colectivos de sentir” que adhieren afectivamente a la igualdad social o a la conservación de la exclusión social como condición sine qua non de la propia sobrevivencia. Ciertamente es que dichos procesos son más complejos que nuestra sospecha. Sólo queremos poner de manifiesto que existe una sólida ligadura entre sensibilidad y política que trastoca las pretensiones de todo determinismo histórico. Estos procesos conflictivos los podemos visualizar en la historia de nuestro país: el impacto social del Terrorismo de Estado a mediados de la convulsionada década de los setenta; la hiperinflación, con la vuelta de la democracia en los ochenta; el proceso de privatización y el “uno a uno” cambiario (un peso = un dólar), con la radicalización de políticas económicas neoliberales en la década de los noventa o el consumo popular como garante de la producción y el empleo en la actualidad ¿Qué tipo de sensibilidad social fue fabricándose a partir de estos fenómenos?, ¿qué fronteras marcan los modos de pensar “lo común”, “la cultura”, el poder y la política en relación con los deseos, miedos y pasiones alojados en los cuerpos y subjetividades? ¿De qué modo una sensibilidad social posibilita o impide procesos de emancipación social y política, especialmente en los grupos subalternos y excluidos? Sabemos que existen configuraciones históricas de la afectividad-sensibilidad social que anulan o lubrican procesos sociopolíticos con mayor o menor componente democrático.

Ampliar la democracia supone, además de las esperadas transformaciones político-institucionales, el estudio crítico de las sensibilidades socioculturales que atraviesan el conjunto de prácticas y sentidos subyacentes en la vida cotidiana de las sociedades. Se trata de señalar cómo la racionalidad derivada de la totalización del cálculo se ha hecho cuerpo, deseo, emoción, pasión y espiritualidad. Y ello no

lesquiera de las cuestiones que conciernen a la biología, a la farmacología, a la industria bélica o la narcotráfico, estos problemas reciben inmediata traducción en lengua ética”, Tomás Abraham: *La empresa de vivir*, Sudamericana, Buenos Aires, 2000, p. 25.

podrá ser mera descripción ni exaltada denuncia ético-profética. Su base científica estará dada por la asunción de los criterios proporcionados por la racionalidad reproductiva en la que se asuma el punto de vista de la totalidad y del sujeto entendido como trascendentalidad al interior de la vida real.

Como ya lo hemos insinuado en capítulos anteriores, postulamos que en las nuevas configuraciones democráticas de cierto cuño “progresista” y “nacional-populares” persiste cierta subjetividad ciudadana presa aún de una “hegemonía cultural” impuesta, negociada, construida y reproducida de manera espectacular en los años del mesianismo neoliberal. La democratización de los ajustes estructurales y la privatización de las necesidades humanas impactaron en la sensibilidad social, sedimentando así los valores de la competencia, el sacrificio y autosacrificio como única posibilidad de progreso humano, el cálculo de utilidad devenido criterio universal para medir toda acción humana, o el consumo como cifra de la existencia ciudadana con el progresivo deterioro de los vínculos sociales. La tarea política de construir una nueva sensibilidad, supone trastocar las concepciones de libertad, bienestar, progreso y felicidad arraigadas en el sentido común. Se trataría de revisar, analizar y criticar aquellos elementos “residuales” del neoliberalismo a partir de los procesos “emergentes” en la región. De modo que no alcanza sólo con problematizar las “ideas reguladoras” del neoliberalismo. Es preciso reubicar también el cuerpo que somos desde otro lugar “de enunciación”, en donde la libertad no sea sólo un derecho a alcanzar sino condición para la vida concreta y material de todo ser humano. Creemos que las contribuciones de Hinkelammert-Mora Jiménez en torno a una segunda crítica de la economía política, ofrecen categorías potentes para avanzar en investigaciones venideras ya que en la economía emerge con fuerza el “mundo real y sensual en el que vivimos”.⁷⁵⁷ Entonces, la economía no es sólo política o ética sino también estética: teoría de la sensibilidad humana en donde se expresa descarnadamente la tensión entre necesidades, deseos y pasiones.

En el capítulo IV vimos cómo el debate sobre las transiciones constituyó una de las páginas más creativas en la historia del pensamiento latinoamericano durante la década de los ochenta del siglo pasado. Luego del huracán arrasador del neoliberalismo, la pregunta por las transiciones resurge, aunque bajo otros contextos político-culturales que exigen preguntarse por los modos en cómo fueron configurándose las sensibilidades sociales. El control de los deseos, la colonización de los gustos y la reproducción de formas cotidianas de politicidad, asentadas además en anclajes racistas y fascistas de larga data, expresarían también el legado

⁷⁵⁷ Franz Hinkelammert: *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, Arlekin, San José, Costa Rica, 2010, 274.

de transiciones inconclusas e interrumpidas y la necesidad de profundizar en sus alternativas. El legado teórico de Hinkelammert no estará ausente ante tamaño desafío.

La historia en los textos y los textos en la historia

(Cronología incompleta)

Etapa	Datos biográficos de Hinkelammert	Obras de Franz Hinkelammert	Obras significativas del pensamiento latinoamericano relacionadas con las etapas y los principales tópicos del pensamiento de Hinkelammert (listado incompleto)	Acontecimientos históricos significativos (listado incompleto)
1931 - 1963	<p>1931: nace en Emsdetten, cerca de Münster, región de Northrhein Westfalen, noroeste de Alemania</p> <p>1937– 1941: Escuela primaria en Herford y Emsdetten.</p> <p>1941 –1949: Escuela Secundaria en Osnabrück, Alemania</p> <p>1950–1955: ingresa a la Universidad de Friburgo para estudiar economía luego en Hamburgo y por último Münster.</p> <p>1955 - 1959: ingresa a la Universidad Libre de Berlín y estudia en el Instituto de Europa Oriental donde realiza estudios de posgrado y el doctorado en economía.</p> <p>1960: Doctorado en Ciencias Económicas de la Universidad de Berlín.</p> <p>Hasta 1963 será asistente de investigación en el Instituto de Europa Oriental.</p>		<p>1925: José Vasconcelos: Raza Cósmica. Misión de la raza iberoamericana.</p> <p>1926: José Mariátegui: "El hombre y el mito", Publicado en Mundial: Lima, 16 de enero de 1925. Transcrito en Amauta, N° 31 (págs. 1-4), Lima, junio-julio de 1930.</p> <p>1947: Raúl Prebisch: El Desarrollo Económico de la América Latina y sus principales problemas, Naciones Unidas Consejo Económico y Social, 1947</p> <p>1950: José Mariátegui: El Alma matinal, Biblioteca Amauta, Lima.</p> <p>1961: Celso Furtado: Desarrollo e subdesarrollo. Rio de Janeiro, Fundo de Cultura.</p>	<p>1910: Revolución Mexicana</p> <p>1924: Haya de la Torre funda el APRA en Perú</p> <p>1933: Hitler al poder en Alemania</p> <p>1939-1945: II Guerra Mundial</p> <p>1945: creación de la ONU</p> <p>1945-1955: Perón gobierna Argentina</p> <p>1947: comienza a gestarse la CEPAL</p> <p>1947: comienza a aplicarse en países europeos el Plan Marshall</p> <p>1952-1964: Revolución Nacional en Bolivia MNR</p> <p>1954: Fracaso de la revolución guatemalteca</p> <p>1955-1960: Políticas desarrollistas en el gobierno de Juscelino Kubistchek- Brasil</p> <p>1957: se crea la FLACSO</p> <p>1958-1962: Políticas desarrollistas en el gobierno de Arturo Frondizi - Argentina</p> <p>1959: Triunfo de la revolución cubana</p> <p>1960: se crea el Centro para el Desarrollo Social de América Latina (DESAL) bajo la dirección del jesuita Roger Vekemans</p> <p>1961: se crea el ILPES</p> <p>1963: Escuela de las Américas en Panamá</p>

Etapas	Datos biográficos de Hinkelammert	Obras de Franz Hinkelammert	Obras significativas del pensamiento latinoamericano relacionadas con las etapas y los principales tópicos del pensamiento de Hinkelammert (listado incompleto)	Acontecimientos históricos significativos (listado incompleto)
1963 - 1970	<p>1963 – 1969: Profesor del Instituto de Sociología de la Universidad Católica de Santiago de Chile.</p> <p>1964 – 1967: Director del Instituto de Cooperativismo de la Universidad Católica de Santiago de Chile.</p>	<p>1967: Economía y Revolución</p> <p>1968: El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista</p>	<p>1964: Celso Furtado: Diálisis del desarrollo</p> <p>1965: Gino Germani: Política y sociedad en una época de transición</p> <p>1965: Ernesto "Che" Guevara: El hombre Nuevo, carta dirigida a Carlos Quijano, publicada en Marcha, Montevideo</p> <p>1965: Paulo Freire: La educación como práctica de la libertad</p> <p>1965: Leopoldo Zea: El pensamiento latinoamericano</p> <p>1967: André Gunder Frank: Capitalism and Underdevelopment in Latin America</p> <p>1968: Florestán Fernandes: Sociedade de classes e subdesenvolvimento,</p> <p>1969: Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto: Dependencia y desarrollo en América Latina.</p> <p>1969: Rui Mauro Marini: Subdesarrollo y revolución</p> <p>1969: Andre Gunder Frank: Latin America: Underdevelopment or Revolution</p> <p>1969: Roger Vekemans y Ismael Silva: El concepto de marginalidad, en DESAL: Marginalidad en América Latina: un ensayo de diagnóstico</p> <p>1969: Leopoldo Zea: La filosofía Americana como filosofía sin más.</p>	<p>1964: Brasil: Golpe de Estado que derroca a João Goulart. Éxodo de intelectuales brasileños, especialmente hacia Chile.</p> <p>1962; 1966: Golpes de Estado en Argentina</p> <p>1964-1970: Gobierno de la Democracia Cristiana en Chile: "Revolución en Libertad"</p> <p>1965: Se crea el CESO en la Universidad de Chile</p> <p>1967: creación de CLACSO</p> <p>1968: Se crea el CEREN en la Universidad Católica de Chile</p> <p>1969: 29 de mayo: Cordobazo</p> <p>1969: División en la Democracia Cristiana Chilena. Se funda el MAPU</p>

Etapa	Datos biográficos de Hinkelammert	Obras de Franz Hinkelammert	Obras significativas del pensamiento latinoamericano relacionadas con las etapas y los principales tópicos del pensamiento de Hinkelammert (listado incompleto)	Acontecimientos históricos significativos (listado incompleto)
1970 - 1973	<p>1970 – 1973: Profesor – Investigador del Centro de Estudios de Realidad Nacional (CEREN de la Universidad Católica de Santiago de Chile).</p> <p>1973: Seminario Internacional sobre Estado y Derecho en un período de transformación CEREN, Santiago de Chile, enero de 1973: ponencia “Ley de valor y legalidad”. Participaron Lechner, Garretón , etc, cfr revista OSAL 2007, nº 22</p> <p>1973 – 1976: Profesor visitante de Lateinamerika Institut de la Universidad Libre de Berlín.</p>	<p>1970 a: Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia.</p> <p>1970b: Dialéctica del desarrollo desigual.</p> <p>1970c : La teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista,</p> <p>1971: Acumulación socialista, interés de clase del proletariado y alianzas de clase, artículo aparecido en Tercer Mundo, Revista de Información y Análisis, nº 4</p> <p>1972: La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico, CEREN, Nº 12.</p> <p>1973: “La relaciones mercantiles en la sociedad socialista como cuestionamiento a la crítica marxista de la religión”, CEREN, Nº 17</p> <p>1973: Ciencia y mito en el análisis social, en Cuadernos de la Realidad Nacional, Nº 17, (Reseña)</p>	<p>1970: Aníbal Quijano: Redefinición de la Dependencia y Proceso de Marginalización en América Latina</p> <p>1970: Roger Vekemans: Población y Familia en una sociedad en transición</p> <p>1971: Gustavo Gutiérrez: Teología de la liberación. Perspectivas</p> <p>1971: Gino Germani: Sociología de la modernización</p> <p>1972: Aparece el primer número de la Revista Nueva Sociedad.</p> <p>1972: Gino Germani: El concepto de marginalidad</p> <p>1972: Theotonio Dos Santos: Dependencia y Cambio Social.</p> <p>1973: Rui Mauro Marini: Dialéctica de la dependencia</p> <p>1973: Florestán Fernández: Capitalismo dependiente e classes sociais na América Latina</p> <p>1973: Florestán Fernández: Las clases sociales en América Latina (en coautoría con Nicos Poulantzas y Alain Touraine)</p> <p>1973: Theotonio Dos Santos: Problemas del Subdesarrollo Latinoamericano</p> <p>1973: Aníbal Quijano: El Imperialismo en el Perú.</p> <p>1973: Aníbal Quijano y Francisco Weffort: Populismo y Marginalidad en América Latina. y América Latina: Dependencia y Desarrollo. Murga y Boils, eds.</p>	<p>1970: Triunfo de la Unidad Popular, Vía chilena al socialismo.</p> <p>1971: Nace “Cristianos por el socialismo” en Chile.</p> <p>1972: fin de la guerra en Vietnam, “Watergate”</p> <p>1973: División interna en el MAPU</p> <p>1973: Golpe de Estado en Chile. Es derrocado Salvador Allende</p> <p>1973: Vuelta de Perón a la Argentina</p>

Etapa	Datos biográficos de Hinkelammert	Obras de Franz Hinkelammert	Obras significativas del pensamiento latinoamericano relacionadas con las etapas y los principales tópicos del pensamiento de Hinkelammert (listado incompleto)	Acontecimientos históricos significativos (listado incompleto)
1973 - 1989	<p>1976 – 1978: Profesor de CSUCA en San José, Costa Rica.</p> <p>1976: Co-Fundador del Departamento Ecuménico de Investigaciones junto a Hugo Assmann. Se discute el borrador de Las armas ideológicas de la muerte. Su presencia protagónica en dicho centro llega hasta el 2007</p> <p>1978 – 1981: Director de Post-Grado Centroamericano de Planificación del Desarrollo en Tegucigalpa, Honduras.</p> <p>1981 – 2006: Investigador del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en San José, Costa Rica.</p> <p>1985: Aparece el primer número de la Revista Pasos Segunda Época.</p>	<p>1977: Ideología del sometimiento.</p> <p>1977: Las armas ideológicas de la muerte.</p> <p>1981: Socialdemocracia y Democracia Cristiana: Las reformas sociales y sus limitaciones. Texto aparecido en Hugo Assmann: El Juego de los reformismos: frente a la revolución en Centroamérica: materiales sobre la socialdemocracia, la democracia Cristiana, el reformismo yanqui.</p> <p>1984: Crítica a la razón utópica.</p> <p>1987: Democracia y Totalitarismo.</p> <p>1988: La deuda externa de América Latina: el automatismo de la deuda.</p> <p>1989: La fe de Abraham y el Edipo occidental.</p> <p>1989. Hinkelammert, Franz y Assmann, Hugo: A idolatria do Mercado. Ensaio sobre economia e teologia</p>	<p>1984: David y Goliat (CLACSO) pasa de Boletín a Revista</p> <p>1985: Norbert Lechner, "De la revolución a la democracia", En Revista Leviatán: revista de pensamiento socialista, 21</p> <p>1987: Agustín Cueva: La teoría marxista. Categorías de base y problemas actuales</p> <p>1987: Norbert Lechner (comp.): ¿Qué es el realismo en política</p> <p>1988: Agustín Cueva: Las Democracias restringidas en América Latina. Elementos para una reflexión crítica</p> <p>1988: Aníbal Quijano: Modernidad, identidad y utopía en América Latina</p> <p>1988: Norbert Lechner: Los patios interiores de la democracia</p> <p>1989: Hugo Assmann e Franz J. Hinkelammert: A Idolatria do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia</p>	<p>1980-1992: Guerra civil en El Salvador</p> <p>1980: Asesinan a Mons. Romero en El Salvador</p> <p>1980 y 1986: Documentos de Santa Fe (CIA)</p> <p>1980 y ss. Crisis de la deuda externa</p> <p>1982: Guerra de Malvinas</p> <p>Década de los 80: Procesos de redemocratización en América Latina: 1982: Bolivia, 1983 Argentina, 1984 Brasil, 1985 Uruguay, 1990 Chile y Paraguay.</p> <p>1989: invasión de EEUU a Panamá</p> <p>1989: Caída del Muro de Berlín y crisis de los socialismos reales</p> <p>1989: Asesinato de los jesuitas en El Salvador</p> <p>1990: Guerra del Golfo</p>

Etapa	Datos biográficos de Hinkelammert	Obras de Franz Hinkelammert	Obras significativas del pensamiento latinoamericano relacionadas con las etapas y los principales tópicos del pensamiento de Hinkelammert (listado incompleto)	Acontecimientos históricos significativos (listado incompleto)
1989 - 2007	<p>1990: Participa junto a teólogos de la liberación del encuentro con René Girard, organizado por Hugo Assmann, junio de 1990 en Piracicaba, Saõ Paulo Brasil</p> <p>1992 – 2006: Investigador y Coordinador área de Investigación de DEI.</p> <p>2002: Doctor honoris causa de la Universidad de Costa Rica (UNA).</p> <p>2003: Premio Nacional "Aquileo Echeverría" del Ministerio de Cultura de Costa Rica.</p> <p>2004: Premio Ancora del diario La Nación, San José.</p> <p>2005: Doctor honoris causa de la Universidad Bolivariana de Chile.</p> <p>2006: Premio Libertador del Pensamiento Crítico, Ministerio de Cultura, Caracas.</p> <p>2007: Retiro del DEI</p>	<p>1991: Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia.</p> <p>1995: Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión. (2000).</p> <p>1996: El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto.</p> <p>1998: El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización.</p> <p>1999: El huracán de la globalización. Hinkelammert Franz (Ed.)</p> <p>2001: El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización.</p> <p>2001: Hinkelammert, Franz y Mora Jiménez, Henry: Coordinación social del trabajo, Mercado y reproducción de la vida humana</p> <p>2002: El retorno del sujeto reprimido.</p> <p>2002: Crítica de la razón utópica.</p> <p>2003: El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio.</p> <p>2003: Hinkelammert, Franz y Duchrow, Ulrich: La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad</p> <p>2005: Solidaridad o suicidio colectivo.</p> <p>2005: Hinkelammert, Franz y Mora Jiménez, Henry: Hacia una economía para la vida</p>	<p>1998: Enrique Dussel: Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión</p> <p>1999: Pierre-Luc Abramson, Las utopías sociales en América Latina en el siglo XIX.</p> <p>2001: Germán Gutiérrez y José Duque Eds.: Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 aniversario</p> <p>2003: Yamandú Acosta: Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil,</p> <p>2006: Estela Fernández y Jorge Vergara (editores): Racionalidad, Utopía y Modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años</p> <p>2006: Carlos Molina Velásquez: Sujeto viviente y ética del bien común. El pensamiento ético de Franz J. Hinkelammert, Tesis doctoral San Salvador, El Salvador, Centroamérica.</p>	<p>Década de los 90: Gobiernos y estados neoliberales</p> <p>1º de Enero de 1994: Levantamiento zapatista en Chiapas.</p> <p>2001: 11 de septiembre: Caída de las Torres Gemelas</p> <p>2001: Crisis política y económica en Argentina</p> <p>2003: Guerra del Gas en Bolivia</p> <p>2003-2011: Guerra de Irak. Ofensiva Norteamericana contra el "Terrorismo Islámico".</p> <p>Gobiernos "progresistas" / "posneoliberales", "Socialistas" "Neodesarrollistas", "Nacional-Populares": Bolivia (2005), Venezuela (1999), Argentina (2003), Uruguay (2005), Ecuador (2006), Chile (2006) , Nicaragua (2006), Paraguay (2008), El Salvador (2009).</p>

Etapa	Datos biográficos de Hinkelammert	Obras de Franz Hinkelammert	Obras significativas del pensamiento latinoamericano relacionadas con las etapas y los principales tópicos del pensamiento de Hinkelammert (listado incompleto)	Acontecimientos históricos significativos (listado incompleto)
2007 - 2014	<p>2008: Conforma el Grupo de Pensamiento Crítico en la Universidad de Costa Rica</p> <p>2013: 11 de enero Doctor Honoris Causa en Filosofía de la Universidad de La Habana.</p>	<p>2007: Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión.</p> <p>2010: La maldición que pesa sobre la ley. Pablo y el pensamiento crítico.</p> <p>2012: Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación</p> <p>2013: Hinkelammert, Franz; Mora Jiménez, Henry: Economía, vida humana y bien común</p>	<p>2007: Juan José Bautista: Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert</p> <p>2012: Estela Fernández Nadal y Gustavo Silnik: Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert</p>	<p>2009: Golpe de Estado en Honduras</p> <p>2012: Golpe de Estado institucional en Paraguay</p> <p>2014: Crisis política en Venezuela</p>

Bibliografía

1. Bibliografía de Franz Hinkelammert⁷⁵⁸:

a. Libros:

- (1967). *Economía y Revolución*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile.
- (1970). *El subdesarrollo latinoamericano. Un caso de desarrollo capitalista*, Paidós, Buenos Aires.
- (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*, [1972; 1974], Paidós, Buenos Aires.
- (1970). *Dialéctica del desarrollo desigual*, Amorrortu Editores, Buenos Aires,.
- (1977). *Ideología del sometimiento*, EDUCA, San José de Costa Rica.
- (1977). *Las armas ideológicas de la muerte*, 2ª edición ampliada y revisada. [1981], DEI, San José de Costa Rica.
- (1978). *Las armas ideológicas de la muerte*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- (1981). *Documento de Estudio. Socialdemocracia y Democracia Cristiana: Las reformas sociales y sus limitaciones*, INCEP/REP/3-81, Honduras, C.A.
- (1984). *Crítica a la razón utópica*, DEI, San José de Costa Rica.
- (1986). *The Ideological weapons of death. A Theological Critique of Capitalism*, Orbis Books, Maryknoll, Traducción del español de Phillip Berryman, con prólogo de Cornel West, New York.
- (1987). *Democracia y Totalitarismo*, DEI, San José de Costa Rica.
- (1987). *Democracia y totalitarismo*, Amerindia, Chile.
- (1988). *La deuda externa de América Latina: el automatismo de la deuda*, DEI, San José de Costa Rica.
- (1989). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, [2000], DEI San José de Costa Rica.
- (1991). *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, [1993], DEI, San José de Costa Rica.
- (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, DEI, San José de Costa Rica.
- (1996). *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, DEI, San José de Costa Rica.
- (1998). *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, DEI, San José de Costa Rica.

⁷⁵⁸ Para visualizar con mayor claridad su producción escrita, hemos antepuesto el año de publicación.

- (1999). *El huracán de la globalización*. Hinkelammert Franz (Ed.), DEI, San José de Costa Rica.
- (2001). *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización*, Editorial Lom, Santiago de Chile.
- (2002). *El retorno del sujeto reprimido*, [2003], Universidad nacional de Colombia, Bogotá.
- (2002). *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, Edición ampliada y revisada, Bilbao.
- (2003). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, DEI, San José de Costa Rica.
- (2005). *Solidaridad o suicidio colectivo*, Ambientico ediciones, Universidad de Granada, Granada, España.
- (2007) *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, Arlekin, San José de Costa Rica.
- (2010) *La maldición que pesa sobre la ley. Pablo y el pensamiento crítico*, Arlekin, San José de Costa Rica.
- (2012) *Lo indispensable es inútil: hacia una espiritualidad de la liberación*, Arlekin, San José de Costa Rica.

b. Libros en Coautoría:

- (1989). Hinkelammert, Franz y Assmann, Hugo: *A idolatria do Mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, Vozes, Sao Paulo.
- (2001). Hinkelammert, Franz y Mora Jiménez, Henry: *Coordinación social del trabajo, Mercado y reproducción de la vida humana*, DEI, San José de Costa Rica.
- (2003). Hinkelammert, Franz y Duchrow, Ulrich *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*, DEI, San José de Costa Rica.
- (2005). Hinkelammert, Franz y Mora Jiménez, Henry: *Hacia una economía para la vida*, DEI, San José de Costa Rica.
- (2008). Hinkelammert, Franz - Mora Jiménez, Henry: *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*, Editorial Tecnológica de Costa Rica, Segunda edición, 2008, Cartago, Costa Rica, 624 págs.
- (2009). Hinkelammert, Franz; Mora Jiménez, Henry: *Economía, sociedad y vida humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*, Editorial UNGS - Altamira, Colección Lecturas de Economía Social N° 69 - Buenos Aires.
- (2013). Hinkelammert, Franz; Mora Jiménez, Henry: *Economía, vida humana y bien común (25 reflexiones sobre Economía Crítica)*, Costa Rica, Enero de 2013, versión PDF. 27 de marzo de 2013. <http://www.pensamientocritico.info/index.php/li->

c. Partes de libros:

- (1975). "La teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista", en *Economía política en la Unidad Popular. Materiales de los Cuadernos de la Realidad Nacional (1970-1973)*, Presentación a cargo de Manuel Antonio Garretón, Editorial Fontanella, Barcelona, 1975, pp. 15-51.
- (1975). "Consideraciones sobre las alternativas del cambio de las estructuras económicas en Chile, en *Economía política en la Unidad Popular. Materiales de los Cuadernos de la Realidad Nacional (1970-1973)*, Presentación a cargo de Manuel Antonio Garretón, Editorial Fontanella, Barcelona, 1975, pp. 253-270.
- (1975). "Economía socialista e interés del proletariado. Discusión de los criterios de la transformación" en *Economía política en la Unidad Popular. Materiales de los Cuadernos de la Realidad Nacional (1970-1973)*, Presentación a cargo de Manuel Antonio Garretón, Editorial Fontanella, Barcelona, 1975, pp.273-332.
- (1975). Dorfman, Ariel, Hinkelammert, Franz J.: "Cultural repression in Chile", en: Jerman, William. *Repression in Latin America*, Spokesman Books, Nottingham, pp.82-97.
- (1978) "El Dios mortal: Lucifer y la Bestia. La legitimación de la dominación en la Tradición Cristiana" en Elsa Tamez/ Saúl Trinidad (editores): *Capitalismo: violencia y anti-vida. La opresión de las mayorías y la domesticación de los dioses*. EDUCA, Centroamérica, San José, Costa Rica, Tomo I, p. 199-313.
- (1980). "Las raíces económicas de la idolatría: la metafísica del empresario", en Richard, Pablo (ed.): *La lucha de los dioses*, DEI, San José de Costa Rica, pp. 195-229.
- (1981). "Socialdemocracia y Democracia Cristiana: Las reformas sociales y sus limitaciones", en Assmann, Hugo: *El Juego de los reformismos: frente a la revolución en Centroamérica: materiales sobre la socialdemocracia, la democracia Cristiana, el reformismo yanqui*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1981.
- (1982). "El criterio de la falsabilidad en las ciencias empíricas", en Assmann, Hugo (ed): *El sujeto como objeto de las ciencias sociales*, Bogotá: CINEP.
- (1983). "Las condiciones económico-sociales del metodismo en la Inglaterra del siglo XVIII", en Duque, José (ed.): *La Tradición protestante en la teología latinoamericana*, DEI, San José de Costa Rica.
- (1987). "Economía y Teología: el Dios de la Vida y la Vida Humana" en Girardi, Gulio; Forcano, Benjamín y Vigil, José María Editores: *Nicaragua Trinchera Teológica. Para una teología de la liberación desde Nicaragua*, Centro Ecuménico An-

tonio Valdivieso (Managua) y Lóguez Ediciones (Salamanca); con dibujos de Maximino Cerezo, pp. 257-275.

- (1988). "Desarrollo, opción preferencial por los pobres y pecado estructural. Reflexiones a partir de la encíclica 'Sollicitudo Rei Socialis', en AAVV: *El pensamiento de Juan Pablo II. Documentos y comentarios*, DEI, San José de Costa Rica, pp. 163-178.

- (1990). "La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer", en AAVV: *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo*, Editorial DEI, San José de Costa Rica, pp. 45-65.

- (1991). "Paradigmas y metamorfosis del sacrificio de vidas humanas", en Assmann, Hugo (ed.): *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con Teólogos de la Liberación*, DEI, San José de Costa Rica, pp. 157-179.

- (1991). "El mercado como sistema autorregulado y la crítica de Marx", en Herra, Rafael Ángel (ed.): *¿Sobrevivirá el marxismo?*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José de Costa Rica.

- (1993). "Economía y teología: las leyes del mercado y la fe", en *Cuadernos del Centro Tiempo Latinoamericano*, Córdoba.

- (1993). "La crisis del socialismo y el tercer mundo", en *Cuadernos del Centro Tiempo Latinoamericano*, Córdoba.

- (1994). "Ética do discurso e ética de responsabilidade: uma toma de posição crítica", en Sidekum, Antonio (ed.): *Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelos complementares*, Ed. Unisinos, Sao Leopoldo.

- (1997). "América Latina y la Globalización de los mercados", en Dieterich, Heinz (coord.): *Globalización, exclusión y democracia en América Latina*, Contrapuntos-Joaquín Mortiz, México, pp. 113-131.

- (1999). "¿Hay una salida al problema de la deuda externa?" en Hinkelammert, Franz (Ed.): *El huracán de la globalización*, DEI, San José de Costa Rica, pp. 105-130.

- (2000). "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke" en Herrera Flores, Joaquín (ed.): *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

- (2000). "El proceso actual de globalización y los derechos humanos" en Herrera Flores, Joaquín (ed.): *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao.

- (2005). "La guerra de Irak: el asalto al poder sobre el mundo", en Soriano, Ramón Luis; Mora Molina, Juan José (Coord.): *El nuevo orden americano: ¿la muerte del derecho?*, Editorial Almuzara, España, pp. 101-112.

- (2006) "La globalidad de la tierra y la estrategia de la globalización" en Borón,

Atilio y González, Amadeo: *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, en Borón, Amadeo, González compiladores, CLACSO, Buenos Aires, pp. 365-378.

- (2007). "La transformación del Estado de Derecho bajo el impacto de la estrategia de la globalización" en Hoyos Vásquez, Guillermo (compilador). *Filosofía y teorías políticas, entre la crítica y la utopía*, CLACSO, Buenos Aires.

d. Artículos en Revistas (listado incompleto):

- (1968). "Reflexiones sobre la revolución marxista. A propósito de los 50 años de la Revolución Rusa", en *Revista Mensaje*, 17 (166), Enero-Febrero de 1968, pp. 13-18.

- (1969). "Las clases sociales en la sociedad capitalista y en la sociedad socialista" en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Universidad Católica de Chile, CEREN, N° 1, Septiembre, pp. 119-161.

- (1969). "Marginalidad y lucha de clases", Corporación de Promoción Universitaria, Santiago, Chile, C.P.U. 12 págs.

- (1970). "Teoría de la dialéctica del desarrollo desigual", en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Universidad Católica de Chile, CEREN, N° 6 Especial, Diciembre de 1970, pp. 15-220. (Número dedicado a "Dialéctica del desarrollo desigual. El caso latinoamericano").

- (1971). Con Hugo Villela: "Autogestión, participación y democracia socialista", en *Revista Mensaje*, 20 (199), Junio de 1971, pp. 218-224.

- (1971). "El materialismo histórico", en *Revista Mensaje*, 20 (201), Agosto de 1971, pp. 338-345.

- (1971). "Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital (La crítica marxista de la religión)", en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Universidad Católica de Chile, CEREN, N° 9, Septiembre de 1971, pp. 3-28.

- (1971). "Economía socialista e interés del proletariado. Discusión de criterios de la transformación" en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Universidad Católica de Chile, CEREN, N° Especial, Diciembre de 1971, pp. 9-48.

- (1972). "La situación de la sexualidad dentro del materialismo histórico" en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Universidad Católica de Chile, CEREN, N° 12, Abril de 1972, pp. 232-246.

- (1972). "Consideraciones sobre las alternativas del cambio de estructuras económicas en Chile", en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Universidad Católica de Chile, CEREN, N° 14, Octubre de 1972, pp. 175-185.

- (1973). "Las relaciones mercantiles en la sociedad socialista como cuestionamiento a la crítica marxista de la religión" en *Cuadernos de la Realidad Nacional*,

- Universidad Católica de Chile, CEREN, N° 17, julio de 1973, pp. 152-169.
- (1973). "Ciencia y mito en el análisis social" Comentarios de lectura; en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Universidad Católica de Chile, CEREN, N° 17, julio de 1973, pp. 230-256.
 - (1985). "La política del mercado total, su teologización y nuestra respuesta", en *Revista Pasos* N° 1, DEI, Segunda Época, Junio, San José de Costa Rica; también en *David y Goliath*, Revista del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Número especial, año XV, 1985, pp. 21-32.
 - (1985). "Democracia y derechos humanos" en *Revista Pasos* N° 1, DEI, Segunda Época, San José de Costa Rica, Junio.
 - (1985). "Democracia, estructura económico-social y formación del mundo mítico religioso" en *Pasos* N° 3, DEI, Segunda Época, Octubre, San José de Costa Rica.
 - (1987). "Frente a la cultura de la post-modernidad: proyecto político y utopía". En *Pasos* N° 12, DEI, Segunda Época, Julio, San José de Costa Rica. Publicado también –entre otras- en *David y Goliath*, Revista del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, N° 52.
 - (1987). "Reflexiones sobre la deuda externa de América Latina", en *Pasos* N° 14, DEI, Segunda Época, Noviembre-Diciembre, San José de Costa Rica.
 - (1988). "La teología del imperio", en *Pasos* N° 15, Enero/Febrero, DEI, San José de Costa Rica.
 - (1988). "Democracia y nueva derecha en América Latina", en *Revista Nueva Sociedad*, N° 98, Buenos Aires, Noviembre-Diciembre, pp. 104-115.
 - (1989). "Economía y teología: las leyes del mercado y la fe", en *Pasos* N° 23, Mayo/Junio, DEI, San José de Costa Rica.
 - (1989). "Obstáculos y límites a la libertad académica en América Latina", en *Pasos* N° 26, Noviembre/Diciembre, DEI, San José de Costa Rica.
 - (1990). "La libertad académica bajo control en América Latina", en *Nueva Sociedad*, N° 107, Mayo/Junio.
 - (1990). "¿Perdón de las ofensas o de las deudas? Los cambios en el padrenuestro" en *Tiempo Latinoamericano*, Revista Especializada en temas religiosos y sociales, Año VIII, N° 38, Mayo/Junio, Córdoba, 1990, pp. 19-20.
 - (1991). "Nuestro proyecto de nueva sociedad en América Latina. El papel regulador del estado y los problemas de la auto-regulación del mercado". En *Revista Pasos Nro.:* 33- enero/febrero. San José de Costa Rica: DEI.
 - (1991). "La crisis del socialismo y el tercer mundo", en *Páginas*, Volumen XVI, N° 109. Lima.
 - (1991). "Subjetividad y nuevo orden mundial: ¿qué queda después de la guerra de Irak?", en *Pasos Número Especial*, DEI, San José de Costa Rica.

- (1991). "¿Capitalismo sin alternativas? Sobre la sociedad que sostiene que no hay alternativa para ella", en *Pasos* N° 37, Septiembre/Octubre, DEI, San José de Costa Rica.
- (1992). "La lógica de la expulsión del mercado capitalista y el proyecto de liberación", en *Pasos, número especial*, Marzo, DEI, San José de Costa Rica.
- (1993). "Capitalismo y socialismo: la posibilidad de alternativas" en *Pasos* N° 48, Julio/Agosto, DEI, San José de Costa Rica, pp. 10-15.
- (1993). "El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y la dialéctica de las alternativas", en *Pasos* N° 50, Noviembre/Diciembre, DEI, San José de Costa Rica.
- (1995). "Una sociedad en la que quepan todos: de la impotencia de la omnipotencia", en *Pasos* N° 60, Julio/Agosto, DEI, San José de Costa Rica, pp. 1-13.
- (1995). "América Latina y el fin de siglo", en *Revista Nueva Sociedad* N° 139, Septiembre-Octubre, Venezuela; en la sección "América Latina: la visión de los científicos sociales".
- (1996). "Determinismo y autoconstitución del sujeto: Las leyes que se imponen a espaldas de los actores y el orden por el desorden", en *Pasos* N° 64, Marzo/Abril, DEI, San José de Costa Rica.
- (1996). "Los muertos en el sótano del occidente: la metafísica de la inhumanidad y nuestra respuesta", en *Pasos* N° 67, Septiembre/Octubre, San José de Costa Rica, pp. 24-30.
- (1997). "El mundo de la globalización es ingobernable", entrevista de Oswaldo León, en *Revista del Sur*, N° 72, 1997, Uruguay. 26 de marzo de 2014. <http://www.feeye.uncu.edu.ar/web/epistemologia/Lineadetiempo/Documentos/Hinkelammert/entrevista/central.html>
- (1997). "La doctrina social de la iglesia y su desarrollo postconciliar", en *Pasos* N° 72, Julio/Agosto, DEI, San José de Costa Rica, pp. 1-8.
- (1997). "El asesinato es un suicidio: de la utilidad de la limitación del cálculo de utilidad", en *Pasos* N° 74, Noviembre/Diciembre, San José de Costa Rica. También publicado en *Utopías, nuestra bandera: revista de debate político*, Partido Comunista de España, N° 178, España, 1998, pp. 133-153.
- (1998). "El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta del sujeto", en *Pasos* N° 79, Septiembre/Octubre, DEI, San José de Costa Rica.
- (1999). "¿Hay una salida al problema de la deuda externa?", en *Pasos* N° 82, Marzo/Abril, DEI, San José de Costa Rica, pp. 8-19.
- (1999). "La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke", en *Pasos* N° 85, Septiembre/Octubre, DEI, San José de Costa Rica.
- (2000). "La vuelta del sujeto reprimido frente a la estrategia de la globalización"

en Síntesis del encuentro de científicos sociales y teólogos/as: La problemática del sujeto en el contexto de globalización”, en *Pasos* N° 87, DEI, Enero/Febrero, DEI, San José de Costa Rica, pp. 4-6.

- (2001). “La caída de las torres”, en *Pasos* N° 98, Noviembre/Diciembre, DEI, San José de Costa Rica. También publicado en *Polis: revista académica de la Universidad Bolivariana*, N° 4, Santiago de Chile, 2003.

- (2001). “Globalización como ideología encubridora: Desfigura y justifica los males de la realidad actual”, en *Concilium: Revista internacional de teología*, N° 293, España, (Ejemplar dedicado a: La globalización y sus víctimas), pp. 29-38.

- (2002). “La proyección del monstruo: la conspiración terrorista mundial”, en *Pasos* N° 101, Mayo/Junio, DEI, San José de Costa Rica.

- (2002). “El sujeto negado y su retorno”, en *Pasos* N° 104, Noviembre/Diciembre, DEI, San José de Costa Rica, pp. 1-12.

- (2002). “La crisis de poder de las burocracias privadas: el socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual”, en *Revista de Filosofía*, N° 40, Universidad del Zulia, Maracaibo, Enero–Abril, pp. 15-33.

- (2003). “Estancamiento dinámico y exclusión en la economía mundial”, *Herramienta* (Buenos Aires) 22. 26 de Marzo de 2014. <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-22/estancamiento-dinamico-y-exclusion-en-la-economia-mundial>

- (2004). “Plenitud y escasez: quien no quiere el cielo en la tierra, produce el infierno”, en *Polis: revista académica de la Universidad Bolivariana*, N° 8, 2004.

- (2004). “La vida es más que el capital. La democracia de ciudadanos y el proyecto de la sociedad en la que quepan todos los seres humanos”, en *Pasos* N° 113, Mayo/Junio, DEI, San José de Costa Rica, pp. 12-16. Publicado también en *Revista Rábida* N° 23, Diputación provincial de Huelva, 2004, pp. 65-70.

- (2005). “La transformación del estado de derecho bajo el impacto de la estrategia de Globalización”, en *Pasos* N° 117, Enero/Febrero, DEI, San José de Costa Rica pp. 4-11. También publicado en *Polis: revista académica de la Universidad Bolivariana*, N° 10, Santiago de Chile, 2005.

- (2005). “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones a partir de un libro”, en *Pasos* N° 118, Marzo/Abril, DEI, San José de Costa Rica pp. 7-24. Otra versión en *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, N° 31, 2005, pp. 9-36.

- (2005). “La universidad frente a la globalización”, en *Polis: revista académica de la Universidad Bolivariana*, N° 11, Santiago de Chile, 2005.

- (2006). “Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto: Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad”, en *Polis: revista académica de la*

universidad Bolivariana, N° 13, Santiago de Chile, 2006.

- (2006). "Reflexiones sobre Nietzsche: Respuesta a "¿Con Nietzsche o contra Nietzsche? Una discusión con Frank Hinkelammert" de José Manuel Romero, en *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 107, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", San Salvador, El Salvador, Enero-Marzo, 2006, pp. 101-115.
- (2006). "El mercado neoliberal como mediador de salvación", en *Revista Éxodo*, N° 86, Centro Evangelio y Liberación, Madrid, 2006, págs. 44-45.
- (2007). "Pensamiento crítico y crítica de la razón mítica", en *Pasos* N° 130, Marzo/Abril, DEI, San José de Costa Rica, pp. 42-46. También publicado en *Theologica Xaveriana*, Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, N° 163, 2007, pp. 399-412.
- (2008) Con Henry Mora Jiménez: "Por una economía orientada hacia la vida" en *América Latina en Movimiento*, N° 430, Publicación internacional de la Agencia Latinoamericana de Información, año XXXII, II Época, Quito-Ecuador, pp. 8-13.
- (2008) Con Henry Mora Jiménez: "Condiciones iniciales para una política de desarrollo y del medio ambiente: un enfoque a partir de los derechos concretos a la vida", en *Ciencias económicas*, Vol. 26, N° 1, San José de Costa Rica, pp. 55-71.
- (2008). "El juego de las locuras: Ifigenia, San Pablo y el pensamiento crítico", en *Pasos*, N° 140, Noviembre/Diciembre, DEI, San José de Costa Rica, pp. 1-16.
- (2008). "Humanismo y violencia", en *Polis: revista académica de la Universidad Bolivariana*, N° 18, Santiago de Chile, 2008.
- (2008). "Sobre la reconstitución del pensamiento crítico", en *Polis: revista académica de la Universidad Bolivariana*, N° 21, Santiago de Chile, 2008. También Publicado en *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 115, 2008, pp. 35-64.
- (2009). Con Henry Mora Jiménez: "Por una economía orientada hacia la reproducción de la vida", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, N° 33, Quito-FLACSO, Ecuador, 2009, pp. 39-49.
- (2009). "El juego de las locuras: Ifigenia, San Pablo y el pensamiento crítico", en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 121, San Salvador, El Salvador, 2009, pp. 487-510.
- (2010). "El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido", en *Utopía y praxis latinoamericana: revista internacional de filosofía iberoamericana y teoría social*, N° 48, pp. 125-137.
- (2010). Con Henry Mora Jiménez: "Pensamiento crítico y crítica de la economía política", en *Pasos* N° 150, Julio/Agosto, DEI, San José de Costa Rica, pp. 16-25.
- (2011). "Lo indispensable es inútil. Sobre la ética de la convivencia", en *Revista*

de filosofía, Vol. 68, N° 2, pp. 30-58.

- (2012). "La rebelión de los límites, la crisis de la deuda y el vaciamiento de la democracia y el genocidio económico-social", en *Pasos*, N° 155, Tercera Época, Abril/Junio, DEI, San José de Costa Rica, pp. 10-26.

- (2012). "La rebelión de los límites, la crisis de la deuda y el vaciamiento de la democracia", en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 132, San Salvador, El Salvador, Abril-Junio, pp. 231-250.

- (2012). "Coyuntura latinoamericana y mundial: el pesimismo esperanzado", en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* N° 56. CLACSO, agosto-septiembre. Publicado en *La Jornada* de México, *Página/12* de Argentina y *Le Monde Diplomatique* de Bolivia, Chile y España; *Le Monde diplomatique en español*, N° 203, pp. 21-22, 2012 (Ejemplar dedicado a: Suplemento: World Forum for Democracy. Venezuela de cara al futuro).

e. Otros textos y publicaciones:

- *Metodología positivista y dialéctica*, ILADES, Santiago, Chile, s.f.

- *Problemas del desarrollo*, ILADES, Santiago, Chile, s.f.

- (1970). *Plusvalía e interés dinámico. Un modelo dinámico para la teoría del capital*, s.l., s.e.

- *Von Marx zu Nietzsche*, s.f./s.e.

- *Ideologie und wirtschaftliches handeln*, s.f./s.e.

- *Utopie und Ethik*, s.f./s.e.

- (1994). "La teoría de la modernidad y el pensamiento de Marx. Algunas reflexiones sobre un libro de Jaques Bidet", inédito, San José, octubre de 1994.

f. Material audio-visual:

- Documental: *Teoría de la dependencia: 30 años después*, Universidad Internacional de Andalucía, Debate: Franz Hinkelammert, Theotonio Dos Santos y Héctor Silva Michelena; Moderador: Joaquín Herrera; 56 minutos, 18 segundos, 1996.

- Audiovisual: *Ética política en Franz Hinkelammert y Arturo Roig*, Biblioteca digital SID, Audiovisuales de la Universidad de Cuyo, con Estela Fernández Nadal, s/f

- Audiovisual: *La categoría de sujeto en Franz Hinkelammert y Arturo Roig*, Biblioteca digital SID, Audiovisuales de la Universidad de Cuyo, con Estela Fernández Nadal, s/f.

- Documental: *Sunday Scholl with Franz Hinkelammert*, Estados Unidos, Director Jim Finn, Fotografía: Butcher Walsh, Jesse Stiles, Edición: Jim Finn, Cat Mazza,

2012.

- Grabación casera de audio: Curso de Verano en Colonia Caroya organizado por el Centro Tiempo Latinoamericano, Córdoba, Enero de 1993.

g. Páginas web:

- <http://www.pensamientocritico.info>

- <http://www.dei-cr.org>

2. Bibliografía sobre Franz Hinkelammert:

- Acosta, Yamandú: "Pensamiento crítico en América Latina: La constitución del "sujeto" como alternativa en los noventa. Observaciones de un paradigma en construcción", en *Pasos* N° 44, Segunda Época, Noviembre/Diciembre, DEI, San José de Costa Rica, pp. 18-29, 1992.

- _____: "La vuelta del sujeto", en *Pasos* N° 83, Segunda Época, Mayo/Junio, DEI, San José de Costa Rica, pp. 22-32, 1999.

- _____: "La perspectiva intercultural como lógica de constitución del sujeto. Estrategia de discernimiento y democratización en el contexto fundamentalista", en *Pasos* N° 104, Segunda Época, Noviembre/Diciembre, DEI, San José de Costa Rica, pp. 13-23, 2002.

- _____: *Las nuevas referencias del pensamiento crítico en América Latina. Ética y ampliación de la sociedad civil*, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Publicaciones, Montevideo, 2003.

- _____: "Espacio cultural e intelectual latinoamericano en el Cono Sur: redes y conexiones", en *Pasos* N° 114, Segunda Época, Julio/Agosto, DEI, San José de Costa Rica, pp. 14-24, 2004.

- _____: "Vigencia de la filosofía de Kant en dos expresiones actuales de la inteligencia filosófica en América Latina: Arturo Andrés Roig y Franz J. Hinkelammert" en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* [online], Revista anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas - INCIHUSA / Mendoza, Año 7, N° 8, Diciembre 2006, pp. 55-78. 15 de mayo de 2013. <<http://www.scielo.org.ar/pdf/efphi/n8/n8a07.pdf>>

- Angarita, Carlos: "Pensamiento crítico y análisis teológico de la realidad", en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 121, San Salvador, El Salvador, 2009, pp. 535-562.

- Arellano Lázaro, José Manuel: "El principio empírico de imposibilidad y la satis-

facción de las necesidades en Franz Hinkelammert”, en *Latinoamérica, Revista de Estudios Latinoamericanos*, Nº 48, México, 2009/1, pp. 111-136.

- Asselborn, Carlos: “Consideraciones sobre el pensamiento de Franz Hinkelammert a partir de Teología profana y pensamiento crítico”, en *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, Revista de la Cátedra de Filosofía Argentina y Latinoamericana Escuela de Filosofía UNC, Vol. 4, Nº 4 (2013), pp. 141-148; <<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/6081>>

- _____: “Las locuras de la razón capitalista o la irracionalidad de lo racionalizado”, en Perrén, Lila (Ed.), Schickendantz, Carlos [et. al.]: *Memoria, razón, locura*, EDUCC, julio de 2013, pp. 107-118.

- _____: “Sociedad sin clases e ideologías del desarrollo. Aportes de Franz Hinkelammert al pensamiento crítico latinoamericano”, en *El laberinto en la arena*, Revista del Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Humanas - Universidad Nacional de Río Cuarto, Vol. 1, Nº 1, 2013, pp. 54-73.

- _____: “Poder y utopía: la política como arte de lo posible en Franz Hinkelammert”, en Takahashi, Fabiana (Ed.), *Poder, autoridad y legalidad*, EDUCC, libro + CD, Noviembre 2012, pp. 99-110.

- _____: “Procesos sociopolíticos latinoamericanos y reconstitución del pensamiento crítico. Aportes de Franz Hinkelammert”, en *Actas III Coloquio Nacional de Filosofía: América Latina. Subjetividades emergentes, Nuevos derechos, Otras historias*, Barra Ruatta Adolfo, Ricca Guillermo, Cedriani Juan Pablo (comps.) Universidad de Río Cuarto, Noviembre de 2011, pp. 124-130.

- _____: “Necesidades, libertad y liberación. La cuestión de las necesidades, los deseos y las preferencias en H. Marcuse y F. Hinkelammert: Aproximaciones”, en *Polis: revista académica de la Universidad Bolivariana*, vol.10, Nº 28, Universidad Bolivariana de Chile, Abril 2011, pp. 393-415.

- Azofeifa Sánchez, Yohnny: “La crítica de Franz J. Hinkelammert a Friedrich A. Von Hayek. El marco categorial del pensamiento neoliberal”, en *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. II, Nº 100, 2003, Costa Rica, pp. 133-146.

- Bautista, Juan José: *Hacia una crítica ética del pensamiento latinoamericano. Introducción al pensamiento crítico de Franz J. Hinkelammert*, Grupo Grito del Sujeto, Círculo de estudios latinoamericanos, La Paz, Bolivia, 2007. (Existe una versión resumida del mismo autor en Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen editores: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”. (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos, Siglo XXI, 2011*, México DF, pp. 962-965.

- Beorlegui, Carlos; “El pensamiento filosófico-teológico de Franz Joseph Hinkel-

lammert”, en *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, pp. 765-779.

- Casas, Alejandro: “Marxismo y Pensamiento crítico en América Latina: dependencia, liberación y crítica de las utopías”, Tesis de Doctorado, Programa de Posgraduación de la Escuela de Servicio Social (Centro de Filosofía y Ciencias Humanas) de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Director de Tesis: Prof. Dr. Carlos Nelson Coutinho, mimeo.

- _____: “Fetichismo, crítica de las ideologías y teología de la liberación en Franz Hinkelammert”, en *Saskab. Revista de discusiones filosóficas desde acá*, cuaderno 6, 2008, <<http://www.ideaz-institute.com/sp/CUADERNO6/C62.pdf>>

- Cerutti Guldberg, Horacio: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México DF 3ª edición, 2006, pp. 163-185.

- Dussel, Enrique; “‘Factibilidad’ en Franz Hinkelammert”, en *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 258-263.

- Ciriza, Alejandra: “Franz Hinkelammert. De las relaciones entre el cielo y la tierra. Teología de la liberación y marxismo”, en Fernández Nadal, Estela compiladora, *Itinerarios socialistas en América Latina*, Alción Editora, Córdoba, 2001, pp. 195-205.

- _____: “Franz Joseph Hinkelammert (1931)”, en Jalif de Bertranou, Clara A. (comp.): *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, EDIUNC, 2002, p. 117-132.

- Corominas, Jordi; “La marcha de los Nibelungos y la ética de la responsabilidad de F. Hinkelammert”, 1997. 27 de marzo de 2014. <<http://www.uca.edu.sv/publica/eca/599com3.html>>

- Elizalde Hevia, Antonio: “Laudatio en Otorgamiento del Doctorado Honoris Causa a Franz Hinkelammert”, en *Revista Polis: revista académica de la Universidad Bolivariana*, N°. 17, 2007. 20 de julio de 2009. <<http://www.revistapolis.cl/polisfinal/17/eli.htm>>

- Fernández Nadal, Estela: “El pensamiento de Franz Hinkelammert desde las perspectiva de una filosofía latinoamericana”, en *Pasos* N° 96, Segunda Época, Julio/Agosto, DEI, San José, Costa Rica, 2001, pp. 19-27. También en *Utopía y Praxis Latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Universidad de Zulia, Venezuela, año 6, N° 12, Marzo, 2001, pp. 50-63.

- _____: “Crítica y utopía en la filosofía de Franz Hinkelammert”, en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 102, San Salvador, El Salvador, 2004, pp.729-745.

- _____: “La persistente mirada de Hinkelammert sobre los fenómenos de la conciencia social. Del fetichismo mercantil a la reformulación totalitaria del estado de

derecho”, en *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, año I/vol. 4, nº 10, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile, 2005, pp. 73-85.

- _____: “La reproducción de la vida de todos como criterio de racionalidad política en la filosofía de Franz Hinkelammert”, en *Pensares y Quehaceres, Revista de políticas de la filosofía* (Director: Horacio Cerutti Guldberg), Nº 2, Noviembre 2005/Agosto 2006, México D.F. pp. 9-23.

- _____: “La búsqueda de alternativas a la democracia capitalista. Franz Hinkelammert y la crítica a la racionalidad formal”, en Vásquez Hoyos, Guillermo (comp.): *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*, CLACSO, Buenos Aires, 2007, pp. 199-216.

- _____: “Humanismo, sujeto, modernidad. Sobre la crítica de la razón mítica de Franz Hinkelammert”, en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Nº 121, San Salvador, El Salvador, 2009, pp. 511-534.

- _____: “Recepción de la Teoría Crítica en América Latina: la constelación benjaminiana de marxismo y teología en Franz Hinkelammert” en *Franciscanum, Revista de las ciencias del espíritu*, Bogotá, vol. 54, nº 158, 2012, pp. 117-140.

- _____: “Teología profana y ética del sujeto en Franz Hinkelammert” en *Revista Intersticios de la Política y la Cultura. Intervenciones latinoamericanas*, Vol. 4, Nº 4, Córdoba, 2013, pp. 5-24.

- Fernández Nadal, Estela y Vergara Jorge editores: *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert. Homenaje en sus 75 años*, Editorial Universidad Bolivariana S.A., Santiago de Chile, 2006.

- Fernández Nadal, Estela y Silnik, Gustavo David: “El pesimismo esperanzado. Entrevista a Franz Joseph Hinkelammert”, en *Crítica y Emancipación*, CLACSO, Buenos Aires, Año III, nº 5, Primer Semestre de 2011.

_____ : *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*, CLACSO, Buenos Aires, 2012.

- Fragomeno, Roberto; “Las peripecias de la muerte. En torno al más reciente libro de Franz Hinkelammert: Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia”, en *Pasos* Nº 38, San José de Costa Rica, Noviembre/Diciembre, 1991, pp. 13-14.

- Gutiérrez, Germán y Duque, José Eds.: *Itinerarios de la razón crítica. Homenaje a Franz Hinkelammert en sus 70 aniversario*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 2001.

- Herrera Flores, Joaquín (Ed.): *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*, Desclée de Brower, Bilbao, 2000.

- Layún, Alberto: “Reportaje a Franz Hinkelammert”, en *Tiempo Latinoamericano*, Revista especializada en temas religiosos y sociales, Nº 45, Año XI, Mayo de 1993,

pp. 8-9.

- Liceaga, Gabriel: "San Pablo en la filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión", en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 121, San Salvador, El Salvador, 2009, pp. 471-486.

- Molina Velásquez, Carlos: "Derechos humanos, ética de la liberación y ética de la multiculturalidad", en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 70, San Salvador, El Salvador, 1999, pp. 429-456.

- _____: *Sujeto viviente y ética del bien común. El pensamiento ético de Franz J. Hinkelammert*, Tesis Doctoral, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", mimeo-PDF, Director de Tesis: Franz Hinkelammert, San Salvador, El Salvador, Centroamérica, Marzo de 2006.

- _____: "¿Cuál es el problema con el cálculo de utilidad?", en *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 121, San Salvador, El Salvador, 2009, pp. 563-576.

- Pacheco Hernández, Daniel: "El tema del "rechazo del mundo" en el evangelio de Juan. Reflexiones a partir de la lectura de Franz Hinkelammert en el ensayo El grito del sujeto", en *Pasos* N° 160, DEI, San José, Costa Rica, Julio-Septiembre, 2013, pp. 17-33.

- Ramírez Fierro, María del Rayo: *Utopología desde nuestra América*, Ediciones Desde Abajo, Bogotá, 2012.

- Romero Cuevas, José Manuel: "¿Con Nietzsche contra Nietzsche?: Una discusión con Frank Hinkelammert", en *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 107, San Salvador, El Salvador, Enero-Marzo, 2006, pp. 77-100.

- Romero García, David Jacob; *Evaluación ética social cristiana de sistema capitalista a partir de un estudio comparativo del pensamiento de Michael Novak y Franz J. Hinkelammert*, tesis de maestría (teología), San Salvador, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", 2001.

- Ruiz Velázquez, Gilberth; *Encuentro de dos espiritualidades en el pensamiento de Franz J. Hinkelammert*, tesis de maestría (teología), San Salvador, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", 1994.

- Sanchez Rubio, David: "Reseña de 'Crítica de la razón utópica' de Franz Hinkelammert", en *Araucaria*, primer semestre, año/Vol. 4, N° 007, Universidad de Sevilla, España.

- Stein, Alfredo: "La visibilidad de lo invisible. En diálogo con Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches. Capitalismo y cristianismo, de Franz Hinkelammert" en *Revista Nueva Sociedad*, N° 238, Buenos Aires, Marzo-Abril de 2012, pp. 114-125.

- Solórzano Alfaro, Norman José: *Crítica de la Imaginación Jurídica. Una mirada*

desde la epistemología y la historia al derecho moderno y su ciencia, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, San Luis Potosí, México, Edición a cargo del Departamento de Publicaciones de la Facultad de Derecho, 2007.

- Vergara Estévez, Jorge: "La contribución de Hinkelammert a la crítica latinoamericana la neoliberalismo", en *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, N° 2, Universidad Bolivariana de Santiago, 2001.

- _____: "El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización" de Hinkelammert", *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, N° 4, 2002.

- _____: "La utopía neoliberal y sus críticos", en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 10, núm. 31, octubre-diciembre, 2005, pp. 37-62, Universidad del Zulia, Venezuela.

- _____: "La concepción de Hayek del estado de derecho y la crítica de Hinkelammert", en *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol. 4, N° 10 2005.

- _____: "La crisis civilizatoria y la utopía de la sociedad solidaria en Hinkelammert", en *Crítica, Emancipación y Construcción de Paz, Memorias del II Seminario de la Cátedra Internacional de Teoría Crítica*, Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogotá, pp. 42 – 69, 2012.

- Yarza, Claudia: "El progreso como contenido mítico de la modernidad: ecos de Benjamin en la filosofía de Franz Hinkelammert", Coloquio Internacional "Walter Benjamin / Siegfried Kracauer: Teorías materialistas de la historia" (noviembre de 2009), 27 de Julio de 2010, <<http://www.pensamientocritico.info/articulos/otros-autores/217-el-progreso-como-contenido-mitico-de-la-modernidad-ecos-de-benjamin-en-la-filosofia-de-franz-, hinkelammert.html>>

- Wauthion, Ernesto; "Crítica a la postmodernidad y al neoliberalismo. Una aproximación al pensamiento de Franz J. Hinkelammert", *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, N° 62, San Salvador, 1998, pp. 157-184.

3. Bibliografía General:

- Abraham, Tomás: *La empresa de vivir*, Sudamericana, Buenos Aires, 2000.

- Acosta, Yamandú: *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización. Perspectivas críticas desde América Latina*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2005.

_____: *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*, Editorial Nordan-Comunidad, Montevideo, 2008.

- _____: "Pensamiento crítico, sujeto y democracia en América Latina", en *Utopía y Praxis Latinoamericana / Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Año 15, N° 51, Universidad del Zulia, Venezuela, Octubre/Diciembre,

2010, pp. 15 – 43.

- Acosta, Yamandú; Falero, Alfredo; Rodríguez, Alicia; Sans, Isabel; Sarachu, Gerardo: *Pensamiento crítico y sujetos colectivos en América Latina. Perspectivas interdisciplinarias*, Ediciones Trilce, Montevideo, 2011.

- Adorno, Theodor y otros: *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo Ediciones, Barcelona, 1969.

- Agamben, Giorgio: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia, 2001.

- _____: *Profanaciones*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2005.

- _____: *El tiempo que resta. Comentario a la Carta a los Romanos*, Trotta, Madrid, 2006.

- Ambrosio, Rodrigo: *Sobre el problema del poder*, Ediciones Lobo de Mar, Santiago de Chile, 1973.

- Ansaldi, Waldo (Compilador): *La ética de la democracia. Los derechos humanos como límite frente a la arbitrariedad*, CLACSO, Buenos Aires, 1986.

- Ansaldi, Waldo (Director): *La democracia en América Latina, un barco a la deriva*, FCE, Buenos Aires, 2007.

- Ansaldi, Waldo (Fernando Calderón colaborador): *La búsqueda de América Latina. Entre el ansia de encontrarla y el temor de no reconocerla. Teorías e instituciones en la construcción de las ciencias sociales latinoamericanas*, Cuadernos del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 1991.

- Ansaldi, Waldo y Giordano, Verónica: *América Latina. La construcción del orden. Tomo I: De la colonia a la disolución de la dominación oligárquica*, Ariel, Buenos Aires, 2012.

- _____: *América Latina. La construcción del orden. Tomo II: De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración*, Ariel, Buenos Aires, 2012.

- Ardiles, Osvaldo: *El Exilio de la razón. Trazos de filosofía y política*, Ediciones Sils María, Córdoba, 1988.

- Arentd, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1974, 1998, [1951].

- Asselborn, Carlos; Cruz, Gustavo y Pacheco, Oscar: *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el sur*, EDUCC, Córdoba, 2009.

- Asselborn, Carlos: "Asco y política. Reflexiones intempestivas sobre sensibilidades sedimentadas y democracia" en *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, UNC, Vol. 1, Nº 1, 2012. 3 de Diciembre de 2013. <<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/5384/5828>>

- Assmann, Hugo: "El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la

revolución socialista”, Cuadernos de la Realidad Nacional, Santiago de Chile, abril de 1972, pp. 154-179.

- _____: “Teología de la liberación: mirando hacia el frente”, en *Pasos*, N° 55, Septiembre-Octubre, DEI, San José de Costa Rica, 1994, pp. 1-9.

- _____: *Teología desde la praxis de la liberación*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973.

- _____: *El Juego de los reformismos: frente a la revolución en Centroamérica: materiales sobre la socialdemocracia, la democracia Cristiana, el reformismo yanqui*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1981.

- Assmann, Hugo (editor): *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1991.

- AAVV: “Interrogando al pensamiento crítico latinoamericano”, *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, N° 43, Año 4, 17 de septiembre de 2011.

- Badiu, Alain: *San Pablo. La fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999.

- _____: *El siglo*, Manantial, Buenos Aires, 2009.

- Balibar, Étienne: *La filosofía de Marx*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.

- Baran, Paul A.: *Excedente económico e irracionalidad capitalista*, Cuadernos de Pasado y Presente/3, Edición a cargo de José Aricó, Córdoba, 1968.

- Baran, Paul A. y Sweezy, Paul M.: *El capital monopolista. Ensayo sobre el orden económico y social en Estados Unidos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2ª edición, 1969.

- Barrios, Alicia y Brunner, José Joaquín: *La Sociología en Chile. Instituciones y practicantes*, FLACSO, Santiago de Chile, 1988.

- Barros, Robert: “Izquierda y Democracia: Debates recientes en América Latina” en *Cuadernos Políticos*, número 52, Editorial Era, Octubre/Diciembre, México, D.F., 1987, pp. 65–80.

- Barthes, Roland: *Mitologías*, Siglo XXI editores, 20ª edición, México D.F. 1999, [1957].

- Bell Lara, José: “Elogio de Hinkelammert” en *Revista Caminos. Revista de pensamiento socioteológico*, N°. 67, 2013, pp. 52-57. 11 de Enero de 2014. <<http://revista.ecaminos.org/article/elogio-de-hinkelammert>>

- Benjamin, Walter: *El libro de los pasajes*, edición de Rolf Tiedemann, Akal, Madrid, 2005.

- Bethel, Leslie Ed.: *Historia de América Latina*, Tomo 15, Crítica, Barcelona, 2002.

- Bigo, Pierre: *Marxismo y Humanismo*, Zyx, Madrid, 1953.

- _____: *La doctrina social de la Iglesia. Búsqueda y diálogo*, Instituto Católico de Estudios Sociales de Barcelona, 1967

- _____: *La Iglesia y el tercer mundo*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1975.
- Briceño-León, Roberto y Sonntag, Heinz R. (editores): *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Editorial Nueva Sociedad, Centro de Estudios del Desarrollo (CENDES) Laboratorio de Ciencias Sociales (LACSO), Venezuela, 1998.
- Bonetto, María Susana y Piñero, María Teresa: "América Latina y la conflictiva búsqueda del desarrollo. Eurocentrismo o construcción regional", en *Revista Estudios* N° 18, Revista del Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Otoño 2006, pp. 29-43.
- Brunner, José Joaquín y Catalán, Gonzalo: *Cinco estudios sobre cultura y sociedad*, FLACSO, Ediciones Ainavillo, Santiago de Chile, 1985.
- Buck-Morss, Susan: *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Siglo XXI, México, 1981.
- _____: *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Interzona editora, Buenos Aires, 2005.
- _____: *Hegel y Haití*, Norma, Buenos Aires, 2005.
- Calderón, Fernando: *La protesta social en América Latina. Cuadernos de Prospectiva política 1*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2012.
- Camus, Albert: *El hombre rebelde*, Editorial Losada, 2ª reimpresión, Buenos Aires, 2005.
- Cardoso, Fernando Henrique: "El pensamiento socioeconómico latinoamericano. Las cuatro últimas décadas" en *Revista Nueva Sociedad*, N° 139, Septiembre-October, 1995, pp. 19-25.
- Cardoso, Fernando Enrique y Faletto, Enzo: *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*, Siglo Veintiuno Editores, México D.F., 3ª edición, 1971.
- Cerutti Guldborg, Horacio: *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, México DF, 1997.
- _____: "Identidad y dependencia culturales", en *Filosofía de la cultura*, Edición a cargo de Sobrevilla, David, Trotta, España, 1998, pp. 131-144.
- _____: *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, CCYDEL-UNAM / CRIM / Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, 2000.
- _____: *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, 3ª edición, México DF, 2006.
- _____: *Democracia e integración en nuestra América (ensayos)*, EDIUNC, Mendoza, 2007.

- _____: *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Ediciones Desde Abajo, Bogotá, 2011.
- Chauí, Marilena: Brasil. *Mito fundador e sociedade autoritária*, Editora Fundação Perseu Abramo, Coleção História do Povo Brasileiro, São Paulo, 2000.
- _____: *Política en Spinoza*, Gorla, Buenos Aires, 2004.
- Chonchol, Jacques: *Sistemas agrarios en América Latina. De la etapa prehistórica a la modernización conservadora*, FCE, Santiago de Chile, 1994.
- Comblin, José: "A América Latina e o presente debate teológico entre neo-conservadores e liberais" en *Revista Eclesiástica Brasileira*, Nº 41, 1981, pp. 780-816.
- _____: *El neoliberalismo. Ideología dominante en el cambio de siglo*, Ediciones Chile América CESOC, Santiago de Chile, 2001.
- Cohn, Gabriel: "Teoría crítica" en Altamirano, Carlos: *Términos críticos de sociología de la cultura*, Paidós, Buenos Aires, 2002.
- Cueva, Agustín: *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*, Antología y presentación: Alejandro Moreano, CLACSO-Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.
- Delich, Francisco: "La construcción social de legitimidad política en procesos de transición a la Democracia (I)" en *Crítica & Utopía, Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Nº 9, Buenos Aires, mayo de 1983.
- _____: *Repensar América Latina*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2004.
- _____: *Sociedades invisibles. La cultura de la ingobernabilidad en América Latina*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2007.
- Devés Valdés, Eduardo: *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Tomo I. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Editorial Biblos y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Buenos Aires, 2000.
- _____: *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo II. Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990)*, Editorial Biblos y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Buenos Aires, 2000.
- _____: *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Tomo III. Entre la modernidad y la identidad*, Editorial Biblos y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Buenos Aires, 2004.
- Dos Santos, Theotonio: "La teoría de la dependencia un balance histórico y teórico", en López Segrera, Francisco (ed.): *Los retos de la globalización. Ensayo en homenaje a Theotonio Dos Santos*, UNESCO, Caracas, Venezuela, 1998.
- Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 4ª edición, 2002.

- _____: "Desde la exclusión global y social (Algunos temas para el diálogo sobre la Teoría Crítica)", en *Revista Pensamiento de los Confines*, N° 21, FCE, Buenos Aires, diciembre de 2007, pp. 99-120.
- Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen editores: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino". (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*, Siglo XXI, México DF, 2011.
- Eagleton, Terry: *La estética como ideología*, Trotta, Madrid, 2006.
- Eggers Lan, Conrado: *El sol, la línea y la caverna*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2000.
- Faletto, Enzo: "Los años 60 y el tema de la dependencia", en *Revista Estudos Avançados* 12 (33), Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 1998, 109-117.
- Follari, Roberto: "Sobre el concepto de Desarrollo Humano. Un largo y sinuoso camino", en *Revista Nueva Sociedad* N° 158, Buenos Aires, Noviembre-Diciembre de 1998, pp. 87-98.
- Foucault, Michael: "¿Qué es un autor?" en *Entre Filosofía y Literatura. Obras esenciales*, Volumen I, Paidós, Barcelona, 1999.
- Frank, André Gunder: *El Desarrollo del Subdesarrollo. Un ensayo autobiográfico*, Nueva Sociedad, Caracas, 1991.
- Fromm, Erich: *Marx y su concepto de hombre*, México, FCE, [1961], 3ª reimpre-
sión, 1970.
- _____: *Seréis como dioses*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1967.
- _____: *Sobre la desobediencia y otros ensayos*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1985, [Nueva York, 1981].
- _____: *El Dogma de Cristo*, Paidós, México, 3ª reimpre-
sión, 1986.
- Funes, Patricia y Ansaldi, Waldo: "Patologías y rechazos". *El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana*, UDISHAL, Documento de Trabajo /1, Serie III, (versión en doble soporte: papel y electrónico), CINAP, Buenos Aires, 1995.
- _____: "Cuestión de piel. Racialismo y legitimidad política en el orden oligárquico latinoamericano", en Ansaldi, Waldo coordinador: *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, Ariel, Buenos Aires, 2004, pp. 451-495.
- Gallardo, Helio: "La democracia como concepto y valor político en América Latina y el Caribe", en *Pasos*, N° 15, Enero/Febrero, DEI, San José de Costa Rica, 1988, pp. 1-15.
- _____: "Cinco mitos en torno a la crisis del socialismo histórico", en *Pasos* N° 31, Septiembre/Octubre, DEI, San José de Costa Rica, 1990, pp. 1-16.

- _____: *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 1991.
- _____: “La crisis del socialismo histórico y América Latina”, en *Pasos* N° 39, Enero/Febrero, DEI, San José de Costa Rica, 1992, pp. 8-19.
- _____: “Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina”, en *Pasos Número Especial* 3, DEI, San José de Costa Rica, 1992, pp. 38-60.
- _____: *Política y transformación social. Discusión sobre derechos humanos*, Editorial Tierra Nueva, Quito, Ecuador, 2000.
- _____: “F.J. Hinkelammert: La maldición que pesa sobre la ley”. 10 de Enero de 2014. <http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=319&Itemid=1>.
- Garretón, Manuel Antonio: “Las ciencias sociales en Chile. Institucionalización, ruptura y renacimiento”, en Sierra, Gerónimo (et. al); Hélgio Trinidad (coordinador): *Las ciencias sociales en América Latina en perspectiva comparada*, S XXI Editores, México DF, 2007.
- Gazmuri, Jaime: *Conversando en voz alta. Seis días con Jaime Gazmuri*, Editores contemporáneos, Santiago de Chile, 1983.
- Girard, René: *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983 [4ª edición, Octubre 2005].
- _____: *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986.
- Gollwitzer, Helmut: *Crítica marxista de la religión*, Editorial Marova Fontanella, Madrid, 1971.
- _____: “Hoy y Aquí” en *Selecciones de Teología* n° 64 Vol. 16, Octubre-Diciembre, 1977.
- Grimson, Alejandro (comp.): *Pasiones Nacionales. Política y cultura en Brasil y Argentina*, Edhasa, Buenos Aires, 2007.
- Grüner, Eduardo: *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Edhasa, Buenos Aires, 2010.
- Gutiérrez, Paulina y Moulián, Tomás (Editores): *Norbert Lechner. Obras Escogidas*, (dos tomos) LOM, Santiago de Chile, 2007.
- Habermas, Jürgen: *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid, 1982.
- Heinrich, Michael: *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*, Prólogo de César Ruiz Sanjuán, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2008.
- Gómez Hinojosa, José Francisco: “¿Tiene futuro el socialismo? De la bacanal ideológica al análisis reflexivo”, en *Pasos* N° 45, Enero/Febrero, DEI, San José, Costa Rica, 1995, pp. 21-34.
- Honneth, Axel: *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Katz Editores, Buenos Aires, 2009.

- _____: *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE, Buenos Aires, 2009.
- _____: *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Editorial Machado Libros, Madrid, 2009.
- Hopenhayn, Martín: "El humanismo crítico como campo de saberes sociales", en Brunner, José Joaquín; Moulián, Tomás; Hopenhayn, Martín y Paramio, Ludolfo: *Paradigmas de conocimiento y práctica social en Chile*, FLACSO, Santiago de Chile, 1993.
- Kant, Immanuel: *Crítica de la Razón Pura*, Aguilar, Buenos Aires, 2010.
- Kay, Cristóbal: "Estructuralismo y teoría de la dependencia en el período neoliberal. Una perspectiva latinoamericana", en *Revista Nueva Sociedad*, N° 158, Buenos Aires, Noviembre/Diciembre de 1998, pp. 100-119.
- Labastida Martín del Campo, Julio (Coord.): *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI Editores – Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, México, 1985.
- Lander, Edgardo (compilador): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO, Buenos Aires, 2005.
- Le Bret, Luis J.: *Dinámica concreta del desarrollo*, Herder, Barcelona, 1966.
- _____: *Desarrollo = Revolución solidaria*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1969.
- Lechner, Norbert: *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*, FLACSO, Santiago de Chile, 1984.
- _____: *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FLACSO, Santiago de Chile, 1987.
- _____: *Obras Tomo I*, FLACSO México - FCE, México DF, [Edición de Ilán Semo, Francisco Valdés Ugalde y Paulina Gutiérrez], 2012.
- Löwy, Michael: *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, S XXI editores, México, 1999.
- _____: *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, FCE, Buenos Aires, 1ª reimpresión, 2005
- _____: "Marxismo y religión: ¿Opio del pueblo?" en Borón, Atilio; Amadeo, Javier y González, Sabrina compiladores: *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, CLACSO, Buenos Aires, 2006.
- Löwy, Michel y Sayre, Robert: *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.
- Marcuse, Herbert: *La sociedad industrial y el marxismo*, Editorial Quintaria, Buenos Aires, 1969.
- Marcuse, Herbert; Popper, Karl y Horkheimer, Max: *A la búsqueda del sentido*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1998, 3ª edición [1969 edición alemana].

- Mariátegui, José Carlos: *Mariátegui: política revolucionaria. Contribución a la crítica socialista. El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy y El artista y la época*, Fundación Editorial El perro y la rana, Caracas, 2010.
- Marx, Karl: "De la introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión", en Fromm, Erich: *Marx y su concepto de Hombre*, FCE, 3ª reimpresión, México, 1970.
- _____: *El Capital*, Tomo I, II, III, FCE, México, DF, 1987.
- McCarthy, Thomas: *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, 3ª edición, Tecnos, Madrid, 1995.
- Mannheim, Karl: *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, 2ª edición en español, FCE, México DF, 1987.
- Mardones, José María: *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Editorial Sal Terrae, Santander, 1991.
- Marini, Ruy Mauro: *América Latina, dependencia y globalización. Fundamentos conceptuales*. Antología y presentación: Carlos Eduardo Martins. Siglo del Hombre - CLACSO, Bogotá, 2008.
- _____: *Memoria*, Archivo de Ruy Mauro Marini, http://www.marinescritos.unam.mx/002_memoria_es.htm
- Michaud, Éric: *La estética nazi. Un arte de la eternidad*, [1996], Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2009.
- Moniz Bandeira, Luiz Alberto: *Fórmula para el caos. La caída de Salvador Allende (1970-1973)*, Ediciones El Corregidor, Buenos Aires, 2011.
- Mo Sung, Jung: *Una economía sin corazón. Apuntes para la formación*, Centro Tiempo Latinoamericano, Córdoba, 1994.
- _____: *Deseo, Mercado y Religión*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2003.
- _____: *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos*, Editorial DEI, San José, Costa Rica, 2005.
- Moore Jr., Barrington: *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, 4ª edición Ediciones Península, Barcelona, 2000 [1973].
- Moulán, Tomás: "La democracia cristiana en su fase ascendente: 1957-1964", Documento de Trabajo, Programa FLACSO-Santiago de Chile, n° 288, Abril 1986.
- _____: *Chile actual. Anatomía de un mito*, Arcis Universidad-LOM, Santiago de Chile, 1997.
- _____: *Fracturas. De Pedro Aguirre a Salvador Allende (1838-1973)*, Ediciones LOM-Universidad Arcis, Santiago de Chile, 2006.
- _____: "Tomás Moulán: Itinerario de un intelectual chileno. Entrevista de Emir Sader, Juan Carlos Gómez Leyton y Horacio Tarcus", en: *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, Año 1, N° 1 (jun. 2008), CLACSO,

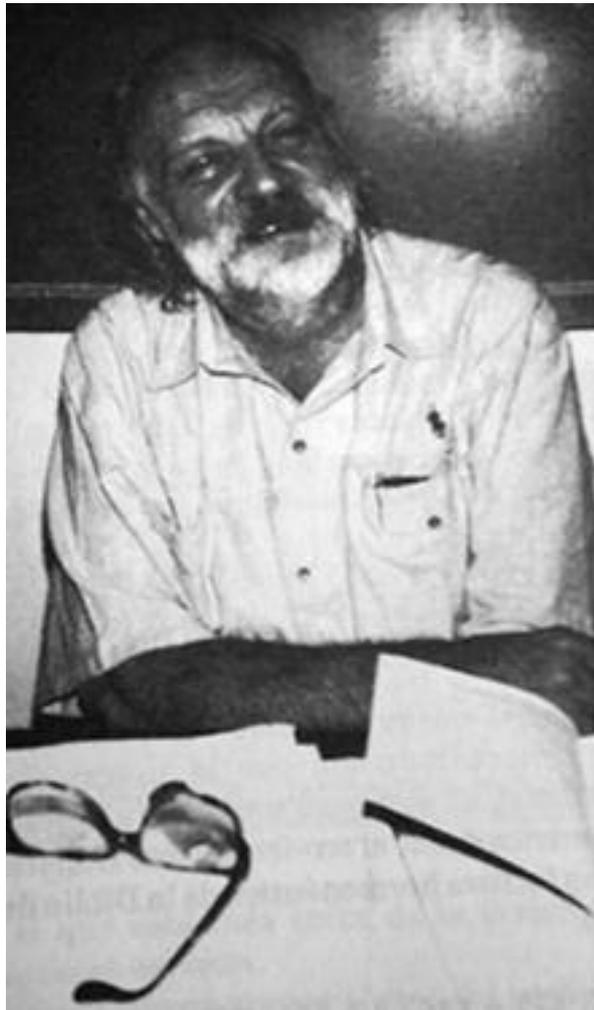
Buenos Aires, 2008.

- Ocampo López, Javier: "Mitos y creencias en los procesos de cambio de América Latina", en Zea, Leopoldo: *América Latina en sus ideas*, 3ª edición, SXXI Editores, México, 2000, [1986], pp. 401-431.
- O'Donnell, Guillermo: "Democracias y exclusión", en *Ágora. Cuaderno de Estudios Políticos*, nº 2, Buenos Aires, verano 1995, pp. 165-172.
- O'Donnell, Guillermo; Schmitter, Philippe C. y Whitehead, Laurence (compiladores): *Transiciones desde un gobierno autoritario. Tomo 4. Conclusiones sobre las democracias inciertas*, Paidós, Buenos Aires, 1994.
- Ortiz, Gustavo: *Racionalidad y filosofía de la ciencia. Una aproximación a la epistemología de Karl Popper*, Coedición Facultad de Ciencias Humanas – Universidad Nacional de Río Cuarto e Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano, 1983.
- _____: *La racionalidad esquivada. Sobre tareas de la filosofía y de la teoría social en América Latina*, Editorial CEA, Córdoba, 2000.
- _____: *El vuelo del búho. Textos filosóficos desde América Latina*, UNRC-CEA-ACC, Córdoba, 2003.
- _____: *América Latina ¿Una modernidad diferente?*, EDUCC, Córdoba, 2013.
- Percia, Marcelo: "La angustia como afección anticapitalista", en *Pensamiento de los Confines*, nº 23/24, Abril, Buenos Aires, FCE, 2009, pp. 69-79.
- Polanyi, Karl: *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1947, traducción de Atanasio Sánchez, [1ª edición en inglés, 1944].
- Popper, Karl: *La miseria del historicismo*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1987.
- Quijano, Aníbal: "Estética de la utopía", en *Revista David y Goliath, Revista del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, año XIX, Nº 57, Buenos Aires, Octubre de 1990, pp. 34-37.
- _____: "El fantasma del desarrollo en América Latina", en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6, Nº 2, Mayo/Agosto, 2000, pp. 73-90.
- Rancière, Jacques: *En los bordes de lo político*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires, 2007.
- _____: *El espectador emancipado*, Manantial, Buenos Aires, 2010.
- Rebellato, José Luis: *Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, Liberación. La encrucijada de la ética*, Editorial NORDAN-Comunidad, Montevideo, 1995.
- Richard, Pablo (et.al.): *La lucha de los dioses*, 3ª edición, Editorial DEI, San José de Costa Rica, 1989, [1980].
- Ricoeur, Paul: *Del texto a la acción*, 1ª edición en español, FCE, Buenos Aires, 2001.
- Roitmann, Marcos: *Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología latinoamericana*

- mericana*, CLACSO, Buenos Aires, 2008.
- Rozitchner, León: *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo*, Losada, Buenos Aires, 1996.
 - _____: *El terror y la gracia*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, 2003.
 - Segato, Rita: *La nación y sus Otros*, Prometeo, Buenos Aires, 2007.
 - Segundo, Juan Luis: *El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazaret*, Tres tomos, Ed. Cristiandad, Madrid 1982.
 - Schmitt, Carl: *Teología política*, Trotta, Madrid, [1922], 2009.
 - Sierra, Gerónimo (et. al); Trinidad, Hélgio (coordinador): *Las ciencias sociales en América Latina en perspectiva comparada*, SXXI Editores, México DF, 2007.
 - Smith, Adam: *La riqueza de las naciones*, FCE, México D.F., 1990 [1776].
 - Sotelo Valencia, Adrián: *América Latina: de crisis y paradigmas. La teoría de la dependencia en el siglo XXI*, México DF, Plaza y Valdés, 2005.
 - Tarcus, Horacio: "Introducción" en OSAL, CLACSO, Buenos Aires, Año VIII, N° 22, septiembre 2007.
 - Taubes, Jacob: *La teología política de Pablo*, Trotta, Madrid, 2007.
 - Torres-Rivas, Edelberto: *Centroamérica: la democracia posible*, EDUCA, San José de Costa Rica, 1987.
 - _____: "Retorno al futuro. Las Ciencias Sociales vistas de nuevo", en *Revista Nueva Sociedad* N° 108, Julio-Agosto de 1990, pp. 18-27.
 - _____: *Revoluciones sin cambios revolucionarios. Ensayos sobre la crisis en Centroamérica*, F&G Editores, Guatemala, 2011.
 - Touraine, Alain: *Crítica de la Modernidad*, FCE, Buenos Aires, 1994.
 - _____: *Un nuevo paradigma: para comprender el mundo de hoy*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
 - Vekemans, Roger: *Teología de la liberación y Cristianos por el Socialismo*, CEDIAL, Génesis Editores, Bogotá, 1976.
 - Vekemans, Roger; Silva Fuenzalida; Ismael, y Giusti B., Jorge: *La marginalidad en América Latina: un ensayo de conceptualización*, Centro para el Desarrollo Económico y Social de América latina, Santiago De Chile, 1969.
 - Vekemans, Roger; Giusti, Jorge y Silva, Ismael: *Marginalidad: Promoción Popular e Integración Latinoamericana*, Cuadernos de discusión IV, DESAL Troquel, Santiago de Chile, 1970.
 - Viales Hurtado, Ronny J.: "La sociología latinoamericana y su influencia sobre la historiografía (siglo XIX a 1980)", en Martins, Estevão de Rezende (dir.) y Pérez Brignoli, Héctor (codir.): *Teoría y metodología en la Historia de América Latina*, vol. IX de *Historia General de América Latina*, preparada por el Comité Científico Internacional ad-hoc de la UNESCO, Ediciones UNESCO y Editorial Trotta, Madrid,

2006.

- Von Rad, Gerhard: *El libro del Génesis*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1982, [1972].
- Weber, Max: *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 3ª reimpresión, Introducción de Francisco Gil Villegas, FCE, México DF. 2008.
- Weffort, Francisco: *¿Por qué democracia?*, Editora Brasiliense, San Pablo, 1984.
- Werz, Nikolaus: *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Versión en castellano: Gustavo Ortiz, Editorial Nueva Sociedad, Caracas; 1995.
- Zapata, Francisco; Cerutti, Horacio y Funes, Patricia (Mercedes de Vega coordinadora): *La búsqueda perpetua: lo propio y lo universal de la cultura latinoamericana. El pensamiento filosófico, político y sociológico*, Secretaría de relaciones exteriores, Dirección general del acervo Histórico Diplomático, México, 2011.
- Zea, Leopoldo: *América Latina en sus ideas*, SXXI Editores, México, 3ª edición, 2000, [1986].
- Žižek, Slavoj: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Barcelona, 2001.



Racionalidad reproductiva,
procesos de fetichización
y utopía:

Aportes de

**FRANZ
HINKELAMMERT**

al pensamiento
crítico latinoamericano



Dibujo de portada:
Carlos Julio Sánchez

Fotos: Franz Hinkelammert
en Colonia Caroya, Córdoba,
enero de 1993.

