

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

EL CONCEPTO DE REBELIÓN EN EL PENSAMIENTO DE FRANZ
HINKELAMMERT: UNA PROPUESTA DE ÉTICA PARA LA VIDA EN
TORNO A LA RECUPERACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD COMO PRAXIS
PARA LA DESMITIFICACIÓN DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL Y LA
RAZÓN MÍTICA

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del programa de Estudios
de Posgrado de Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura para
optar al grado y título Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura

GUSTAVO ADOLFO HERNÁNDEZ CASTRO

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2021

Dedicatoria

No sería quien soy de no haber sido por el sacrificio y el amor de mi madre y mi padre (q.e.p.d).

A mi compañera y esposa Jenny Fernández Jinesta y a mi hijo Camilo Hernández Fernández, siempre juntos, trabajando por un mundo mejor, un mundo posible.

Agradecimientos

Al generoso apoyo del Dr. Mario Salas Muñoz, mi director. Con humildad y solidez me brindó cantidad inmensa de consejos, en temas específicos como marxismo original, epistemología, teoría del conocimiento y asuntos relativos a la historia del pensamiento occidental. Solo tengo palabras de agradecimiento para él.

Al Dr. Jaime Delgado Rojas, asesor, sus sugerencias sobre el primer borrador, acerca de la teoría del desarrollo, el concepto de rebelión en la filosofía griega, el concepto de utopía y las diferencias de criterio acerca del pensamiento de Pablo de Tarso y San Agustín, y su visión del marxismo original incidió que revisara párrafo por párrafo, para mejorar el discurso escrito.

Al Dr. Víctor Madrigal Sánchez, asesor, por su contribución respecto a los conceptos de mito, mítico, mistificación, desmitificación, desarticulación del marco categorial del capitalismo y el neoliberalismo y su perverso accionar en la mercantilización de la vida y el empobrecimiento, descarte y muerte de millones de personas en todo el mundo.

Al Dr. Luis Modesto García Soto, profesor de la Facultad de Filosofía y Antropología de la Universidad Santiago de Compostela (USC) quién me acompañó en su función de tutor cuando realicé la pasantía de investigación doctoral en la primavera del 2017 en Galicia, España.

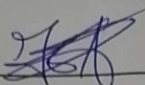
Al doctor José Luis Falguera López, director de la Facultad de Filosofía y Antropología de la USC, quién tuvo la amabilidad de aceptarme dentro de la Facultad de Filosofía y Antropología como pasante de investigación y facilitarme todos los espacios académicos para escribir el borrador general de la tesis.

Agradecimiento al personal administrativo de la Facultad de Filosofía y Antropología de la USC por todas sus atenciones y reconocer a las personas que laboran en las siguientes bibliotecas de la USC [Xeral (América), Xeografía, Economía, Arenal, Matemáticas, Filoloxía y Psicoloxía], en atención especial, al personal de la biblioteca de Filosofía y Antropología por la disposición que tuvieron para orientarme en la búsqueda de información.

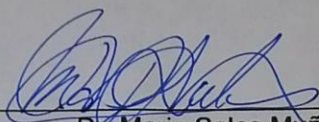
A la teóloga Jenny Fernández Jinesta, quien revisó de principio a fin el manuscrito de la tesis, realizando orientaciones sustantivas, principalmente en todo lo relativo al laberinto teológico por el cual transita el pensamiento de Hinkelammert.

A Jacqueline Velásquez Umaña, Asistente Administrativa del Programa de Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura, por todo el apoyo dado durante mi periodo de estudiante en el DESC.

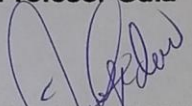
"Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura de la Universidad de Costa Rica como requisito parcial para optar al grado y título de Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura".



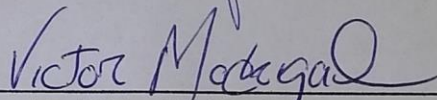
Dr. Iván Villalobos Alpizar
**Representante del Decano
Sistema de Estudio de Posgrado**



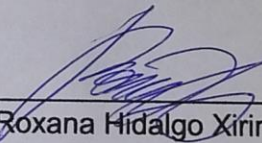
Dr. Mario Salas Muñoz
Profesor Guía



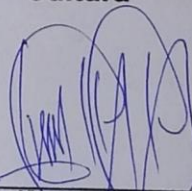
Dr. Jaime Delgado Rojas
Lector



Dr. Víctor Madrigal Sánchez
Lector



Dra. Roxana Hidalgo Xirinachs
**Directora
Programa de Posgrado en Doctorado en Estudios de la Sociedad y la
Cultura**



Gustavo Adolfo Hernández Castro
Sustentante

CONTENIDOS

Dedicatoria.....	ii
Agradecimientos.....	iii
Hoja de aprobación.....	v
Resumen.....	xi
Índice de tablas.....	xiii
Índice de figuras.....	xiii
CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN.....	1
Definición del tema.....	1
1. Justificación del tema.....	8
2. Preguntas de investigación.....	20
2.1. Preguntas centrales.....	20
2.2. Preguntas periféricas.....	21
3. Objetivos.....	21
3.1. General.....	21
3.2. Específicos.....	21
• Estado de la cuestión.....	22
5.1. Estudios sobre rebelión y subjetividad en las cartas paulinas (núcleo de la ley) 22	
5.2. Estudios sobre Franz Hinkelammert.....	29
• Marcos conceptuales y teóricos.....	38
6.1. Construcción del objeto de estudio.....	38
• Metodología.....	46
7.1. Fuentes.....	47
7.1.1. Fuente primaria.....	48

7.1.2.	Fuente secundaria	48
7.2.	Tiempo	50
7.3.	Técnicas de investigación.....	50
7.3.1.	Entrevista	50
7.3.2.	Análisis hermenéutico	51
7.3.2.1.	El círculo hermenéutico	51
7.3.2.2.	Mapas conceptuales, tablas, esquemas y figuras.....	53
CAPÍTULO 2. GENEALOGÍA DE LOS INTERTEXTOS EN EL PENSAMIENTO		
HINKELAMERTIANO.....		
		54
1.	Introducción.....	54
2.	Teoría clásica del imperialismo.....	57
2.1.	Teoría centralista.....	58
2.2.	La coalición imperialista	61
2.3.	El capitalismo organizado	63
2.4.	La acumulación capitalista.....	64
2.5.	Fase superior	67
2.6.	Capitalismo monopolístico del Estado	69
2.7.	La acumulación socialista	70
3.	Teorías del desarrollo-subdesarrollo	73
3.1.	Subdesarrollo.....	73
3.2.	Desarrollo	75
3.3.	Crecimiento autosustentado y la teoría de la dependencia	78
3.4.	El estructuralismo marxista	86
3.5.	Raíces del concepto de rebelión	91
4.	El laberinto filosófico y económico de los siglos XVII-XVIII.....	95
4.1.	De Locke a David Ricardo	97

4.1.1.	Raíces del sujeto negado: ley y propiedad (siglo XVII).....	98
4.1.2.	La disrupción del sujeto: del sujeto negado, al sujeto en rebelión (siglo XVIII)	110
5.	El laberinto filosófico y económico de los siglos XIX y XX	120
5.1.	De Marx a Weber (siglo XIX).....	120
5.1.1.	El sujeto en rebelión	122
5.1.2.	El sujeto en rebelión: regreso a Prometeo	134
5.1.3.	El sujeto deshumanizado en la cultura occidental.....	147
5.1.4.	El sujeto, la libertad y la ley institucionalizada	152
5.1.5.	El sujeto deshumanizado en el capitalismo liberal	158
5.2.	De Bloch a Friedman (siglo XX)	167
5.2.1.	El sujeto de la esperanza finita	167
5.2.2.	El sujeto: ley, orden y unidad política	171
5.2.3.	El sujeto sin utopía.....	175
5.2.4.	El sujeto calculador.....	180
5.2.5.	El sujeto de la imposibilidad	185
5.2.6.	El sujeto de la promesa y la súplica (oferta y demanda)	193
6.	El sujeto: revolución o rebelión	198
6.1.	Revolución.....	198
6.2.	Rebelión.....	204
7.	El sujeto en rebelión: el sujeto emancipado, el bien común y la ética para la vida	206
8.	El laberinto teológico y la rebelión.....	213
8.1.	El sujeto en rebelión: regreso a Pablo de Tarso	214
8.1.1.	La ley como la cárcel del cuerpo.....	218
8.2.	Agustín de Hipona.....	223

8.2.1.	La influencia de Plotino: Ser y sujeto.....	223
8.2.2.	El sujeto, la interioridad y la trascendencia	226
8.2.3.	El sujeto y el libre albedrío	228
8.2.4.	La ley como libertad del alma	230
8.3.	Doctrina Social de la Iglesia católica.....	233
8.3.1.	La persona y la propiedad (preconciliar)	234
8.3.2.	El ser humano como sujeto del trabajo (postconciliar)	237
8.4.	Teología de la liberación.....	242
8.4.1.	El sujeto institucionalizado y el sujeto profético y de denuncia	243
8.4.2.	El sujeto burgués y el sujeto humano.....	245
8.4.3.	Del Verbo al sujeto o de la institución al Verbo (De Cristo al pobre o del pobre a Cristo).....	247
8.5.	Fundamentalismo cristiano.....	253
8.5.1.	Sujeto de la muerte, sujeto de la prosperidad y sujeto apocalíptico	255
8.5.2.	El sujeto sensorial y la imposibilidad de la rebelión	261
CAPÍTULO 3.LA ONTOLOGÍA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE FRANZ HINKELAMMERT		
266		
1.	Introducción.....	266
2.	Ontología y teoría del conocimiento en el pensamiento hinkelamertiano.....	270
3.	El método hinkelamertiano	291
4.	El sujeto en tanto ser y la praxis como afirmación de la vida	300
5.	El retorno al sujeto	304
6.	La rebelión, el sujeto y la praxis en torno a la recuperación de la subjetividad.....	308
CAPÍTULO 4. FASES DEL PENSAMIENTO HINKELAMERTIANO		
311		
1.	Introducción.....	311
2.	Primera fase: El método (1955 a 1980).....	313

2.1.	Teorías clásicas del imperialismo y teorías del desarrollo	318
2.2.	Marxismo y estructuralismo marxista.....	320
3.	Segunda fase: Ética para la vida (1980 a 1999)	321
3.1.	Laberintos filosóficos, económicos y teológicos	324
3.1.1.	Desde el laberinto filosófico	324
3.1.2.	Desde el laberinto económico.....	327
3.1.3.	Desde el laberinto teológico.....	328
4.	Tercera fase: La recuperación del sujeto (2000 a la actualidad).....	333
4.1.	Laberintos económicos y filosóficos.....	335
4.1.1.	Desde el laberinto filosófico	336
4.1.2.	Desde el laberinto económico.....	339
4.2.	Rebelión o Revolución	342
CAPÍTULO 5. IMPLICACIONES PRÁCTICAS DEL CONCEPTO DE REBELIÓN.....		349
1.	Introducción.....	349
2.	Crítica a la teoría del desarrollo y sus implicaciones prácticas en el modelo económico socialista (centro y periferia)	351
3.	Crítica a la teoría del espacio económico	357
4.	Crítica a la expresión política del método hinkelammertiano	362
CONCLUSIONES.....		384
BIBLIOGRAFÍA.....		397
Bibliografía de Franz Hinkelammert.....		397
Bibliografía complementaria.....		400

Resumen

El capítulo 1 expone la delimitación y justificación del tema, las preguntas centrales y periféricas, el objetivo general y específicos, el estado de la cuestión, la construcción del objeto de estudio y la metodología establecida para llevar a cabo la investigación.

El capítulo 2 tiene como objetivo realizar la genealogía de los intertextos presentes en el pensamiento hinkelamertiano. Se analizan los diálogos que este pensador realiza con otros autores. Se trata no solo de mostrar sus planteamientos, sino de colocarlos frente a las dificultades que representa el diálogo con filósofos y científicos sociales. El capítulo se estructura a partir de distintos laberintos de pensamiento (filosófico, económico y teológico), cada uno de ellos con sus respectivos exponentes.

El capítulo 3 desarrolla la ontología y la teoría del conocimiento en el pensamiento hinkelamertiano. La teoría del conocimiento expresa la ruptura que ha venido experimentado la modernidad en el campo de la filosofía, la teología y las ciencias empíricas; rupturas que han transformado el sujeto cognoscente en un sujeto reprimido y negado y, por ende, el sujeto es elevado por la teoría del conocimiento hinkelamertiano, a la posición de pensante y actuante frente a la contingencia del mundo. Hinkelammert basa su teoría del conocimiento en dos supuestos fundamentales.

El capítulo 4 tiene el propósito de determinar las fases del pensamiento hinkelamertiano para ubicar el concepto de rebelión y su articulación con las concepciones gnoseológicas y ontológicas del autor. Se trata de sintetizar los distintos momentos o fases del pensamiento hinkelamertiano. Son tres fases de pensamiento que recogen las inquietudes intelectuales de este pensador: Primera fase: El método (1953 a 1980); Segunda fase: Ética para la vida (1980-1999) y Tercera fase: La recuperación del sujeto (2000 a la actualidad).

El capítulo 5 pretende determinar las implicaciones prácticas del concepto de rebelión como proceso de recuperación de la subjetividad en la modernidad *in extremis*. Se intenta comprobar si el concepto de rebelión en el pensamiento hinkelamertiano, tiene una vinculación práctica-política. El ser humano es el centro de la existencia y, al serlo, su acción volitiva se transforma en un humanismo de la praxis.

Finalmente se exponen las conclusiones extraídas de la investigación. En el núcleo del pensamiento hinkelamertiano, subyace el Prometeo que la humanidad necesita para la posibilidad de la liberación, en esta perspectiva, Hinkelammert, sigue siendo un pensador que le da esperanza a la humanidad. Como lo señala este pensador, lo imposible abre el camino a lo posible, que es una alternativa.

Índice de tablas

Tabla 1. Pensamiento latinoamericano.....	10
Tabla 2. Dimensiones de la ética para la vida	212
Tabla 3. Cronología de las Cartas de Pablo de Tarso	215
Tabla 4. Carta de Pablo según la Biblia de Jerusalén.....	215

Índice de figuras

Figura 1. Cálculo de los intereses inmediatos	6
Figura 2. Disolución del sujeto en la modernidad	15
Figura 3. Laberintos de pensamiento en los intertextos de Hinkelammert	39
Figura 4. Raíz de la rebelión, Prometeo	41
Figura 5. Raíz de la rebelión, Pablo de Tarso	43
Figura 6. Circulo hermenéutico	52
Figura 7. Laberintos de pensamiento en los intertextos de Hinkelammert	56
Figura 8. Pensadores vinculados a la teoría del subdesarrollo-desarrollo.....	57
Figura 9. Teorías del imperialismo	58
Figura 10. Subdesarrollo	75
Figura 11. Desarrollo	90
Figura 12. Raíces del concepto de rebelión (presente y posibilidad de las fuerzas productivas)	94
Figura 13. Sistemas de pensamientos siglos XVII-XVIII.....	98
Figura 14. Sujeto de ley y propiedad, siglo XVII.....	109
Figura 15. El sujeto negado la racionalidad económica.....	119
Figura 16. Sistemas de pensamiento siglo XIX.....	121
Figura 17. Sistema de pensamiento siglo XX.....	167

Figura 18. Proyecto por la liberación humana	205
Figura 19. Sujeto es libre en tanto dicta las leyes	209
Figura 20. Bien común y ética para la vida	211
Figura 21. Teología y rebelión	214
Figura 22. Crítica paulina de la ley	220
Figura 23. Inversión paulina de la ley.....	222
Figura 24. Las tres hipóstasis en el pensamiento de Plotino	224
Figura 25. Posición del ser humano en la Ciudad de Dios.....	230
Figura 26. La ley según Pablo y Agustín	232
Figura 27. Posición del sujeto en la doctrina pre-conciliar y post-conciliar.....	241
Figura 28. La opción por los pobres y la continuidad en la razón	252
Figura 29. Fundamentalismo cristiano	260
Figura 30. Ontología y teoría del conocimiento hinkelamertiano.....	275
Figura 31. Fases teoría hinkelammertiana del conocimiento	288
Figura 32. Fases del pensamiento hinkelamertiano	313
Figura 33. Concepto de rebelión en el pensamiento hinkelamertiano.....	347
Figura 34. Teoría económica del espacio en Hinkelammert	361
Figura 35. Estrategia política sociedad quepan todos y todas.....	374

Hay que hablar del espacio mítico. Aparece y el pensamiento humano se desarrolla en su interior. Este espacio no es creado, sino está dado. No podemos no tenerlo o ocuparlo. El pensamiento se desarrolla en él. No tiene delimitación, porque no hay nada fuera de él. Pero tiene un origen. Este origen es el ser humano mismo, en cuanto se relaciona con el mundo.

(Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad, materiales para la discusión. Hinkelammert. p. 68).



UNIVERSIDAD DE
COSTA RICA

SEP Sistema de
Estudios de Posgrado

Autorización para digitalización y comunicación pública de Trabajos Finales de Graduación del Sistema de Estudios de Posgrado en el Repositorio Institucional de la Universidad de Costa Rica.

Yo, Gustavo Adolfo Hernández Castro, con cédula de identidad 106440777, en mi condición de autor del TFG titulado EL CONCEPTO DE REBELIÓN EN EL PENSAMIENTO DE FRANZ HINKELAMMERT: UNA PROPUESTA DE ÉTICA PARA LA VIDA EN TORNO A LA RECUPERACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD COMO PRAXIS PARA LA DESMITIFICACIÓN DE LA RAZÓN INSTRUMENTAL Y RAZÓN MÍTICA

Autorizo a la Universidad de Costa Rica para digitalizar y hacer divulgación pública de forma gratuita de dicho TFG a través del Repositorio Institucional u otro medio electrónico, para ser puesto a disposición del público según lo que establezca el Sistema de Estudios de Posgrado. SI NO *

*En caso de la negativa favor indicar el tiempo de restricción: 2 (DOS AÑOS) año (s).

Este Trabajo Final de Graduación será publicado en formato PDF, o en el formato que en el momento se establezca, de tal forma que el acceso al mismo sea libre, con el fin de permitir la consulta e impresión, pero no su modificación.

Manifiesto que mi Trabajo Final de Graduación fue debidamente subido al sistema digital Kerwá y su contenido corresponde al documento original que sirvió para la obtención de mi título, y que su información no infringe ni violenta ningún derecho a terceros. El TFG además cuenta con el visto bueno de mi Director (a) de Tesis o Tutor (a) y cumplió con lo establecido en la revisión del Formato por parte del Sistema de Estudios de Posgrado.

INFORMACIÓN DEL ESTUDIANTE:

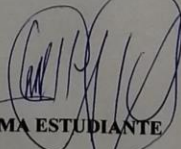
Nombre Completo: Gustavo Adolfo Hernández Castro

Número de Carné: B28863 Número de cédula: 106440777

Correo Electrónico: ghernandezc@uned.ac.cr

Fecha: 6/7/2021 Número de teléfono: 84148588

Nombre del Director (a) de Tesis o Tutor (a): Dr. Mario Salas Muñoz


FIRMA ESTUDIANTE

Nota: El presente documento constituye una declaración jurada, cuyos alcances aseguran a la Universidad, que su contenido sea tomado como cierto. Su importancia radica en que permite abreviar procedimientos administrativos, y al mismo tiempo genera una responsabilidad legal para que quien declare contrario a la verdad de lo que manifiesta, puede como consecuencia enfrentar un proceso penal por delito de perjurio, tipificado en el artículo 318 de nuestro Código Penal. Lo anterior implica que el estudiante se vea forzado a realizar su mayor esfuerzo para que no sólo incluya información veraz en la Licencia de Publicación, sino que también realice diligentemente la gestión de subir el documento correcto en la plataforma digital Kerwá.

CAPÍTULO 1. INTRODUCCIÓN

Definición del tema

La presente investigación tiene como finalidad analizar el pensamiento de Franz Hinkelammert en torno al concepto de rebelión, concebida como praxis en la recuperación de la subjetividad. Supone una subjetividad alienada. La rebelión es una praxis de recuperación de la subjetividad y como categoría útil para la deconstrucción de la razón instrumental y la razón mítica, impuestas por la modernidad.

Así pues, uno de los objetivos de esta investigación, es examinar el concepto de rebelión y el tratamiento conceptual brindado por Hinkelammert; como hipótesis preliminar, se puede afirmar que este concepto (rebelión) no coincide con el concepto de revolución como lo entiende la tradición marxista. La rebelión, según este pensador, se inicia desde el propio sujeto al momento que este se enfrenta y derrumba los marcos categoriales de la razón instrumental y de la razón mítica. Por la posibilidad del conocimiento, el sujeto conoce y actúa sobre la realidad mediante la praxis y con la capacidad de acción dada por la praxis, el sujeto interactúa y se posiciona en la realidad, es decir, se recupera a sí mismo y se rebela para transformar la realidad. El concepto de rebelión lleva implícito las nociones de libertad, creatividad, historia (finitud) y utopía (infinitud).

Para Hinkelammert, la rebelión es una categoría intrínsecamente cohesionada con la economía y la política, la cual se manifiesta mediante el poder liberador del espacio público. Poder que posibilita al sujeto la realización del proceso de

subjetivación ontológica, es decir, recuperar su posibilidad de pensar a fin de que su actuar sea mediante una praxis y una Ética para la vida y que conlleve el cambio social. Según Hinkelammert, (2007, *Crítica de la razón mítica*). La rebelión es procurar la emancipación de todos, que es el bien común.

Por recuperación de la subjetividad se debe entender el retorno a sí mismo del sujeto reprimido y negado, que en los distintos estadios de la modernidad se ha enajenado hasta convertirse en un sujeto actuante y no pensante. Este retorno consiste en el acto de rebelión del ser humano frente a la razón instrumental y la razón mítica, acto mediante el cual ese mismo ser humano se recupera como sujeto (Hinkelammert, 2005). La razón instrumental es una lógica de pensamiento que privilegia la utilidad, el provecho, el beneficio de la acción y que considera los objetos, incluidos los seres humanos, como medios para alcanzar un fin determinado, sin cuestionar la racionalidad misma de esos fines.

Por razón mítica se entiende, en el contexto del pensamiento de Hinkelammert, aquella razón que elabora “marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo” (Hinkelammert, 2007a, p. 67); se trata de categorías que trascienden la razón instrumental, pero que explican la realidad de manera aparentemente racional. En otras palabras, la razón mítica aparece cuando la irracionalidad de la razón instrumental es advertida y percibida como amenaza para la vida. Categorías económicas como competencia perfecta, planificación perfecta, la mano invisible del mercado, etc., serían ejemplos pertinentes.

La contingencia del mundo o la *conditio* humana es el ser situado en y frente a la realidad. Es la aprehensión directa de una situación objetiva, en la cual el sujeto se posiciona para recuperar la subjetividad negada o reprimida en los distintos estadios de la modernidad.

Comprender la *conditio humana* le permite al sujeto destruir los mitos fundantes y marcos categoriales de la razón instrumental y la razón mítica, mediante un acto de rebelión, es decir, por medio de una praxis liberadora, para llegar al conocimiento y aprehensión de la realidad. Es cuando el sujeto deja de ser reprimido y negado, concepto que Hinkelammert denomina “dialéctica trascendental” (Hinkelammert, 1970a).

Para Hinkelammert, la dialéctica trascendental es la superación de la razón mítica y la razón instrumental mediante la construcción de una estructura social que permira la convivencia humana. Es una estructura social que evita la racionalidad instrumental en la modernidad, formadas desde la concepción idealista del proceso histórico. Esta estructura tiene, a su vez, correspondencia con una posibilidad real para que el ser humano realice su liberación.

La dialéctica trascendental, sustenta que el sujeto no podrá obtener su liberación dentro de una estructura social que conlleva implícitos los marcos categoriales de la razón mítica y la razón instrumental. La estructura social puede ser de orientación socialista o de carácter capitalista, pero ambas estructuras fundan un sujeto reprimido y negado que, mediante categorías como la planificación perfecta y la competencia perfecta, proporcionan un mundo imaginario, una sociedad ilusoria para convivir en igualdad y libertad.

En otras palabras, se debe teorizar una sociedad, en la cual el ser humano realiza su propia liberación, distinta a las propuestas teóricas realizadas desde los siglos XV al XXI, que bajo el mismo un manto mítico e instrumental tratan de establecer sociedades ideales, en la cual, los problemas del ser humano están resueltos para el disfrute de su existencia, “[...] sustituyen la lucha por la liberación por la identificación de alguna estructura existente con la libertad y la igualdad o, en caso contrario, por ejemplo, los anarquismos, se autocondenan a la frustración o al aislamiento” (1970a, p. 288).

Esta realidad mítica se debe desmitificar con el objetivo de que el ser humano, con una nueva subjetividad, pueda transformar la naturaleza y la vida misma en términos de posibilidades para la vida y no para la destrucción o muerte (relación vida-muerte; Hinkelammert, 1984). El sujeto, al privilegiar la utilidad de la acción para alcanzar fines determinados sin cuestionar la racionalidad misma de estos fines, posibilita que la razón instrumental y la razón mítica se tornen destructivas.

Para desmitificar la realidad mítica, Hinkelammert discute que el mito como una construcción del pensamiento occidental, es clave en la historia de la humanidad. En la modernidad, las ciencias humanas en la búsqueda de eliminar el mito, en lugar de abolirlo, lo mantiene. Ante esta disyuntiva, Hinkelammert, mediante el método del pensamiento crítico, propone visibilizar e identificar el mito en los diferentes estadios de la modernidad. Para este pensador el mito se despliega en la *conditio humana*. Según Hinkelammert (2007a),

Hay que hablar del espacio mítico. Aparece y el pensamiento humano se desarrolla en su interior. Este espacio no es creado, sino está dado. No podemos no tenerlo o ocuparlo. El pensamiento se desarrolla en él. No tiene delimitación, porque no hay nada fuera de él. Pero tiene un origen. Este origen es el ser humano mismo, en cuanto se relaciona con el mundo. (p. 68)

El acto de rebelión consiste en desmitificar el mito, para hacerlo consciente de su accionar en la razón instrumental. Hinkelammert establece que la modernidad al tratar de eliminar los mitos, los fabrica, en palabras de este pensador “la modernidad creando mitos en contra del mito” (Hinkelammert, 1984, p. 69).

Asimismo, y frente a la razón instrumental que mediante la construcción de un sujeto abstracto profundiza, de manera acelerada, las aspiraciones utópicas (mito del progreso, la competencia perfecta, la planificación perfecta, crecimiento económico, automatismo de mercado, eficiencia, ética del mercado, entre otras) para que las sociedades realicen sus propósitos de progreso y, en consecuencia, se estructuren pueblos fragmentados con lógicas destructivas hacia la naturaleza y la vida misma, se torna relevante el concepto de rebelión orientado a la construcción de una praxis liberadora como propuesta ética para la vida contra el nihilismo subjetivista que considera que la vida carece de valor alguno y solo el medio-fin, en su cálculo de intereses inmediatos y el cálculo de utilidad, tienen valor, tal como lo muestra la figura 1.

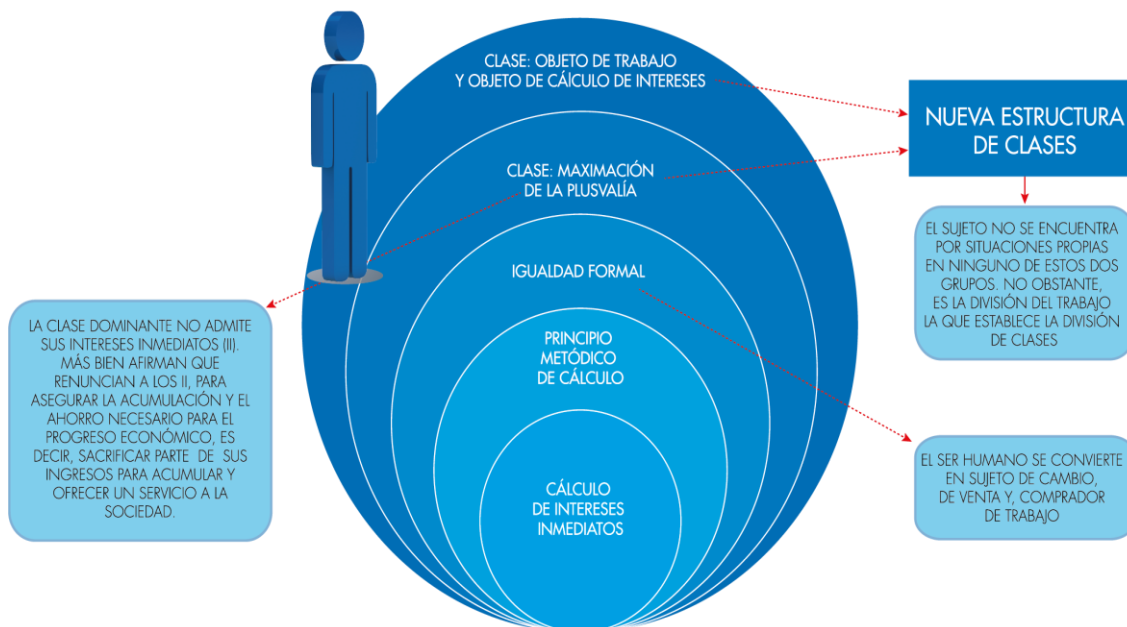


Figura 1. Cálculo de los intereses inmediatos
Fuente: elaboración propia a partir de Hinkelammert (1983)

Para abordar el tema de estudio se hace necesario realizar una genealogía de los intertextos y estructurar las fases de pensamiento de Hinkelammert, con la finalidad de discernir una arqueología conceptual de estas categorías en función de la dicotomía filosófica constituida por la razón instrumental y la razón mítica, formas abstractas de mediación (Fernández, 2009), las cuales se vuelven concretas y amenazan la convivencia humana.

En opinión de Hinkelammert, la supervivencia de la humanidad se ha transformado en un asunto ético, puesto que la ética en el capitalismo global o el socialismo se ha convertido en un criterio de vida-muerte. Es un relativismo el cual supone que lo ético es una simple decoración de la vida y, en consecuencia, esta forma de vivir y actuar en el mundo, conlleva la destrucción de la vida. Dicho en otras palabras, la acción racional provoca que la vida

pierda su sentido, al considerar la vida misma como una oportunidad de costos o cálculo de utilidad para obtener un beneficio.

Ante este dilema, se debe construir la ética del bien común, que es una *ética para la vida*, es decir, una ética de emancipación del ser humano que elimine la funcionalidad de la ética de la vida, normada por capitalismo global orientada al trabajo en función del mercado: competitividad, eficiencia, racionalización que, a través de las personas o del colectivo humano, se manifiestan en la sociedad mediante el cálculo de la utilidad propia, normas funcionales para justificar la destrucción de la vida misma. Al respecto, señala Hinkelammert (2007a):

Esta ética no es ética de buena vida simplemente, es ética de la vida. La ética de la buena vida presupone que la vida es asegurada, aunque, sin la ética de la buena vida, la vida es una vida banal o insignificante o miserable. La ética de la buena vida por sí sola es una decoración de la vida y, en ese sentido, es secundaria. (p. 286)

Adicionalmente, señala este pensador “donde más utilidad aparece, es donde no se respeta la convivencia, donde se puede hacer la guerra siempre y cuando el cálculo prometa utilidades y donde se pueda destruir la naturaleza al antojo. Lo indispensable es inútil” (Hinkelammert, 2012, p. 177). La convivencia, la paz, el cuidado de la naturaleza es indispensable, pero se torna inútil en la modernidad.

El cálculo de utilidad presupone la ética de la buena vida. Esta ética se materializa e intensifica en el consumo, en la cual, el ser humano tiene control de sus necesidades básicas y suntuarias y las satisface, sin percatarse que, inexorablemente, está acabando, de manera paulatina, con los recursos

naturales o artificiales que le provee esa lógica de satisfacción. En otras palabras, aquello que no es prohibido es legal y, en consecuencia, dispuesto para el valor de uso mediante el cálculo de la utilidad en su accionar racional.

Ante este teatro del mundo, aparece la ética para la vida expresada en la necesidad de la convivencia humana, es decir, del bien común. Esta ética posibilita a las personas, de forma individual y también colectiva, a tomar medidas para proteger la naturaleza y detener la destrucción; y evitando la destrucción se prolonga la vida.

La ética para la vida que implica la convivencia social, se gesta mediante un acto de rebelión (sujeto pensante) que no niega las leyes de la razón instrumental, no niega el cálculo de utilidad; lo que sí rechaza, es la utilización de esta, contra la ética para la vida, de la convivencia. La ética para la vida fundamento de la rebelión, posibilita una nueva organización social, una nueva forma de vivir y convivir. Así pues, el tema propuesto para esta investigación es:

El concepto de rebelión en el pensamiento de Franz Hinkelammert: Una propuesta de ética para la vida en torno a la recuperación de la subjetividad como praxis para la desmitificación de la razón instrumental y la razón mítica.

1. Justificación del tema

Estudiar el tema propuesto tiene su relevancia académica. En primer lugar, porque el pensamiento hinkelamertiano (con más de 50 años de actividad intelectual) es sustantivo en el aporte dado a la filosofía latinoamericana, principalmente, en la construcción de un *pensamiento crítico* y en su detallado

examen, desde la gnoseología, de los conceptos de razón instrumental y la razón mítica; y una crítica constante y consecuente al tema de las ideologías del desarrollo, al capitalismo global y al socialismo (estos dos últimos, producto de la modernidad) desde la mirada latinoamericana. Se puede decir que el pensamiento de Franz Hinkelammert se suma a los esfuerzos realizados por otros intelectuales, no los únicos (ver tabla 1¹) orientados a elaborar y sistematizar un pensamiento latinoamericano, surgido desde América.

Es necesario indicar, que los criterios seleccionados por el autor de esta tesis doctoral para elegir a las personas citadas en la tabla 1, obedecen a la contribución de estos intelectuales en el desarrollo de la filosofía, la teología, la antropología, la sociología, la economía, la literatura y la historia desde una mirada crítica y desde América. No cabe duda que a la lista se le deben sumar otros pensadores y pensadoras, no obstante, la selección aportada tiene como objetivo ejemplarizar la basta producción intelectual dada en Nuestra América. Cada uno de estos pensadores y pensadoras, tienen en su acervo un caudal de publicaciones (libros y artículos científicos) divulgados en las principales editoriales y revistas académicas del orbe.

Adicionalmente, el aporte dado por estas personas, desde las aulas universitarias, institutos de investigación, colectivos y movimientos sociales, han propiciado la posibilidad de pensar otro mundo, distinto y posible, frente a los embates propiciados por la globalización, específicamente, mediante el

¹ Se ordena por área de conocimiento, nombre de la persona, fecha de nacimiento y país de origen-residencia.

neoliberalismo que trata por todos los medios de implantar en el planeta un pensamiento único, en el cual, la democracia liberal y la economía de mercado, serían los modelos perfectos para la convivencia humana.

Tabla 1. Pensamiento latinoamericano

Filosofía	Juan Bautista Alberdi (1810-1884)	Argentina
	Arturo Andrés Roig (1922-1912)	
	Alberto Caturelli (1927-2016)	
	Enrique Dussel (1934-)	
	María Lugones (1944-)	
	Horacio Cerutti Guldberg (1950-)	
	José Vasconcelos Calderón (1882-1959)	México
	Samuel Ramos (1897-1959)	
	Francisco Larroyo (1912-1981)	
	Leopoldo Zea Aguilar (1912-2004)	
	Francesca Gargallo (1956-)	México-Italia
	Augusto Salazar Bondy (1925-1974)	Perú
	Santiago Castro-Gómez (1958-)	Colombia
	Ángela Davis (1944-)	Estados Unidos
	Kathryn Sophia Belle (1978-)	
Carlos Rojas Osorio (1946-)	Puerto Rico	
Linda Martín Alcoff (1955-)	Panamá	
Fernando Martínez Heredia (1939-2017)	Cuba	
Teología	Pablo Richard (1939-)	Chile-Costa Rica
	Elsa Támez (1951-)	México-Costa Rica
	María Pilar Aquino (1956-)	México
	Juan Luis Segundo (1925-1996)	Uruguay
	Clelia Luro (1926-2013)	Argentina
	Gustavo Gutiérrez Merino (1928-)	Perú
	Jon Sobrino (1938-)	España-El Salvador
	Pedro Casaldáliga (1938-2020)	España-Brasil
	Hugo Assman (1933-2008)	Brasil
	Leonardo Boff (1938-)	
	Clodovis Boff (1944-)	
	Ivone Gebara (1944-)	
	María Clara Bingemer (1975-)	
Antropología, Sociología, Economía, Literatura e Historia	Darcy Ribeiro (1922-1997)	Brasil
	Theotônio Dos Santos (1936-)	
	Vânia Bambirria (1940-2015)	
	Aníbal Quijano (1928-)	Perú
	Silvia Rivera Cusicanqui (1949-)	Ecuador
	Agustín Cueva Dávila (1937-1992)	
Virginia Vargas Valente (1945-)	Bolivia	

	Rodrigo Quesada Monge (1952-)	Costa Rica
	Walter Mignolo (1941-)	Argentina
	Hortense Spiller (1942-)	Estados Unidos
	Bell Hooks (1952-)	

Fuente: elaboración propia

Tal y como lo señala Alberdi (1842, p. 5) “Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos?” La reflexión de Alberdi continúa vigente, claro está, y desde diversas miradas a la realidad. Estas personas tienen un núcleo común: hacer filosofía sin más, repensando a la América, desde América; para ello, realizan una reflexión exhaustiva de los sistemas filosóficos y económicos existentes con la finalidad de construir un pensamiento crítico que le permita a la filosofía latinoamericana amalgamar un sistema de ideas propio.

Hinkelammert, coloca el concepto de rebelión en una perspectiva de análisis que posibilita articular al sujeto como portador de una praxis y ética para la vida y, en consecuencia, hace de él una herramienta teórica y práctica para que este pueda detener la destrucción del planeta.

Para este pensador, la rebelión es expresada desde su origen, en una raíz mítica, en la construcción de la subjetividad y su hilo temático, que tiene como orígenes primarios el mito de Prometeo y el pensamiento de Pablo de Tarso; esto último se explicará con detalle en el en el capítulo 2 de esta investigación.

De esta forma, la presente investigación busca delimitar el significado y alcance del concepto de rebelión en la obra hinkelammertiana. Cómo ya se mencionó, una conjetura preliminar para esta investigación es que el concepto de rebelión

no coincide con el concepto de revolución propio de la tradición marxista. Por esta razón, uno de los objetivos de esta pesquisa es determinar y ubicar en las fases del pensamiento de Hinkelammert el concepto de rebelión y su articulación con las concepciones gnoseológicas y ontológicas de este pensador.

Otro aspecto relevante de esta investigación, y también del pensamiento hinkelammertiano y latinoamericano, es el posicionamiento ontológico; este pensador ubica al sujeto frente a los fenómenos de la realidad y en la dinámica propia de las relaciones sociales. En su lectura sobre Marx, plasmada en toda su actividad intelectual y en especial en su libro *El sujeto y la ley* (Hinkelammert 2005a)², afirma que las relaciones económicas son el reflejo de las jurídicas; con esta premisa, el autor le otorga a la teoría del conocimiento marxista una lectura distinta frente a los postulados promulgados desde el marxismo institucional soviético y de tradición partidaria (partidos políticos comunistas y socialistas) , pues ubica en primer plano al sujeto frente al objeto; es decir, a los seres humanos antes que las relaciones económicas, las cuales, suponen la existencia previa de las relaciones jurídicas (la superestructura sobre la base económica). Entendida así, la base económica es una representación de la

² Al respecto se recomienda leer los siguientes textos de Hinkelammert:

Hinkelammert, F., Mora, H. (2005). *Hacia una economía para la vida*. San José: Editorial DEI.

Hinkelammert, F. (2007a). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad, materiales para la discusión*. San José: Editorial ARLEKÍN.

Hinkelammert, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Editorial ARLEKÍN.

voluntad de los seres humanos, reflejada en esas relaciones sociales, a partir de las relaciones jurídicas. En los capítulos siguientes, este tema se desarrollará con amplitud, toda vez que Hinkelammert realiza crítica exhaustiva de la teoría marxista original.

Hinkelammert nos presenta un sujeto (retoma al sujeto) que crea y recrea la ética para la vida, que no es una ética normalizadora (imperativos categóricos universales), sino una ética generada desde un individuo capaz de desdoblarse frente a las relaciones sociales en el plano de un pensamiento-acción; que rompe con la razón instrumental y la razón mítica, y que se opone a los mecanismos de funcionamiento expresados en el cálculo de utilidad y de la ética del capitalismo global.

Hinkelammert (2012), en su libro *Lo indispensable es inútil*, señala que este retorno al sujeto se contrapone a una ética sustentada a partir de:

[...] la mística del progreso infinito, del crecimiento infinito, de la eficiencia infinitamente perfecta. Es la razón mítica de la modernidad. Es, a la vez, la mistificación de la muerte y del suicidio. Es la razón mítica de la praxis de la muerte. (p. 201)

Este sujeto individual y colectivo supone una rebelión del sujeto humano, no entendida la rebelión como la concibe la modernidad *in extremis*_ término acuñado por el matemático y sociólogo noruego Johan Galtung, y que Hinkelammert introduce en su pensamiento_, en cambios de sistemas políticos (capitalismo por socialismo, o socialismo por capitalismo) o en aperturas democráticas (gobiernos neopopulistas) ya que estos se alimentan de la razón

instrumental y la razón mítica, que no escapan del ciclo de las constantes universales (eficiencia, mercado, crecimiento económico, competencia perfecta, planificación perfecta); sino, como la convivencia humana expresada en la búsqueda del bien común, de lo imposible que es lo posible, como lo señala Cerutti (2018, p. 12) “el futuro no es todavía” que es la posibilidad de una utopía que permite al sujeto discernir en lo que debe preservar y lo que debe transformar. No obstante, y como conjetura preliminar, no está claro en el pensamiento hinkelammertiano la implicación práctica en la política del concepto rebelión.

Hinkelammert concibe al sujeto como un ser individual y social, con capacidad de acción volitiva sobre la realidad. Este sujeto actúa sobre la realidad, mediante la representación de los fenómenos, a partir de las relaciones sociales que construyen los seres humanos; es la trascendencia del sujeto que se expresa en la *conditio* humana.

Al establecer dichas relaciones, el sujeto crea y recrea una rebelión que posibilita la convivencia humana, capaz de incidir no solo en el sujeto individual, sino también social, a través de la formulación de una praxis de rebeldía que desmitifica el ordenamiento categorial impuesto en la modernidad y, en consecuencia, permite la transformación de la sociedad, tal y como lo muestra la figura 2.

En otras palabras, el sujeto no actúa solo, pues vive y convive en una comunidad, es decir, está vinculado a un proyecto de vida donde las relaciones sociales son parte de su mundo y su existencia. Escoger el proyecto de vida

adecuado conlleva dos acciones simultáneas: por un lado, contribuye a despojar a la razón instrumental y la razón mítica del carácter destructivo; y, por otro, con la praxis transforma al sujeto en una subjetividad para la rebelión.

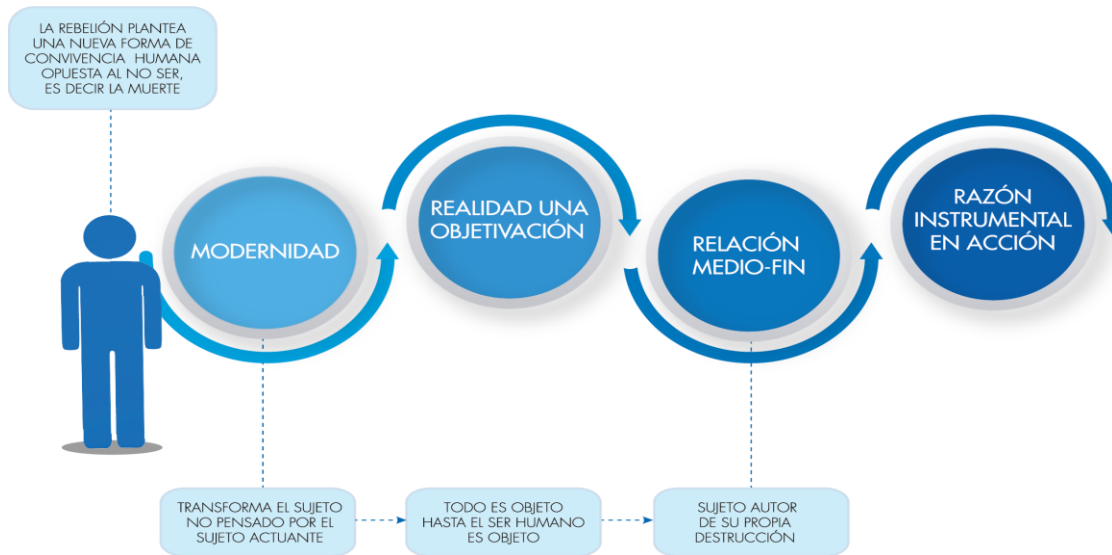


Figura 2. Disolución del sujeto en la modernidad

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Hinkelammert

Es empezar una nueva utopía de lo imposible que es posible, en contraposición con la utopía de los universales en la que se desenvuelve la modernidad. La utopía de los universales, que no es otra cosa que la razón mítica construida en verdades universales y validadas en el discurso de las ciencias empíricas, ha construido, a lo largo de la modernidad, un sujeto desprovisto de los límites que le permitan discernir aquello que no es imposible de realizar, es decir, lo posible es oponerse a la perfectibilidad supuesta por la razón mítica. Por ejemplo, la destrucción de la naturaleza, que en sí misma es un asesinato, pero al mismo tiempo se convierte en un suicidio ya que, conforme se agotan las fuentes naturales, la humanidad se extingue.

Ante esta razón mítica, la desmitificación consiste en un acto de rebelión en la cual el ser humano percibe que lo imposible, es posible; es decir, encausa el rumbo de lo que es factible para proteger el mundo, que no es otra cosa que el planeta, la casa común, el lugar de convivencia de todos los seres humanos. Con la reflexión y actuación sobre la realidad, a través del sujeto pensante, se destruye la razón instrumental y la razón mítica y, con esto, la construcción de un sujeto en constante rebelión.

Al considerar lo anterior, esta investigación intentará mostrar que el pensamiento de Franz Hinkelammert merece un estudio crítico a profundidad, puesto que las categorías de razón instrumental, razón mítica, ética para la vida y rebelión, ha ocupado, en los últimos 50 años, un lugar preponderante en los estudios de la Filosofía de la Liberación.

En segundo lugar, se pretende enriquecer el ideario filosófico latinoamericano, al analizar el pensamiento hinkelamertiano que busca, por medio de su reflexión y examen crítico, transformar la realidad latinoamericana, mediante una praxis y ética para la vida y una filosofía de liberación; en consecuencia, porque la figura del filósofo Franz Hinkelammert, es un referente ineludible para analizar los resultados del sistema capitalista, del sistema socialista y, de modo particular, la actual etapa del capitalismo global.

En tercer lugar, el pensamiento crítico estudia sistemáticamente la complejidad de un mundo en el cual los problemas estructurales, producto de una modernidad inacabada (para Hinkelammert una modernidad *in ixtremis*), propicia un sistema de ideas que funcionan como herramientas teórico-

prácticas para contrarrestar las nuevas forma hegemónicas del capitalismo global, que afecta la vida de los seres humanos en cuanto a sus prácticas culturales y a los discursos simbólicos y materiales apropiados por este, los cuales tienen al mundo al borde de la autodestrucción. Al respecto, es importante destacar que el hilo de pensamiento hinkelamartiano es una secuencia lógica de razonamiento que cubre toda su producción intelectual, desde el estudio de las teorías clásicas del imperialismo hasta la crítica de la razón mítica y utópica.

Para alcanzar los objetivos y lograr responder a las preguntas centrales y periféricas, se determinarán tres fases del pensamiento de Hinkelammert, mismas que están vinculadas con laberintos de pensamiento. La primera fase (1955 a 1980) se relaciona con los estudios doctorales y su rol de investigador en la Universidad Libre de Berlín, su inicio en el estudio del marxismo y su aplicación al modelo soviético, chino y cubano (el mito de la planificación central: mitología al tránsito del comunismo desarrollado, en contraposición con el mito de la competencia perfecta en el capitalismo); la apropiación de Max Weber, Federico Nietzsche, Ernst Block, entre otros autores que posibilitan el acercamiento de Hinkelammert a un humanismo secular.

Corresponde a esta fase la experiencia de Hinkelammert como investigador y docente en la Universidad Católica de Chile y en la Universidad de Berlín. En esta etapa, se interesa por los estudios de la teoría clásica del imperialismo, las propuestas teóricas del desarrollo-subdesarrollo y de la teoría de la dependencia; asimismo, del estructuralismo marxista y la teoría económica del

espacio y su relación con el concepto de industrialización impulsado en la Unión Soviética, y como éste produce marginalización y exclusión social. En ese contexto socio-histórico, Hinkelammert, se encuentra y establece un diálogo con la teología de la liberación, la doctrina social de la iglesia católica y los estudios de teología en la Universidad de Berlín. En esta etapa, escribe sus primeros cinco libros: *Economía y revolución* (1967), *El subdesarrollo latinoamericano* (1967), *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970), *La teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista* (1970); *Ideología del sometimiento* (1977), *Las armas ideológicas de la muerte* (1977).

Coincide esta etapa también con su llegada a Centroamérica (Honduras y Costa Rica), la cual trae consigo sus estudios acerca de las teorías del imperialismo, teorías de las ideologías de seguridad nacional, golpes militares (ideología de la violencia y la muerte), a partir de las proyecciones de vida y los debates de la utopía.

En la segunda fase (1980-1999), interactúa con el pensamiento de Karl Popper y las consecuencias teológicas del fundamentalismo cristiano respecto a la historia de la agresividad cristiana, que con su proyecto de religión del amor justifican cualquier cosa. Estos análisis lo llevan de nuevo a John Locke (concepto de derechos humanos) y al estudio de la Unión Soviética y, con ello, al análisis de la agresividad occidental y a la propagación del cristianismo, utilizando el mito del bien y el amor (capitalismo y socialismo), vinculados a la agresividad en las dictaduras como su expresión y praxis política; y con ésta, a

la economía política como fundamento de una estrategia incipiente de globalización (años 80). En esta etapa, se suscriben los siguientes libros: *El cesto de los cisnes muertos* (1982); *Dialéctica del desarrollo desigual* (1983); *Crítica a la razón utópica* (1984); *Democracia y totalitarismo* (1987); *La deuda externa en América Latina* (1988); *Reflexiones sobre democracia y estatismo*. (1988); *La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer. En Teología Alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de dialogo* (1990); *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1991); *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995); *El mapa del emperador* (1996); *Sacrificios humanos y sociedad occidental* (2009).

En la tercera fase (2000 a la fecha), Hinkelammert centra su objeto de estudio en la dimensión del sujeto (recuperación) y, dentro de este, de una ética para la vida, el bien común, la convivencia humana, la corporeidad viva, que permita disolver la agresividad a través de un nuevo análisis crítico de la economía política y de la crítica realizada por Marx, para llegar a la afirmación de un pensamiento crítico de la razón instrumental y razón mítica estudiando los distintos mitos establecidos por la humanidad desde Prometeo y el núcleo de la ley en el cristianismo, hasta el mito del progreso de la sociedad moderna. En palabras de Hinkelammert (2012, p. 151) “Lo que quiero mostrar es que la misma razón instrumental que domina la sociedad occidental, promueve necesariamente sus mitos propios [...] Me interesa, entonces, el mito como elemento necesario frente a la racionalidad instrumental que domina la sociedad occidental”. En esta etapa, se editan los siguientes libros: *La vida o el*

capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad (2003); *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio* (2003); *El sujeto y la ley* (2005); *Hacia una economía para la vida* (2005); *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad, materiales para la discusión* (2007); *El grito del sujeto* (2007); *El huracán de la globalización* (2009); *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2010); *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación* (2012); *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida* (2013); *Economía, vida y bien común. 25 reflexiones sobre economía crítica.* (2014); *Solidaridad o suicidio colectivo* (2015); *La religión neoliberal del mercado y los derechos humano* (2017).

Por otro lado, se pretende determinar en qué fase del pensamiento hinkelamertiano se presenta la categoría de rebelión y el desarrollo, así como la explicación filosófica que este pensador despliega a lo largo de su obra sobre este concepto. Es construir una periodización del pensamiento y, a partir de aquí, establecer un mapa conceptual de las categorías de este pensador a lo largo de su obra, la cual tiene relación directa con el concepto de rebelión y la desmitificación de la razón instrumental y la razón mítica.

2. Preguntas de investigación

2.1. Preguntas centrales

1. ¿Cuáles son las raíces ontológicas y gnoseológicas de la propuesta teórica y ética de Franz Hinkelammert, y qué lugar ocupa el concepto de rebelión en la misma?

2. ¿Cuáles son las implicaciones prácticas del concepto de rebelión para la recuperación de las subjetividades en la modernidad?

2.2. Preguntas periféricas

1. ¿Qué diferencias hay entre el concepto hinkelamertiano de rebelión y el concepto marxista de revolución, en torno al proceso de recuperación de la subjetividad para desmitificación de la razón instrumental y de la razón mítica?
2. ¿Cuáles son los intertextos relacionados en las distintas fases del pensamiento hinkelamertiano?
3. ¿Qué implica la razón instrumental y la razón mítica para la modernidad y la rebelión del sujeto?
4. ¿Es la rebelión una propuesta ética para la vida con miras a preservar a la humanidad del asesinato-suicidio al que conduce la modernidad *in extremis*?

3. Objetivos

3.1. General

Investigar las raíces ontológicas y gnoseológicas de la propuesta ética para la vida desde el pensamiento de Franz Hinkelammert; y el papel que esta propuesta ejerce en el concepto de rebelión y sus implicaciones prácticas para la modernidad *in extremis*.

3.2. Específicos

- Realizar una genealogía de los intertextos que se presentan en el pensamiento hinkelamertiano, en función de la propuesta ética para la vida y el concepto de rebelión y de sus raíces ontológicas y gnoseológicas.

- Identificar la ontología y la teoría del conocimiento en el pensamiento hinkelamertiano.
- Determinar las fases del pensamiento hinkelamertiano para ubicar el concepto de rebelión y su vínculo con las concepciones gnoseológicas y ontológicas del autor.
- Determinar las implicaciones prácticas del concepto de rebelión como proceso de recuperación de la subjetividad en la modernidad *in extremis*.
- **Estado de la cuestión**

Los estudios encontrados respecto al tema de la rebelión del sujeto, relacionados con el pensamiento crítico de Hinkelammert y con el objeto de estudio de la presente investigación doctoral, se pueden dividir en las siguientes áreas temáticas:

- Estudios sobre rebelión y subjetividad en las cartas paulinas (núcleo de la ley)
- Estudios sobre el pensamiento de Franz Hinkelammert

5.1. Estudios sobre rebelión y subjetividad en las cartas paulinas (núcleo de la ley)

La raíz del concepto de rebelión se encuentra definido en la Carta a los Romanos, escrita por Pablo de Tarso (Romanos: 3: 21-25), “[...]”²¹ Pero ahora, independientemente de la ley, se ha manifestado la justiciad de Dios, de la que hablaron la ley y los profetas [...] ²⁵ Pues Dios exhibió a Jesús como

instrumento de propiciación a través de su propia sangre [...]”. De esta manera, Pablo de Tarso transgrede y transforma el pensamiento del siglo primero después de Cristo, trayendo el Reino de los Cielos a la tierra.

[...] ²¹Pero latía en ella la esperanza de verse liberada de la esclavitud, de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. ²²Pues sabemos que la creación entera viene gimiendo hasta el presente y sufriendo dolores de parto. ²³Pero no solo ella. También nosotros mismos que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos en nuestro interior anhelando la liberación de nuestro cuerpo. ²⁴Porque nuestra salvación está relacionada con la esperanza. (Romanos 8: 21-24)

Se podría decir que Pablo coloca en un mismo nivel categorial el concepto de razón de los griegos y el de ley de los judíos para afirmar que Dios, al materializarse humano (en la figura de Jesús), abolió la vieja humanidad y potenció una nueva.

En este contexto, las lecturas realizadas a Pablo de Tarso son objeto de interpretaciones disímiles. Pensadores como Friedrich Nietzsche, James Stalker, Alain Badiou, Giorgio Agamben, Jacob Taubes, Slavoj Zizek, Philip Esler, Salvador Centeno y Franz Hinkelammert, han propuesto una hermenéutica y una exégesis sobre las epístolas de Pablo, con el propósito de exponer críticamente los alcances de Pablo en el pensamiento occidental.

Stalker (1912) con su pregunta ¿cuál era la relación de los judíos cristianos hacia la ley, según la doctrina y predicación de Pablo?; aboga que Pablo nunca priorizó la ley como un medio para la salvación. Poner en discusión la ley, tenía

como propósito otorgar al ser humano una herramienta para discernir entre la ley romana y la ley de Cristo.

Por su parte, Badiou (1999), desde la mirada de un acontecimiento (un nuevo mundo) establece que Pablo formula categorías indispensables para repensar el mundo del siglo I. Badiou señala que Pablo anuncia un acontecimiento (resurrección de Cristo) que instituye un sujeto universal, ya que el mensaje dado por Cristo es *la verdad*, misma que es válida para judíos o no judíos. La *verdad* no se agota en la comunidad judía, en el discurso filosófico griego, y en las leyes romanas. Si bien es cierto, por un lado, que el universalismo no es propio de Pablo, puesto que el concepto universal abstracto, está contemplado en la filosofía griega, lo cierto es que Badiou utiliza la resurrección, como eje transversal en la interpretación de las cartas paulinas. Quizás el error de Badiou, es instituir la resurrección como un acontecimiento universal, toda vez que la resurrección, es un acontecimiento limitado a los que creen en ella. No obstante, el aporte de Badiou a las lecturas de las cartas paulinas, marcan un inicio en la discusión sujeto-verdad dentro de la estructura formal de la ley.

Zizek (2001, 2003, 2005), retoma la lectura de Pablo, y señala que ley actúa como *símbolo del propietario*, que es producido mediante la trasgresión criminal. Así pues, el pecado crea un orden categorial del mundo, que produce no solo la necesidad de ese orden, sino también, la negativa de no reconocer la existencia del otro. Zizek lo denomina liberar al cristianismo de su núcleo perverso, “La dimensión clave del gesto de Pablo es su ruptura con cualquier forma de comunitarismo: su universo ya no es el de la multitud de grupos que

quieren “encontrar su voz” y afirmar su identidad particular, su “estilo de vida”, sino el de una colectividad en lucha basada en la referencia a un universalismo incondicional” (Zizek, 2005, p. 178).

Esler (2006), a través de la categoría de identidad, realiza un estudio exhaustivo de la *Carta de los Romanos* preguntándose ¿qué significa ser cristiano en un mundo escindido por el conflicto? Arroja una discusión desde la filosofía política en la cuestión de lo étnico e identidad como una categoría de subjetividad que está presente antes del siglo I, y que Pablo logró visualizar en su época. Tema recurrente en la modernidad; Esler no emplea el concepto de modernidad, pero la esencia de su discurso caracteriza la ruptura y la vinculación entre premodernidad con modernidad.

En su lectura de Pablo, Agamben (2006) plantea la necesidad de poner en duda el núcleo de la ley. Su hipótesis es que la ley se aplica desaplicándola y esto la convierte en una ley mesiánica (la fe como “gesto” que equivale a una justicia sin la ley) y que Pablo la llama la “suspensión”; al negar la ley se problematiza su realización y cumplimiento, y esto convierte la negación de la ley en un acto de rebelión. Otro concepto que introduce Agamben desde la lectura paulista es el *tiempo mesiánico*, que es un *momento presente*. Es un tiempo histórico, del cual el ser humano se apropia, para transformar las condiciones jurídicas y sociales de la ley romana y judía.

Por su parte, Taubes (2007) señala que Pablo al igual que Moisés replica la constitución de un mundo nuevo o un nuevo pueblo; el pueblo de Dios ya no es exclusivo para una sola comunidad, pues se trata de un Dios abierto a cobijar a

otras. Taubes plantea que Pablo, al cuestionar la ley (núcleo central de su mensaje), inició el camino para la liberación. La argumentación de Taubes, se vincula a la postura de Moisés respecto al concepto de un *nuevo pueblo*, debido a que el pueblo de Israel rechazó a Cristo como el Mesías, así pues, Pablo tenía como cometido, realizar la inversión de la ley. No de un pagano (Pablo) dirigiéndose al pueblo de Dios, sino de un judío (Pablo) evangelizando a los paganos, en otras palabras, el pueblo de Dios (Israel), ya no es el pueblo de Dios. Taubes argumenta que la salvación se da por la fe, y no, por la práctica cotidiana del individuo en cumplimiento de la ley.

Al respecto, Centeno (2008, p. 44) afirma que: “así pues, en Pablo se amalgaman dos culturas, dos tendencias, una más cerrada, judaizante y ortodoxa y otra helenizante con un carácter más aperturista y universalista”. Según este autor, Pablo logra precisar, (el primer cristiano de su tiempo) una lectura adecuada acerca de la política y moral vinculada con la ley, y que esta es la demostración del espíritu en la praxis humana, es decir, en las relaciones sociales. Según Centeno, Pablo al cuestionar la ley, realiza simultáneamente una crítica sustantiva a la estructura económica y social del imperio romano y de la ley judía.

Dussel (2012), por su parte, desde una lectura de la filosofía política, o como este autor le denomina *Política de la Liberación*, explora el tema de la ley, la fe y la crítica del orden vigente (I siglo d.C) y lo vincula con los acontecimientos de nuestro mundo actual. En opinión de Dussel, es a partir de la ruptura del concepto de ley como fundamento de dominación o del cuestionamiento del

orden vigente propuesto por Pablo, donde la ley adquiere el carácter fetichista y, por tanto, absoluto, motivo por el cual se debe abolir. Desde la perspectiva de Dussel, las epístolas paulinas se pueden leer en dos vertientes: a través de la fe y desde la Filosofía. Lo valioso de la lectura realizada por Dussel, es que las cartas paulinas tienen pertinencia tanto en el presente, como en el futuro: que no se ha dado: utopía. Es un análisis que cuestiona la ley como legitimación del *status quo* vigente (I siglo d.C) y presente (*modernidad in extremis*). No obstante, al cuestionar la ley, se formula una alternativa distinta (un mundo posible).

Mención especial merece Nietzsche (2003) en su lectura de los evangelios y de la obra paulista. Al responsabilizar a Pablo de lo opuesto de la *Buena Nueva*, le atribuye el rol de iniciador de la rebelión a favor de los esclavos a través del poder de la fe “San Pablo quería el fin y, en consecuencia, quiso también los medios [...]” (p. 560). Para Nietzsche, fue Pablo y no Jesús el que fundó la Iglesia. Pablo estructuró el mensaje de la *nueva buena* cuestionando la ley romana y judía, con ello, le otorgó al individuo la fe, para una vida a realizarse en el más allá de la muerte. Al hacerlo, el sujeto encuentra en el cristianismo una salvación eterna. Nietzsche establece que la Iglesia no se ha dado a conocer por los postulados dejados por Jesús, cuyo objetivo era suprimir los pecados de la humanidad, sino que la Iglesia, se ha dado a conocer a través de la doctrina de Pablo de Tarso, en la medida en que éste retornó a la idea original de pecado.

A su vez, Hinkelammert (2005a, 2007a, 2008, 2010) señala que la rebelión del sujeto la realiza Pablo de Tarso con la escritura de la *Primera Carta a los Corintios* y la *Carta a los Romanos*; génesis de un proyecto de liberación iniciado con el anuncio de la *Buena Nueva* y del sujeto que se rebela ante la autoridad, o sea, ante la ley; una ley que en su núcleo es aparente o falsa, y que en los distintos estadios de la modernidad, evoluciona en las estructuras jurídicas de las sociedades y se evidencian en las relaciones humanas, expresándose en la práctica económica y política del individuo.

Hinkelammert se distancia del núcleo argumentativo de las lecturas realizadas por Stalker, Zizek, Badiou, Esler, Agambem, Taubes, Centeno, Dussell y Nietzsche. Para Hinkelammert, la muerte de Cristo, según Pablo, es por el cumplimiento de la ley. La ley que regula la vida, también da la muerte. Ante esta contradicción de la ley, Pablo logra discernir y reestructurar el núcleo de la ley y de la legalidad de su contexto histórico. Si la ley es capaz de dar muerte, para no matar, se debe ir más allá de la ley. La fe es la esperanza, que no consiste en el cumplimiento de la ley, en consecuencia, es una pugna constante de contrarios: vida y muerte.

Para Hinkelammert, el aporte dado por Pablo, se da mediante un discernimiento, y este no es más que considerar al individuo como persona, como persona que vive. La ley no puede estar por encima del sujeto. Si la ley es buena, no debe servir para quitar la vida. De esta forma, la fe es la esperanza, una utopía para la vida, que le da pertinencia al ser humano por la fe misma y no por cumplir la ley.

Además de los estudios señalados sobre Pablo de Tarso, existe una larga tradición ortodoxa, considerada como perspectivas tradicionales (teología liberal) en la interpretación de Pablo, entre los autores que se pueden citar se encuentran Ferdinand Christian Baur, Ferdinand Webwe, Wilhelm Bousset, Rudolf Bulmann y Gunter Borkamn. (Zetterholm, 2009). Asimismo, desde el abardaje poscolonial, personas autoras como Edward Said, Dieter Gerogi, Helmut Koester y Elizabeth Schüssler, han trabajado en la aplicación del legado de Pablo, en cuanto a la necesidad de liberar a las comunidades marginalmente sometidas al poder o al dominio de los imperios (Horsley, 1997; Stanley, 2011).

5.2. Estudios sobre Franz Hinkelammert

Es importante mencionar que existen diversos escritos referentes al pensamiento de Franz Hinkelammert. Bastaría visitar la página www.pensamientocritico.info para encontrar libros e innumerables artículos de este pensador y acerca del pensamiento crítico. No obstante, para efectos de esta investigación doctoral, se describen los principales textos publicados por varios autores respecto al pensamiento hinkelamertiano, en relación con el tema de estudio.

Horacio Cerutti (1992, 1993, 2000 y 2006) desarrolla un aporte sistémico al pensamiento latinoamericano desde una mirada al concepto de utopía. Reconocer la utopía en Nuestra América, es reconocer que el sujeto debe desplegar una praxis liberadora para transformar la realidad. La utopía es una invitación a transformar al sujeto en la propia contingencia que enfrenta, tanto

en las comunidades en la cual se desenvuelve este, y en cada uno de los espacios (*topos*) en dónde el sujeto interactúa en su cotidianidad. Como lo señala Cerutti “trabajar sobre la categoría de utopía es trabajar sobre lo posible y cómo realizarlo” (Cerutti, 2006, p. 172).

Para Cerutti, la utopía es lo realizable “el futuro no es todavía” (Cerutti, 2018, p. 22), es la posibilidad de que el ser humano afronte con optimismo la construcción de un mundo posible. Cerutti establece que la utopía permite al sujeto discernir en lo que debe preservarse y lo que debe transformarse. El sujeto al desplegar su praxis liberadora, tiene discernimiento, en otras palabras, para el sujeto es “enfrentar la realidad, desde una memoria que se sabe despierta y con una actitud crítica que permita discriminar entre lo que debe permanecer y lo que se debe modificar” (Cerutti, 1996, p, 95). Para una mejor comprensión del concepto de utopía en Hinkelammert, y su vinculación con lo propuesto por Cerutti, se recomienda las siguientes lecturas obligatorias: *Crítica a la razón utópica* (1984), el capítulo III del libro *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1991), *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995), *El mapa del emperador* (1996) y *La vida o el capital* (2003).

Fernández (2001), analiza las categorías de totalidad, crítica y utopía en el pensamiento hinkelamertiano y su aporte a la filosofía latinoamericana. A partir de la consideración de la vida y la existencia humana, se debe hacer una crítica al pensamiento de la racionalidad instrumental, principio rector de los mecanismos económicos del capitalismo tardío, a fin de orientarlo, desde una razón dialéctica, para que rebase los límites de la racionalidad medio-fin.

Sánchez (2002) reflexiona acerca del pensamiento hinkelamertiano y nos acerca a una categoría intrínseca a la modernidad; el autor la denomina el *espejo* que occidente construye para operar, afrontar y actuar sobre la realidad. Este autor analiza los siguientes textos de Hinkelammert: *Dialéctica del desarrollo desigual* (1970), *Las armas ideológicas de la muerte* (1977), *Crítica a la razón utópica* (1984), *Democracia y totalitarismo* (1987), *El mapa del emperador* (1996), *El grito del sujeto* (1998), *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana* (2001). En su discurso, ilustra cómo la razón instrumental incurre en una ingenuidad utópica (mercado total) en la cual el sujeto debe subordinarse o plegarse sin ningún tipo de oposición; frente a esta postura el sujeto debe rebelarse; y en este acto de rebelión debe enfrentarse nuevamente a una racionalidad cínica y calculadora (globalización).

Azofeifa (2003). Efectúa una crítica al pensamiento de Hayek a partir del análisis propuesto por Hinkelammert en el libro *Crítica de la razón utópica* (1984), en especial del capítulo dos: "El marco categorial del pensamiento neoliberal actual"; en este capítulo, señala el autor, es posible encontrar la diferencia entre el pensamiento conservador y el neoliberal. El primero no distingue sociedades ni trabaja en razonamientos sobre sociedades diversas, en tanto que el segundo, no considera que las diferentes sociedades tengan cada una su marco de legitimidad específico; en consecuencia, teoriza a partir de la existencia de un pensamiento de legalización de una sociedad en contra de las demás.

Acosta (2006), analiza la vigencia del pensamiento del Kant a partir de dos filósofos latinoamericanos: Arturo Andrés Roig y Franz J. Hinkelammert. De este último, el autor reflexiona, a partir de los conceptos de la crítica a la razón utópica y el realismo político, la crítica trascendental de los marcos categoriales de los pensamientos sociales y la trascendentalidad del sujeto; esto por cuanto la razón utópica nos ha llevado a construir proyectos sociales que en la modernidad son propuestas ideales a partir de datos empíricos de la realidad; por ejemplo, la planificación y la competencia perfecta (ingenuidad utópica). Este autor señala que, frente a esta fuerte carga utópica que permea en la sociedad, se contrapone una ética del bien común o una ética universal y de responsabilidad donde el sujeto toma conciencia de su acción práctica o concreta para la transformación social.

Molina (2006) analiza el pensamiento de Hinkelammert a partir de una crítica del pensamiento occidental desde una postura antropológica y ética, discurrendo en escuelas como la de Hayek, Friedman, Habermas, Apel, Marx y Weber. Desde aquí, el autor formula cuatro tesis fundamentales: *La primariedad del sujeto viviente*: es la afirmación de que sólo el “reconocimiento” de éste como condición necesaria (trascendental), vuelve efectivos los esfuerzos por construir una ética, en el marco actual de la globalización. *El reconocimiento del sujeto viviente*: es formulado según las exigencias de un postulado de la razón práctica; este postulado es la afirmación de que el asesinato es suicidio. *La postulación de la realidad como subjetividad trascendental*: la base antropológica del imperativo categórico de reproducir las

condiciones necesarias para la vida del sujeto humano, criterio que fundamenta la ética del bien común. *El postulado de la razón práctica y el criterio ético trascendental*: transforman, efectivamente, la noción de trascendentalidad y sus implicaciones para la ética, sobre todo en lo que respecta a la obligatoriedad moral y a la concepción de necesidad. Esto se logra mediante la inclusión de categorías filosóficas, entre ellas, la más importante es la categoría de factibilidad. Asimismo, el autor incluye las categorías de inevitabilidad e indispensabilidad a fin de enriquecer, teóricamente, la idea de trascendentalidad en el pensamiento de Hinkelammert.

Elizalde (2007), en 34 tesis, resume la vida y el pensamiento de Hinkelammert, en ocasión de entregarle el *Doctorado Honoris Causa* a este reconocido intelectual. Para este autor, la modernidad no es otra cosa más que la secularización de la cosmovisión del mundo medieval, convertida en utopías y proyectada al futuro en mecanismos de funcionamiento perfecto, pero “alcanzable”, empíricamente, mediante la razón instrumental. Ante esta disyuntiva, surge la cultura de la esperanza, como categoría liberadora del sujeto y el sujeto portador y fuente de la resistencia, base para que el sujeto, mediante una ética universal, sea el constructor de la rebelión y, consecuentemente, promotor del bien común.

Por su parte Ciriza (2007), realiza una lectura de Hinkelammert a partir de una reflexión del cuerpo y la política dentro de una posición feminista. Esta autora centra la atención en dos tesis hinkelammertianas. Por un lado, la crítica a la economía política burguesa (relaciones de los sujetos entre sí, con los otros,

con la naturaleza y la sociedad); y, por otro, la crítica a la teología conservadora. Ambas tesis tienen en común la crítica al fetichismo, realizada por Marx y trabajada por Hinkelammert en sus escritos. De esta forma, el sujeto, desde el enfoque de ambas tesis, se ha transformado en valor de uso, de cálculo, de utilidad, un cuerpo sin corporeidad ni subjetividad; desmitificar estas relaciones es despojar al sujeto de una realidad mítica que lo conduce a la libertad; en palabras de la autora, recuperar al Dios de la vida.

Fernández (2009), a partir del análisis libro *Crítica de la razón mítica*, establece que la modernidad hereda de lo premoderno elementos míticos que se asumen en occidente a través de una secularización remozada, pero que sin embargo la tradición mítica permanece intacta; esta estructura mítica se manifiesta en instituciones y leyes que someten al sujeto. En este marco teórico, el sujeto se desdobla para rebelarse contra esta estructura que tiene como propósito fundamental la disyuntiva muerte-suicidio. La rebelión se presenta como un acto ilegítimo desde el punto de vista del orden establecido, pero que es legal en cuanto a una posición ética para la sobrevivencia del ser humano que debe ser expresada en el bien común.

Matos, Machado y Arellano (2009), a partir del sujeto, analizan el concepto de globalización. Sustentan la tesis que el sujeto es apartado del proceso social global violentando sus derechos; en otras palabras, el sistema capitalista objetiviza al sujeto en un simple pero complejo cálculo de utilidad. Estos autores señalan, citando a Hinkelammert, que el sujeto no es una sustancia ni tampoco una trascendencia; es una potencialidad humana que se expresa en

el mundo mediante una praxis de transformación, la cual se desdobra en el bien común como una categoría ética para asegurar la existencia, la vida misma, frente a la autodestrucción a la que conduce la globalización.

Arellano (2009), estructura una reflexión desde la satisfacción de las necesidades de la acción humana esbozada por Hinkelammert. Esto debe partir de una ética que afirme la vida y niegue la muerte. Para Hinkelammert la acción humana está limitada por la satisfacción de las necesidades. El ser humano debe reproducir su vida, de lo contrario se muere. La satisfacción de las necesidades es el límite más allá del cual no se puede ir. Hinkelammert, propone el principio empírico de imposibilidad para juzgar la factibilidad de todas las acciones humanas. Si un proyecto de vida o una institución contradice o impide la reproducción y crecimiento de la vida será perverso. Por ello la ética comienza cuando afirmamos la vida y se niega la muerte. El concepto de imposibilidad (crítica a Popper) y su contradicción: *lo posible*, como criterio *per sé*, para que el sujeto encuentre el camino de la liberación; la imposibilidad “señala los límites de toda acción humana y permite eliminar la ilusión trascendental” (p. 115).

Quiroga (2011), a partir de una entrevista con Franz Hinkelammert, aborda un análisis económico de la realidad latinoamericana. Plantea que la crisis económica no es solo de carácter financiero, sino también una crisis de los límites que pasa por la energía (petróleo). Considera que la economía no depende de la dualidad crecimiento-vencimiento, pues la realidad dicta que la humanidad debe ajustarse a las posibilidades del mundo, y esto equivale a otro

tipo de economía. El autor discute también el tema del sujeto, señalando que lo racional es la posición del sujeto en liberarse; es el sujeto quien se resiste ante los mecanismos institucionales de destrucción, ante el espejo del progreso, el cual pone en crisis la existencia de la vida humana. Finalmente, considera que la transformación de la modernidad debe partir de la modernidad y esto se debe realizar con el sujeto como motor de la misma.

En *Teología profana y pensamiento crítico*, Fernández y David (2012) analizan el pensamiento de Hinkelammert desde un diálogo (entrevista) de los autores con este pensador. Se establece un recorrido y contexto histórico con la finalidad de precisar las etapas discursivas y la principal tesis que Hinkelammert establece al reflexionar sobre la modernidad. Categorías como fetichismo (a partir de una lectura del marxismo), el funcionamiento de las utopías, la globalización como estrategia de la acumulación capitalista, la secularización y el sujeto como constructor de una resistencia —a partir de un universalismo ético y político— para enfrentar la objetivación del ser humano que lleva a este a su propia aniquilación.

Ayabaca (2016) analiza el aporte de Hinkelammert a la crítica metodológica del falsacionismo popperiano. El método de Popper se mueve por la consecución de lo imposible, de modelos ideales, abstraídos de la condición humana. Los principios de imposibilidad actúan como límites del sujeto y que plantea fines para llevar a cabo un proyecto de vida. Ante la imposibilidad, Hinkelammert apuesta por una ética de la vida, muestra al sujeto las posibilidades como las

imposibilidades, en este contexto, el ser humano puede tomar decisiones para enfrentar al problema vida-muerte.

Béjar (2016), en su tesis doctoral (Facultad de Filosofía de la Universidad de Granada, España; programa Herencia de la Modernidad en la Época de la Globalización) estudia el concepto de *discernimiento de racionalidades* presente en la totalidad de la obra de Hinkelammert. El discernimiento, según Béjar, es la filosofía crítica, que debe apostar por una opción para la liberación humana. Discernir no es eliminar o “extirpar” mitos presentes en la modernidad, sino exhibir sus mecanismos de dominación y de intereses ocultos en la estrategia de globalización.

Mora (2018) en su libro *La filosofía costarricense en la segunda mitad del siglo XX*, dedica un apartado al pensamiento de Franz Hinkelammert, respecto a la *Crítica a la razón utópica*. Analiza la dimensión utópica que cubre las ciencias sociales y como estas dimensiones, se presentan como juicios a priori para proyectar sociedades ideales que logran superar los desequilibrios sociales y económicos. El aporte de Hinkelammert, en palabras de Mora (2018, p. 49) “servirá como herramienta para justipreciar las diversas teorías o doctrinas que, sobre la economía, la política, la sociología, etc., en fin, sobre todas las ciencias sociales y humanas, pululan en los medios académicos y en las instituciones y organizaciones políticas y sociales del mundo actual”.

Gallardo (2019), en su libro titulado *Franz J. Hinkelammert*, reúne una serie de comentarios, consecuencia de quince lecciones impartidas en la Universidad de Costa Rica, en el seminario intitulado *Hinkelammert II Ciclo 2018*. Las

lecciones inician con el análisis del libro *La maldición que pesa sobre la ley*. *Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* y finalizan con una reflexión denominada *Pablo de Tarso como fundamento occidental crítico*. Para Gallardo, estas lecciones tienen el propósito de que los estudiantes (matriculados en el curso) y lectores en general comprendan la necesaria humanización de la sociohistoria, mediante la resistencia sociopolítica y cultural abierta a una salvación de trascendencia.

- **Marcos conceptuales y teóricos**

6.1. Construcción del objeto de estudio

La perspectiva teórica en el objeto de estudio de esta investigación se desdobra en dos dimensiones. Por un lado, encontrar las raíces del concepto de rebelión en las distintas fases de pensamiento de Franz Hinkelammert; y por otro, discernir cómo este concepto está ligado a una relación sujeto-objeto (teoría del conocimiento) en cuanto a la ética para la vida, la construcción de subjetividad y desmitificación de la razón instrumental y la razón mítica, en la cual el sujeto es presentado, en la modernidad *in extremis*, como un fetiche o sujeto negado.

En otras palabras, la pesquisa propone realizar una crítica interna a las categorías de razón instrumental, razón mítica, ética para la vida y rebelión, mediante el estudio de los intertextos presentes en la obra de Hinkelammert atendiendo a su génesis y su coherencia interna. Cabe destacar, que al ser la obra de Hinkelammert extensa y compleja, el autor de esta tesis doctoral _y dentro de las limitaciones propias de la investigación_ delimitó y ordenó en

laberintos de pensamiento³ el discurso escrito, con el propósito de que la construcción del objeto de estudio, siguiera una secuencia lógica, y, en relación directa, con el diálogo marxista (marxismo original) que Franz Hinkelammert recurre en toda su obra. La figura 5 permite visualizar los laberintos escogidos:

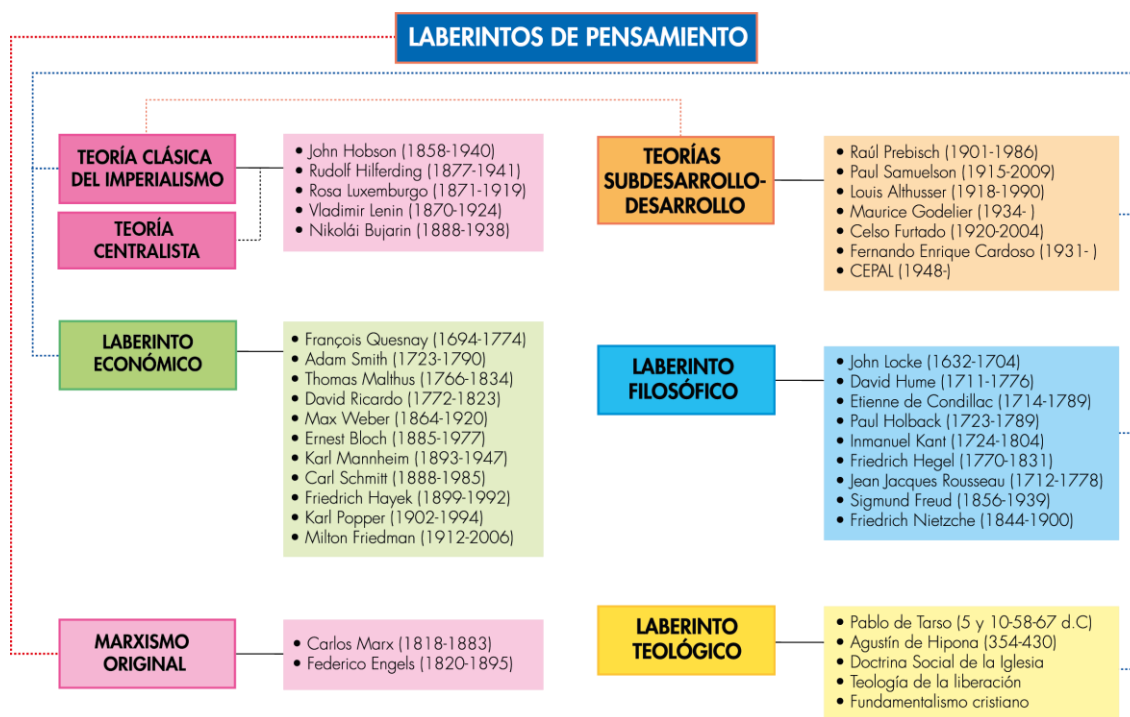


Figura 3. Laberintos de pensamiento en los intertextos de Hinkelammert
Fuente: elaboración propia a partir de los estudios de Hinkelammert

Para Hinkelammert, la rebelión no es la revolución, entendía esta última como el cambio de una estructura económica y de poder por otra (capitalismo al socialismo); o, en términos marxistas, de una clase social por otra (clase

³ Aunque existen textos de evangelistas y apóstoles que escribieron con temáticas sociales, por ejemplo, el Sermón de la montaña, Mateo (Mt 5, 1; 7, 28), la carta de Santiago, Lucas (Lc 6, 17-49); y el aporte de los franciscanos medievales y de los aristotélicos (Marsilio de Padua) o en el renacimiento, Bartolomé de las Casas. Los autores escogidos (Laberinto teológico: figura 5), son lo que se analizarán en esta investigación doctoral.

trabajadora-clase dominante), ya que las revoluciones acaecidas en la modernidad están impregnadas de la razón mítica y de la razón instrumental, y estas no escapan de las constantes utopías universales; por lo tanto, el sujeto y su entorno no encuentra su verdadera liberación, es decir, el sujeto sigue negado o reprimido.

Para Hinkelammert, la rebelión del sujeto es presente y posibilidad como portador de una praxis y ética para la vida, es un hilo temático que tiene como raíces primarias el mito de Prometeo y el pensamiento de Pablo de Tarso.

En el mito de Prometeo (Hesiodo, 1978; Esquilo, 1941, 2001 y Platón, 384 a.C/1946, 1978), Prometeo, hijo de Jápeto y una oceánide, le roba los misterios del fuego y las artes a Hefestos y se los concede al ser humano, y con ello posibilita a la humanidad el disfrute de las cosas necesarias para su existencia. En otras palabras, Prometeo le entrega al ser humano los bienes materiales y la potestad de elegir y decidir, condición esencial para el ejercicio de la libertad y del bien común.

Para Hinkelammert, en su libro *Hacia una crítica de la razón mítica: El laberinto de la modernidad*, Prometeo en su acto de rebelión (autoconciencia) ubica al ser humano como sujeto poseedor de una ética y, en consecuencia, capaz de realizar una actividad material para la autorrealización. En otras palabras, el ser humano es consciente de sí mismo; y, en palabras de Hinkelammert (2007a, p. 39), “Es una esencia hecha sujeto”. Prometeo se ha convertido en ser humano para que el ser humano también sea un Prometeo en el mundo.

Prometeo, al robar los misterios del fuego y las artes a los dioses, pone al desnudo el fundamento de la ley, tanto de los dioses, como de los humanos. Y en su acto de entrega de los misterios a los humanos, les da la posibilidad de intervenir en el mundo de los humanos regidos por una ley que se puede cuestionar o abolir⁴.

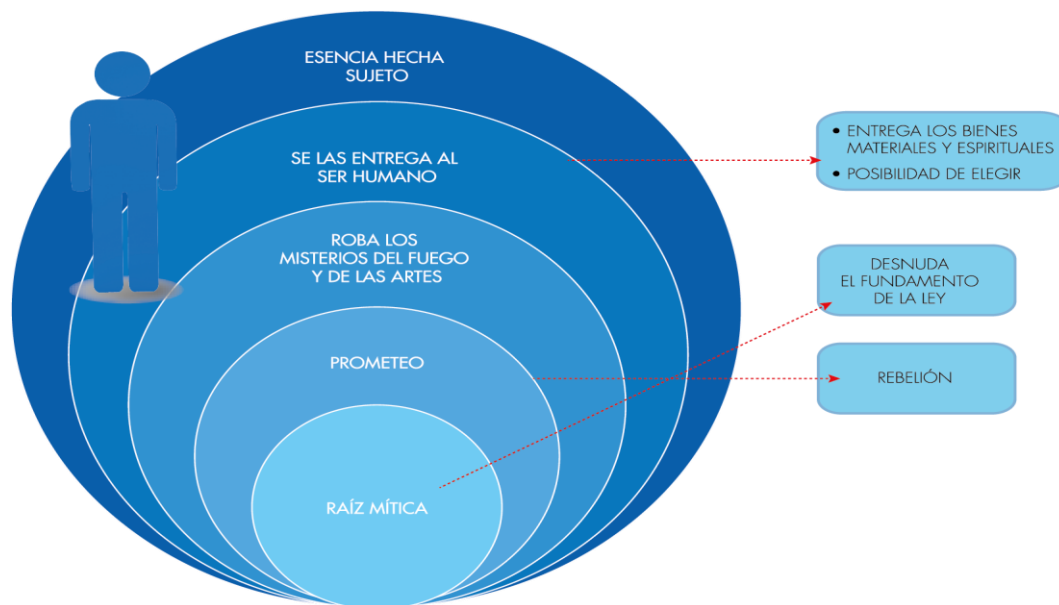


Figura 4. Raíz de la rebelión, Prometeo

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Hinkelammert (2007)

Por su parte, en la deliberación de Pablo de Tarso, el concepto de rebelión se encuentra identificado en la *Carta a los Romanos*. Es importante aclarar que, en el contexto que le tocó vivir a Pablo, el Imperio romano estaba transitando una coyuntura histórica de consolidación oligárquica-esclavista, donde la

⁴ Aunque no es parte del objeto de estudio de esta investigación. Es necesario mencionar las comedias de Aristófanes (444 a.C a 385 a.C). En estas comedias, Aristófanes ubica en la cultura de la época, discursos contestarios, irreverentes y de rebeldía, por ejemplo, la participación de las mujeres en la política (Las assembleístas), o bien, una crítica a Cleon I, opositor de Pericles, (Los caballeros).

mayoría de los habitantes estaban siendo explotados/oprimidos y buscaban una justicia política y económica a través de la palabra de Dios y desde la fe de los excluidos.

De esta forma, ser esclavo en el Imperio romano significaba ser no persona, es decir, un sujeto sin derechos, expresado en la práctica, en el hecho de que estos esclavos no podían tener familia ni bienes materiales; derechos que sí protegía y daba el sistema jurídico romano a los patricios y a otros sectores de la sociedad. Es en este contexto en el cual se escriben las cartas paulistas.

Para Pablo de Tarso, el ser humano es un sujeto con carne y psiquis, un ser integral o unitario que se desplaza en dos niveles: ley y espíritu. El primer nivel tiene que ver con el mundo, el cual tiene su organización política, jurídica y económica, el mundo de la ley; el segundo es el reino de Dios, que también posee su organización y que tiene en el reino del mundo sus discípulos, para llevar a cabo sus acciones políticas orientadas a la liberación de los más necesitados.

Con la crítica de Pablo, se pone en entredicho el sistema jurídico romano y se cuestiona la legitimidad misma del imperio. Se reconoce que la ley no lo es todo, ya que sobre la ley existe la verdad y esta es una sola, es un solo cuerpo de razonamiento que deja al desnudo la fetichización de la ley, y que conduce a la praxis liberadora del pueblo: la rebelión. Es importante aclarar que en el Derecho romano existían dos cuerpos jurídicos regulatorios, por un lado, el *luris civilis* y por otro el *luris gentium*, en ambos ordenamientos jurídicos, los esclavos estaban al margen de la ley.

Por su parte, es necesario enunciar el tránsito del pensamiento griego al romano y, en este, la incursión del cristianismo que no puede ser comprendido, sino por la preponderancia del pensamiento estoico desde su visión cosmopolita y la emergencia del individuo. Aquí surge un concepto de la ley que no estaba tan clara en los clásicos, aunque la influencia aristotélica fue decisiva.

Hinkelammert (2010) en su libro *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*, señala que la rebelión del sujeto, con la fundamentación epistémica que realiza Pablo de Tarso, principalmente en la *Carta a los Romanos*, es la clave para entender cómo el sujeto se rebela ante la mitificación de la autoridad, o sea, de la ley; una ley que en su fundamento es falsa, pero que históricamente evoluciona con matices despóticos, a veces evidentes, a veces imperceptibles, y que se interconecta en las relaciones humanas, expresándose en la práctica económica y política del individuo.

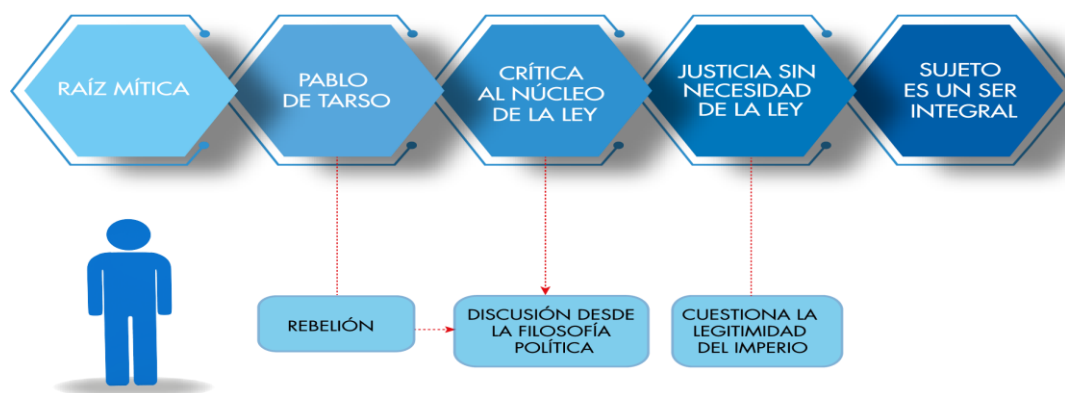


Figura 5. Raíz de la rebelión, Pablo de Tarso

Fuente: Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Hinkelammert (2010)

En la obra de Hinkelammert, el sujeto está presente en la totalidad de sus escritos y en sus diferentes fases de pensamiento. Para este pensador, el sujeto es ser en cuanto se apropia de las relaciones sociales para construir una espiritualidad del bien común, muy distinto a lo que observa en lo que él llama la “modernidad *in extremis*”. La modernidad *in extremis*, es la modernidad en su estado más avanzado de desarrollo: en ella las cosas se consideran en su relación medio-fin; el sujeto actúa en busca de la mejor ganancia con el mínimo esfuerzo, destruye la naturaleza, porque esta es un medio necesario para alcanzar la felicidad.

El sujeto, como sujeto pensante, se rebela en contraposición con el sujeto actuante que, recurriendo a la relación medio-fin y al cálculo de utilidad, consume según sus posibilidades y ambiciones los recursos que le brinda el mundo sin darse cuenta que, al devorarlos, se está convirtiendo en el autor de su propia extinción.

Así pues, el sujeto pensante, al rebelarse, plantea una forma de convivencia humana, opuesta al no ser, a la muerte. En otras palabras, el sujeto se opone a esta modernidad en la que impera la relación medio-fin para ser un sujeto de acción para la vida, en un acto de rebelión.

El sujeto, según Hinkelammert, es también sujeto en cuanto afirmación para la vida; no construido a partir de un formalismo ético, de un realismo político ilusorio o de una construcción mítica de la sociedad (planificación central perfecta, competencia del mercado perfecta, etc.), donde el sujeto se desborda al abismo de la muerte. Se debe mencionar que Hinkelammert se separa de la

filosofía kantiana, en tanto que, para Kant, el sujeto transcendental es el que organiza los fenómenos, por la incapacidad de conocer la realidad en sí. (Kant, 1781/2013). De esta forma, la propuesta de Hinkelammert se dirige a la construcción del sujeto a partir de la recuperación del sujeto negado, en la cual se redime un realismo perdido.

Ahora bien, caben dos preguntas: ¿cómo actúa el sujeto en la realidad?, ¿cuál es la ontología hinkelammertiana? En su libro *El sujeto y la ley*, Hinkelammert hace una crítica filosófica desde la antigüedad y atravesando los siglos XVII al XXI, en cuanto a la referencia del sujeto, y llama la atención al afirmar que el sujeto se ha desdoblado; primero, en una posición sujeto-pensamiento en sus diferentes variantes (posiciones filosóficas); y segundo, en un sujeto que piensa en sí como sujeto actuante:

Para Hinkelammert (2005a) la modernidad *in extremis* ha sustituido,

[...] el sujeto pensante por el sujeto actuante, que es un individuo propietario y calculador de sus intereses. Sigue interpretando todo el mundo corporal como un sujeto de acción, pero se ve a sí mismo más bien como una sustancia calculadora, que se mueve en un mundo de puros objetos y calcula su posibilidad de acceder a este mundo consumiéndolo, y acumula como propiedad partes crecientes de él. Para este sujeto calculador, el propio cuerpo sigue siendo un objeto igual como lo es el mundo exterior [...]. (p. 486)

Ante esta disyuntiva sujeto pensante-sujeto actuante, Hinkelammert establece que principalmente en la modernidad ha elaborado otra postura para disolver la relación sujeto-objeto; es decir, ha separado la forma en cómo el sujeto

aprehende la realidad, en el entendido de que el sujeto pasa a ser objeto. Dicho de otra manera, el ser humano, al pensar que existe y tomar en cuenta su corporeidad, se desdibuja como sujeto viviente; es decir, su reflexión ya no parte de su existencia (sujeto pensante), sino de la posibilidad de seguir viviendo. Al disolver esta relación, la realidad se convierte en una objetivación universal, la cual no es otra cosa que en una transformación pura en objeto. Porque, así las cosas, todo se convierte en objeto, hasta el ser humano es objeto; es la razón instrumental en acción. (Ver figura 2. Disolución del sujeto en la modernidad).

- **Metodología**

Esta investigación tiene como objetivo analizar el concepto de rebelión en el pensamiento de Franz Hinkelammert. Para ello, se realizará el análisis de su obra y de los principales intertextos contenidos en la misma, es decir, los diálogos entre este pensador y otros autores. A partir de lo anterior, la hipótesis central de esta investigación (según lo expuesto en la justificación del tema), consiste en dilucidar, si el concepto de rebelión en el pensamiento hinkelammertiano, tiene una vinculación práctica-política para la construcción de una sociedad (un mundo mejor), el cual se preserve la vida en el planeta.

Las categorías de análisis que se establecen en el objeto de estudio y que están vinculados en los objetivos de la investigación, se racionalizan a partir de un análisis hermenéutico de la obra hinkelammertiana. (Gadamer, 1998). Se examinarán, por una parte, los intertextos que se escuchan en este pensamiento en relación con otros autores. Tal y como lo afirma Molina (2006,

p. 15), “no pretende mostrar solamente sus planteamientos, sino colocarlos frente a las dificultades que representa el diálogo con otros pensadores, sobre todo filósofos y científicos sociales, los cuales incursionan en las problemáticas que trabaja nuestro autor”.

De igual forma, se contempla analizar fuentes secundarias, adicionales a la obra hinkelammertiana (fuente primaria), con aportes de los interlocutores que este pensador toma en cuenta para la construcción de su pensamiento crítico. El análisis de los libros de Hinkelammert, publicaciones en revistas académicas y entrevistas, son parte de la estrategia metodológica en procura de deconstruir el concepto de rebelión y responder a las dos preguntas centrales y las complementarias, las cuales podrían aportar, en definitiva, la postura de este pensador en torno al pensamiento crítico y a la contribución realizada al pensamiento latinoamericano.

Otro factor que enriquece la metodología propuesta es el hecho de que el autor de esta tesis doctoral fue alumno de este pensador en el Seminario PF-0823 *Coloquio de Investigación*, y también en el Seminario PF-0877 *Nietzsche*, cursos impartidos durante el segundo semestre del 2012 y marzo de 2013, respectivamente, en el doctorado de Estudios de la Sociedad y la Cultura, de la Universidad de Costa Rica.

7.1. Fuentes

Para llevar a cabo esta investigación doctoral se recurrió a determinar y revisar las fuentes primarias y secundarias acerca del tema de investigación. Las fuentes utilizadas facilitaron, por un lado, responder a las preguntas centrales y

periféricas y, por otro lado, culminar con éxito los propósitos establecidos en el objetivo general y los objetivos específicos.

7.1.1. Fuente primaria

La fuente primaria de esta investigación son los libros y artículos académicos divulgados por Franz Hinkelammert. Adicionalmente, se recurrió a distintas entrevistas realizadas a este pensador, que permitió acceder y profundizar sobre distintos tópicos en los cuales Hinkelammert se a pronunciado. En el apartado de las referencias bibliográficas se verifican los textos analizados.

7.1.2. Fuente secundaria

Estas fuentes contienen información organizada, elaborada, producto de análisis, reflexión organización que vincula a documentos originales consultados. Para efecto de los laberintos de pensamiento propuestos, en el apartado de las referencias bibliográficas, se enlistan los textos examinados que permitió al investigador, realizar la genealogía de los intertextos en el pensamiento hinkelamertiano. A continuación, se enlistan los laberintos de pensamiento analizados:

- **Teorías del desarrollo-subdesarrollo**

Raúl Présbich (1901-1986)

Paul Samuelson (1915-2009)

Luis Althusser (1918-1990)

Maurice Godelier (1934-)

Fernando Enrique Cardoso (1931-)

Celso Furtado (1920-2004)

Comisión para América Latina (CEPAL (1948-)

- **Teoría clásica del imperialismo (teorías centralistas)**

John Hobson (1858-1940)

Rudolf Hilferding (1877-1941)

Rosa Luxemburgo (1871-1919)

Vladimir Lenin (1870-1924)

Nikolái Bujarin (1888-1938)

- **Economía e ideologías del desarrollo**

François Quesnay (1694-1774)

Adam Smith (1723-1790)

Thomas Malthus (1766-1834)

David Ricardo (1772-1823)

Max Weber (1864-1920)

Ernest Bloch (1885-1977)

Karl Mannheim (1893-1947)

Carl Schmitt (1888-1985)

Friedrich Hayek (1899-1992)

Karl Popper (1902-1994)

Milton Friedman (1912-2006)

- **Filosofía**

John Locke (1632-1704)

David Hume (1711-1776)

Etienne de Condilac (1714-1789)

Inmanuel Kant (1724-1804)

Friedrich Hegel (1770-1831)

Jean Jacques Rousseau (1772-1778)

Sigmund Freud (1856-1939)

Friedrich Nietzsche (1844-1900)

- **Marxismo original**

Textos de Carlos Marx y Federico Engels

- **Teología**

Pablo de Tarso (5 y 10-58-67 d.C)

Agustín de Hipona (354-430)
 Doctrina Social de la Iglesia
 Teología de la liberación
 Fundamentalismo cristiano

7.2. Tiempo

La investigación se llevó a cabo entre los años 2014 y 2019.

7.3. Técnicas de investigación

Las técnicas que se implementarán en el desarrollo de esta investigación serán las siguientes:

7.3.1. Entrevista

Realizar una entrevista semiestructurada (ver instrumento de entrevista en anexo 1) a profundidad al pensador Franz Hinkelammert, siguiendo los siguientes criterios:

- Identificar el concepto de rebelión en el pensamiento hinkelamertiano.
- Reconocer la gnoseología del pensamiento hinkelamertiano.
- Establecer las fases o mapa categorial del pensamiento hinkelamertiano.
- Analizar las implicaciones prácticas del pensamiento hinkelamertiano.

Adicionalmente se aprovechará la información de entrevistas realizadas a Franz Hinkelammert y publicadas en los siguientes textos:

- Duque, J., Gutiérrez G. (2001). *Conversaciones y entrevistas con Franz J. Hinkelammert (hasta 2001)*. Costa Rica: DEI.

- Fernández, E. y Silnik, G. (2011). *Entrevista a Franz Joseph Hinkelammert. Cuadernos de Pensamiento Crítico Latinoamericano*, n.º. 39, año 4, junio. CLACSO.
- Fernández, E. y Silnik, G. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert*. Argentina: Editorial CICCUS; CLACSO.
- Hinkelammert, F. (2018). “La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis”. *Revista Praxis*. UNA, Costa Rica, julio-diciembre, n.º 78, pp. 1-23.

7.3.2. Análisis hermenéutico

El pensamiento latinoamericano ha contribuido a generar una hermenéutica (interpretación crítica) pragmática y emancipatoria. Es una hermenéutica, que no solo se interesa en lo que su autor teoriza, sino lo que se inquiere sobre la realidad misma. Dicho en términos hinkelammertianos, un análisis hermenéutico, es realizar un *ordenamiento categorial del mundo*, que reconoce la complejidad histórica que está contenida en los textos y, que su vez, potencia al sujeto, en un acto volitivo emancipador.

El análisis hermenéutico permite el acceso a la comprensión y a la correcta interpretación de los conceptos. Aventurarse en un texto no es comprenderlo desde la mirada científica y filosófica, es también, una evidencia empírica de la praxis humana en el mundo (Gadamer, 1988).

7.3.2.1. El círculo hermenéutico

Según Gadamer (1988), el análisis hermenéutico debe aplicarse siguiendo un orden que él llamó *circulo hermenéutico*, a saber:

- Ideas fuerza
- Aplicación de las comprensión
- Legitimación de la consistencia teórica
- Comprensión

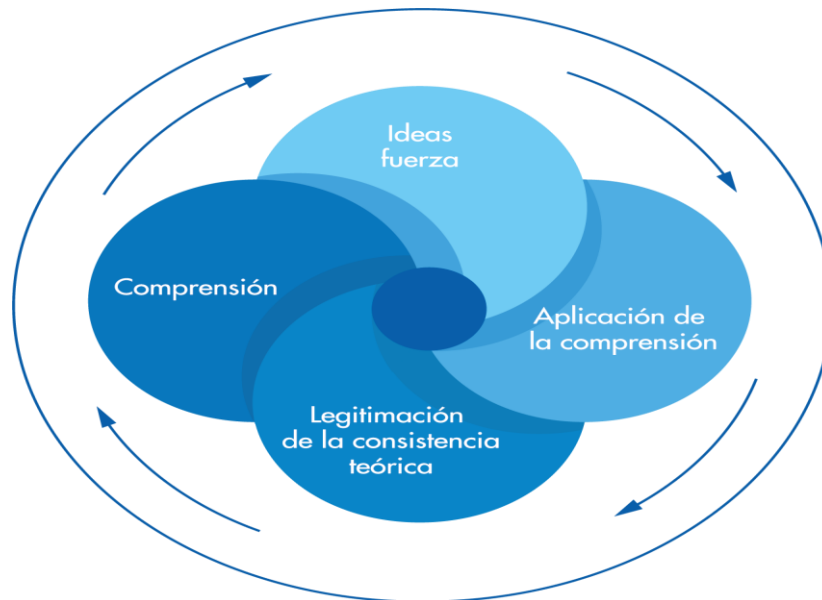


Figura 6. Círculo hermenéutico

Fuente: Gadamer, 1998

La hermeneútica de Gadamer tiene como principio dejar abierto el diálogo en el abordaje de los intertextos. Es comprender lo que quiere comunicar un interlocutor, aunque se esté o no de acuerdo con los postulados teóricos que ofrece. Así pues, el sujeto está en relación consigo mismo y con el otro. Su relación es de un continuo proceso para comprender el mundo. En este debatir de ideas, se construye un *ordenamiento categorial del mundo*, que permite al sujeto realizar un discernimiento de la realidad. Conduce, al sujeto, a la reproducción de un diálogo permanente en la búsqueda de la libertad, como lo

señala Gadamer “Pues toda reproducción es en principio interpretación, y como tal quiere ser correcta. En ese sentido es también comprensión” (Gadamer, 1988, p. 14).

7.3.2.2. Mapas conceptuales, tablas, esquemas y figuras

Se utilizará esta técnica pues permite representar un conjunto de significados conceptuales incluidos en una estructura de proposiciones para dibujar el pensamiento hinkelamertiano o de otros autores del relato expresados en el texto.

Se organiza la información según su relevancia y congruencia categorial, partiendo de los datos más generales (parte superior) a los particulares o específicos (parte inferior); entre mayores sean las subcategorías, mayor será su codificación, ramificados e interconectados, según el criterio de lo general a lo particular.

CAPÍTULO 2. GENEALOGÍA DE LOS INTERTEXTOS EN EL PENSAMIENTO HINKELAMERTIANO

1. Introducción

El presente capítulo tiene como objetivo específico *realizar una genealogía de los intertextos presentes en el pensamiento hinkelamertiano*. Asimismo, intenta responder a la pregunta ¿cuáles son los intertextos relacionados en las distintas fases del pensamiento hinkelamertiano?

En el desarrollo de sus escritos, Franz Hinkelammert, interactúa con distintos sistemas de pensamientos para analizar los marcos categoriales de la razón instrumental y la razón mítica que operan en la realidad. Las presenta como posturas racionales, aunque son envolturas irracionales que ocultan y encubren las contradicciones y conflictos percibidos en la realidad. Las envolturas irracionales se traducen en la legitimidad que revisten las leyes en la modernidad. Estas se presentan de una forma racional, con arreglo a valores, y de las cuáles se esconden las relaciones (irracionales) de lucha y de poder que atraviesan las sociedades.

La irracionalidad presentada como racional y expresada en un pensamiento único, pretenden mutilar los procesos creativos del ser humano y apartarlos de cualquier posibilidad de rebelión social. Se busca presentar el devenir de las sociedades como una imagen invariable, predestinada a mantenerse en el transcurso del tiempo.

De los aportes sustantivos de Hinkelammert para contribuir a la desmitificación de la razón instrumental y razón mítica, se destaca el esfuerzo por escudriñar en los principales pensamientos, aquellos por medio de los cuales y pese al esfuerzo por tratar de superar y ofrecer la solución para solventar las contradicciones de las condiciones económicas y sociales de la vida de millones de personas, continúan cultivando en sus raíces, la irracionalidad de sus acciones (medio-fin), devastadoras para la naturaleza y para la preservación de la vida en el planeta.

Así pues, en este capítulo se analizarán los intertextos que intervienen en la obra hinkelammertiana, es decir, los diálogos que este pensador realiza con otros autores. Se examinará, por un lado, los intertextos que se escuchan en su pensamiento en relación con el de otros. Se trata no solo de mostrar sus planteamientos, sino de colocarlos frente a las dificultades que representa el diálogo con filósofos y científicos sociales.

Cómo lo señala el mismo pensador “Las realidades que se dan al interior de la modernidad resultan laberínticas, y, por tanto, el mismo pensamiento que trata de captarlas llega a ser un gran laberinto también. Posiblemente toda realidad resulta ser eso, pero la modernidad lo es de una manera mucho más importante y hasta más desesperante” (Hinkelammert, 2007a, p. 11).

Tal y como se señaló en el capítulo anterior, y para una mejor comprensión de los intertextos presentes en el pensamiento hinkelammertiano, este capítulo se estructura a partir de varios laberintos de pensamiento, cada uno de ellos con sus respectivos exponentes. La clasificación elegida, no significa que cada

laberinto reúna pensamientos unitarios o coincidentes. La figura 7 describe el orden que llevará el discurso escrito, a saber:



Figura 7. Laberintos de pensamiento en los intertextos de Hinkelammert

Fuente: elaboración propia a partir de la bibliografía de Hinkelammert

Previo de analizar cada laberinto de pensamiento propuesto en la figura 7, es importante resaltar que Franz Hinkelammert (ante los diálogos que realiza respecto a otros pensadores), hace referencia, de manera ineludible, a la teoría marxista, ya sea como encuentro o desencuentro. En su reflexión, es inevitable que contraste los puntos de vista acerca de las distintas teorías esbozadas en relación con los aportes realizados por Marx y Engels (marxismo original).

2. Teoría clásica del imperialismo

Hinkelammert (1970a, 1970b, 1983, 1987, 1988a y 2003) agrupa las teorías del subdesarrollo-desarrollo en dos laberintos. En la figura 7 y 8 se muestran como laberintos de pensamiento independientes para una mejor conceptualización. No obstante, en el sustento teórico ambos laberintos mantienen una coherencia interna, según lo muestra.

TEORÍAS DEL SUBDESARROLLO-DESARROLLO		
ECONOMÍA	FILOSOFÍA	COYUNTURA HISTÓRICA
Jhon Hobson (1858-1940)	Vladimir Lenin (1870-1924)	Primera Guerra Mundial (1914-1918)
Rudolf Hilferding (1877-1941)	Luis Althusser (1918-1990)	Revolución de octubre 1917
Rosa Luxemburgo (1871-1919)	Maurice Godelier (1934-)	Segunda Guerra Mundial (1939-1945)
Vladimir Lenin (1870-1924)		Revolución China (1949-)
Nikolái Bujarin (1888-1938)		Revolución Cubana (1957-)
Raúl Prebisch (1901-1986)		
Paul Samuelson (1915-2009)		
Celso Furtado (1920-2004)		
Fernando Enrique Cardoso (1931-)		
CEPAL (1948-)		

Figura 8. Pensadores vinculados a la teoría del subdesarrollo-desarrollo

Fuente: elaboración propia a partir de la bibliografía de Hinkelammert

Hinkelammert estudia la teoría clásica del imperialismo (figura 9) y su relación con el subdesarrollo y la acumulación socialista. Discute que las teorías esbozadas por John Hobson (1858-1940), Rudolf Hilferding (1877-1941), Rosa Luxemburgo (1871-1919), Vladimir Lenin (1870-1924) y Nikolái Bujarin (1888-1938), no explican el fenómeno de la acumulación socialista versus la acumulación capitalista. En consecuencia, estas teorías son incapaces de dar soluciones posibles a la problemática de los países subdesarrollados respecto a los países desarrollados. No dan soluciones, porque los países

subdesarrollados continúan siendo subdesarrollados. Por su parte, es necesario aclarar que la teoría centro periferia, es típicamente de la periferia y tiene su asidero en América Latina. Pese a que estos autores tienen enfoques propios respecto al estudio que hacen del capitalismo, todos tienen en común que vivieron en los centros de los países dominantes; desde esta posición, analizaron el fenómeno del imperialismo, es decir, desde la visión de los centros hegemónicos.

TEORÍA CLÁSICA DEL IMPERIALISMO		
COALICIÓN IMPERIALISTA	Expresión colonial y concentración de riqueza, es el desarrollo de los centros capitalista.	→ HOBSON
CAPITALISMO ORGANIZADO	Capital financiero propio del desarrollo capitalista: lógica del capital en el desarrollo de sus fuerzas productivas y acumulativo (obtener todos los medios de del planeta.	→ HILFERDING
ACUMULACIÓN CAPITALISTA	Las raíces económicas del imperialismo residen, en las leyes de acumulación del capital.	→ LUXEMBURGO
FASE SUPERIOR	Imperialismo es la fase superior del capitalismo. La producción y la distribución quedan centralizadas en <i>cartels</i> y <i>trusts</i> .	→ LENIN
CAPITALISMO MONOPÓLICO DE ESTADO	La transnacionalización de capitales visto como una necesidad económica insuperable (imperialismo).	→ BUJARÍN
TEORÍA CENTRALISTA	Relación de explotación que es realizada desde el centro hacia la periferia. No se discute el fenómeno del subdesarrollo en el mundo subdesarrollado. Es concebida en el sistema capitalista como un pensamiento único o de totalidad.	→ HINKELAMMERT

Figura 9. Teorías del imperialismo

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Hinkelammert

2.1. Teoría centralista

Hinkelammert les denomina a estos estudios (Hobson, Hilferding, Luxemburgo, Lenin, Bujarín) *enfoques centralistas en la teoría del imperialismo*. Es la relación de explotación realizada desde el centro hacia la periferia. No se discute el fenómeno del subdesarrollo en el mundo subdesarrollado, ni el

subdesarrollo en el mundo socialista. Así pues, la relación desarrollo-subdesarrollo es percibida y concebida dentro del sistema capitalista como un pensamiento único. La razón económica es explicada como una razón suprema y expresada dentro del análisis que el sistema capitalista se desarrolla en un sistema mundial. Esta interpretación se traslapa a la revolución socialista, como una revolución que iniciaría en los países desarrollados y abriría el camino para los países no desarrollados.

Este análisis realizado por Hinkelammert (1970a, 1970b, 1983, 1987, 1988a y 2003⁵), muestra el abordaje que el autor despliega respecto a los marcos categoriales de la razón instrumental y mítica, que en el examen marxista se tornan relevantes al utilizar categorías o leyes ideales para describir un fenómeno de la realidad. En otras palabras, los pensadores de la teoría clásica del imperialismo, realizaban una interpretación del marxismo en el plano de totalidad, de los macro procesos y las leyes históricas. De tal forma que la comprensión de la teoría centralista no es más ni menos que un análisis de la economía industrializada, a partir de los supuestos totalizantes y no de la

⁵ Hinkelammert, F. (1970a). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Chile: Ediciones Nueva Universidad.

Hinkelammert, F. (1970b). *La Teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. Publicado originalmente en Cuadernos del CEREN (Centro de Estudios de la Realidad Nacional) de la Universidad Católica de Chile, n.º 4, junio de 1970. Santiago de Chile. El autor relata que el libro se escribió entre 1969 y 1970.

Hinkelammert, F. (1983). *Dialéctica del desarrollo desigual*. Tegucigalpa: Editorial Educa.

Hinkelammert, F. (1987). *Democracia y totalitarismo*. San José: Editorial DEI.

Hinkelammert, F. (1988a). *La deuda externa en América Latina*. San José: Editorial DEI.

Duchrow, U., Hinkelammert, F. (2003). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. Costa Rica: Editorial DEI.

existencia concreta de las condiciones materiales y sociales específicas de los países subdesarrollados respecto a los desarrollados.

Si bien Hinkelammert afirma que el mismo Marx pensaba en totalidades y cita una frase del prólogo al primer tomo del capital “[...] Los países industrialmente más desarrollados no hacen más que poner delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir” (Marx, 1867/1946, p. XIV); lo cierto es que Marx estudió el sistema capitalista desde el centro para al centro, así lo evidencia en el prólogo al primer tomo del Capital “[...] En la presente obra nos proponemos investigar el régimen capitalista de producción y las relaciones de producción y circulación que a él corresponda. El hogar clásico de este régimen es, hasta ahora, Inglaterra (...) no sólo padece los males que entraña el desarrollo de la producción capitalista, sino también los que supone su falta de desarrollo” (Marx, 1867/1946, p. XIV), lo anterior es una evidencia puntual que Marx estudia el sistema capitalista a partir de la realidad social inglesa de su tiempo⁶.

El imperialismo hace referencia al proceso de acumulación capitalista a escala global. Es el capitalismo monopolista que, mediante la acumulación en el contexto del mercado mundial, ha sido creado por esta acumulación. Su estudio partes de tres elementos:

- Análisis de la acumulación capitalista
- La periodización del capitalismo

⁶ A propósito de la teoría clásica del imperialismo, es necesario recordar que Marx analiza en el capítulo XXV del primer tomo del *El Capital*, “La moderna teoría de la colonización”.

- La situación del imperialismo en el contexto de la división política del mundo

Asimismo, el imperialismo tiene vinculación con las relaciones existentes de los países desarrollados; con el impacto del imperialismo sobre las nuevas o distintas formaciones sociales existentes (periferia) capitalista y no capitalistas; y, por último, con la dominación y opresión de los países sometidos por las propias clases dominantes internas en esas formaciones sociales.

Retomando los autores de la teoría clásica del imperialismo⁷, es posible evidenciar los diálogos de Hinkelammert con estos pensadores. La visión de esta teoría centralista limita el desarrollo de la periferia al propio desarrollo del centro, pues en la medida que el centro se desarrolle, paulatinamente se desarrollará también la periferia.

2.2. La coalición imperialista

John Hobson⁸ es el primer formulador de la teoría del imperialismo. Para este autor, el imperialismo es la expansión colonial en su máxima expresión. Hobson señalaba que, erradicando el monopolio, se evitaría que el capitalismo se desdoblara en imperialismo. Sin embargo, no teoriza la eliminación del capitalismo según la propuesta marxista, pues lo que intenta es describir cómo la nueva etapa del capitalismo reúne una inimaginable acumulación de riqueza

⁷ Conviene estudiar el libro del historiador Rodrigo Quesada Monge: *América Latina 1810-2010. El legado de los Imperios* (2012). El texto es una exposición magistral de las implicaciones prácticas del imperialismo en la América Latina. El autor clasifica la teoría del imperialismo en imperialismo histórico e imperialismo permanente.

⁸ El libro, *Estudio del imperialismo*, se publicó en 1902.

que contrae el consumo y, por ende, la libre circulación de mercancías, lo que genera una menor productividad y desempleo progresivo en los centros.

Los grandes beneficiarios del imperialismo son los bancos y grupos financieros especuladores de la bolsa, inversionistas, entre otros (coalición imperialista), ya que son precisamente ellos quienes colocan en las colonias el excedente ocioso de capital que no pueden invertir lucrativamente en el centro, beneficiándose del capital colocado en la periferia, según Hinkelammert:

[...] Pero ni siquiera en esta relación colonial se concibe como necesario un impedimento para el desarrollo. Según estas concepciones, la exportación de capital hacia las periferias significa desarrollo, destacando solamente que, a través de la explotación colonial, este desarrollo ocurre en último término a favor de los centros del mundo capitalista. Por supuesto hay también conciencia de que la dominación colonial puede desembocar en un impedimento para el desarrollo. (1973, p, 11)

Al respecto, Hobson señala:

[...] en la medida que el imperialismo sea consecuente, ha de ser abiertamente proteccionista (...) El imperialismo tiende de modo espontáneo a entregar en exclusiva a la metrópoli los mercados de todos los territorios que adquiere, porque está convencido que el conjunto de nuestro comercio solo puede crecer mediante estos incrementos separados. (1981, pp. 83-84)

Hobson atribuye y fundamenta que la etapa imperialista es producto de la influencia de las leyes de las ciencias naturales; su justificación se realiza mediante las categorías instrumentales de *eficiencia social* y por tanto de una *eficiencia nacional* portadora de una ética que justifica la doctrina de

colonización a través del cristianismo imperial, y de la misión civilizadora para implementar buenos gobiernos y la dignidad del trabajo (Hobson, 1981, p. 158).

2.3. El capitalismo organizado

Por su parte, Hilferding⁹ (1962) señala que la novedad del sistema capitalista de su tiempo, y que hoy día es una de las características principales del sistema globalizado, es el concepto de capital financiero. Hace referencia, por un lado, al proceso de concentración y centralización del capital, así como del surgimiento de la sociedad por acciones; y por otro, implica no solo la separación de la propiedad y el control de la empresa (lo que cambia las formas de gestión de la misma) sino, más significativo aún, el control por parte del capital financiero de la emisión y propiedad del capital artificial, es decir del capital en forma de acciones, y toda clase de títulos valores financieros que duplican el capital real invertido en la producción “[...] Llamo capital financiero al capital bancario, esto es, capital en forma de dinero, que de este modo se transforma realmente en capital industrial” (Hilferding¹⁰, 1963, p. 254).

Hilferding vislumbró que el capitalismo tenía como encrucijada la globalidad mediante el colonialismo instaurado en el planeta. Dicho de otra forma, la globalización sería propia del desarrollo capitalista y tendría dos dimensiones: por un lado, la dimensión intrínseca, es decir, la propia lógica del capital en el desarrollo de sus fuerzas productivas; y, por otro, su dimensión acumulativa, en

⁹ El principal economista el Partido Socialdemócrata de Alemania (SPD). Ministro de finanzas. Ocupó el cargo de ministro de finanzas en Alemania, en 1923, 1928 y 1929. Fue un economista marxista.

¹⁰ . El libro fue publicado en 1909.

la medida que se desarrollan las fuerzas productivas, las mismas operan para obtener los medios de producción existentes en el planeta. Así pues, la tendencia inscrita en la lógica del capital se habría desarrollado, en nuestros días, hasta alcanzar la globalización mediante el capitalismo organizado

El capital financiero, en su consumación, se autonomiza del suelo de donde es originario. La circulación del dinero será innecesaria; el incesante devenir del dinero ha alcanzado su objetivo: la sociedad regulada, y el *perpetuum mobile* de la circulación encuentran, al fin, su paz. (Hilferding, 1963, p. 126)

Es importante señalar que, para este autor, el socialismo, como alternativa al capitalismo, surgiría de condiciones determinadas por la expansión del capital a escala mundial, de la metrópolis a las colonias, según la teoría del desarrollo-subdesarrollo (centro-periferia). Se puede afirmar, que esta es la teoría de la dependencia sin más, que convierten las periferias en sombras de los centros. De aquí que uno de los precursores de la teoría de la globalización fue Hilferding, cuyas tesis Lenin retomaría, posteriormente, para presentar su teoría del imperialismo.

2.4. La acumulación capitalista

A diferencia de Lenin y Bujarin, Rosa Luxemburgo¹¹ estudió con mayor detalle la teoría del imperialismo a partir de la teoría de acumulación del capital y de la acumulación primitiva de Marx. Lenin sostenía que el imperialismo es la etapa superior del capitalismo realizada mediante la expansión del monopolio (*cartels*), o bien, la intensificación de la competencia del mercado; para Bujarin

¹¹ El libro *La acumulación del capital* fue publicada en 1912.

el imperialismo es un fenómeno de la economía global. Luxemburgo se detiene en analizar la deficiencia en los niveles de la demanda, al señalar que:

[...] el hecho más destacado de la política actual: el imperialismo. Las características típicas externas del periodo imperialista, la lucha reñida entre Estados por la conquista de las colonias y órbitas de influencia y posibilidades de inversión para que los capitales europeos, el sistema internacional de empréstitos, el militarismo, los fuertes aranceles protectores, la importancia predominante del capital bancario y de los consorcios industriales en la política mundial, son hoy hechos del dominio general (...) que las raíces económicas del imperialismo residen, de un modo específico, en las leyes de acumulación del capital, debiendo ponerse en concordancia con ella, es cosa que no ofrece lugar a dudas ya que el imperialismo no es, en términos generales, según demuestra cualquier apreciación empírica vulgar, más que un método específico de acumulación. (Luxemburgo, 1978, pp. 380-381)

En este contexto, aunque Rosa Luxemburgo, no logró conocer los procesos socioeconómicos llevados a cabo por la Revolución rusa, es importante mencionar que la acumulación socialista en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) se soportó en dos grandes procesos. Por un lado, la industrialización, ya dada en la época zarista; y por otro, la colectivización agraria. En cuanto a la primera, Rusia estaba urgida en acoplar, rápidamente, la industrialización que estaba sucediendo en Europa y, por tal razón, la monarquía zarista había invertido en la industria pesada para modernizar las relaciones sociales de producción; para ello, el Estado zarista había invertido de su propio “pecunio” o capital privado, y también había endeudado al Estado.

Así pues, la incipiente industrialización rusa provenía del siglo XIX, en la cual países europeos habían invertido en la minería, infraestructura ferroviaria y fábricas; la relación para esa época entre Europa y Rusia era la de metrópoli-colonia. Rusia exportaba materia prima y Europa les vendía maquinaria y productos manufacturados. A finales del siglo XIX y principios del XX, existía una débil clase empresarial privada y, sobre esta, el Imperio Zarista. Por tal razón, fue relativamente fácil para los bolcheviques, a partir de 1917, sostener los grandes sectores industriales establecidos en el país y utilizarlos para la nueva acumulación socialista.

En cuanto a la colectivización agraria, y antes de la revolución de octubre que influyó también como un proceso para la acumulación socialista, Rusia era un país totalmente agrícola y con una dinámica semiesclavista en sus relaciones sociales de producción, distinta al resto de los países europeos. Cuando se produjo la Reforma emancipadora en Rusia (en 1861, durante el gobierno de Alejandro II, y conocida como la liquidación de la dependencia servil), las tierras se distribuyeron en dos grupos: la mitad para los antiguos señores y la otra mitad para los siervos, pero con la condición de que las tierras debían ser explotadas en forma colectiva. Adicionalmente, y para abandonar el régimen de servidumbre, los campesinos debieron pagar, tanto al Estado como a sus antiguos señores, su libertad.

El modelo de organización establecido por la Reforma emancipadora fue la comuna rural y su órgano de dirección la comunidad campesinada conocida como *Mir*. Esta última pagaba a los señores libres y al Estado, y este último

utilizaba el dinero para amortizar a Europa los intereses de los préstamos obtenidos. Si no se recaudaba lo necesario, la *Mir* podía exigir trabajo extra hasta recaudar lo que necesitaba el Estado zarista. Como se verá en el siguiente apartado, el modelo socialista de la URSS, a partir de 1917 y específicamente en la época de Stalin, no cambio sustancialmente.

2.5. Fase superior

Cuando Lenin escribe su libro *Imperialismo fase superior del capitalismo*¹² habían transcurrido 16 años desde que Hobson publicara su libro, 10 años respecto al texto de Hilferding y cuatro años del libro escrito por Luxemburgo. Lenin estudia el fenómeno de los *cartels*¹³ como el paso del capitalismo al imperialismo “[...] el capitalismo se ha transformado en imperialismo” (Lenin, 1961, p. 706). En este contexto, los países en estado de desarrollo (imperialismo) se reparten el mundo, tesis que comparte con Hobson y Hilferding; aunque se distancia de ambos en el sentido que la nueva fase de desarrollo, las periferias, son las que aportaran el inicio de la abolición del capitalismo, pero será en los países desarrollados donde se decidirá la revolución socialista. A esta posición de Lenin se le puede denominar un economicismo práctico pues justifica la revolución socialista desde el punto de vista político.

¹² Escrito en Suiza en 1916.

¹³ Es un acuerdo entre empresas del mismo sector, para eliminar la competencia en un determinado mercado. Estos ejercen un control sobre la producción y la distribución de tal manera que mediante el acuerdo de las empresas que lo forman, estas estructuran un monopolio.

Lenin caracteriza el imperialismo en cinco etapas o fases, a saber:

- La exportación de capitales
- La producción y la distribución centralizadas en *cartels* y *trusts*
- La fusión del capital bancario e industrial.
- Los centros de poderes capitalistas divididos en esferas de influencia
- La división del mundo lleva al centro de poder a guerras mundiales para la repartición nueva del mundo

La exportación del capital es la característica más sensible del imperialismo pues involucra un círculo donde las mercancías son capital [capital-dinero, capital-productivo, capital-mercancía y capital-dinero, nuevamente]. La exportación del dinero se da en el contexto del mundo global pero dividido en distintas esferas de poder, representado por el Estado de cada centro de poder. Lo anterior equivale a que la exportación de capital implica la mediación del Estado y el conflicto de intereses por parte de las clases gobernantes que ostentan el poder. La rivalidad entre los países capitalistas para apropiarse de la acumulación global, es el detonante de las guerras imperialistas, entre ellas las dos guerras mundiales del siglo XX.

Para Lenin, la competencia y la monopolización hacen que los países capitalistas provoquen guerras entre los centros de poder con el propósito de tener el espacio adecuado para la exportación de capitales; lo anterior, porque una de las consecuencias de las guerras es, justamente, la reproducción del crédito financiero destinado a la compra de insumos bélicos y reconstrucción de la infraestructura destruida por la guerra. Mediante el sistema de crédito se

facilita la fusión del capital financiero e industrial, lo que hace inevitable la exportación del capital-dinero a escalas inconmensurables; el mismo fenómeno descrito sucede con el capital-mercancía, y se refleja en el subdesarrollo de las relaciones sociales y las fuerzas productivas de los países periféricos.

Lenin señalaba que el imperialismo provoca que la clase dominante de los países desarrollados (centro) realicen alianzas con las clases dominantes de los países precapitalistas o los países atrasados (periféricos), impidiendo que su burguesía local pudiera lograr, con éxito, una revolución para el control del Estado. En consecuencia, tanto la burguesía como el país, seguirán siendo débiles y subdesarrollados (Hinkelammert, 1970b, 1983, 1984, 1995,1996).

2.6. Capitalismo monopólico del Estado

Bujarin, por su parte, retoma lo que Marx denominó la *industria moderna* (*El Capital*, tomo I capítulos 13 y 14). Es la etapa del capitalismo del siglo XIX, caracterizada por la producción de plusvalía relativa y acompañada por la centralización del capital y el desarrollo de instituciones de crédito que permiten facilitar el poder negociador y su propia centralización; en este concepto, la producción a escala originó concentración y la tendencia al monopolio, dando inicio así al capitalismo monopolista.

En este escenario, Bujarin propone una interpretación teórica del imperialismo, desde el punto de vista económico. Analiza el fenómeno de la transnacionalización de capitales visto como una necesidad económica insuperable; aunque la nueva economía mundial sea el imperialismo que, a su vez, es una categoría histórica específica, y no independiente del viejo

capitalismo. Lo anterior, porque el imperialismo ha provocado una conexión del capital con el Estado que se transforman en una fuerza económica necesaria, es decir, el Estado modifica su propia estructura y función; ya no representa a la clase dominante en general, sino a los más grandes grupos empresariales organizados y, por ende, se impone como el supremo dirigente del Estado.

Podemos definir entonces la economía mundial como un sistema de relaciones de producción y de relaciones de cambio correspondientes que abrazan la totalidad del mundo. (...) La economía mundial es una de las formas de economía social en general. Por economía social entiende la economía política todo un sistema de empresas individuales ligadas entre sí por el cambio. Desde este punto de vista es claro que la economía social no implica en modo alguno la existencia de un agente económico que dirija el conjunto de relaciones económica. (Bujarin, 1971, p, 42-44)

El análisis que hace Bujarin resulta particularmente interesante porque señala que el imperialismo, al intensificar el monopolio según la propuesta marxista, elimina la competencia al interior de los países capitalistas, aunque esta (competencia) se intensifica entre los centros de poder (relaciones sociales de producción).

2.7. La acumulación socialista

Respecto al tema de la acumulación socialista y la discusión que sostuvo Bujarin con Preobrazhenski¹⁴, este último opinaba que el marxismo es la

¹⁴ Yevgueni Preobrazhenski (1886-1937), economista ruso y gestor de la planificación soviética. Precursor junto con Lenin de la Nueva Política Económica (NEP) como un periodo de transición y abandonado por Stalin en 1928 que la reemplazó por los periodos quinquenales de planificación, para lograr una industrialización acelerada. Teorizó sobre las leyes de la acumulación socialista y fue partidario de que el Estado soviético subordinase la ley del valor a

ciencia del sistema mercantil y capitalista mercantil de la economía. Por lo tanto, es importante saber cuáles elementos se conservan y cuáles desaparecen o necesitan modificaciones al realizar el análisis del sistema socialista, cuando este sustituye al capitalismo.

Así pues, la economía política con sus categorías (mercancía, valor, plusvalía, etc.) debe ser reemplazada por un nuevo marco teórico de análisis, que Bujarín define como tecnología social. Este marco teórico es la economía planificada y, en esta la acumulación socialista, debía darse mediante un acelerado proceso de industrialización.

Para Bujarin, la acumulación socialista se entiende como la adición del capital productivo fundamental del sobre-producto, que no se destina a la distribución suplementaria entre los sujetos de producción socialista y el Estado socialista, sino que sirve para la reproducción ampliada. Por acumulación primitiva socialista entenderemos la acumulación en manos del estado de recursos materiales, procedentes de fuentes externas al complejo económico estatal (Bujarin, 1971a).

En el contexto de lo descrito, Hinkelammert identifica diferencias existentes en las leyes de la acumulación capitalista y de la acumulación socialista, y plantea la discusión entre la dicotomía económica del mercado-economía planificada. Hinkelammert propone una teoría del equilibrio y económica del espacio, distinta a la esbozada por la teoría económica neoclásica. Esta teoría afirma

favor de la regulación planificada de la sociedad. Propuso acortar el periodo de atraso económico mediante una rápida industrialización, lo que implicaba una transferencia de recursos y mano de obra de la agricultura a la industria.

que el equilibrio es un estado en el cual las fuerzas económicas se encuentran igualadas y, en ausencia de influencias externas, los valores de las variables económicas no cambian¹⁵. Es el punto en el cual la cantidad demandada y la cantidad ofertada son iguales (Hinkelammert, 1970b, 1983, 1984).

La teoría propuesta por Hinkelammert se basa en una teoría económica del espacio. Significa la posibilidad de que cada individuo satisfaga sus necesidades a partir de su integración a la división del trabajo; significa que los seres humanos puedan trabajar donde viven, y no como lo establece la teoría económica neoclásica, donde las personas emigran a trabajar en lugares donde existan fuentes de empleo (Hinkelammert, 1983). En el capítulo 5 de este trabajo, se explicará con mayor detalle la teoría del equilibrio propuesta por este pensador.

La acumulación socialista, según Hinkelammert, tiene equilibrios soportados por una planificación de la sociedad en la cual pueden existir alternativas distintas al mercado, que el sistema capitalista no permite más allá que el mercado propiamente dicho. El problema de la acumulación socialista sería que, para poder llevarla a cabo, se requieren espacios económicamente grandes (regiones) donde se pueda desarrollar su base económica; su posibilidad queda limitada, entonces, a países con riquezas naturales amplias que les permitan desarrollarse como periferia. De esta manera, el centro tendría periferias con potencial para su desarrollo.

¹⁵ Es un mundo ideal: categoría de la razón instrumental y mítica impregnada en la ciencia empírica.

3. Teorías del desarrollo-subdesarrollo

Hinkelammert continúa la discusión de los conceptos subdesarrollo-desarrollo desde la perspectiva del desarrollo desigual, en un diálogo con sus principales corrientes teóricas: subdesarrollo, desarrollo, crecimiento autosustentado, la teoría de la dependencia y el estructuralismo marxista; así como también, la teoría del equilibrio, desde la teoría económica del espacio (Hinkelammert, 1970a, 1970b, 1983, 1984, 1995, 1996, 1998, 2003, 2014).

3.1. Subdesarrollo

En los diálogos con el tema del subdesarrollo, Hinkelammert afirma que la teoría del subdesarrollo es una teoría del desarrollo y, como este, condiciona a las sociedades subdesarrolladas; el subdesarrollo es una categoría intrínseca del desarrollo (Hinkelammert, 1970a, 1970b, 1983, 1988, 1991b).

En su análisis al respecto, Hinkelammert desmitifica dos asuntos: por una parte, explica que la sociedad tradicional o precapitalista, no es lo mismo que una sociedad subdesarrollada; y, por otra, que el subdesarrollo sea un atraso o ausencia de modernidad.

Las sociedades precapitalistas o tradicionales son previas a la Revolución Industrial¹⁶ y, por tanto, desconocen que son sociedades tradicionales. El concepto de desarrollo surge con la revolución industrial; el subdesarrollo es una categoría formulada a partir del centro desarrollado, y está determinadas por relaciones económicas, sociales e ideológicas, entre otras.

¹⁶ Su inicio es en la segunda mitad del siglo XVIII, en Inglaterra. Posteriormente se extendió por Europa y Estados Unidos hasta 1840, aproximadamente.

Hinkelammert _retomando el aporte de la CEPAL y de Raúl Prebisch_ desmitifica la categoría cualitativa del concepto, eliminando las diferencias cualitativas entre subdesarrollo y desarrollo. Con esto, busca que se incline la mirada a la categoría cuantitativa de que las sociedades subdesarrolladas sean atrasadas por un factor cuantitativo y, en consecuencia, exista el subdesarrollo; esta categoría cuantitativa está vinculadas en las teóricas económicas clásicas y neoclásicas, incluida el marxismo.

Al eliminar la categoría cualitativa, permite excluir la concepción de que el desarrollo origina el subdesarrollo; o bien, que el subdesarrollo sea un vínculo con el sistema capitalista. Dicho en otras palabras, el atraso de las sociedades (subdesarrollo) se da por factores cuantitativos y no cualitativos en la organización de las mismas. Los factores cuantitativos entre desarrollo y subdesarrollo están en función de la composición orgánica del capital (relación entre el capital constante y el capital variable; es la cantidad de capital invertido en los medios de producción y en la fuerza de trabajo), y no de factores cualitativos.



Figura 10. Subdesarrollo

Fuente: elaboración propia a partir de Hinkelammert

Así las cosas, el subdesarrollo no es un atraso sino más bien una contradicción emanada desde el centro desarrollado; la tecnología, las formas de organización y el consumo provienen de los centros desarrollados, mismos que, a su vez, sufren las consecuencias de otros centros desarrollados.

3.2. Desarrollo

Hinkelammert, al momento de escribir los libros (*La teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista 1970b*, *Dialéctica del desarrollo desigual, 1983* y *Democracia y totalitarismo, 1987*), le interesaban entre otros temas, cuatro puntos específicos. Primero, exhibir el carácter ahistórico del concepto de desarrollo (economismo) que se estaba destilando

en el centro de poder¹⁷ (Estados Unidos). Segundo, exponer (para esa época) una concepción nueva de desarrollo¹⁸ (teorías modernistas), denominado desarrollo económico sustentado; analizando la interdependencia del desarrollo económico con los factores sociales, políticos y axiológicos del desarrollo económico. Tercero, problematizar con la teoría de la dependencia; y, por último, dialogar con el estructuralismo marxista.

En relación con lo primero, Hinkelammert separa el concepto de desarrollo, del concepto economicista de desarrollo. El concepto economicista de desarrollo refiere a que el subdesarrollo, es cuando una nación tiene una renta *per cápita* por individuo inferior a la renta *per cápita* por persona de otras naciones; es decir, si un país mejora su renta *per cápita*, gradualmente sale del subdesarrollo. El representante de este concepto es Samuelson.

Una nación subdesarrollada es simplemente aquella cuya renta real por habitante es baja en relación con la renta por cabeza de naciones (...)
Se considera nación subdesarrollada aquella capaz de mejorar notablemente su nivel de renta. (...) Ustedes trabajan con solamente 1/60 de la fuerza mecánica con que laboran sus semejantes en Estados Unidos. Saben ustedes poco de ciencia y mucho de folklore; sus métodos e instrumentos de trabajo son primitivos, y la disciplina de

¹⁷ Paul Samuelson (1915- 2009) Premio Nobel de Economía en 1970. Esta concepción aún tiene vigencia en ciertos círculos ortodoxos académicos. No obstante, su influencia se extendió desde finales de la IIGM hasta principios de los ochenta del siglo pasado.

¹⁸ Ver los libros de Singer, H. W. (1981). *La estrategia del desarrollo internacional*. México: Fondo de Cultura Económica, Capítulo I "Tendencia recientes" y Rosow, W. W. (1993). *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*. Madrid: Centro de publicaciones, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.

los mercados ni las comisiones de planificación tienen mucho sentido para ustedes. Como ciudadanos de Asia, África o América Latina, ustedes constituyen el 60 por 100 de la población mundial, pero deben dividir entre sí solamente el 12 por 100 de la renta mundial. Pueden meditar el hecho de que Estados Unidos, con el 6 por 100 de la población, disfruta del 30 por 100 de la renta mundial, y que otros países avanzados no comunistas con 12 por 100 de la población, disfrutaban del 31 por 100 de la renta mundial. (Samuelson, 1978, p. 839)

Respecto a lo segundo -crecimiento autosustentado y acumulativo- (teorías de la modernización), Hinkelammert advierte que esta corriente de pensamiento viene dándose desde la revolución industrial y es Marx quien lo estudia. Es una concepción, que trata de revitalizar la posibilidad del crecimiento económico en los países subdesarrollados. Su periodo sustantivo se inicia terminando la Segunda Guerra Mundial (IIGM), y se extiende hasta principios de los años sesenta del siglo pasado.

La teoría de la modernización basó la explicación del desarrollo afirmando que el desarrollo capitalista era factible con una política social sistemática. Asimismo, proponía que la interdependencia entre las estructuras económicas, sociales y políticas, contribuían a revitalizar las sociedades en el orden de los factores sociales, políticos y culturales, para procurar el desarrollo económico.

El común denominador continúa siendo el índice económico; pueden existir avances en los factores sociales, de salud, de educación, políticos, etc., pero si no hay desarrollo económico, lo demás es aparente, se permanece en el subdesarrollo o describe modalidades de subdesarrollo.

3.3. Crecimiento autosustentado y la teoría de la dependencia

Hinkelammert también sienta las bases para una crítica en la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), una nueva forma de expresión de las teorías modernistas denominadas teorías desarrollistas y teoría de la dependencia. La CEPAL fue creada en 1948 para promover el avance económico y social de América Latina; se teorizaba sobre un proceso de industrialización vía sustitución de importaciones, mediante un desarrollo productivo organizado por Estado, posibilitando el cambio de estructura y valores, el cual permitiría a las naciones pasar del subdesarrollo al desarrollo.

Uno de los pensadores más sólidos que tuvo la CEPAL, fue Raúl Prébisch. La propuesta teórica de este intelectual, surge del derrumbe del sistema comercial y financiero internacional durante los años treinta del siglo pasado. Prébisch establece que las problemáticas de los países en vías de desarrollo no se deben analizar de forma independiente, en tanto su participación dentro de la economía mundial.

Los procesos de desarrollo de estos países, son cualitativamente diferentes, a los de los países ya desarrollados. En consecuencia, según Prébisch, no hay etapas de desarrollo uniformes. El desarrollo tardío (capitalismo periférico), tiene una dinámica distinta y, de las cuáles, las naciones que experimentaron un desarrollo temprano, se transformaron en el *centro* de la economía mundial (Prébisch, 1981).

Prébisch afirmaba que la superación de las asimetrías del sistema internacional, necesariamente tenían que realizarse en la estructura económica

mundial y en la transformación de las estructuras de los países periféricos. Este pensador le denominó desarrollo desde el centro. El proceso de industrialización se visualizó como el principal camino de transformación de la estructura productiva (difusión del progreso técnico) y la sustitución de importaciones como su principal mecanismo.

Según Prébisch, las asimetrías entre los países, se reflejan en las estructuras productivas. Para los países de la periferia, se da una estructura productiva especializada y heterogénea. Para los países del centro, se establece una estructura diversificada y homogénea. El desarrollo tecnológico, se origina en los países del centro con capacidad de consumo, y, en consecuencia, concentran las ramas de producción más dinámicas (Prébisch, 1951).

Por otro lado, los procesos de industrialización de los países periféricos, tenían menos probabilidades de absorber la mano de obra ociosa del sector rural. En otras palabras, pocos trabajadores eran absorbidos en los sectores de alta productividad, y una cantidad mayor de mano de obra, quedaban relegados a sectores de baja productividad (Prébisch, 1981).

En este contexto, la CEPAL arrastra en sus concepciones toda la tradición anterior que Hinkelammert describe. Si bien esta organización realizó esfuerzos para que los países de América Latina logran el desarrollo esperado, sus metas se truncaron porque fue incapaz de discernir que el problema del desarrollo es analizado en función del desarrollo económico (entiéndase indicadores cuantitativos económicos). Si bien es cierto, es una concepción que la CEPAL critica, es de reconocer. que no se le puede atribuir a la teoría

cepalina, los resultados obtenidos en los países de América Latina. Desde una mirada del marxismo original, la práctica no es la teoría, aunque esté vinculada por ella.

Hinkelammert es directo cuando afirma que esto se debe a que los pensadores de la CEPAL no quisieron entrar en confrontación con las ideologías de la teoría de la modernización, y continuaron con las explicaciones de la racionalidad de la sociedad moderna. (Hinkelammert, 1983, p. 20). Al respecto, surge una pregunta imperiosa: ¿por qué han fracasado estas teorías al explicar el concepto de desarrollo dentro de la racionalidad de la sociedad moderna? Una respuesta la ofrece Furtado, al referirse al mito como guía que utilizan los científicos para interpretar la realidad, y que servirá para la explicación de la teoría de la dependencia:

[...] el mito congrega un conjunto de hipótesis que no pueden ser verificadas. Con todo, no es ésa una dificultad mayor, pues el trabajo analítico se realiza a un nivel mucho más próximo a la realidad. La función principal del mito es orientar, a nivel intuitivo, la construcción de lo que Schumpeter llamó la visión del proceso social, sin la cual el trabajo analítico no tendría ningún sentido. Así, los mitos funcionan como lámparas que iluminan el campo de percepción del científico social, permitiéndoles tener una visión clara de ciertos problemas y no ver nada de otros, al mismo tiempo que le proporciona tranquilidad espiritual, pues las discriminaciones valorativas que realiza aparecen en su espíritu como un reflejo de la realidad objetiva. (Furtado, 1984, p. 13)

La CEPAL no se distancia de la tesis de que el único desarrollo posible es el desarrollo económico, como última instancia para salir del subdesarrollo;

prolonga, en su discurso, la noción de la teoría de la modernización y del crecimiento autosustentado como bastiones para que los países en subdesarrollo, enfoquen sus esfuerzos en iniciar procesos de industrialización y de sustitución de importaciones a fin de salir del subdesarrollo, en última instancia, crecimiento económico (décadas cincuenta y sesenta). Para la década del setenta, propone esquemas para que la región aplique reformas orientadas a desobstaculizar los procesos de la industrialización. En los años setenta, reorienta los estilos de desarrollo hacia la homogenización social y la diversificación exportadora. En el periodo de los ochenta, cambia su discurso para que los países enfrenten el endeudamiento externo mediante el ajuste con crecimiento. Y, finalmente, para la década de los noventa del siglo pasado, cambia nuevamente su discurso en dirección a la búsqueda de la transformación productiva con equidad (CEPAL, 2017).

La teoría de la dependencia se elaboró en las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado para explicar y solucionar la situación de estancamiento económico y social latinoamericana; también como una respuesta a la teoría de la industrialización de la CEPAL y a la teoría modernista del desarrollo. No obstante, la teoría de la dependencia, estaba enfocada en la concepción de que el centro determina el desarrollo de la periferia, idea puesta en duda por Prébisch (Delgado, 2002).

Los cuatro ejes sustantivos que se discutieron al respecto fueron los siguientes:

- La existencia de relaciones desiguales de poder, en donde la subordinación no solo es económica sino también política y cultural;

estas determinan las relaciones comerciales y el desarrollo de la dependencia.

- Las naciones subdesarrolladas les proveen a las naciones desarrolladas sus recursos naturales, su mano de obra barata y un destino ideal para la tecnología obsoleta, situaciones sin las cuales estas últimas naciones no podrían mantener el nivel de vida que tienen.
- Las naciones desarrolladas perpetúan la dependencia mediante el sistema político, educativo y cultural.
- Las naciones desarrolladas eliminan cualquier intento de las naciones dependientes de resistir, mediante sanciones económicas o el uso de la fuerza militar.

La teoría de la dependencia no logró salir del círculo vicioso de la racionalidad instrumental, se quedó anclada en las concepciones anteriores. Es decir, en la medida que haya crecimiento de la producción de bienes materiales en la sociedad, en esa medida una nación es desarrollada o no lo es, "Por consiguiente, el subdesarrollo es un proceso histórico autónomo y no una etapa por la que deban haber pasado, necesariamente, las economías que ya alcanzaron un grado superior de desarrollo". (Furtado, 1987, p. 170). Aunque los cuatro ejes propuestos por la teoría de la dependencia fueron acertados en su formulación, a nivel explicativo la fundamentación no fue la apropiada, en otras palabras, no fue correcta la concepción epistemológica de fondo, al dejar como actores de la historia a los centros y, vaciando de su calidad de sujetos históricos, a la periferia.

Furtado entiende por proceso autónomo, aquel que está ligado al proceso de producción, la redistribución de recursos que origina el excedente adicional y la forma de apropiación de ese excedente; y el proceso de circulación, a la utilización de excedente ligado a la adopción de pautas de consumo, copiadas de países cuya acumulación es más alto.

En síntesis, el subdesarrollo puede describirse como un desequilibrio al nivel de los factores de producción, esto es, como un desajuste permanente entre oferta y demanda de factores provenientes de cierta articulación entre el perfil de la demanda y las formas de las funciones de producción. (Furtado, 1987, p. 179)

Hinkelammert, se aparta de las concepciones de desarrollo descritas por Furtado. Para él, el subdesarrollo se debe entender desde la teoría del espacio económico, donde resulta indispensable comprender el concepto del equilibrio económico en el espacio, en dos vías. La primera, advierte la existencia de una relación **equilibrada** entre los aglomerados industriales y zonas periféricas; la segunda, el concepto de **desequilibrio** en el espacio, como resultado de un desarrollo desigual, en relación con tres aristas: a) relación entre aglomerados industriales, b) zonas periféricas desequilibradas en relación con los centros y c) zonas periféricas desequilibradas, “[...] Solo en el caso de que haya desequilibrio en el país periférico existe tendencia al subdesarrollo. Por eso, la pregunta referente a los orígenes del subdesarrollo es también una pregunta relativa a los orígenes de la zona periférica desequilibradas” (Hinkelammert, 1983, p. 81). Para Prébisch, mutaciones en la periferia (Delgado, 2002).

La existencia de zonas desequilibradas (periferias) demuestra que el desarrollo económico se da en otras partes del mundo como resultado del comercio mundial (medios de transportes, intercambio de bienes, materias primas, etc.). La existencia del desarrollo económico, permite comprender la ausencia de desarrollo, misma que repercute en la vida de millones de personas en todo el planeta.

En esta discusión entre subdesarrollo-desarrollo, Cardoso y Faletto señalan que el primero se debe entender como el proceso mediante el cual las economías subdesarrolladas se vincularon históricamente al mercado mundial; y como la conformación de grupos sociales a lo interno de las periferias, basaron sus relaciones con las del centro, generando una dependencia con los países capitalistas originarios (Cardoso y Faletto, 1987). Para estos autores, existe el subdesarrollo, porque existe dependencia; esto implica una forma de dominación que se refleja en el comportamiento de los grupos, ya sean estos productores o consumidores; esto último, envuelve el grado de diferenciación del sistema productivo que se da en las periferias. El problema epistemológico encontrado en la posición de estos autores, es que se detuvieron, únicamente, en la descripción del proceso histórico de las economías dependientes y las formas particulares en las que se circunscribieron en sus etapas de dependencia (países de América Latina).

Hinkelammert señala que la teoría desarrollada por estos autores no relaciona la estructura de los comportamientos de los grupos con las estructuras de clases, y terminan siendo víctimas de la teoría de la modernización. En su

opinión, las estructuras de clase describen estructuras de poder y este, a su vez, refiere a un modo particular de comportamiento.

Para estudiar los modos de comportamiento, Hinkelammert recurre a la teoría del valor de Marx (valor de uso y valor de cambio). En ella, el ser humano transforma la naturaleza mediante su trabajo; involucra una ética (conjunto de valores) que determinan un sistema. La diferencia entre el marxismo y las teorías económicas clásicas y neoclásicas, es que Marx retoma el sujeto reprimido y negado, a quien le entrega una subjetividad para que el ser humano realice la transformación de sus condiciones materiales y espirituales. Sin un conjunto de valores, en la cual se de la posibilidad al sujeto de cambiar sus condiciones materiales y espirituales, las fuerzas productivas tienden a la destrucción de la naturaleza y la sociedad.

En contraposición a la ética marxista, está la ética capitalista. Una ética de la igualdad formal (cumplimiento de contratos y resguardo de la propiedad privada), se encuentra asimilada en las relaciones capitalistas, en el intercambio de los bienes materiales, en la estructura misma del sistema capitalista y, desde allí, condicionan la lucha de clases, las distintas formas de estructura y desarrollo económico. Esta ética obedece a un principio de racionalidad y regulador, el cual está presente en todo el sistema: el principio de cálculo.

En este contexto, cabe subrayar que Hinkelammert, ya en los años setenta del siglo pasado, estaba advirtiendo el retorno del sujeto reprimido y negado (rebelión) al contrastar que, las teorías clásicas del imperialismo, las teorías de

modernización y las teorías del subdesarrollo y desarrollo, solo estaban describiendo las estructuras económicas a nivel fenoménico; lo anterior, sin percatarse que detrás de estas, se originaba una ética distinta a la ética capitalista, misma que el propio Marx ya había intuido. Esta discusión la complementa y extiende Hinkelammert cuando dialoga con el estructuralismo marxista.

3.4. El estructuralismo marxista

En la discusión sobre desarrollo-subdesarrollo, Hinkelammert realiza una crítica al estructuralismo marxista. Se refiere, específicamente, a las posiciones de Louis Althusser, Etienne Balibar, y Maurice Godelier. Al respecto, Hinkelammert discute que el abordaje dado a las teorías expuestas (Althusser, Balibar y Godelier) está plagado de enfoques reduccionistas, dado que la economía genera todas las estructuras sin precisar quién la produce. Las tesis se basan en que la producción y reproducción de bienes materiales en las distintas sociedades, dan las pistas para comprender y explicar el subdesarrollo o el desarrollo de las mismas (Hinkelammert, 1970).

Para comprender esa discusión y la epistemología vigente en esa época referente a las teorías reduccionistas (a partir del marxismo), surge una nueva teoría que propone explicar los fenómenos de la realidad mediante el concepto de totalidad, pero recurriendo, al estudio y análisis de las partes; porque relacionar las partes, llevaría a explicar la totalidad.

Definir los fenómenos económicos por su concepto es definirlos por el concepto de esta complejidad, es decir, por el concepto de la estructura

(global) del modo de producción, en tanto que ella determina la estructura (regional) que constituye los objetos económicos y determina los fenómenos de esta región definida, situada en un lugar definido de la estructura del todo. En el nivel económico propiamente dicho, la estructura que constituye y determina los objetos económicos es la estructura siguiente: unidad de las fuerzas productivas/relaciones de producción. El concepto de esta última estructura no puede ser definido fuera del concepto de la estructura global del modo de producción. (Althusser y Balibar, 1977, pp. 197-198)

Se desprende de esta cita que Althusser y Balibar sitúa a la economía como totalidad y parte de ella. Dicho en otras palabras, la economía se impone, en última instancia, como elemento constitutivo para la explicación de la realidad (modo de producción). De esta forma, el motor de la economía son las fuerzas productivas que constituyen el objeto de la historia, pues en las fuerzas productivas se halla el ser humano (Hinkelammert, 1970, 2018).

Althusser y Balibar, al situar al ser humano dentro de las fuerzas productivas, lo emplaza como objeto, “[...] las “fuerzas productivas” son también una relación de un determinado tipo en el interior del modo de producción, en otras palabras, son también una relación de producción (...) además de una relación de “propiedad”, una relación de “apropiación”, entre los mismos elementos: medios de producción, productores directos, incluso “no trabajadores” (Althusser y Balibar, 1977, p. 257). Al situar al sujeto dentro de la racionalidad de las fuerzas productivas, Althusser y Balibar reduce al ser humano a un objeto, cuyo impulso son las fuerzas productivas (y la lucha de clases

determinada por ellas). Comprendido de esta manera, el sujeto se torna objeto de su existencia, negándosele su subjetividad.

Ahora bien, el estructuralismo marxista de Althusser y Balibar fue insuficiente para determinar y precisar las causas del subdesarrollo y desarrollo, toda vez que su premisa inicial y final es la económica; el crecimiento económico cuantitativo de bienes materiales, dado por el desarrollo de las fuerzas productivas.

Por su parte, Godelier establece que la dinámica del sistema capitalista tiene dos contradicciones: una externa y otra interna. La externa tiene relación con el mismo sistema y otras estructuras económicas que no tiene la misma dinámica del sistema capitalista, demolidas por la competencia cuando se generaliza la producción; la interna, se da cuando la competencia se dirige al monopolio, es decir, a su contrario.

Godelier afirma que el sistema capitalista constituye una totalidad. Se reproduce a sí mismo y todo aquello que lo contradice, o bien lo reelabora de acuerdo a sus necesidades. En este contexto, este autor utiliza el concepto de la racionalidad para explicar el comportamiento del sistema capitalista, donde la maximización de la producción (ganancias) solo es un aspecto de la estrategia global de la maximización de las satisfacciones sociales que se imponen a los seres humanos (Godelier, 1967). Lo anterior, obedece a una interdependencia de estructuras; y al ser interdependientes esas estructuras, las relaciones medio-fin se tornan en racionalidad, pues “los hombres no se limitan a vivir en

sociedad. Producen la sociedad para vivir. Producir la sociedad no es lo mismo que inventar la sociedad” (Godelier, 1989, p. 7.).

Hinkelammert señala que la posición teórica de Godelier tiene dos problemas. El primero de ellos, que sí la racionalidad de cada sociedad es específica, pierde el concepto de historia, al no concatenar la relación dialéctica entre las partes y la totalidad, las sociedades dejan de tener interconexión histórica. El segundo, que al estudiar la sociedad moderna (después de la Revolución Industrial) Godelier la reduce a la maximización de las ganancias, sin llegar a esclarecer la acumulación del capital y su función en el crecimiento de la producción de bienes materiales. Lo anterior, en opinión de Hinkelammert (1983, 1996, 2005), hace que la teoría expuesta (racionalidad de los sistemas económicos y sociales), sea insuficiente para explicar el subdesarrollo-desarrollo, semejante a lo que ocurre con las teorías de la modernización, ya analizadas en este apartado.

Hinkelammert plantea, también, que el problema del subdesarrollo está vinculado a las ganancias obtenidas en torno a las relaciones sociales capitalistas y el trabajo asalariado (estructura clases). Esta relación transforma la ganancia como intermediario entre la sociedad y el crecimiento económico. Además, el subdesarrollo es un fenómeno condicionado por la falta-presencia del desarrollo, ya que el subdesarrollo se presenta, precisamente, en la ausencia o en el fracaso de la mediación existente entre las ganancias y el crecimiento económico.

[...] El sistema capitalista no cumple y no puede hacerlo con la tarea que se le ha asignado a sí mismo. En vez de funcionalizar las sociedades capitalistas hacia el crecimiento económico, las funcionaliza hacia el estrangulamiento, y surge así una racionalidad perversa. Esa sociedad, al orientarse sobre la base del criterio de ganancia, produce el estrangulamiento del subdesarrollo. El capitalismo no ofrece salida alguna de esta situación, ya que es su propio criterio de ganancia el que la origina. (Hinkelammert, 1983, p. 37)

Hinkelammert termina su exposición señalando que debe buscarse otra alternativa a la acumulación capitalista y de los enfoques vistos en este apartado (explicación del subdesarrollo-desarrollo). Para enfocar adecuadamente el concepto *desarrollo*, ver figura 11.

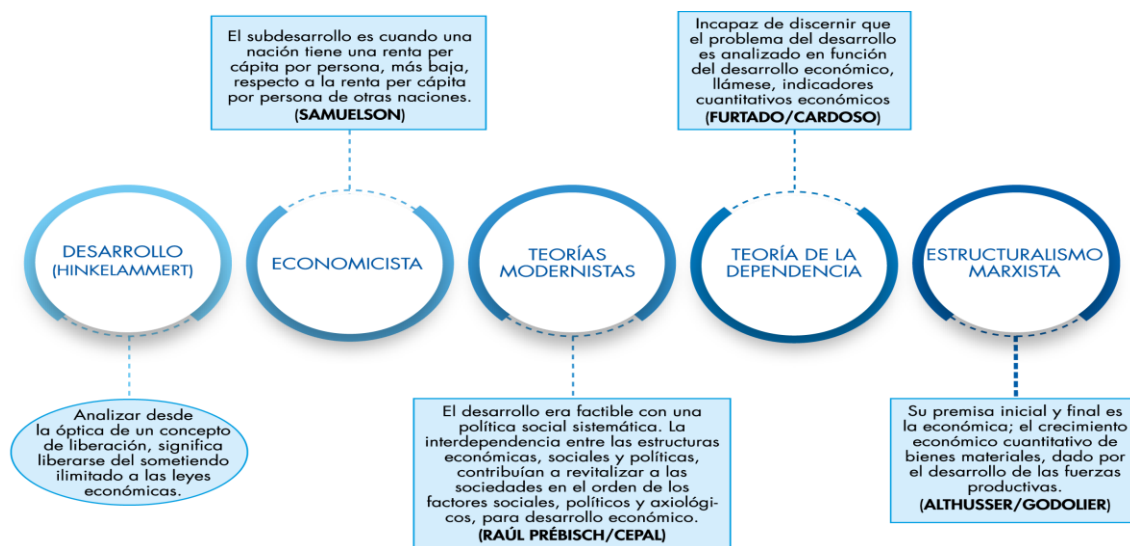


Figura 11. Desarrollo

Fuente: elaboración propia a partir de Hinkelammert

Una posibilidad planteada por este pensador, es analizar la acumulación socialista y, dentro de ella, el concepto de incentivos no materiales. Visto de

este modo, el desarrollo se tendría que analizar desde la óptica de un concepto de liberación, el cual significaría liberarse del sometimiento ilimitado a las leyes económicas. No obstante, continúa Hinkelammert, los proyectos modernos socialistas¹⁹ podrían ser un intento de desarrollo en los países subdesarrollados “[...] hasta qué punto se trata realmente de proyectos eficaces de liberación, o en qué medida son o podrán ser vehículos ilusorios, capaces de contribuir al desarrollo de los países correspondientes, pero sin perspectivas reales de cumplirse como proyectos de liberación” (Hinkelammert, 1983, p. 39).

3.5. Raíces del concepto de rebelión

Sin definir como tal el concepto de rebelión, Hinkelammert introduce la crítica a los proyectos liberadores (países socialistas) partiendo de una explicación del concepto de estructura de clase; desde el atisbo de la estructura económica, la cual define como una estructura de poder económico sustentada en la producción y el intercambio de bienes materiales mediante la relación entre trabajo humano y naturaleza. Así entendida, la estructura económica es también la estructura de los intereses materiales, pues al organizarse la sociedad se establece la estructura social de los intereses materiales, y estos se transforman en estructuras de clase.

¹⁹ Recordemos que Hinkelammert escribe su libro en 1983, periodo en el cual la URSS aún existía como bloque de países socialistas; y también estaban vigentes los países de Europa del Este. Asimismo, Cuba continuaba profundizando su revolución y se mantenía intacta ante el bloqueo económico e ideológico estadounidense. En Centroamérica, Nicaragua estaba iniciando un proceso socialista.

La estructura económica es la cimiento de posibilidades desde donde se proyectan las estructuras de clase. De igual manera, la estructura de clases configura el sistema de poder que está relacionado con la estructura económica. En este contexto, Hinkelammert distingue que la estructura económica no es lo mismo que las fuerzas productivas; estas últimas poseen un doble posicionamiento: por un lado, sustentan la organización del trabajo humano en relación con la naturaleza de los intereses materiales de la sociedad, los cuales están en función de estos; y por otro, las fuerzas productivas constituyen una potencialidad a realizar, es decir, aunque no siempre han sido aprovechadas, tienen la posibilidad de realizarse, razón por la cual es una potencialidad humana del sujeto no reprimido, el sujeto no negado. El propósito es eliminar, según Hinkelammert, la ingenuidad utópica:

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

Esa potencialidad (sujeto no reprimido; sujeto no negado, sujeto pensante-actuante) hace que los sujetos que conforman las clases sociales tomen conciencia y, por tanto, conciencia de la posibilidad de nuevas estructuras económicas, que posibilitarían la ruina de una determinada estructura de clase. Lo anterior conduciría a potenciar las fuerzas productivas como posibilidad a

realizar, es decir, a un acto de rebelión. La distinción con el marxismo clásico u original, es que este último, necesita de una revolución social para la transformación de las fuerzas productivas y, con esto, la construcción de una nueva sociedad. La rebelión en términos hinkelammertianos establece que la potencialidad del sujeto no negado, incide en la proyección de nuevas estructuras de clases, de las cuáles, la estructura económica, es la base de posibilidades para que el sujeto se libere.

Otro elemento que nace de esta discusión, está relacionado con el hecho de que no es suficiente relacionar la estructura de clases con la estructura económica, reduciéndola a una simple relación de dependencia interestructural (estructuralismo marxista). Los vínculos que se propician en las relaciones materiales, los realizan los seres humanos, grupos, personas involucrados en acciones que inciden en la estructura económica. Estas acciones se convierten y transforman en normas jurídicas y sociales, mismas que permiten situar al individuo y su situación de clase respecto a la estructura económica (Hinkelammert, 2005).

Como las normas son válidas para todo el componente humano (igualdad de condiciones) se convierten en normas de carácter universal, ya que, sin las normas, la estructura de clases sería una categoría metafísica, pero al mismo tiempo, esas normas se trasladan a un espacio de desigualdad dentro de la estructura de clases (Hinkelammert, 2010).

Las normas representan una parte de ese conglomerado, la otra parte la conforman los valores centrales que determinan el funcionamiento. Esos

valores son orientaciones que la distinguen de la estructura del funcionamiento y de la estructura de valores, reflejada en la estructura de clases (ver figura 12).

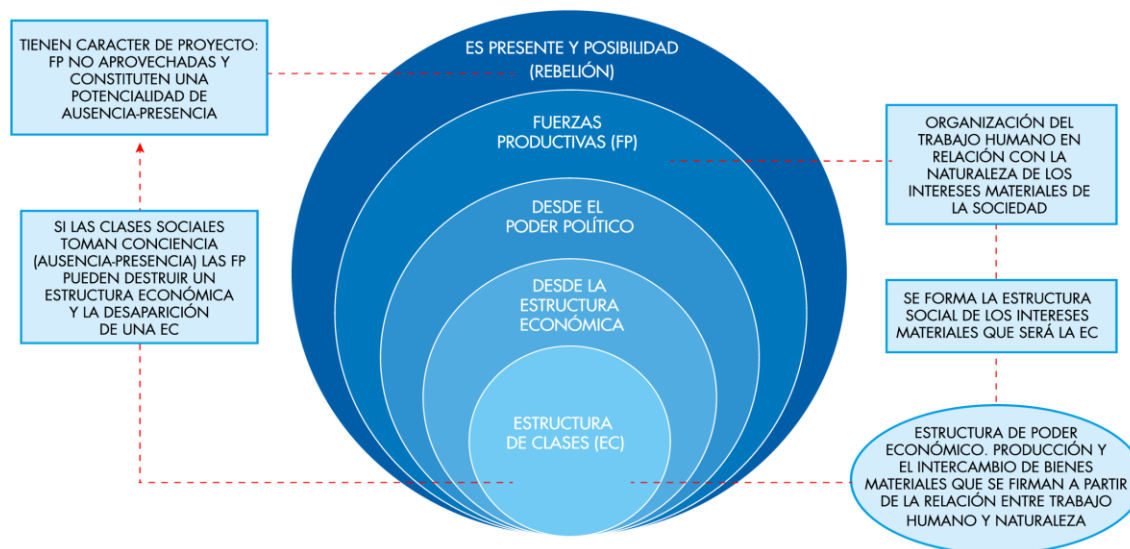


Figura 12. Raíces del concepto de rebelión (presente y posibilidad de las fuerzas productivas)

Fuente: elaboración propia a partir de Hinkelammert

La estructura de valores dentro de esa estructura de clase, facilita la comprensión para discernir entre una sociedad de clases y otra sociedad sin clases, más allá de una dicotomía de mercado-planificación, situada en intereses inmediatos (capitalismo) y orientada hacia intereses no materiales (socialismo). Hinkelammert, al introducir esta reflexión dentro del análisis económico en la discusión sobre el subdesarrollo-desarrollo, perfila la discusión acerca del retorno al sujeto, sujeto que ha sido reprimido y negado, pero que mediante un acto de rebelión puede transformar su entorno (praxis), dejando la condición de sujeto de muerte para convertirse en sujeto de vida (Hinkelammert, 1983, 1984, 1987, 1993, 2010, 2014).

4. El laberinto filosófico y económico de los siglos XVII-XVIII

Otro laberinto de pensamiento con el cual Hinkelammert dialoga está relacionado con los representantes filosóficos, económicos e ideológicos del proyecto que se estaba gestando en Europa. Se advirtió en el capítulo introductorio, que Hinkelammert basa su teoría del conocimiento en dos supuestos fundamentales: el primero de ellos, la unidad ontológica de la realidad por medio de la dialéctica trascendental; y el segundo, la distinción entre los marcos categoriales de la razón instrumental, la razón mítica y la praxis del ser humano, en busca del bien común orientado hacia una ética para la vida, necesaria en la afirmación de la realidad. La dialéctica trascendental para este pensador, reside en la superación de la razón mítica y la razón instrumental en el acto de rebelión realizada por el sujeto que posibilita, la construcción de una estructura social de igualdad y libertad, misma que elimina la racionalidad instrumental de la modernidad.

En este contexto, Hinkelammert publica un libro²⁰ en 1970, resultado de sus lecciones impartidas en la Escuela de Sociología de la Universidad Católica de Chile; y en el Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales (ILADES). En este libro, Hinkelammert expone una crítica exhaustiva acerca de las corrientes de pensamiento que estaban influyendo en el devenir del planeta, especialmente en los países de América Latina. Por las razones mencionadas,

²⁰ Hinkelammert, F. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Chile: Ediciones Nueva Universidad.

Hinkelammert no separa la reflexión del concepto de desarrollo en torno a la discusión sobre las ideologías y su relación con los sistemas económicos.

La primera orientación que realiza este pensador es aclarar el concepto *ideología*:

[...] pensamiento ideológico es un pensamiento que se refiere a la sociedad como totalidad y que la explica. Por otra parte, ideología no es tampoco pura explicación. No es sólo teoría, sino que es una teoría pensada en relación con la sociedad como una totalidad, mirándola desde el punto de vista de la acción de sus estructuras. (Hinkelammert,1970, p. 8)

¿Por qué es importante para Hinkelammert definir qué se debe entender por ideología? Probablemente porque la ideología responde a un pensamiento; y este, a su vez, está comprometido con una teoría, lo que implica que la ideología no es un ámbito separado de la teoría. Así comprendido, la teoría es un elemento que integra las estructuras y las ideologías que permiten y sustentan la explicación de la realidad. En palabras de este pensador “[...] La ideología, por lo tanto, es científica exactamente en el mismo grado en que lo es la teoría, y el grado de racionalidad de ambas reproduce con exactitud el grado de racionalidad de la estructura” (Hinkelammert,1970, p. 9).

No todas las teorías y las ideologías resuelven los problemas intrínsecos que tienen los seres humanos, a nivel individual o social, aunque nacen para brindarles solución a esos problemas. De esta forma, surgen teorías que se contraponen con la teoría adversada, provocando laberintos de pensamiento, que responden a la defensa o no de esas estructuras, las cuales tratan de

explicar la realidad. Ahora bien, hay estructuras que tienen mayor vigencia que otras, y en la medida que se imponen, permean una determinada forma de pensamiento. Pero también surgen teorías opuestas a esas estructuras vigentes, las cuales brindan la oportunidad de evidenciar sus marcos categoriales de construcción mítica.

4.1. De Locke a David Ricardo

Hinkelammert realiza un abordaje de las estructuras ideológicas desde el periodo de la Ilustración, también llamado Iluminismo (siglos XVII hasta el XVIII), en el cual se sustenta la episteme de la ideología capitalista²¹. Interactúa con varios autores (figura 13) que reflexionaron desde la mirada filosófica y económica, generando sistemas de pensamiento que permiten caracterizar al sujeto y su posicionamiento en la realidad.

EL LABERINTO FILOSÓFICO Y ECONÓMICO DE LOS SIGLOS XVII (1601-1700) -XVIII (1701-1800)	
ECONOMÍA	FILOSOFÍA
Quesnay, François (1694-1774)	Jhon Locke (1632-1704)
David Hume (1711-1776)	Quesnay, François (1694-1774)
Jean Jacques Rousseau (1712-1778)	David Hume (1711-1776)
Etienne Bonnot de Condillac (1714-1780)	Jean Jacques Rousseau (1712-1778)
Paul Heinrich Dietrich von Holbach (1723-1789)	Inmanuel Kant (1724-1804)
Adam Smith (1723-1790)	Friedrich Hegel (1770-1831)
Thomas Malthus (1766-1834)	
David Ricardo (1772-1823)	

Paz de Westfalia 1648: impulsó el primer Congreso diplomático moderno.

Revolución 1688: impulsó la discusión de los derechos humanos

REVOLUCIÓN FRANCESA:
1789-1799

²¹ Hinkelammert le denomina ideología liberal-iluminista.

Figura 13. Sistemas de pensamientos siglos XVII-XVIII

Fuente: elaboración propia

4.1.1. Raíces del sujeto negado: ley y propiedad (siglo XVII)

El autor que cimienta las bases para la construcción ideológica del sistema liberal, anclado en el concepto de propiedad como garante de la libertad individual, es John Locke. El empirismo de Locke plantea una discusión distinta a la formulada por la escolástica y el racionalismo cartesiano, en una realidad histórica que se oponía al poder de la monarquía, otorga importancia a la figura del parlamento para la discusión sobre los problemas de la sociedad civil, las relaciones económicas y el Estado. Locke necesitaba elaborar un sistema racional sólido para sustentar el momento histórico en la Europa de su tiempo, particularmente los cambios sucedidos en Inglaterra en el campo de las ideas políticas, religiosas y mercantilistas (Hinkelammert, 2001, 2003, 2005a, 2007).

Uno de los problemas a los que Locke dedicó cuidado en su sistema filosófico, fue el abordaje al concepto de sujeto. Lo anterior, por cuanto incide sobre su ontología, no solo del conocimiento, sino también de la experiencia, núcleo de su teoría en torno al origen de las ideas.

Mientras Descartes sostenía el origen de las ideas como innatas, Locke afirmaba que el origen de estas yace en la experiencia. Para Locke, el individuo es pensado como un sujeto espontáneo, ubicado en el mundo en su estado natural, razón por la cual no posee ningún discernimiento racional ni moral, pues el sujeto se encuentra en un estado de libertad e igualdad. El estado natural es la antesala a la convivencia social; de esta forma, el estado civil es el

fundamento por el cual se ejerce la autoridad a fin de ordenar el estado natural; en otras palabras, el estado natural es el antecedente lógico del estado civil, y este la expresión de una sociedad política con autoridad racional institucionalizada.

En su estado natural, el ser humano está llamado a defender la ley natural, esto es, defender la propiedad, misma que se sustenta en la pertenencia de su propia persona, incluidas la fuerza de trabajo, la de sus bienes y, por último, la de su libertad. Lo anterior le confiere al ser humano un derecho sobre esa ley natural. Para Locke, el ser humano además de tener reglas morales, posee otras que lo rigen, entre ellas las leyes divinas que son entregadas por Dios para el accionar de los seres humanos a la luz de la naturaleza y la ley civil para proteger la propiedad (Duchrow y Hinkelammert, 2003).

La ley civil es la medida de los crímenes y de la inocencia. Segundo. La ley civil, que es la regla establecida en la comunidad para los actos de quienes pertenecen a ella, es otra regla, a la cual los hombres refieren sus acciones para juzgar si son o no son acciones criminales. Esta es una ley que nadie descuida, ya que las recompensas y los castigos que le dan autoridad están a mano, y son proporcionadas al poder de quien las promulga, o sea, la fuerza que tiene la comunidad empeñada en defender las vidas, las libertades y los bienes de los que viven de acuerdo con sus leyes, y que tiene la potestad de privar de la vida, de la libertad y de los bienes a quien desobedezca; que es el castigo por las ofensas contra esa ley. (Locke, 1689/1956, p. 337)

En la carta sobre la tolerancia y otros escritos, Locke reafirma la tesis anterior,

Luego, considero que el poder político es un derecho de hacer leyes con pena de muerte y, por ende, todas las penas inferiores, con objeto de

regular y preservar la propiedad y emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de las leyes, así como la defensa de la comunidad entera contra alguna injuria extranjera. Y todo esto solo por el bien público. (Locke, 1689/1975, p. 86)

Locke entendía el concepto *propiedad* como el conjunto de posesiones materiales de los seres humanos. En su filosofía política, realizó un esfuerzo, para sustentar que la propiedad es un derecho natural que nace y se perfecciona en el estado de la naturaleza. Es el derecho de los individuos a utilizar los bienes necesarios para preservar la vida y el derecho de apartar, para uso exclusivo, cualquier objeto en el cual el individuo haya mezclado su trabajo. Comprendido de esta manera, los individuos pueden transformar en propiedad privada los objetos del estado común, mediante un don divino que es, justamente, la capacidad de trabajar.

En la sociedad civil, el individuo se transforma en un ser soberano y autosuficiente. Por esta razón, el derecho de propiedad privada es imprescindible, intocable y puede situarse sobre el gobierno y sobre la sociedad. Es el mismo derecho que tiene la burguesía para apropiarse de lo que le corresponde como justo, el derecho de propiedad “[...] Con base en su teoría del estado natural, Locke se ve a sí mismo y a la burguesía en una guerra sin cuartel contra enemigos que se oponen al género humano al resistir las transformaciones burguesas” (Duchrow y Hinkelammert, 2003, p. 71).

Ahora bien, la ley otorga el derecho al individuo de castigar al culpable ya que este se ha sublevado contra la persona y en contra de la ley. Al violentar la ley, deja de ser individuo, es decir, deja de ser sujeto y, en consecuencia, ha

renunciado a los derechos humanos que poseía o que le otorgaba la ley natural y la sociedad civil. Al encontrarse culpable el victimario, la víctima tiene derecho a que le reparen el daño (derecho de la propiedad del otro); de este modo, Locke, justifica la apropiación de los bienes de manera legal y, de esta forma, afirma que los derechos humanos son inalienables con la propiedad privada, en otras palabras, la propiedad privada es un derecho del que el ser humano no puede ser despojado y son la causa para justificar el derecho a la esclavitud, e inclusive el derecho de declarar la guerra en nombre de la libertad. El marco categorial mítico de los derechos humanos se resume en la frase “ninguna propiedad para los enemigos de la propiedad”: Para Duchrow y Hinkelammert:

La inversión de los derechos humanos efectuada por Locke puede resumirse en una fórmula que él todavía no usa, aunque expresa bien su perspectiva: ninguna propiedad para los enemigos de la propiedad. Hay que tomar en cuenta que la pérdida de la propiedad acarrea la pérdida de la propiedad sobre el propio cuerpo y, en consecuencia, del derecho a la inviolabilidad del cuerpo. Esta fórmula sintetiza todas las inversiones de los derechos humanos realizadas por Locke. Es la fórmula que legitima el terrorismo en el sistema burgués. Se presenta ya en la Revolución Francesa en los términos: ninguna libertad para los enemigos de la libertad, como lo declara Saint-Just. Esta misma fórmula la asume Karl Popper, quien afirma: ninguna tolerancia para los enemigos de la tolerancia. No sorprende que haya sido el filósofo de la corte de las dictaduras totalitarias de Seguridad Nacional, en especial en Uruguay y Chile. No obstante, la misma fórmula aparece en las purgas estalinistas en los discursos del fiscal Wyschinki, adaptada desde luego a ese sistema. Así pues, esta es la fórmula por medio de

la cual la Modernidad en todos sus sistemas, por cuanto sostiene los derechos humanos, refrenda la violación de estos derechos justo en su propio nombre. (2003, p. 91)

Siete años después de la muerte de Locke, nace David Hume, quien consideraba que la propiedad privada es necesaria para la convivencia. Los bienes de la naturaleza son limitados, por eso la desigualdad en la distribución de los bienes es necesaria y su evidencia es histórica. En cuanto al concepto de la propiedad, no existe igualdad perfecta. La propiedad privada está enmarcada en el rango de las virtudes artificiales, dentro de las cuales se encuentran las leyes, la justicia y la obediencia (Hinkelammert, 2005a). De esta manera, en su estado natural, los seres humanos no necesitarían las virtudes artificiales. Sin embargo, al aumentar la población, escasean los bienes y provocan conflictos que están directamente relacionados con la propiedad. De aquí la necesidad de establecer convenciones que regulan la propiedad y su intercambio (Hume, 1752/2008, 2012).

Hume, quien vivió en una sociedad liberal, confiere autoridad a las leyes como resultado de una benevolencia activa y de esta, al sentimiento de la justicia. La experiencia humana no puede reducirse a relaciones de cordialidad producto de esa benevolencia activa que se manifiesta en la experiencia de los seres humanos (virtudes naturales). Esta experiencia debe ir más allá de las relaciones particulares entre individuos, ya que el orden y la seguridad son vitales, razón por la cual surge la vida artificial (virtudes artificiales). La justicia le proporciona al individuo comprender que su interés privado yace en el interés público; de esta forma, la justicia concebida como una idea, adquiere

una racionalidad viva mediante el consenso y la propiedad. Al igual que Locke, Hume reconoce tres tipos de bienes:

[...] Poseemos tres especies distintas de bienes; la satisfacción interna de nuestra mente, la buena disposición externa de nuestro cuerpo y el disfrute de las posiciones adquiridas por nuestra laboriosidad y fortuna (...) solo la última clase de bienes se ve expuesta a la violencia de los otros y puede además ser transferida sin sufrir mera alteración (...) Y esto no puede hacerse de otra manera que mediante la convención, en la que participan todo los miembros de la sociedad, de conferir estabilidad a la posesión de esos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte. (Hume, 1738/1998, pp. 657-658)

Rousseau es contemporáneo de Hume y fundamenta su filosofía en la libertad social. El ser humano está imposibilitado a vivir en sociedad, pues de acuerdo a la espontaneidad natural, sobrevivirá el individuo más apto. La coacción, como hecho generador de la coexistencia, resulta contraria a la convivencia humana y, en consecuencia, se requiere de un contrato entre todos, para mantener el equilibrio social y evitar la esclavitud. (Hinkelammert, 1970). La imposición social la regula el contrato y se constituye un estado civil “[...] Pero el orden social es derecho sagrado y sirve de base a todos los demás. Sin embargo, este derecho no viene de la Naturaleza; por consiguiente, está fundado sobre convenciones”. (Rousseau, 1762/1975, p. 32)

Para Rousseau, el pueblo, en términos genéricos, es un sujeto y objeto del poder soberano. Cada individuo es sujeto de la soberanía al entregar sus derechos a la comunidad, pero, al mismo tiempo, es objeto porque al ser parte

de una totalidad, se los entrega a sí mismo. Al establecerse este pacto, se establece la soberanía que reside en el pueblo y, como resultado, esta se transforma en inalienable, indivisible, absoluta e infalible. Los individuos al suscribir el pacto renuncian a sus derechos a favor de la comunidad. Dicho en otras palabras, los individuos solo pueden realizar plenamente esa libertad y ejercer sus deberes y derechos, siendo ciudadanos (Rousseau, 1762/1975).

En esta misma línea de pensamiento, el estado civil genera una sociedad libre. En el contexto del contrato social, el individuo debe respetar la libertad del otro y, al respetarla, instituye una subjetividad en la cual se deben cumplir deberes para mantener la sociedad en libertad. “Este tránsito del estado de la naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, el sustituir en su conducta la justicia del instinto y al dar a las acciones la moralidad que antes les faltaba”. (Rousseau, 1762/1975, p. 46)

Por su parte, Condillac señala que la sociedad es una institución de libertad. En ella, el sujeto está ligado a la aceptación de que un ser supremo (Dios) materializó a los individuos para la institución de esa libertad (orden natural), expresada en leyes inalterables, sustituyendo la coacción por la justicia. Su condición humana está regulada por acciones morales, mismas que en su estado natural el sujeto no tenía. “Así como hemos juzgado que el movimiento tiene una causa, puesto que, es un efecto, juzgamos que el Universo también tiene la suya, puesto que él mismo es un efecto; y a esta causa la llamaremos Dios” (Condillac, 1754/1975, p. 65).

Según Condillac, las leyes son expresión de la voluntad de Dios, quien ordena al ser humano en sus deberes a través de la ley natural, ya que los individuos se agrupan y deciden respetarse mutuamente; esa decisión tiene su esencia en la voluntad divina.

En el contexto de la discusión desde una perspectiva económica, aparece la figura de Quesnay, quien marca el camino de los estudios económicos como ciencia empírica. Quesnay argumenta que la libertad, referida al sujeto, propicia que los bienes obtenidos por el ser humano, mediante las acciones morales y de justicia, constituyan la propiedad personal, condición del ejercicio de la libertad misma. Esta concepción se impregnó en el pensamiento económico de la época y ha perdurado hasta nuestros días. Los fisiócratas, representados por Quesnay, sostenían que la ley natural regulaba el buen funcionamiento del sistema económico, y que las leyes humanas debían estar en consonancia con las leyes de la naturaleza²².

El derecho legítimo restringe a veces al derecho natural porque las leyes de los hombres no son tan perfectas como las leyes del autor de la naturaleza, y porque las leyes humanas responden en ocasiones a motivaciones que la razón esclarecida no puede reconocer como conformes a justicia, lo cual obliga a la prudencia de los legisladores a derogar leyes que ellos mismos hicieron. La multitud de las leyes contradictorias que sin cesar se promulgan en las naciones pone de manifiesto que las leyes positivas pueden apartarse de las reglas

²² Quesnay fue uno de los primeros en atribuir el orden natural en contraste con el orden social artificialmente instituido por el ser humano. Fue un precursor de una ciencia nueva para su época, la Economía. El estudio de Quesnay (*Tableau Economique*), titulado al español como Cuadro Económico, es una de las primeras obras acerca de Economía política.

inmutables de la justicia y del orden natural más ventajoso para la sociedad. (Quesnay, 1758/1985, p. 6)

Quesnay sustentó su teoría en cinco principios fundamentales, a saber:

- Los fenómenos sociales se ordenan y están relacionados entre sí; por lo tanto, se deben investigar.
- El interés personal es el asunto más ventajoso y, al mismo tiempo, lo más beneficioso para todos.
- La libre concurrencia establece el derecho de precios, es decir, establece el precio más ventajoso para las partes y, en consecuencia, elimina la usura.
- Un análisis de la producción y categorías del capital: el ingreso y su clasificación.
- Argumentos a favor de la propiedad de la tierra:
 - libertad de trabajo
 - libertad de comercio interno y externo
 - la importancia de los impuestos directos e indirectos.

Quesnay establecía que una nación tiene tres clases de ciudadanos: la clase productiva, la clase de los propietarios y la clase estéril. La primera es aquella que incrementa las riquezas anuales de una nación a través de la producción agrícola; esta clase realiza los adelantos para los gastos en los trabajos agrícolas y paga anualmente los rendimientos a los propietarios de las tierras. La segunda clase la conforman el soberano y los poseedores de las tierras, subsiste mediante el rendimiento del producto líquido del cultivo y el pago

recibido por la clase productiva. Finalmente, la tercera corresponde a la clase estéril, formada por todos los ciudadanos ocupados en servicios y otros trabajos ajenos a la agricultura y cuyos gastos son pagados por la clase productiva y por la de los propietarios.

Para llevar a buen puerto sus tesis económicas, Quesnay sostenía que existe en el orden natural un gobierno de la naturaleza (fisiocracia) apegado a un conjunto de leyes naturales accesibles a los seres humanos. Por el uso de la razón y con una estricta obediencia, ocasionaría un máximo de bienestar social. En opinión de Quesnay, el orden social era sinónimo de orden económico, y su sustento o estructura social empírica, era la sociedad feudal de su contexto histórico (Quesnay, 1758/1985).

Así pues, el orden natural, la sociedad civil y el sistema económico, son consecuencia de las leyes inalterables, suministradas al sujeto para que realice su proyecto de vida. En otras palabras, el sistema económico es la estructura ideológica para que el sujeto despliegue la conciencia humana en el ejercicio intrínseco de la libertad dada.

Para los fisiócratas, el sujeto que no está de acuerdo con el orden natural, es decir con la libertad facilitada por la estructura económica y social, es un sujeto que se rehúsa a ser libre y, en virtud de ello, debe ser disciplinado o eliminado.

Asimismo, y frente a los pensamientos que justificaban el orden natural y divino, surgen otras posturas de orden materialista²³ que defendían la

²³ Holbach, Paul Heinrich Dietrich. Filósofo materialista de la segunda mitad del siglo XVIII. Su pensamiento tiene importancia histórica porque influyó, decididamente, para objetar el orden

propiedad privada, las cuales representaban una crítica a las estructuras ideológicas vigentes; un ejemplo es la religión, producto de los males que sufren las sociedades.

Así, pues, el cristianismo transformó siempre en déspotas y tiranos a los soberanos que los favorecieron, los representó como divinidades sobre la tierra, hizo respetar sus caprichos como si fueran voluntad del cielo, y les entregó los pueblos como rebaños de esclavos de los que ponían disponer a su gusto (...) No nos asombremos tampoco al ver a tantos príncipes incapaces o malvados sostener, a su vez, los intereses de una religión de la que su desviada política tenía necesidad para que apoyara su autoridad. (Holbach, 1761/2008, p. 119)

Indistintamente de la posición gnoseológica asumida por los autores analizados, en estos laberintos de pensamiento surge un concepto en común: *la propiedad* como una racionalidad instrumental. Es una categoría para reafirmar el orden natural, a condición de confirmar la libertad de la voluntad individual y que no objete la libertad de los otros. Todas aquellas normas que contravengan la racionalidad de la libertad, son irracionalidades que se consideran castigables. Dicho en otras palabras, se constituye una ética formal en la sociedad, la cual reprime al sujeto en su *conditio* humana (Duchrow y Hinkelammert, 2003; Hinkelammert, 2007a). La *racionalidad institucional*

social constituido en ese momento en Europa. Fallece en el año que estalla la Revolución Francesa. Al respecto, Holbach señala que los seres humanos deben reconocer las virtudes sociales y civiles, ya que estas consisten en hacerse feliz con la felicidad que se procura de los otros. Así pues, si los gobiernos tomarán en cuenta los elementos de las virtudes sociales y civiles que constituyen la esencia de los seres humanos, sus tendencias naturales, sabrían qué les convienen, las leyes que necesitan, las instituciones que le son útiles y trataría de hacerlos felices. (Holbach, 2008).

instrumental es una categoría mítica que se torna transversal a partir del siglo XVII, en el ordenamiento categorial de las ciencias empíricas.

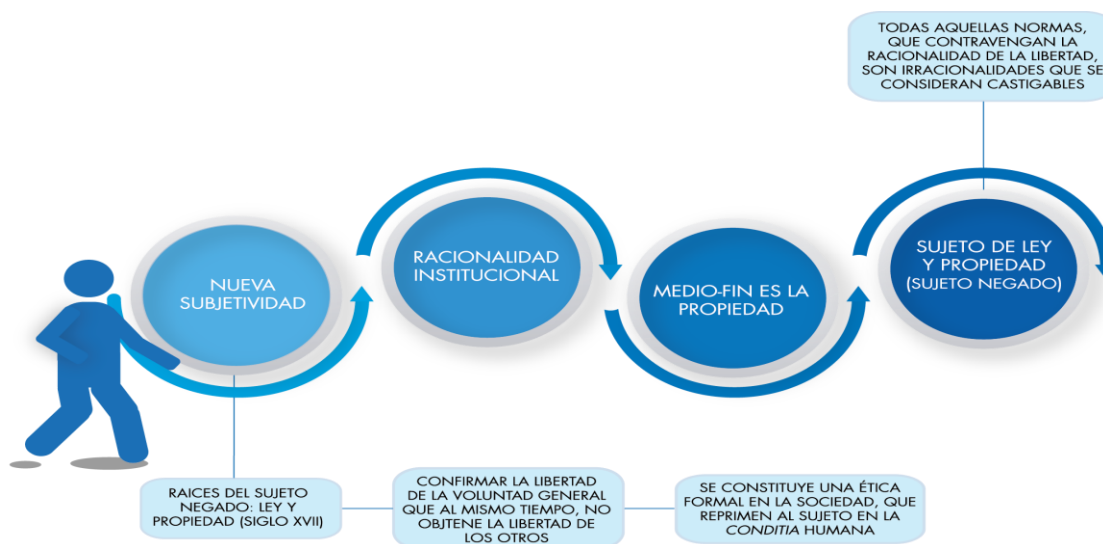


Figura 14. Sujeto de ley y propiedad, siglo XVII

Fuente: elaboración propia a partir de Hinkelammert

La propiedad como racionalidad instrumental, denominada por Hinkelammert como *ideología liberal-iluminista*, incide en una nueva subjetividad (sujeto de ley y propiedad) y presupone lo siguiente:

- El orden natural es el ordenamiento del estado natural. Los individuos renuncian al orden natural para no ejercer la coacción, y el orden natural les da el marco ético-legal que los protegerá para que los unos no dañen a los otros.
- El ser humano es propietario de los bienes que le brinda la sociedad, puede actuar en defensa de ese derecho. El individuo pasa a ser

propietario, es decir, un sujeto verdadero. Por lo tanto, el sujeto que no tiene propiedad, no es sujeto.

- Este nuevo sujeto es el portador de una *racionalidad instrumental*. Su medio-fin es la propiedad y puede actuar para defenderla. Cualquier concepción contraria a esta racionalidad instrumental puede y debe ser castigable.

4.1.2. La disrupción del sujeto: del sujeto negado, al sujeto en rebelión (siglo XVIII)

En su reflexión acerca del sujeto negado y reprimido, Hinkelammert (1970, 2007a), dialoga con Hegel para de esta forma mantener un coloquio constante con Carlos Marx. Con ello, busca encontrar y examinar marcos categoriales míticos, que al día de hoy siguen vigentes en las ciencias empíricas. Lo anterior porque Marx logra realizar una crítica sustantiva a la ideología liberal de la ilustración y propone una teoría totalmente distinta a la que venía discurriendo en el pensamiento del periodo de la ilustración, y posterior al término de la Revolución Francesa, pensamiento que totalizó el siglo XIX.

En la discusión hegeliana, Hinkelammert plantea dos asuntos:

- La idealidad interna de la ley
- El sujeto arbitrario

Respecto al primer asunto, Hegel entiende la ley al igual que la entendió el pensamiento iluminista del siglo XVIII, es decir, desde el derecho natural, y concebida e inherente a la sociedad civil, pero no pensada desde una

inmanencia ideal, sino como resultado de la mediación entre las voluntades individuales. Para Rousseau, la voluntad general²⁴ es universal y no limitada a voluntades particulares. Para Hegel la ley tiene una idealidad interior que la hace indestructible, entendida como voluntades correctamente aplicables en la comunidad y representada en sus individuos.

En esta representación, el movimiento de la ley humana y de la ley divina tiene la expresión de su necesidad en individuos, en quienes lo universal aparece como un *pathos* y la actividad del movimiento como un obrar individual, que da la apariencia de lo contingente a la necesidad de dicho movimiento. Pero la individualidad y el obrar constituyen el principio de la singularidad en general, principio que en su pura universalidad ha sido llamado ley divina interior. Esta ley, como momento de la comunidad manifiesta, no solo tiene aquella eficacia subterránea o exterior en su ser allí, sino un ser allí y un movimiento igualmente manifiesto y reales en la realidad del pueblo. (Hegel, 1807/2010, p. 281)

Solo mediante la individualidad, manifestada en una realidad ética (eticidad), el ser humano se realiza como sujeto. Este no ve en el deber una imposición, sino la realización de sus derechos; la eticidad²⁵ se caracteriza por la entrega espontánea del individuo a sus semejantes.

Hegel parte de las concepciones de Kant para establecer que la ley posee una idealidad interior. Mediante el imperativo categórico, que Kant concibe desde la razón y no desde la inmanencia del orden natural, el sujeto actúa mediante una

²⁴ Orden natural o la ley

²⁵ Las tres formas fundamentales de la eticidad (Espíritu verdadero) son: la familia, la sociedad civil y el Estado, es decir, la relación concreta del individuo con los demás. Ver, Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*.

ética entre voluntades de sujetos abstractos que interactúan respetando cada uno sus propias libertades; y al respetar las individualidades, respetan en sociedad sus libertades. En otras palabras, para que exista la libertad, las normas individuales deben tener la misma validez, es decir, el comportamiento individual es una ley general.

[...] Así pues, la ley moral, de la que nosotros tenemos conciencia inmediatamente (tan pronto como formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos ofrece, primeramente, y ya que la razón la representa como un fundamento de determinación que ninguna condición sensible puede sobrepasar, más aún, enteramente independiente de esas condiciones, conduce precisamente al concepto de libertad. (Kant, 1778/1951, p. 33)

Hegel realiza la crítica de la ética kantiana manifestando que esta ética se basa en una voluntad individual, expresada en una universalidad racional. Es decir, es la restricción de la libertad de un individuo para que pueda entenderse o coexistir (deber) con la libertad del otro, según una ley universal. En otras palabras, Kant propone una ética individualista, misma que Hegel refuta.

3. *Con relación al derecho internacional.* Sólo bajo el presupuesto de un estado jurídico (es decir, aquella condición externa bajo la que se pueda atribuir realmente el hombre en derecho): el derecho de gentes, como derecho público, implica la publicación de una voluntad general que determina a cada cual lo suyo, y este *status iuridicus* debe proceder de algún contrato que no necesita fundarse en leyes coactivas (como sí lo está el contrato de donde surge el Estado), sino que puede ser, en todo caso, el contrato de una asociación constantemente libre y permanente. (Kant, 1795/2001, p. 83)

El segundo asunto planteado, es que Hegel rechaza el idealismo de Kant, porque este último, al basar el deber en acatamiento de la razón, desliga la razón de la realidad, por lo cual el sujeto es un individuo arbitrario y solo a posteriori (no se sabe cuándo) limita su deber con el deber de los otros. Para Hegel, el individuo es un ser real (espíritu), producto de la interacción con otros individuos, y en esta interconexión descubre su esencia como sujeto. El individuo debe buscar su libertad en la vinculación con los otros, y en esa búsqueda, toma conciencia de su necesidad como sujeto consciente, como individuo libre.

La sustancia simple del espíritu se divide como conciencia. O, en otras palabras, así como la conciencia del ser abstracto, el ser sensible, pasa a la percepción, así también la certeza inmediata del ser ético real; y como para la percepción sensible el ser simple deviene una cosa de múltiples propiedades, para la percepción ética el caso del actuar deviene de una realidad de múltiples relaciones éticas. (Hegel, 1807/2010, p. 262)

Para Hegel, la realidad es la razón porque el individuo al encontrar su libertad, la encuentra en la universalidad, en la conciencia que, a su vez, es el estado de la naturaleza en donde actúa el sujeto. En la ley (idealidad) el individuo se torna concreto. Hegel encuentra las leyes en la racionalidad del sistema capitalista, expresada en las teorías económicas de Adam Smith y David Ricardo.

En este contexto, Adam Smith publicó en 1776 el libro titulado *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, años después de haber enseñado Estética en la Universidad de Edimburgo; y Lógica, Economía, Filosofía moral y Teología natural en la Universidad de Glasgow. Doce años

antes (1764) había tenido un encuentro con los fisiócratas en Francia (Quesnay y Turgot), con el materialista Holbach, y también con Voltaire y otros pensadores de la ilustración, quienes le permitieron, de alguna manera, afinar sus investigaciones sobre Derecho natural y Moral plasmadas en la publicación de su obra económica.

Smith defendió la noción que el ser humano poseía una ética relativa en cuanto al carácter valorativo de la moral. Esta se fundamenta en reglas generales, en el principio de que lo justo e injusto no son objetos de la razón, sino de las sensaciones y los sentimientos; esto explica la formación de juicios morales, puesto que ningún ser humano carece de sentimientos. De esta forma, la moral se resuelve en una valoración que le permite al individuo ser imparcial para acometer juicios valorativos en torno a la naturaleza, la moral y el ser humano.

[...] Las reglas generales que determinan qué acciones son y no son objetos de cada uno de esos sentimientos no pueden establecerse de ninguna otra manera que no sea la observación y qué acciones de hecho las animan (...) Esas reglas generales de conducta, una vez fijadas en la mente por deliberación sistemática, son de copiosa utilidad para corregir tergiversaciones del amor propio con relación a lo que es justo y apropiado hacer en nuestro contexto particular. (Smith, 1776/1997, p. 293)

Así pues, Smith se distanciaba de Kant (moral absoluta) y establece un método para estudiar el comportamiento del ser humano, mediante una racionalidad en la cual los límites de la razón humana adquieren un espíritu crítico de la razón histórica; no en cambios históricos, sino en la permanencia de los hechos históricos, pues los hechos y las instituciones permanecen en la historia, en

virtud de la identidad y la naturaleza humana. En otras palabras, la naturaleza humana es consecuencia de los instintos y no de la razón puesta al servicio del individuo. La fuerza de una sociedad económica es la tendencia natural de los individuos a mejorar su propia situación (Hinkelammert 1970a, 1987, 1995, 2003, 2005, 2012).

Entre las reglas generales, se encuentra una mano divino-natural que regula todas las acciones e intereses de los seres humanos. De esta forma, la sociedad se contemplaba desde una metafísica, inmutable y eterna. Smith propone un aislamiento de la sociedad civil respecto a la política (Estado), ya que este último le quita capacidad de autorregulación para que la sociedad, en su totalidad, obtenga los máximos beneficios y, de esta forma, todos los participantes en esa sociedad logren alcanzar sus propios intereses.

[...] pero en éste, como en muchos otros casos, es conducido por una mano invisible para promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto no entrara en sus designios. (Smith, 1776/1979, p. 402)

La estructura ideológica (marcos categoriales míticos), soportada en la economía política del pensamiento de Smith, continúa intacta en la teoría económica moderna; un ejemplo es el modelo de la *Teoría capitalista de la localización*, propuesto por Adolf Weber,

[...] La voluntad ordenadora deber ser sustituida por un principio ordenador al que estén sometidas, a largo plazo, las actuaciones económicas (...) Seguramente será ocioso hacer hincapié en que esta

“mano invisible” como fuerza ordenadora nada tiene que ver con la Metafísica; se trata exclusivamente de una comprobación objetiva. (Weber, 1960, pp. 3-4)

Otro de los pensadores que sustentan la propiedad mediante la aplicación de la ciencia empírica era Malthus. En su libro *Primer ensayo sobre la población* (1798), sostenía la existencia de leyes que explicaban como el empobrecimiento progresivo de los pueblos se debía a leyes que regulaban, por un lado, la reproducción del género humano, y por otro, la producción de los medios de subsistencia. Su teoría provocó gran polémica en su época y es un tema de discusión actual en los debates realizados sobre la temática del aborto y las implicaciones en torno a la ideología de género. No obstante, Malthus es uno de los últimos pensadores del siglo XVIII; para él, la propiedad como valor supremo del ser humano, se debe resguardar mediante la ley natural (sujeción moral) y expresarse en la sociedad civil para protegerla de manera inalienable,

Los hombres no pueden vivir en medio de la abundancia. No es posible distribuirles a partes iguales los dones de la naturaleza. Si no existiese una organización institucional de la propiedad, cada hombre se vería obligado a guardar por la fuerza su escasa porción de bienes. Triunfaría el egoísmo. El motivo de dispuesta de cada persona se hallaría en constante estado de ansiedad por el sustento de su cuerpo y ni una sola mente se vería libre para esparcirse en el campo del pensamiento. (Malthus, 1798/1978, p. 152)

De hecho, Malthus no hace más que desarrollar una ley natural, elaborada veintidós años antes por su amigo Adam Smith “Todas las especies de

animales se multiplican en proporción a los medios de subsistencia, y no hay especies que puedan hacerlo por encima de esa proporción” (Smith²⁶, 1776/1979, p. 77). Se puede decir que durante los siglos XVII y XVIII, respectivamente, estos filósofos y economistas, introdujeron en sus disímiles pensamientos razones míticas, como una necesidad sustentada en las ciencias empíricas, para respaldar sus propuestas teóricas. De esta forma se debía echar mano de las Matemáticas y al Método científico propuesto por los empiristas para la elaboración de leyes eternas e inmutables, orientadoras del pensamiento humano, la naturaleza y la sociedad.

Cuando Hegel publica en 1807 *Fenomenología del espíritu*, David Ricardo aún no había publicado su teoría económica. No obstante, su lectura sobre las *Riquezas de las naciones*, de Smith en 1799, lo habían impulsado a sistematizar sus ideas económicas en su libro *Principios de Economía Política y Tributación* (1817), seis años de su muerte; y constituyó el segundo tratado sobre teoría económica de mayor complejidad, después del libro de Smith. Al igual que sus antecesores, Ricardo utiliza la ciencia empírica para verter marcos categoriales míticos en la construcción de su sistema de pensamiento “[...] siempre hacemos alusión a aquellos bienes que pueden producirse en mayor cantidad, mediante el ejercicio de la actividad humana, y en cuya producción opera la competencia sin restricción alguna” (Ricardo, 1817/1993, p. 10)²⁷.

²⁶ Libro 1, capítulo 8: *De los salarios del trabajo*.

²⁷ Marx se ve sumamente influido por David Ricardo, respecto a su teoría del valor del trabajo.

En este contexto, Hegel afirma que el Estado impone leyes en la sociedad civil y, con estas, una serie de valores y conductas que determinan la libertad del individuo. La idealidad de la ley encuentra su sustento en la propiedad, garante de la libertad del individuo, y se establece una nueva subjetividad: el sujeto se realiza como sujeto en libertad, a medida que ejerce, mediante la ley, los valores de la propiedad.

La ley es la mediación sociológica entre la Razón y el Estado, en la cual el individuo, mediante la propiedad (sistema económico), ejerce su libertad, y la esencia del sujeto transcurre en el devenir de la propiedad. Así pues, la propiedad privada se transforma en una institución por reguardar, ya que esta es el fin inherente de la sociedad. El Estado se rige por su racionalidad mediante normas universales, y este, a su vez, es no solo la expresión de la sociedad civil, sino también la verdad y la reafirmación del Estado que, mediante la ley, realiza un ordenamiento de la sociedad civil; porque en esta, existen intereses particulares que el Estado somete mediante la racionalización (Hinkelammert, 1970a, 1984, 1987).

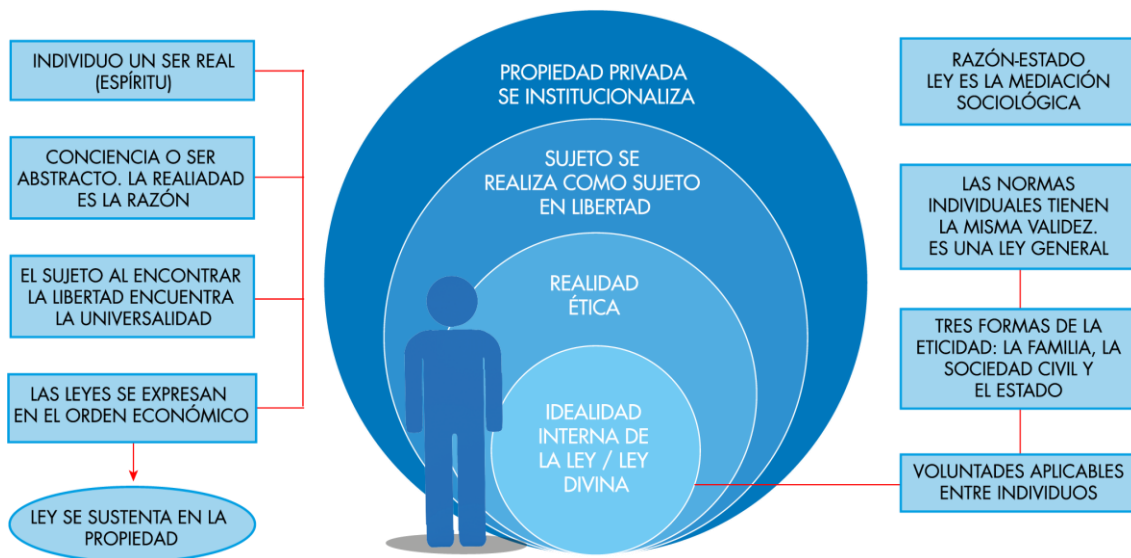


Figura 15. El sujeto negado la racionalidad económica

Fuente: elaboración propia a partir de Hinkelammert

Así las cosas, el Estado ya no es un Contrato Social desde la perspectiva de Rousseau ya que se transforma en un instrumento de realización y sometimiento de los intereses de los individuos; es decir, el Estado es un poder que se impone para reordenar la espontaneidad de los individuos, y esto se logra mediante la autoridad y la fuerza. El sujeto transforma la libertad en un individuo corpóreo, el cual continúa negado y sometido a la racionalidad económica.

Ya en Hegel existe una conexión entre el desarrollo de la Idea y la relación de dominio en la sociedad. Al comienzo del análisis de la Idea en sus etapas, en *La fenomenología del espíritu*, Hegel expone el análisis de la dialéctica amo-siervo que forma el trasfondo de todas las etapas del desarrollo de la idea en su enajenación. Sin embargo, el análisis termina en la igualdad de la Sociedad Civil cuando la idea se revela como subjetividad. Como subjetividad, la idea pierde su

enajenación y la dialéctica amo-siervo se disuelve en la interacción de sujetos iguales frente a la Ley. Hegel sigue con eso la visión iluminista que considera toda sociedad preliberal como sociedad de coacción y producto de la ley del más fuerte. Pero historiza esta visión al interpretar toda sociedad preliberal como etapa preparatoria de la sociedad basada en el principio de la subjetividad. El principio de la subjetividad de toda la historia en todas sus etapas (Hinkelammert, 1970, p, 42).

Incluso, Hegel no puedo sucumbir a la idea del contrato social. No obstante, en un estadio preestatal (desorden), el estado es la razón del orden. Se ha dicho ya que, en su reflexión acerca del sujeto negado, Hinkelammert dialoga con Hegel para entablar el acercamiento con Marx; y con esto, encontrar marcos categoriales míticos, vigentes en las ciencias empíricas.

5. El laberinto filosófico y económico de los siglos XIX y XX

5.1. De Marx a Weber (siglo XIX)

Si bien es cierto los marcos categoriales míticos construidos durante los siglos XVIII y XVIII continúan vigentes en la actualidad acentuando la negación del sujeto, aunque, con un mayor afinamiento en los siglos XX y XXI, no solo desde las ciencias empíricas, sino también desde las distintas formas de penetración ideológicas, es en el siglo XIX, con Carlos Marx, cuando se da la discusión sobre el retorno al sujeto²⁸ y, con este, la recuperación de la

²⁸ Se debe tener especial cuidado en acreditar la vuelta del sujeto a Kant, particularmente en su libro *la Crítica de la razón pura* (1781). El retorno del sujeto negado es una categoría de Marx y reelaborada por F. Hinkelammert. En palabras de Hinkelammert es un “sujeto que se enfrenta a la irracionalidad de lo racionalizado. En esta perspectiva, la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto”. (Hinkelammert, 2005a, p. 509).

subjetividad para la transformación social. Al mismo tiempo surgieron propuestas de pensamiento contrarias al reconocimiento del sujeto como transformador de la realidad, Nietzsche, por ejemplo, quien a lo largo del tiempo ha sido apropiado y leído desde varias perspectivas; su pensamiento es metafórico, provocador y muchas veces escrito desde un estilo aforístico (Hinkelammert, 2005a).

A diferencia de Nietzsche, Marx trae de vuelta al sujeto en la Filosofía, y lo coloca como centro y punto de partida en el siglo XIX, como sujeto individual y social. Hinkelammert en su diálogo con Marx, desde el pensamiento crítico que para Marx es la Filosofía, le da la dimensión y la fuerza histórica que el pensamiento marxista reviste a fin de comprender y buscar una solución a los problemas del ser humano, de la naturaleza y de la sociedad (Hinkelammert, 1995, 1996, 2005a, 2010).

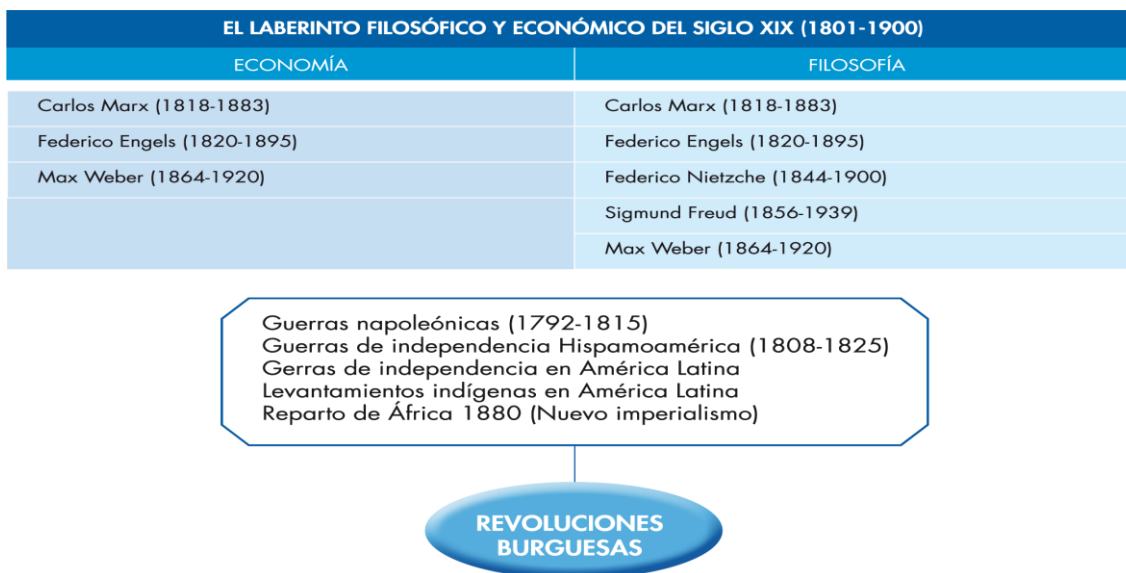


Figura 16. Sistemas de pensamiento siglo XIX
Fuente: elaboración propia

5.1.1. El sujeto en rebelión

El pensamiento estructurado en el siglo XVIII consideró a los seres humanos iguales ante la ley; y esa ley, que se despliega en las estructuras sociales y económicas, son ajenas al devenir de los individuos. La ley es una abstracción ante las personas, parte de la racionalidad del Espíritu absoluto, de acuerdo al pensamiento de Hegel. Por su parte, Marx ve en las leyes el desarrollo de los modos de producción y a los seres humanos como sujetos de la historia pues son ellos quienes reflexionan sobre su propia realidad.

Así pues, las ideas de cada periodo histórico, son las ideas de las clases dominantes, ideas que son legitimadas y defendidas, constituyéndose en la producción ideológica de cada época histórica; “en este sentido se puede hablar del carácter ideológico de estructuras sociales; el Estado, la propiedad, etc., a veces aparecen como estructuras ideológicas” (Hinkelammert, 1970, p. 71).

[...] en la producción social y su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva la superestructura jurídica y política, y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material **condiciona** el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el

contrario, la realidad social es la que determina su conciencia. (Marx, 1845/1976, p. 37)

En opinión de Marx, el sujeto recobra corporeidad para abolir un sistema social que es injusto y expresado en una estructura de clases sociales en pugna.

[...] Pero adviértase que aquí solo nos referimos a las personas en cuanto personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase. Quien como yo concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, no puede hacer al individuo responsable de la existencia de las relaciones de que él es socialmente criatura, aunque subjetivamente se considere muy por encima de ellas. (Marx, 1867/1946, p. XV)

[...] Pero las personas solo nos interesan en cuanto personificación de categorías económicas, como exponentes de determinadas relaciones de clase y de determinados intereses. Mi punto de vista, el de que el desarrollo de la formación económica de la sociedad constituye un proceso histórico-natural, es el menos llamado a hacer al individuo responsable de condiciones de las que él es socialmente producto, aunque subjetivamente puede considerarse muy por encima de ellas. (Marx, 1867/2014, p. 11)

Para lograr este análisis, Marx parte del materialismo histórico que sugiere que todas las formaciones sociales tienen una base económica y una superestructura²⁹, esta última condicionada por la primera. Acerca de esta reflexión, menciona Hinkelammert:

²⁹ Marx, Karl. (1845/1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, (borrador) 1857-1859 Volumen I-II*. México: siglo veintiuno editores / Marx, Carlos. (1845/1976). *Contribución a la Crítica de la economía política*. Madrid: AC / Marx, Carlos. (1946). *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.

La palabra en alemán es *bedingen*, lo que no significa ‘determinar’, sino ‘condicionar’; ‘condición’ en alemán es *Bedingung*, de lo cual se deriva el verbo *bedingen*. Otra palabra es *entsprechen*, que significa ‘corresponder’. La palabra ‘determinar’ Marx no la usa para estas relaciones. Por eso, Marx no tiene una teoría de la causación. (Hinkelammert, 2010, p. 229)

Hinkelammert hace hincapié en la palabra condicionar y no en la palabra determinar. Ontológicamente, le otorga a Marx la ubicación que merece en la historia, frente de la interpretación dada por la institucionalidad soviética³⁰ y de cara a las teorías que han negado al sujeto en el devenir de la contingencia humana. Marx ubica al sujeto frente a los fenómenos de la realidad y en la dinámica propia de las relaciones sociales; pero cabe preguntarse ¿qué son los fenómenos de la realidad?

En su lectura sobre Marx, Hinkelammert argumenta que las relaciones económicas son el reflejo de las jurídicas y, a partir de esta premisa, le otorga una adecuada interpretación a la teoría del conocimiento marxista. En ella contrapone al sujeto con el objeto, al considerar que los seres humanos antes de entablar relaciones económicas, han tenido previamente relaciones jurídicas (superestructura, sobre base económica); en otras palabras, la base económica es una representación de la voluntad de los seres humanos, la cual refleja esas

³⁰ [...] Me parecía imperioso deshacerse del monismo materialista como sus leyes dialécticas universales: nefasta concepción metafísica de la Academia de Ciencias de la URSS que colocó a la materia en el lugar del Espíritu o de la Idea Absoluta, hegelianos (...) pienso que la URSS ha pagado cara esta impostura filosófica... (Althusser, 2002, p. 95). Consultar el libro de Lukács, George. (1978). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo (¿Qué es el marxismo ortodoxo?)

relaciones sociales a partir de las relaciones jurídicas (Hinkelammert, 2005a, 2005, 2007, 2010). Para Hinkelammert, Marx modifica y desarrolla su posición teórica, esbozada, en primer lugar, en su prólogo *Crítica de la economía política*, en la apertura del segundo capítulo del primer tomo del *Capital*, y cita:

Las mercancías no pueden acudir ellas solas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Debemos, pues, volver la vista a sus guardianes, a los poseedores de mercancías. Las mercancías son cosas, y se hallan, por tanto, inertes frente al hombre. Si no se le someten de grado, el hombre puede emplear la fuerza; o, dicho de otro modo, apoderarse de ellas. Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como personas cuyas voluntades moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como *propietarios privados*. 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. El *contenido* de esta *relación jurídica* o de *voluntad* lo da la relación económica misma. Aquí, las personas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercancías, o lo que es lo mismo, como poseedores de mercancías. (Marx, 1845/1946, p. 48)

Explica Hinkelammert que, de la cita anterior, se desprende que Marx no se refiere a las palabras *determinar*, *condicionar* y *relacionar* la base económica con la superestructura; se trata, más bien, de relaciones (primeramente de cosas o mercancías) respecto a la objetivación que le otorga el ser humano; es decir, las cosas por sí solas no se pueden cambiar o transformar, necesitan la

voluntad del ser humano para realizar esta transformación o el intercambio necesario; pero, a su vez, necesitan que los seres humanos se relacionen entre sí para lograr esa transformación y ese intercambio (relaciones sociales) que Marx le denomina relaciones de contrato, las cuales le otorgan objetividad y se reflejan en las relaciones económicas.

[...] La relación jurídica es el espejo, en el cual se ve y se refleja la relación económica. El prólogo de 1859 no habla de espejos o reflejos. Pero se refiere a una dirección del condicionamiento: la base condiciona a la superestructura. Pero ahora la relación es al revés y descrita como reflejo, y en la cual el concepto de condicionamiento pierde su sentido: la relación jurídica es el espejo, en el cual se refleja la relación económica. Esta implica la realidad de la vida y da contenido material a las relaciones jurídicas. Se puede decir también así: la relación jurídica da el marco categorial, dentro del cual se ve y se interpreta el mundo. Con la relación jurídica este marco categorial presenta a la vez la relación mercantil y las relaciones de producción. Lo que era antes la superestructura, ahora es el marco categorial de lo real. Marx usa la palabra “reflejo en el espejo”, porque en este se ve el mundo invertido y puesto de cabeza. Lo primero, la vida humana, es visto como lo secundario, y lo secundario, las instituciones, sobre todo del mercado, como lo primero. El ser humano es transformado en un ser despreciado y explotado. Lo llega a ser por la misma forma categorial de ver. Los que ven, se vuelven ciegos. (Hinkelammert, 2010, p. 232)

De esta forma, Hinkelammert establece que Marx le otorga vinculación al sujeto humano con la realidad mediante “una relación de voluntad en que se refleja la relación económica”; de allí surge la teoría del reflejo, pero no desde el atisbo

de la interpretación dada por la institucionalidad soviética³¹, el cual determina la superestructura a la base económica. El reflejo³² (espejo) para Marx, es el resultado de la relación e interrelación de los seres humanos en la realidad con el fin de transformarla; las relaciones económicas son el espejo de las jurídicas, en tanto que son los seres humanos quienes entablan relaciones contractuales y visibles en las relaciones económicas. Para que haya relaciones económicas, debe existir sujetos con posesión de objetos (mercancías, bienes en propiedad) y dispuestos a intercambiarlos (voluntad) mediante una relación jurídica (contrato). A este acuerdo de voluntades, desarrollado mediante un contrato (relaciones jurídicas) con la posesión del objeto (relaciones económicas), Marx le denomina *fetichismo* (mercancías, dinero y capital),

El proceso de abstracción, cuyo resultado es la mercancía, no termina con la mercancía. Sigue con posterioridad hasta transformar la mercancía en producto del capital. De esta manera las formas sociales se alejan siempre más del contenido concreto del producto del trabajo. Marx, en el fondo, dedica todo *El Capital* a este proceso de abstracción. Pero no se queda simplemente en eso. Junto con la investigación de las relaciones mercantiles en general, y de las capitalistas en especial, desarrolla toda una teoría de las formas de conciencia social que acompañan este proceso. Aquí nos interesa sobre todo este análisis de la conciencia social y la vinculación que Marx establece entre el análisis real o estructural del desarrollo

³¹ Lenin, Vladimir. (1975). *Materialismo y empiriocriticismo*. México: Grijalbo / Lenin, Vladimir. (1975). *Fuentes y partes integrantes del marxismo*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S. A.

³² Pero lo dice con la palabra *wiederspiegeln*, lo que significa, reflejarse en el espejo o, si se quiere 'espejar'. Por tanto, la tesis de Marx es que vemos las relaciones económicas en un espejo y no directamente. (Hinkelammert, 2010, p. 234).

mercantil y las formas de conciencia social correspondientes. Marx denomina fetichismo a esta relación, conociendo por un lado el fetichismo de la mercancía y del dinero, y por otro lado, el fetichismo del capital. Se trata de un enfoque en el cual una determinada conciencia social sirve de sostén de determinadas etapas del desarrollo estructural. A la abstracción real, que hace surgir un desarrollo siempre más extenso del trabajo abstracto en relación al trabajo concreto y su producto, corresponde una determinada abstracción ideológica, que reproduce y anticipa en el pensamiento este proceso que ocurre en las estructuras reales. El fetichismo es un poder real que surge en el mundo de las mercancías, y que se reproduce en el pensamiento humano sobre este mundo. (Hinkelammert, 1971, p. 5)

La producción de mercancías (posesión del objeto) constituye una relación social entre productores que se transforma en equivalentes entre sí (en términos de proporción, esos objetos se intercambian entre sí), como valores. Dicho de otra manera, a los productores se les presenta como una relación social entre los objetos existentes al margen de ellos; no obstante, las relaciones sociales entre ellos, son más que simples relaciones de proporcionalidad, pues se trata de relaciones propias de las cosas entre las personas y las relaciones sociales entre esas cosas. Las mercancías son valores alcanzados por la materialización e incorporación del trabajo en ellas realizado. De esta forma, la cuantía del valor está determinada por el trabajo abstracto (trabajo socialmente necesario) que una sociedad necesita para la producción; por tal motivo, el producto del trabajo se convierte en mercancía y en dinero, y el valor de ese producto se transforma en valor de cambio (Hinkelammert, 1971, 1995, 1996, 2005, 2010, 2014, 2018).

El fetichismo de la mercancía establece una dicotomía entre apariencia y realidad, sin que la apariencia sea falsa, ya que en el proceso de la acumulación capitalista los seres humanos se tornan también mercancías. En el trabajo, los individuos se alinean en el producto del trabajo; esto significa que la relación social entre los individuos está mediatizada por las relaciones económicas de los objetos intercambiados; es cuando el valor de cambio del objeto se convierte en apariencia, ya que el trabajo humano desaparece, otorgándole al objeto un valor externo, sin la mediación que el ser humano ha producido en él³³.

[...] partiendo de la propia economía política y con sus mismas palabras, hemos puesto de manifiesto cómo el trabajador desciende hasta el nivel de una mercancía, y además la más miserable de todas; cómo la miseria del trabajador se halla en razón inversa al poder y la magnitud de lo que produce. (Marx y Engels, 1851/1982, p. 594)

Hinkelammert establece que, para que el individuo pueda liberarse del fetichismo, este debe comprender, en su específica dimensión, las categorías de la división social del trabajo y de la reproducción material de la vida humana³⁴, la cual permitiría que el ser humano pueda realizarse como sujeto en libertad. En este contexto, la teoría de la división social del trabajo es una teoría de las finalidades humanas, es decir, una teoría de los medios para que sean consecuentes con un determinado fin, en tanto que no se puede teorizar sobre los medios, sin reflexionar en la contingencia de los fines. De esta forma,

³³ La economía clásica y neoclásica considera que el valor del objeto es dado por el mercado, independientemente del trabajo socialmente necesario que transformó el objeto.

³⁴ Plusvalía; objetivación de las relaciones sociales.

no se puede hablar de división social del trabajo si no existe una relación recíproca entre medios y fines; y para que esta relación sea posible, es necesaria la participación de los seres humanos, sujetos que tienen fines y por los cuales se determinan los medios (Hinkelammert, 1971, 1995, 1996, 2005, 2010, 2014, 2018).

Para Hinkelammert, la ética del sujeto reprimido y negado se expresa en las finalidades determinadas por los sujetos. Las finalidades no son normas, sino principios que sirven para derivar normas y juicios de valor que determinan fines particulares³⁵. Existe una relación jerárquica en las finalidades y, desde estas, se desprenden normas de concretización; es decir, de las normas se pasa a los fines concretos, y de estos a los medios para alcanzarlos (Hinkelammert, 2005, 2010).

En la modernidad, existe una supeditación de finalidades y fines, así como fines y medios de deducción técnica³⁶; es aquí donde surge el espacio de las finalidades y su relación con los fines. Se trata de un espacio de determinación de la libre voluntad y, desde aquí, se da el cálculo de los medios como el espacio de las ciencias empíricas, en el cual se presenta la racionalidad, ya sea como una racionalidad instrumental (se privilegia la utilidad, el provecho, el beneficio de la acción y que considera los objetos, incluidos los seres humanos, como medios para alcanzar un fin determinado, sin cuestionar la racionalidad misma de esos

³⁵ Por ejemplo, buscar la felicidad humana no es una norma y no sirve para emanar un juicio de valor.

³⁶ Hinkelammert se refiere a las ciencias empíricas, que procuran otorgarles argumentos definitivos a sus deducciones, y establecer un método, como medio indudable de progreso en el conocimiento científico.

fines); o bien como una racionalidad medio-fin (es acción racional concebida como una acción lineal. Vincula de forma lineal medios y fines. El criterio establecido es el de costos: lograr un determinado fin con el mínimo de medios). En otras palabras, es la irracionalidad de la racionalidad, en los cuales los seres humanos no son accesibles a la discusión racional (Hinkelammert, 2005a).

Así pues, las finalidades irracionales, concebidas como no susceptibles de fundamentación racional, se presentan como el estadio superior de las acciones humanas, sin la posibilidad de realizar una crítica racional y, por ende, anuladas de la razón; el ser humano debe aprehenderlas en el espacio mítico y, en consecuencia, defenderlas como mito mediante el uso de las ciencias empíricas.

Las ciencias empíricas, desde la Sociología positivista y la Economía neoclásica, han renunciado a discutir la teoría de la división del trabajo. Lo anterior, por cuanto esta teoría, desde el punto de vista de la Economía clásica (Smith y Ricardo) y, particularmente, en Marx (desde el materialismo histórico), encontraron que la división social del trabajo converge en la teoría del excedente económico. Aquí, la participación de los seres humanos hace posible la reproducción material de la vida humana, posibilitando la división del trabajo a fin de que el individuo garantice las condiciones materiales para su existencia (Hinkelammert, 1971, 1984, 1987). Una teoría de la división social del trabajo, envuelve una teoría de poder, de las clases sociales, del Estado, entre otras categorías; lo cual implica una visión de una sociedad distinta a la sociedad capitalista.

En la teoría de la plusvalía, Marx quiere demostrar que el equilibrio de la división del trabajo social es un problema realmente distinto de la institucionalización de los valores universalistas de la sociedad capitalista. La teoría liberal tenía ahí claramente su punto débil. Para concebir el equilibrio como unidimensional tenía que demostrar que el equilibrio de la división del trabajo es un resultado automático de la interiorización de los valores universalistas de la sociedad capitalista. Solucionó este problema con la tesis de la mano invisible que asegura una tendencia automática al equilibrio económico, asimilando la integración de la sociedad al problema unidimensional de la integración de valores. (Hinkelammert, 1970, p. 48)

Una adecuada dimensión de la teoría social del trabajo, involucra al ser humano, ya que este es el sujeto del trabajo y, por ende, conforma y construye una subjetividad cuando interactúa en la transformación de la naturaleza. Al transformarla, produce bienes impregnados de valores de uso que le permiten satisfacer sus necesidades materiales. Pero no solamente el ser humano transforma la naturaleza, pues también se construye como persona, se transforma a sí mismo y, consecuentemente, construye su historia y la de los demás, en los límites de la posibilidad para la sobrevivencia propia y de la humanidad, el retorno al sujeto.

Analizando la sociedad burguesa en términos de su posibilidad, Marx la declara imposible, lo que en su lenguaje significa insostenible. Anuncia entonces su sustitución por una sociedad socialista, única sociedad posible, porque el progreso técnico tiene que ser controlado para poder ser compatible con las condiciones de la vida humana concreta. Marx insiste en que él no busca la sustitución de la sociedad burguesa por razones morales o por llamados en nombre de alguna ética, sino por razones de posibilidad de la sociedad humana misma. Esto es, la

sociedad humana no es posible si sigue siendo capitalista, y puede asegurar la sobrevivencia de los seres humanos y de la naturaleza solamente si se transforma en socialista. Por consiguiente, Marx rechaza que la transformación de la sociedad capitalista sea un asunto de valores o juicios de valores, sino que es estrictamente una cuestión de juicios de hecho, desarrollados a partir de la necesidad de la sobrevivencia de la humanidad. En Marx, la necesidad de esta transformación no resulta de una racionalidad con arreglo a valores, sino más bien de una racionalidad con arreglo al fin de la sobrevivencia de la humanidad. (Hinkelammert, 1984, pp. 12-13)

En la medida que la división social del trabajo se acentúa en la modernidad, cobra importancia la necesidad de una ética para la vida³⁷ socialmente compartida, cuyo portador es el sujeto rebelado. La sociedad surgida mediante la división social del trabajo, implica la supervivencia de la humanidad. Conlleva también, la construcción de una sociedad que tenga como condición una ética para la vida; en contraposición, a una sociedad en el cual la razón mítica de la irracionalidad de lo racionalizado, sea el mecanismo del cual se justifique el progreso de la humanidad. El valor supremo que despliega la irracionalidad de lo racionalizado, es la competencia, misma que se desdobra en la eficiencia y la eficacia, cómo señala Hinkelammert (2005a, p, 32) “el dominio de la competitividad no admite acciones frente a los efectos destructores que ella produce. Es más, impide siquiera verlos”. Se requiere entonces, levantar una sociedad que no destruya las bases de la vida humana que produce la racionalidad económica.

³⁷ En los primeros libros de Hinkelammert se lee ética de solidaridad y que tiene como preconditionado prohibido matar.

5.1.2. El sujeto en rebelión: regreso a Prometeo

En el primer capítulo, se indicó que Hinkelammert (2007a) recurre a Prometeo para explicar un mito fundante en la civilización occidental y, de esta forma, ubicar al sujeto en la debida dimensión histórica a la cual pertenece. Prometeo está presente en la *Teogonía* de Hesíodo en siglo VII a.C., en el *Prometeo Encadenado* de Esquilo³⁸ y en el *Protágoras* de Platón³⁹.

En el poema de Hesíodo, se narra el origen del cosmos y la ascendencia de los dioses. Los versos que van del 535 al 616 relatan pasajes de la descendencia de Clímene y del Titán Japeto, madre y padre de una estirpe de rebeldes (Atlas, Menecio, Epimeteo) entre ellos Prometeo, quienes actúan al margen del orden impuesto por Zeus y se rebelan contra el mismo. En el poema de Hesíodo (versos 555-565) aparece descrito el acto de rebelión emprendido por Prometeo: roba el fuego a Zeus y se lo entrega a los mortales:

Con ambas manos, él levantó la blanca manteca; e irritóse en el pecho y la ira le llegó al corazón al ver los blancos huesos del buey con el arte doloso.⁵⁵⁵ (De allí, para los inmortales, sobre la tierra los hombres queman los blancos huesos en perfumados altares). Entonces le habló, muy indignado, Zeus que amontona las nubes: “Hijo de Japeto, que más que todos eres taimado, ¡con que, querido, todavía no olvidas el arte doloso!”⁵⁶⁰ Así habló, irritado, Zeus que conoce inmortales consejos. Y de aquí en adelante, del dolo acordándose siempre, ya no daba a los fresnos del fuego infatigable la fuerza para los hombres mortales que sobre la tierra residen. Sin embargo, lo engañó de Japeto

³⁸ (525-465 a.C)

³⁹ (427-347 a.C)

el hijo arrojado del fuego infatigable hurtando el fulgor visible a lo lejos, en hueca férula; y mordió profundamente en el alma a Zeus altitonante, e hizo que en su corazón se irritara cuando vio, entre los hombres, el fulgor del fuego a lo lejos⁵⁶⁵. (Hesíodo, 700 a.C/1978, p. 19)

Prometeo representa la rebeldía al interno de la sociedad de los dioses Olímpicos, y su acto rebelde está marcado por y en función de todos aquellos a quienes las órdenes de Zeus colocan en posición inferior, condenándolos a las limitaciones, a las sombras de los dioses y al sufrimiento.

Entonces Zeus ya no contuvo su poder, sino al punto de poder su pecho llenóse y toda su fuerza mostró; y desde el cielo y desde el Olimpo y a la vez fulminando sin cesar avanzaba; y los rayos junto con un trueno y relámpago, de continuo volaban desde la mano robusta, retorciendo su llama sagrada, densos, Y en torno, la tierra dadora de vida tronaba, ardiendo, y fuerte chirriaba al fuego la inmensa floresta⁶⁹⁰. (Hesíodo, 700 a.C/1978, p. 23)

En el mundo griego, Prometeo ocupa un lugar ambiguo; por un lado, no es enemigo de Zeus, pero tampoco es un aliado fiel y permanente; es un rival de Zeus, un rebelde, pero no aspira a la realeza ni al poder celestial. Su espíritu de rebeldía lo hace denunciar la soberanía de Zeus, desde el propio núcleo del sistema; forja su denuncia con apoyo de su propia inteligencia y astucia, y desde el mismo peldaño o nivel en la cual Zeus es dios; es igual al dios, pero no tiene la posición que ocupa Zeus en el Olimpo. La admiración que siente Prometeo por los humanos radica en que estos últimos, a diferencia de las demás especies y pese a ser extraños en las esferas divinas, mantienen una relación y una continuidad con lo divino mediante la vida en sociedad.

En el acto de repartición (sacrificio de un animal y la repartición de sus despojos entre los humanos y los dioses) Prometeo pone a prueba, como acto de rebeldía, el núcleo de la ley del sistema de los dioses:

Prometeo elige un buey y lo descuartiza frente a los dioses y los humanos, dividiendo el animal en dos partes iguales; el límite entre lo humano y lo divino queda marcado, es decir, es la frontera que debe separar a los mortales de los dioses. Este primer acto de sacrificio dado en el cosmos clarifica qué cosa pertenece a cada quien. No obstante, cada parte (del buey) preparada por Prometeo es un engaño: una parte parece la más gustosa, la otra parte, la menos apetecible. A su vez, Prometeo esconde las partes comestibles bajo la piel y en el estómago del animal; A Zeus le corresponde elegir de primero (porque es un dios) con cuál parte se queda. Sin embargo, Zeus no se da cuenta del engaño y elige la parte más gustosa (la que oculta los huesos incomestibles). El resultado es que los humanos queman para los dioses huesos, después de haber comido la carne, pues reservan para sí la parte que Zeus no eligió, la carne. Para Prometeo la parte que era buena es aquella que se come y que este planeó dejar a los humanos en el engaño que le quería propinar a Zeus, dándole la apariencia de lo incomestible, para que Zeus escogiera lo contrario.

Pues, cuando a un arreglo llegaban dioses y hombres morales⁵³⁵ en Mecona, entonces, habiendo a un gran buey, de intento, partido, lo expuso, queriendo engañar a Zeus. Pues, por un lado, las carnes y entrañas pingües de grasa en la piel depuso, cubiertas con el vientre bovino; por otro lado, los blancos huesos del buey, con arte doloso ajustando, depuso, cubierto con grasa luciente. Entonces, le dijo el

padre de hombres y dioses: “Hijo de Japeto, entre todos los dioses declaro: querido, ¡Qué injustamente hiciste las partes!” Así habló, con sarcasmo, Zeus que conoce inmortales consejos⁵⁴⁵. (Hesíodo, 700 a.C/1978, p. 18)

Zeus, al darse cuenta del engaño, oculta el fuego para que no esté a disposición de los humanos, pues sin fuego no podrán cocinar la carne para alimentarse; también les quita los otros alimentos (cereales, granos) frutos de la tierra, obtenida sin trabajarla. Zeus les oculta a los seres humanos su vida. Para poder alimentarse, los humanos tendrán que trabajar y ya no habrá suficiente alimento para contrarrestar el hambre sobre la tierra. Prometeo sustrae una semilla del fuego que está oculto, lo esconde en una cañaheja y lo lleva a la tierra:

[...] Sin embargo, lo engañó de Japeto el hijo arrojado del fuego infatigable hurtando el fulgor visible a lo lejos, en hueca férula; y mordió profundamente en el alma a Zeus altitonante, e hizo que en su corazón se irritara cuando vio, entre los hombres, el fulgor del fuego a lo lejos⁵⁶⁵. (Hesíodo, 700 a.C/1978, p. 19)

El fuego prometeico es un fuego ingenioso, un fuego técnico (transforma la naturaleza) y un fuego perecedero pues debe estarse conservando en las brasas para que no se extinga; no subsiste por sí solo, como el fuego de los dioses, pero este fuego es la única relación que une al ser humano con lo divino.

Al ver el “fulgor del fuego a lo lejos” Zeus les envía otro castigo a los humanos: los hace arder de otra manera, sin utilizar el fuego; llena al ser humano de

tristeza, calamidades, fatiga, penas y preocupaciones (Pandora⁴⁰: regalo de todos los dioses)

Y luego, le fabricó el bello mal a cambio de un bien,⁵⁸⁵ la llevó adonde los otros dioses y los hombres estaban, bien adornada por la ojiclara de padre potente; y la maravilla asió a inmortales dioses y hombres mortales cuando vieron el alto engaño, irresistible a los hombres. (Hesíodo, 700 a.C/1978, p. 20)

Desde una lectura natural o espontánea, el mito prometeico puede aparecer nefasto para las aspiraciones humanas ya que, mediante un engaño, Prometeo trató de burlar al dios Zeus, y este emprendió un castigo a los seres humanos y a Prometeo mismo, encadenándolo y cegándolo por su mismo padre Hefestos y con la ayuda de Bía⁴¹ y Cratos⁴². Sin embargo, el mito prometeico vinculado a la historia de Prometeo, desplegada con todas sus consecuencias es, sin duda alguna, un acto de rebelión⁴³ que pone a prueba el orden del sistema y el núcleo de la ley contenido en el mismo, pues los dioses deben establecer, frente a los seres humanos, un acuerdo de convivencia. Prometeo se rebela frente a Zeus, el único que ostenta la libertad en el cosmos “Fuerza: Todo a los dioses pertenece, todo menos el cetro: sólo Zeus es libre” (Esquilo, 467 a.C/1941, p. 169).

Al atisbar el Prometeo descrito por Esquilo, es posible apreciar que este no se arrepiente de haber ayudado a los humanos,

⁴⁰ Sin entrar a detallar en este aspecto, la *Teogonía* expresa una cultura patriarcal milenaria, en la cual la Mujer representa las calamidades de la tierra. Es, por tanto, un mito fundante de la cultura occidental, que luego pasó por el Antiguo Testamento en el libro del Génesis.

⁴¹ Representación femenina de la fuerza y el poder.

⁴² Representación masculina de la fuerza y el poder.

⁴³ *Hybris*: transgresión a las leyes impuesta por los dioses.

PROMETEO: - ¡Éter divino, vientos de rápidas alas, aguas de los ríos, sonrisa innumerable de las olas marinas! Tierra, madre común, y tú, Sol, ojo al que nada se oculta, yo os invoco en este lugar: ved lo que un dios se ve obligado a sufrir por obra de los dioses. «Contemplad el oprobio con que se me aflige y que habré de padecer durante días incontables. ¡Estos son los lazos de infamia que ha imaginado para mí el nuevo señor de los bienaventurados! ¡Ay de mí, ay!, que lloro por los males presentes y por los que me esperan. ¿Después de qué pruebas brillará para mí el día de la liberación? «Mas ¿qué digo? ¿Acaso no sé ya de antemano todo lo que me espera? Ningún infortunio me vendrá que no haya previsto. Es preciso aceptar nuestra suerte con ánimo sereno y comprender que no puede lucharse contra la fuerza del Destino. Y, no obstante, ni puedo hablar de mis desdichas ni puedo callarlas. Grande es mi desventura, pues por haber favorecido a los mortales gimo ahora abrumado bajo este suplicio. Un día, en el hueco de una caña, me llevé mi botín, la chispa madre del fuego, robada por mí, y que se ha revelado entre los hombres como el maestro de todas las artes, un tesoro de inestimable valor. Esta ha sido mi culpa y por esto me veo castigado así, clavado en esta roca bajo la inclemencia del Cielo. «¡Ah! ¡Ah!, ¿qué rumor, qué aroma divino ha llegado hasta aquí? ¿Procede de un dios o de un hombre, o de uno que participa de ambos? ¿Vendrá acaso hasta esta roca, límite del mundo, a contemplar mis sufrimientos, o a qué vendrá? ¡Ah! Mirad a un dios encadenado y sujeto a todas las miserias. Soy el enemigo de Zeus, el que se ha atraído el odio de cuantos frecuentan su mansión, por haber amado demasiado a los hombres. (Esquilo, 467 a.C/ 2001, p. 5)

El Prometeo de Esquilo también apela a la libertad. Es sabido que algunas de sus obras fueron prohibidas en Grecia, pues la burguesía comercial estaba desarrollándose frente a una aristocracia que perdía terreno y Esquilo era, ante todo, un aristócrata, un noble quien, mediante sus tragedias, expresaba las

luchas internas que se daban en su época. Por tal razón, acudió al mito prometeico para expresar su oposición frente a un gobierno que no estaba representando la ideología de la aristocracia, es decir, la nobleza terrateniente y los conflictos existentes entre Atenas Y Persia (Thomson, 1970).

PROMETEO: -Por nada del mundo trocaría mi dolor por tu servilismo. ¡Mejor quiero verme sujeto a esta roca que ser dócil mensajero de Zeus, padre de los dioses! ¡Justo es que a la soberbia con la soberbia se conteste! (Esquilo, 467 a. C/ 2001, p. 20)

El *Prometeo encadenado* de Esquilo es, ante todo, una lectura que irrumpe en todas las esferas de la vida humana: religiosa, política, moral y técnica. Prometeo es un protector de la humanidad. Esquilo lo presenta como antitirano, democrático. Zeus representa el poder sin justicia, la fuerza pura que no tiene piedad ni compasión. De cara a Zeus, está Prometeo representando la justicia, pero una justicia envuelta en *hybris*; es una clara presentación de lucha de contrarios, una divinidad que desciende a defender a los humanos de las injusticias del dios tirano.

Prometeo entrega a los humanos el fuego, la técnica, la inteligencia que les permitirá sobrevivir en la naturaleza.

Prometeo. Te diré sin embozo y no en enigmas

lo que saber deseas, cual conviene

entre amigos hablar. Soy Prometeo,

de quien tiene el fuego los morales. (Esquilo, 467 a.C/1941, p. 189)

El castigo de Zeus contra los mortales (trabajo) y la apropiación de la técnica dada por Prometeo, permite que los seres humanos se tornen dueños de su

propia existencia. Entendido de esta manera, el trabajo se integra a la esfera humana y posibilita la transformación de la naturaleza para vivir en sociedad⁴⁴. Si bien Zeus tiene el poder absoluto, Prometeo tiene el tiempo, categoría necesaria para planear el engaño y entregar el fuego a los humanos; es un Prometeo que manipula el destino, que hace posible la historia y está dispuesto a compartir toda su sabiduría con los otros.

En el 404 a.C., Atenas estaba sometida como resultado de treinta años de guerras. El imperio levantado por Pericles⁴⁵ inicia un nuevo periodo de recuperación bajo la influencia de Esparta, quien traía consigo un exitoso sistema educativo y militar. En este contexto surge el *Protágoras* de Platón, diálogo en el cual los protagonistas y antagonistas son Protágoras y Sócrates, respectivamente. El primero se presenta como el continuador de la poesía griega, del cual Platón somete a la crítica toda su hermenéutica religiosa y mitológica. Los sofistas proponían el progreso mediante la *Téchne*⁴⁶. Con la *téchne* política, los seres humanos pueden encontrar una salida respecto al individuo aislado; el ser humano, como medida, no es el individuo aislado, sino el ciudadano visto desde una comunidad que expresa una ética de los valores plurales que constituyen la sociedad.

⁴⁴ Sin entrar en detalle, Hefesto representa la categoría social del artesano que domina el hierro (cadenas) y las piedras (medios de fabricación). Hermes representa el dios del intercambio y del comercio.

⁴⁵ (494-429 a.C)

⁴⁶ La *téchne* es una condición del ser humanos para realizar algo. En la Grecia de Platón, se utilizaba como sinónimo de arte u oficio: *téchne* de la navegación, *téchne* del gobierno. Para los griegos, la *téchne* es superior a la experiencia, pero inferior al razonamiento.

Sócrates, por su parte, es incrédulo en darle crédito a la técnica para que el ser humano logre sus aspiraciones humanas, y más bien procura encontrar una *epistémé* contraria a la técnica: el conocimiento racional del ser humano y la finalidad que tienen sus acciones, el cuidado de la inteligencia y de la búsqueda de la verdad para todos los remedios de las enfermedades, de la razón pura y práctica.

En el *Protágoras* de Platón, el mito de Prometeo explica la función del trabajo en el contexto de la *pólis*: por un lado, cada especie animal tiene una capacidad o especialidad, gracias a Epimeteo, hermano de Prometeo; por otro, Prometeo distribuye las capacidades y las técnicas a los humanos, estableciendo un equilibrio y una reciprocidad entre los individuos. En otras palabras, el conocimiento y la técnica se complementan para que el ser humano logre sus aspiraciones naturales y sociales.

Hubo un tiempo en que los dioses existían solos y no existía ningún ser mortal. Cuando el tiempo destinado a la creación de estos últimos se cumplió, los dioses los formaron en las entrañas de la tierra (...) Pero antes de dejarlos salir a la luz, mandaron los dioses a Prometeo y a Epimeteo que los revistieran con todas las cualidades convenientes, distribuyéndolas entre ellos. Epimeteo suplicó a Prometeo que le permitiera hacer por sí solo esta distribución, le dijo, que tú la examinarás cuando yo la hubiese hecho. Prometeo consintió en ello (...) Estaba ya próximo el día destinado a aparecer el hombre sobre la tierra y mostrarse la luz del sol, y Prometeo no sabía qué hacer, para dar al hombre los medios de conservarse. En fin, he aquí el expediente al que concurrió: robó a Hefestos y a Atenea el secreto de las artes y el fuego, porque sin fuego, las ciencias no podían poseerse y serían inútiles, y

de todo hizo un presente al hombre. He aquí de qué manera el hombre recibió la ciencia de conservar su vida (...) se deslizó furtivamente en el taller en que Hefestos y Atenea trabajaban, y habiendo robado a estos dios su arte, que ejerce por el fuego y a aquella diosa el suyo, se lo regaló al hombre, y por este medio se encontró en estado de proporcionarse todas las cosas necesarias para la vida. (Platón, 384 a. C/1946, pp. 296-298)

En este diálogo de Platón, es posible reconocer el uso de la razón y la virtud, combinadas con las técnicas para formar una *pólis* que permita la vida en sociedad⁴⁷. Se puede ver que, en Hesíodo, Prometeo se rebela contra la injusticia, creando justicia a través de la *hybris*; en Esquilo, Prometeo es la luz para sostener la democracia en contra de la tiranía; y en Platón, Prometeo, es el germen filosófico de la nueva sociedad ateniense. En los tres casos (Hesíodo, Esquilo y Platón) Prometeo es, sin lugar a dudas, un germen de rebelión, la voz que se alza en favor del ser humano.

Marx, en su obra *Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica* (Cuaderno VI *La filosofía epicúrea*) correspondiente a uno de los escritos de su juventud, afirma que la filosofía vuelca los ojos al mundo exterior, de la misma forma que “Prometeo, habiendo robado el fuego del cielo, se dispuso a construir casas y comenzó a instalarse en la tierra; la filosofía que se ensancha hasta convertirse en el mundo se vuelca contra el mundo, tal como se

⁴⁷ Entiéndase Aristocracia gobernante: gobernantes, filósofos y soldados. Los artesanos y campesinos serían sometidos a los primeros.

manifiesta” (Marx y Engels, 1851/1982, p. 130). Asimismo, al final del prólogo de su tesis doctoral⁴⁸ Marx indica,

La filosofía no lo oculta. Hace suya la profesión de fe de Prometeo: No es impío despreciar a los dioses del populacho, sino quien se suma a las opiniones que el populacho tiene de los dioses.

Y opone esta divisa a todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconozcan como suprema divinidad a la autoconciencia humana, pues esta no tolera rival.

Y a esos cuitados que se alegran de que aparentemente haya empeorado la situación de la filosofía en la sociedad burguesa, les da la repuesta que Prometeo dio a Hermes, servidor de los dioses:

PROMETEO:

-Por nada del mundo trocaría mi dolor por tu servilismo. ¡Mejor quiero verme sujeto a esta roca que ser dócil mensajero de Zeus, padre de los dioses! ¡Justo es que a la soberbia con la soberbia se conteste!

Prometeo ocupa el primer lugar entre los santos y los mártires de calendario filosófico. *Berlín*, marzo de 1841. K.H Marx. (Marx y Engels, 1851/1982, p. 18)

Así pues, Prometeo en su acto de rebelión (autoconciencia) ubica al ser humano como sujeto poseedor de una ética y, en consecuencia, capaz de realizar una actividad material para la autorrealización. Dicho en otras palabras, el ser humano es consciente de sí mismo; “Es una esencia hecha sujeto” (Hinkelammert, 2007a, p, 39). El Prometeo de Marx es la filosofía que vuelca

⁴⁸ Sobre la diferencia entre filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza. Tesis doctoral de Marx, redactada entre 1840-1841 aprovechando sus trabajos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica. La tesis fue presentada el 6 de abril de 1841, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Jena.

los ojos al exterior, es decir, a la realidad; es un Prometeo que se distancia de Hesíodo, Esquilo y Platón y de todos los sistemas filosóficos que permearon la Edad Media y la época de la Ilustración, hasta el siglo XIX. Marx encarna un Prometeo que se hizo humano para combatir a los dioses del cielo y de la tierra. Prometeo se ha convertido en ser humano para que el ser humano también sea un Prometeo en el mundo. Prometeo, al robar a los dioses los misterios del fuego y de las artes, pone al desnudo el fundamento de la ley, tanto de los dioses, como de los humanos; y en su acto de entrega de los misterios a los mortales, les otorga la posibilidad de intervenir en el mundo de los humanos, regidos por una ley que se puede cuestionar y abolir.

Este criterio de discernimiento está directamente vinculado con el hecho de que la sentencia del Prometeo de Marx es sobre los dioses en el cielo y en la tierra. Pero, el discernimiento se hace en la tierra, para pasarlo al cielo. Por eso, la sentencia sobre los dioses en la tierra es la decisiva, tanto que hace un hito en el desarrollo de las imágenes de Prometeo. Marx denuncia ahora el mercado y el Estado como dioses falsos, en cuanto no aceptan al ser humano como divinidad suprema. Ahora la lucha de los dioses pasa a ser una lucha en la tierra. (Hinkelammert, 2007a, pp. 21- 22)

Hinkelammert rescata al Prometeo de Marx en dos dimensiones: un sujeto dominador y, al mismo tiempo, un sujeto liberador. De esta forma, el ser humano deja de ser un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. El Prometeo ahora es un ser humano, “una esencia hecha sujeto”. Es el sujeto que, en la modernidad, opera mediante las leyes de la mercancía, la del valor, la de plusvalía, leyes que tratan de doblegar al ser humano y humillarlo hasta

convertirlo en un ser abandonado y despreciable. Es el retorno al sujeto reprimido y negado que, desde una ética para la vida (ética del sujeto) debe derrumbar la ética de la irracionalidad de lo racionalizado (competencia: eficiencia y eficacia); hacia una ética de la libertad.

La ética del sujeto, la ética para la vida que propone Hinkelammert, es prometeica en cuanto parte del *yo vivo si tú vives*⁴⁹. Es una ética del respeto, cuyo núcleo central es la libertad que nace de la libertad del reconocimiento y valor hacia el otro. El sujeto se rebela cuando toma conciencia que el asesinato es suicidio, es la condición indispensable ante la posibilidad de vivir y continuar viviendo; porque el ser humano es un sujeto real, corporal y necesitado de esta dimensión: la posibilidad de vivir (Hinkelammert, 2012).

La ética del sujeto es una rebelión contra ley, la liberación de la ley misma. Es liberar el sujeto real y corporal de la norma establecida, del mercado que, de manera paulatina, objetiviza al sujeto hasta transformarlo en un objeto de consumo. Es el sujeto que se rebela ante el reino de la libertad del mercado en un camino de fatalismo sin límites. La ética para la vida, posibilita al sujeto la voluntad de nunca rendirse, al igual que el Prometeo de Marx y del mismo Esquilo: “Por nada del mundo trocaría mi dolor por tu servilismo. ¡Mejor quiero verme sujeto a esta roca, que ser dócil mensajero de Zeus!” (Esquilo, 467 a. C/2001, p. 20).

El acto de rebelión es, precisamente, la capacidad de tomar conciencia que el ser humano es un ser para la vida y no para la muerte; es la ética del sujeto, en

⁴⁹ Para Hinkelammert, la dignidad humana es la divinidad suprema.

cuanto afirmación de la vida; es la afirmación del ser humano como sujeto capaz de enfrentarse a nuevos núcleos de leyes disfrazadas de derechos humanos, a la competencia, al mercado y a toda manifestación de la herencia dada desde la Ilustración: ciencias empíricas, normas éticas, leyes universales y abstractas que están por encima de los seres humanos.

La rebelión del sujeto implica una ética de la autonomía del sujeto corporal, como un sujeto corporal y necesitado; es la ética del sujeto que coloca al ser humano en el centro de la historia, de las instituciones y las leyes, para dejar de ser un individuo humillado, abandonado, juzgado y despreciado.

5.1.3. El sujeto deshumanizado en la cultura occidental

Como ya se dijo, Hinkelammert mantiene al largo de sus textos un diálogo constante con Nietzsche (Hinkelammert, 1984, 2005a, 2010, 2012a, 2013a).

El pensamiento de Nietzsche es una crítica radical a toda la cultura de Occidente, tanto en sus formas sociales y políticas, como en las ideológicas y culturales. Para Nietzsche, el conocimiento elaborado por occidente desde la antigua Grecia, fue un grave error que llevo a la humanidad, poco a poco, a un nihilismo y a la continua desesperación del ser humano.

[...] ¿Es el pesimismo *necesariamente*, signo de decadencia, de degeneración, de fracaso, de instintos cansados y debilitados, como fue ya en los indios y, como parece a todas luces, en todo nosotros, los hombres «modernos» y europeos (...) ¿Acaso el cientificismo no es otra cosa que miedo, una huida del pesimismo, un sutil modo de defenderse de...la *verdad*? y hablando moralmente, algo así como una

cobardía y una insinceridad; ¿hablando inmoralmente, una astucia?
(Nietzsche, 1888/2004, p. 26)

Occidente ha construido los objetivos de la existencia del ser humano a partir de la existencia de un cielo ideal y al margen de la realidad del mundo sensible, enajenando al ser humano a una posibilidad de existencia en cual no existe absolutamente nada. Para detener este destino vacío de ideales inteligibles y hacer capaz al ser humano (europeo) de afirmarse como ser humano con existencia, es necesario reformular los valores occidentales y descubrir, en la existencia misma y en su eterno retorno, el origen de todo ser y todo valor.

[...] Así pues: ¿qué es para nosotros, en suma, una ley de la naturaleza? No es conocida en sí, sino solamente en sus efectos, es decir, en sus relaciones con otras leyes de la naturaleza que, a su vez, sólo no son conocidas como relaciones. Por consiguiente, todas estas relaciones no hacen más que remitirse continuamente unas a otras y, en esencia, para nosotros son incomprensibles por completo; de ellas solo conocemos la realidad, lo que nosotros aportamos, el tiempo, el espacio, es decir, las relaciones de sucesión y números. (Nietzsche, 1873/ 2009, p. 197)

En esta perspectiva, Nietzsche afirma que el destino de cada ser humano no se impone desde afuera o desde el exterior, ya que la realidad externa es una apariencia inteligible. Por lo tanto, hay que aceptar el destino, consecuencia de la casualidad, y solo el sujeto puede descifrarlo en forma individual “MI DICHA: cansado de esperanzas persigo realidades, cuando el viento contrario arrecia en sus embates navego a cualquier viento en mi ligera nave” (Nietzsche, 1881/1967, p. 33).

En el aforismo 341⁵⁰, Nietzsche deja clara la posición ética de su pensamiento, la idea del eterno retorno “[...] ¡Cuánto tendrías que amar la vida y amarte a ti mismo para “no desear otra cosa”, sino esta suprema y eterna confirmación! (Nietzsche, 11881/967, p.159). Y el aforismo 285, conforma su posición ontológica de la voluntad del poder “[...] Te defenderás contra una paz última, querrás el eterno retorno de la guerra y de la paz; hombre de renunciación” (Nietzsche, 1881/1967, p. 136).

Para Nietzsche, el ser solo se puede pensar como un eterno retorno de lo igual, como origen de su destino, de su devenir; es decir, no hay eventos o contingencia, solo existen unas relaciones y conjunto de manifestaciones que también son incomprensibles por el ser humano. En su opinión, el mundo no existe, lo que existe es una creación de valores, una ética del destino. Su filosofía propicia una historia del ocaso y del olvido del ser y, por ende, del ser no queda nada.

En el aforismo 125, Nietzsche propone su tesis sobre la muerte de Dios (¡Dios ha muerto!) y esto tiene tres salidas posibles: las dos primeras, vistas desde la crítica tradicional filosófica; la tercera, está relacionada con el pensamiento crítico de Hinkelammert respecto a Pablo de Tarso y al capitalismo como religión, así como a su propia crítica en torno al pensamiento de Nietzsche.

En relación con la primera, el ateísmo de Nietzsche responde a la imposibilidad de este filósofo de reconocer que Dios existe, ya que si el ser humano actúa

⁵⁰ Nietzsche: *El eterno retorno*

correctamente (con bondad, con rectitud, con honradez, etc.) la no existencia de Dios queda explicada. No obstante, Nietzsche quiere ir más lejos, pues no se trata solo de negar la existencia de Dios, sino demostrar la muerte de Dios (¡Dios ha muerto!).

En segundo lugar, la muerte de Dios implica aceptar que el sistema fundante que dio vida a la existencia de Dios también ha muerto (sistema metafísico finito de la cultura occidental) y ha tocado a su fin; ese sería el ocaso de la civilización occidental, que debe levantarse desde la voluntad de poder y desde el eterno retorno.

Como ya se indicó, Hinkelammert (2008, 2010), realiza una crítica a la filosofía de Nietzsche, partiendo de Pablo de Tarso y del capitalismo como religión. En opinión de este pensador, cuando en Nietzsche muere Dios, también muere la dignidad humana. La voluntad de poder es una categoría de asesinato y suicidio en este filósofo; y en el capitalismo, está asumido como criterio del mercado y de la eficiencia.

[...] Nietzsche toma a Pablo, especialmente a partir de su *Genealogía de la moral*, cada vez más como adversario y enemigo central. Empieza a girar alrededor de Pablo. Su libro *El anticristo* de hecho es un “antipablo”. Ve en Pablo una gran inversión de todos los valores humanos y se presenta como el encargado de reinvertir esta inversión efectuada por Pablo. Pablo era la desgracia de la historia y Nietzsche siente su vocación de recuperar el mundo caído en las garras de Pablo. (Hinkelammert, 2010, p. 55)

A partir de Nietzsche, Hinkelammert realiza un estudio crítico del antirracionalismo. En el Liberalismo iluminista se levanta una utopía de la

libertad espontánea, en la cual Adam Smith coloca la propiedad como máxima expresión de una utopía por alcanzar, mediante una mano invisible que regula la racionalidad del mercado. En la sociedad comunista de Marx, el ser humano logrará alcanzar la libertad suprema mediante la planificación. Y en el antirracionalismo, se desecha el mercado y la planificación como realización utópica y se coloca al individuo en la posibilidad de alcanzar la libertad mediante la voluntad del poder.

Como pensamiento, el anti-racionalismo es pensamiento anti-totalidad. Va en contra del liberalismo y del socialismo a la vez, al identificarlos con el pensamiento de la totalidad y, por tanto, pensamientos de derechos humanos y de ética universal, que son denunciados como moral de esclavos. Al vincular el surgimiento de estas éticas universales derivadas del pensamiento de totalidad con la tradición judeo-cristiana, este pensamiento es muchas veces anti-cristiano y casi siempre anti-judío, en última instancia, en la tradición judía. Contrapone así: Roma-Judea, guerra-paz, libertad-derechos humanos, parcialidad totalidad. (Hinkelammert, 1991a, p. 86)

La importancia del pensamiento de Nietzsche y del análisis crítico que realiza Hinkelammert, radica en que los sistemas capitalistas del siglo XX adoptaron y utilizaron la tesis de la libertad espontánea y la tesis de la ética del destino, para objetivizar, en las relaciones económicas, la participación del individuo como sujeto individual. Así pues, la libertad espontánea es la libertad de ir a la guerra para lograr un ordenamiento social que ni el mercado, ni la planificación, pueden hacerlo. La utopía antirracionalista sustituye la realización de la vida humana (como el producto fundamental y esencial del proyecto humano) por el destino individual, y en este coloca el principio del proyecto, aquel que tiene la

voluntad de poder y que se logra mediante la guerra. La ética de Nietzsche, no es una ética de los débiles (ser humillado, subyugado, abandonado y despreciable), sino, más bien, una ética de los valores aristocráticos; es una ética del mercado y, en términos de Hinkelammert, la opción por el poder frente a los oprimidos⁵¹. De esta forma, el antirracionalismo de Nietzsche fue la base filosófica que necesitaba el nuevo ordenamiento mundial después de la Primera Guerra Mundial, para que los sistemas totalitarios tuvieran una gran influencia en el siglo XX.

5.1.4. El sujeto, la libertad y la ley institucionalizada

Hinkelammert (1991a, 2007b), partiendo del mito de Abraham y del Edipo griego, realiza una crítica al pensamiento de Freud, mediante un análisis de las raíces históricas de la sociedad occidental, mismas que tienen su asidero en los cimientos judeo-cristiano y greco-romano. Hinkelammert la denomina “la utopía de la libertad”, presente en la tradición judeo-cristiana y ausente en la greco-romana. Es la utopía en la cual el sujeto humano es aniquilado en nombre de una utopía de la realización humana, convirtiéndose esta en una utopía de la destrucción. Por esta razón, analizar este mito fundante, en contraste con la posición freudiana, es sumamente necesario para desmitificar el origen de la libertad y la ley institucionalizada en la cultura occidental.

La sociedad judía tiene su mito fundante en el éxodo y en el mito del patriarca Abraham, mismo que constituye el mito fundante de la sociedad cristiana. Es la

⁵¹ Hinkelammert. (2005). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido: capítulo VI. Nietzsche y la modernidad. Un sicograma a partir de lo que dice Nietzsche sobre Nietzsche.*

historia de un asesinato que no se ejecuta, pues Abraham, primer Patriarca del judaísmo, es mandado por Dios a sacrificar a su hijo Isacc:

¹Después de estas cosas, sucedió que Dios tentó a Abraham y le dijo: «¡Abraham, Abraham!» Él respondió: «Heme aquí.»²Díjole: «Toma a tu hijo, a tú único, al que amas, a Isaac, vete al país de Moria, y ofrécele allí en holocausto en uno de los montes, el que yo te diga».³Levantose, pues, Abraham de madrugada, aparejó su asno y tomó consigo a dos mozos y a su hijo Isaac. Partió la leña del holocausto y se puso en marcha hacia el lugar que le había dicho Dios... (Génesis 22:1-3, p. 35)

¹¹Entonces lo llamó el Ángel de Yahveh desde los cielos diciendo: «¡Abraham, Abraham!» Él dijo: «Heme aquí.» ¹²Dijo el Ángel: «No alargues tu mano contra el niño, ni le hagas nada; que ahora ya sé que tú eres temeroso de Dios, ya que no me has negado tu hijo, tu único».
¹³Levantó Abraham los ojos, miró y vio un carnero trabado en un zarzal por los cuernos; fue Abraham, tomó el carnero, y lo sacrificó en holocausto en lugar de su hijo. (Génesis 22:11-13, p. 35)

Como señala Hinkelammert, se trata de un mito ambiguo. Por un lado, hay una orden de matar y, por otro, de no hacerlo. Es la ambigüedad de poner a prueba la fe, la fe de matar y la fe de no matar. Abraham es bendecido porque no cumplió la ley de Dios; Abraham representa la ruptura de la ley vigente porque se opuso a la misma; el ángel enviado por el Señor, le dicta al Patriarca desobedecer una ley que, en consecuencia, lo transformará en un ser humano libre. Al ser libre, el Patriarca, es soberano frente a la ley, frente a una cultura y a una sociedad; la libertad es su fe. La libertad de la fe radica en que, al no matar, está afirmando la vida de los otros, afirma el destino inconmensurable de la vida “[...] Si Abraham lo hubiera sacrificado “libremente”, no habría sido

libre, sino esclavo de la ley y de la muerte” (Hinkelammert, 1991a, p, 18)⁵². Al no matar a su hijo, Abraham asume, además de la libertad frente a la ley, una esperanza que traspasa todos los horizontes humanos posibles frente a cualquier ley institucionalizada.

En el libro del Éxodo, la inversión del mito de Abraham se torna presente cuando Moisés, en nombre de Dios (Yahveh), dio la orden de matar debido a que el pueblo se había vuelto idolatra: “²⁷Él les dijo: «Así dice Yahveh, el Dios de Israel: Cíñase cada uno su espada al costado; pasad y repasad por el campamento de puerta en puerta, y matad cada uno a su hermano, a su amigo y a su pariente” (Éxodo 32:27, p. 106) y luego bendijo a los asesinos. “²⁹Y dijo Moisés. «Hoy habéis recibido la investidura como sacerdotes de Yahveh, cada uno a costa de vuestros hijos y vuestros hermanos, para que él os dé hoy la bendición.» (Éxodo 32:29, p.106). Moisés representa la clase y el poder sacerdotal que, en lugar de dar vida, avaló la muerte mediante la imposición de la ley.

Por otra parte, el mito del padre que mata a su hijo también se presenta en la cultura greco-romana. No obstante, en esta cultura el padre mata al hijo pero este sobrevive; al fallar la intención del padre, el hijo mata a su padre, tal y

⁵² Para efectos de esta investigación, no me referiré a la argumentación de Hinkelammert acerca de la inversión del mito de Abraham, en la cual el poder sacerdotal es la clase social que asume el control en la sociedad. Por tanto, la historia de Abraham no es compatible con la historia de la constitución de ese poder y, por otro lado, que Abraham es el primer profeta de la anarquía: un orden sin leyes. (ver Hinkelammert. F. (1991). *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José: Editorial DEI).

como se describe en la Odisea⁵³ de Homero ,en el capítulo *Evocación de los muertos*:

271. Vi también a la madre de Edipo, la bella Epicasta, que cometió sin querer una gran falta, casándose con su hijo; pues éste, luego de matar a su propio padre, la tomó por su esposa: y, con todo, Edipo, si bien tuvo sus contratiempos, siguió reinando sobre los cadmeos en la agradable Tebas, por los perniciosos designios de la deidades; mas ella, abrumada por el dolor, fué a la morada de Hades, de sólidas puertas, atando un lazo al elevado techo, y dejóle tantos dolores como causan las Erinies de una madre. (Homero, 770 a.C/1927, p. 388)

A diferencia del relato de Abraham, el mito griego parte de la autoridad del padre de matar a su hijo, porque el padre sabe que el hijo lo asesinará en el futuro. Lo que encubre el mito es, precisamente, que el hijo no sabe que mata a su padre; y contrae matrimonio con su madre porque no está al tanto de que es su padre y su madre, respectivamente. Por eso, al darse cuenta Edipo de la verdad, se autodestruye.

La autoridad del padre de matar radica en el cumplimiento de una ley. Esto quiere decir que la ley le otorga autoridad para matar; en consecuencia, existe un camino sin retorno, es el camino de la autenticación de un mundo de violencia amparada por la ley, un ciclo continuo de destrucción humana.

En este marco mítico, Hinkelammert plantea que la interpretación freudiana del complejo de Edipo (*Moisés y la religión monoteísta*) determina la interpretación de Edipo en el mundo occidental. Para Hinkelammert, Freud no se da cuenta

⁵³El mito está presente en la Odisea, escrita por Homero en el siglo VIII a. C; y en las Tragedias de Sófocles (496-406 a.C).

que el mito griego se instituye en dos vías. Por un lado, el asesinato del hijo por el padre; por otro, el asesinato del padre por el hijo. Al ser asesinado por el padre, el hijo se escapa sin permiso del padre y con la colaboración de su madre (mujer-diosa), asegurándose su existencia; en esta relación, se manifiesta la libertad por encima de la ley. Para Freud, lo único que existe es el asesinato del padre por el hijo, transfigurándose este en un deseo sexual de ámbito privado; no hay libertad, solo la manifestación de la ley.

Cuando Freud analiza el caso de Moisés, busca, por tanto, el asesinato del padre. Pero no lo encuentra, porque realmente ese no es el problema judío. Por tanto, lo construye bastante artíficamente suponiendo un asesinato de Moisés del parte del pueblo, el cual ha sido encubierto pero que en la historia judía vuelve por el retorno de lo reprimido. (Hinkelammert, 1991a, p. 39)

Freud no analiza el relato de Abraham, sino más bien se concentra en Moisés. Al hacerlo, descarta el asesinato del hijo por el padre, y no al contrario; y al dejarlo de lado, anula la historia y la tradición judeo-cristiana occidental, colocando la cultura griega y el Edipo griego en una imagen universal de la historia.

Tal es la función del padre simbólico; es ella la que asegura las condiciones de la reproducción de la especie hablante, es decir, de la producción en el ser vivo biológico, de la subjetividad de una generación a otra (...) él propone su respuesta a la cuestión del origen de las leyes que instituyen las condiciones de la vida de la especie hablante: el asesinato y la devoración del padre primitivo de la horda por los hijos y la renuncia de cada uno de ellos a volver a ocupar el lugar que funda la humanidad como tal. (Lemérier, 1999, p.16)

En este contexto, hay que señalar que la inversión del mito de Abraham, en la cual el poder sacerdotal es la clase social que asume el control en la sociedad otorgándole a la ley una categoría institucional; marca también el rumbo de una nueva concepción cristiana para comprender el mundo: la ley de la obediencia y de la culpabilidad, pues Jesús pagó a Dios los pecados (deuda) de la humanidad. Detrás de la ley, está la negación de la vida y de la libertad, por la cual Abraham fue bendecido por Dios. Los judíos (clase social sacerdotal que asume el control en la sociedad) habían invertido la fe (vida) de Abraham y la transformaron en ley (muerte); de esta forma, el Jesús institucional es visto como el ser humano obediente frente a la ley, e identificado con la autoridad que la representa.

Para Freud, la herencia de la cultura occidental es la culpabilidad reprimida. Por lo tanto, su pensamiento desemboca en una tragedia griega mucho más violenta, cual es la justificación de la expiación de la culpa, de una culpa trágica. Visto desde Nietzsche, es un retorno a la culpa, y que desde una ley se puede legitimar la expiación de esta mediante acciones violentas como la guerra o el exterminio de personas. Una vez realizada, se debe expiar nuevamente (la culpa), mediante otros mecanismos sociales que, conforme se exterminan, generan otros, convirtiéndose en un ciclo indeterminable del eterno retorno.

Hinkelammert sostiene que Abraham es el primer predicador de la anarquía como portador de un sistema de orden sin leyes; considera que Abraham es el primer profeta quien, en una praxis de la fe, se rebela ante la ley mediante un

acto de libertad para afirmar la vida. La obediencia de Abraham al llevar a su hijo al sacrificio, es la rebelión de la libertad frente a una ley que posteriormente fue institucionalizada en la cultura judía y luego en la occidental. En otras palabras, el sujeto se torna libre en la obediencia de la fe y en el no cumplimiento de una ley vigente en su época. La pregunta que debe formularse aquí es ¿cuántos sujetos, como Abraham, estarán dispuestos a no cumplir con la ley que favorece la muerte en lugar de la vida?

5.1.5. El sujeto deshumanizado en el capitalismo liberal

De los mitos fundantes utilizados por las ciencias empíricas, la teoría económica clásica y neoclásica que basan sus soluciones para resolver la adecuada distribución de los recursos, es la existencia de un **equilibrio** que el mismo mercado se encarga de ajustar⁵⁴ para que la sociedad, en su conjunto, obtenga un adecuado reparto de los recursos. El núcleo central de esta argumentación es la racionalidad del mercado; y, en esta, la competencia perfecta,

En el fondo, la competencia no implica otra cosa que la libertad de decisión de la vida económica. La competencia da al individuo la libertad, pero también la responsabilidad respecto a sus juicios (...) esta libertad significó, en concreto, para los campesinos la supresión de la servidumbre corporal y del vasallaje. (Weber, 1953, p. 93)

Al utilizar este mito fundante, los ideólogos liberales y neoliberales desechan la teoría de clases promulgada en la teoría marxista argumentando, como lo hace Adolf Weber en la cita, que la competencia en el mercado da la libertad

⁵⁴ Hinkelammert (1984, 1987, 1996, 2005a, 2005b), le denomina automatismo del mercado.

individual para que el sujeto logre sus procesos de liberación; de esta forma, el poder económico no tiene su génesis en la propiedad sino, más bien, es producto de las leyes económicas y de los abusos que se pueden dar en la propagación de los monopolios.

Así pues, la propiedad es una expresión de las relaciones de producción del sistema capitalista y de las relaciones jurídicas que se desarrollan en ellas, mediante la relación compra-venta en el mercado, relación dada espontáneamente por los seres humanos.

Lo que queremos recalcar es que eso que hemos llamado milagro está ocurriendo continuamente a nuestro alrededor. Nos daremos cuenta de ello con solo abrir los ojos al funcionamiento diario del mercado. (Samuelson, 1978, p. 49)

En este contexto, el sistema capitalista realiza un milagro, al que Samuelson hace referencia mediante la explicación de la competencia perfecta, regulada por la mano invisible del mercado enunciada por Adam Smith; de esta forma, el equilibrio es eficiente en todo lo que acontece en el mercado.

[...] El modelo que funciona en una sociedad, organizada sobre la base del intercambio voluntario, es una economía de intercambio con libre empresa privada, lo que hemos venido llamando el capitalismo competitivo. (Friedman, 1966, p. 28)

El intercambio voluntario al cual Friedman hace referencia, se da en la propiedad privada, fundada en las leyes naturales y positivas. Fue instituida antes de que los seres humanos se organizaran a través del Estado; por esta razón, cualquier intento de poner en duda la esencia de la propiedad se

convierte en enemigo de la libertad, enemigo del individuo libre. Como se ha señalado desde el siglo XVII, Locke colocaba la propiedad por encima de todo, y consideraba la propiedad privada como una ley natural, una ley de Dios y de todos los seres humanos. El individuo que no posee propiedad, no se considera persona y pierde su subjetividad.

La propiedad se cristaliza en el orden capitalista, mediante la maximización de la ganancia, cuyo significado es obtener la mayor utilidad posible, sin importar las consecuencias o el riesgo involucrado y que se vincula con el valor del dinero, la acumulación del capital (propiedad⁵⁵). El ser humano que no posee propiedad le queda solo su fuerza de trabajo, convertido en un individuo que depende de un salario, al servicio de la acumulación del capital. De esta manera, el individuo y la propiedad pasan a ser los medios por los cuales los propietarios incrementan su capital.

Para sostener la propiedad, se necesitan estructuras legales y políticas que se cristalizan con la mediación de un Estado garante del ordenamiento y la posibilidad de proteger la propiedad. No es casual que todos los sistemas

⁵⁵ Primeramente, expresada en la antigua: propiedad tierra, trabajo esclavo y crédito garantizado por la propiedad. En la época moderna, la propiedad del capital se transforma en el núcleo de todos los elementos que intervienen en las relaciones económicas, incluidos los recursos naturales equiparados con valor de dinero y enajenados a la acumulación ilimitada del capital. Cuando la acumulación del capital no solo se da en el contexto descrito, sino que, adicionalmente, se incrementa por la intervención e intensificación de la industria (máquinas y comercio de los productos fabricados), la acumulación se da en el mercado capitalista. Para sostener la acumulación de capital, los propietarios necesitan mecanismo de poder político y legal; a su vez, los no propietarios o desposeídos, deben emprender acciones para detener la acumulación indiscriminada de unos por los otros.

políticos desde de la modernidad legalicen la propiedad mediante sus constituciones políticas, incluyendo la de los países socialistas.

Surge así, una libertad abstracta (la posibilidad de ser propietario) para los no propietarios o desposeídos, y una libertad concreta para los propietarios del capital. Esta libertad abstracta se encuentra en el núcleo de la ley, basada siempre en la libertad de la propiedad que ejercen los propietarios de los medios de producción para seguir acumulando capital.

Para el hombre libre, el país es la colección de individuos que lo componen, y no algo añadido y por encima de ellos. Está orgulloso de una herencia común y es fiel a unas tradiciones comunes. Pero considera al gobierno como medio, instrumento, ni concesor de favores y regalos, ni dueño o dios al que haya que alabar y servir ciegamente. No reconoce ninguna meta nacional, excepto la que reúna el consenso de las metas que persigan los ciudadanos separadamente. (Friedman, 1966, p. 13)

Un rasgo distintivo de este sistema de pensamiento, es el expresado por Max Weber. Hinkelammert (1984, 1987, 1995, 1996, 2005a, 2015b) interactúa con este autor en algunos de sus libros, con la finalidad de dialogar con este pensador alemán nacido en Erfurt, y sus implicaciones en la construcción del sujeto en el siglo XX. Asimismo, realiza una contrastación de la metodología weberiana respecto al materialismo histórico marxista. Las ciencias, para Weber (ciencias empíricas) son el resultado del *puede hacer* y no *del debe hacer*. El *puede hacer* se constituye, entonces, con juicios de valores y propicia que el ser humano determine sus fines para lograr sus propósitos “[...] jamás puede ser tarea de una ciencia empírica proporcionar normas e ideales

obligatorios, de los cuales puedan derivarse preceptos prácticos para la vida” (Weber, 1973, p. 41).

Se desprende de la afirmación anterior que las ciencias, producto de sus descubrimientos, generan las alternativas posibles para que el ser humano tome decisiones mediante los juicios de valores soportados en el *puede hacer*; lo contradictorio es que los juicios de valor ya no son competencia de las ciencias.

[...] Otro supuesto de la ciencia es el de que ésta tiende a obtener un resultado importante, en el sentido de que es "digno de saber". Pero este supuesto vuelve a plantear todas nuestras cuestiones, pues el mismo no es científicamente demostrable. Sólo se lo puede *interpretar* en cuanto a su sentido último, y se lo puede rechazar o aceptar según la actitud fundamental de cada uno frente a la vida. (Weber, 2000, p. 134)

En su exposición metodológica, Weber establece la existencia de una racionalidad económica formal que se fundamenta en una relación social. Esta relación es de lucha⁵⁶, en la medida que exista el propósito de imponer la voluntad una parte sobre la otra. Lo anterior, en términos de Weber, se denominaría una “lucha no pacífica”. Sin embargo, existe la lucha pacífica, aquella que acontece cuando no hay intermediación de la fuerza física y que tiene que ver con la potestad de un individuo sobre las posibilidades esperadas de otro individuo; a esto último Weber le denomina “competencia”.

⁵⁶ Weber, Max: Primera parte Teoría de las categorías sociológica: Conceptos sociológicos fundamentales, en Economía y Sociedad.

[...] la lucha “pacífica” llámese “competencia” cuando se trata de la adquisición formalmente pacífica de un poder de disposición propio sobre las probabilidades deseadas también por otros. Hay *competencia regulada* en la medida en que esté orientada, en sus fines y sus medios, por un orden determinado. (Weber, 1979, p. 31)

Weber enuncia en sus categorías sociológicas, el concepto de competencia para definir lo que se debe entender por sociedad. Para él, la sociedad es una relación social impulsada por medio de una acción social; y esta, a su vez, se propaga en las personas mediante la compensación o unión de intereses por motivos racionales, sean de fines o de valores; por ello, la sociedad se asienta en un pacto racional.

Una vez definidas estas dos categorías (competencias y sociedad), Weber expone que la participación en el mercado crea formas de sociedad entre los contratantes particulares y una relación social; esta forma de participación es de competencia.

La relación social tiene dos formas de expresión: la abierta (al exterior) y la cerrada (al interior). La primera se da cuando la acción social (recíproca) no se halla limitada por ordenamientos que rigen la relación; es decir, una persona puede actuar y pretender un objeto, cuando está en una posición social de poder tomarlo. La segunda es cuando la acción social está excluida, limitada por los ordenamientos que la regulan. En esta relación social surge la propiedad, siendo la propiedad libre aquella que es enajenable.

Para Weber, la participación de mercado debe dar espacio a libertad de mercado, expresada mediante la intervención y autonomía de los actores

particulares en la lucha de precios y competencia. Lo contrario, para Weber, es la regulación, la cual propicia el monopolio o limitaciones legales de la libertad en la gestión económica. De esta forma, la acción social económica, cobra sentido cuando en estas existe la posibilidad de obtener utilidades “[...] Se llama “gestión económica” a un ejercicio pacífico de poderes de disposición, orientado, en primer término, económicamente y ella será racional cuando discorra, con arreglo a un fin racional, o sea con arreglo a un plan (Weber, 1979, p. 46).

Al respecto, este autor afirma que el individuo aislado puede realizar actividades económicas fuera de lo social ya que, en la relación social abierta, el sujeto tiene facultades para actuar y pretender un objeto mediante la competencia. El mundo de Weber no es la vida social, en el entendido que el mercado opera en una irracionalidad, en la cual la acción racional (relación medio-fin) opera según el criterio de costos.

Las leyes, incluidas las del mercado, no pasan de ser generalizaciones. Asimismo, la jerarquía de las leyes depende de su extensión y de su sentido⁵⁷; y las evidencias de estas leyes son lógicas o matemáticas, racionalmente comprensibles y captadas de modo inmediato e inequívoco. En una economía racional, la racionalidad formal conduce a la gestión económica y a una

⁵⁷ 1. “Por sentido entendemos el sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción” (Weber, 1979, p, 6).

*procuración*⁵⁸, relacionada de manera directa con el cálculo y el número, y expresada en dinero.

Para Weber, el dinero es un medio técnico de la racionalidad formal. Se acumula en la propiedad privada capitalista y está mediado por la relación social de lucha, es decir, la apropiación legal de los medios de producción materiales en una relación de dominación. Así pues, el dinero posibilita una estructura de valores mediante la aceptación de la lucha entre los seres humanos, maximizar las ganancias en la gestión económica por medio de la propiedad y libertad de mercado (sin monopolios) y mediante la distribución y aceptación del dinero (libertad completa del mercado, de la racionalidad más perfecta).

La ética de Weber es la ética del dinero, de la libertad completa del mercado, de la lucha legal de la apropiación de los medios de producción materiales; es la ética de la despersonalización, la ética de la deshumanización. La ética del mercado tiene sustento en el capitalismo, y este lleva a la selección económica de las personas que necesita en su racionalidad económica.

La ética del mercado se expresa en la racionalidad del mundo occidental, núcleo de la racionalidad formal del mercado y del dinero en el capitalismo moderno y, por tanto, único destino de la sociedad moderna. Al ser la ética weberiana la ética del funcionamiento del mercado, el ser humano tiene que obedecer las leyes que emanan de la racionalidad económica; por tanto, la

⁵⁸ Término utilizado por Weber.

ética formulada por Weber, es de una negación y deshumanización absoluta del sujeto.

La gnoseología del relativismo absoluto de Weber, del cual se desprende su metodología interpretativa de los cambios sociales, establece que la principal tarea del ser humano es comprender lo que los fenómenos significan por los sujetos afectados. Lo anterior conllevaría a aceptar que los seres humanos entenderían por igual, o de la misma forma, los fenómenos que se presentan ante ellos; dicho de otro modo, significaría aceptar que el proceso racional de los seres humanos es exactamente igual en todos los casos.

[...] La formulación de hoy más usual viene de Max Weber, que restringe toda posibilidad de análisis científico a lo que llama racionalidad formal, que es la racionalidad instrumental. De las otras racionalidades que Weber menciona, dice expresamente que no se pueden argumentar por medio de la racionalidad científica. Estas otras racionalidades descalificadas son, según Weber, la racionalidad “tradicional” y la racionalidad “material”. Esta posición de Max Weber sigue hoy la posición más reconocida en casi todas las ciencias. (Hinkelammert⁵⁹, 2015b, parr.1)

Para Weber, el capitalismo es el único proyecto humano posible, y el único proyecto posible es la sociedad capitalista burguesa; cualquier otra alternativa distinta a la racionalidad del mercado, expresado en la sociedad capitalista, no tiene sentido o valor alguno. En otras palabras, sin capitalismo no es posible que la humanidad sobreviva pues el capitalismo es vida, lo demás es la muerte.

⁵⁹ Conferencia en ocasión de la entrega del doctorado *Honoris Causa* de parte de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina durante el Congreso de ALAS en San José, Costa Rica, el 2 de diciembre de 2015).

5.2. De Bloch a Friedman (siglo XX)

EL LABERINTO FILOSÓFICO Y ECONÓMICO DEL SIGLO XX (1900-2000)	
ECONOMÍA SOCIOLOGÍA	FILOSOFÍA
Karl Mannheim (1893-1947)	Ernesto Bloch (1885-1977)
Friedrich Hayek (1899-1992)	Carl Schmitt (1888-1985)
Karl Popper (1902-1994)	Karl Mannheim (1893-1947)
Miltom Friedman (1912-2006)	Friedrich Hayek (1899-1992)
	Karl Popper (1902-1994)

Figura 17. Sistema de pensamiento siglo XX

Fuente: elaboración propia.

5.2.1. El sujeto de la esperanza finita

Hinkelammert (1970) realiza un diálogo con Ernst Bloch⁶⁰, uno de filósofos marxistas más destacados del siglo veinte. Sus estudios sobre freudo-marxismo y escritos teológicos acerca del mesianismo, han sido referentes para comprender la época de las anti-utopías y del camino que siguió la aplicación del marxismo en la antigua URSS (marxismo soviético doctrinal) con respecto al marxismo occidental. Bloch reinterpreta la utopía⁶¹ desde el marxismo para construir un aparato filosófico sólido, cimentando en la posibilidad que tiene el ser humano de constituirse sujeto de la esperanza.

El ser humano debe ser el centro de reflexión de todas las discusiones orientadas a resolver los principales problemas de la existencia humana,

⁶⁰ En el libro *El principio de la esperanza* escrito entre 1938 y 1947, Bloch considera la utopía como una función esencial del ser humano.

⁶¹ Bloch refiere la categoría de panutopista como el salto que debe emprender el ser humano al reino de la libertad.

respecto al camino que han tomado las ciencias empíricas; por ejemplo, tratar de convertir la Economía en una ciencia exacta, desprendiéndola de toda categoría de subjetividad. Plantea que el marxismo posee las herramientas para el análisis de los procesos sociales, ya que en este se halla el núcleo racional del utopismo, mismo que posibilita la transformación de la sociedad en una posibilidad real. Lo anterior es posible en una sociedad socialista auténtica que termine por superar al socialismo empírico (soviético o chino); de esta forma, el núcleo de la utopía⁶² está presente en el desenvolvimiento histórico, y no solo, en las condiciones objetivas de una sociedad en particular.

La función utópica trascendental se desarrolla en la esperanza, misma que se alcanza en la conciencia proletaria (culminación de la subjetividad). Esta conciencia llega a autocomprenderse, es decir, algo que no debió ser, ha llegado a ser. Por esta razón, mediante su concepto de utopismo trascendental, Bloch establece que en el desenvolvimiento histórico es posible encontrar elementos emancipadores de estructuras sociales regresivas y represivas (capitalismo o socialismo), y estos elementos se pueden encontrar en las funciones ideológicas de esas estructuras.

Este algo inconcluso, aparece en su dimensión más amplia y confusa en la ideología, siempre que ésta no se agote simplemente en su mera vinculación a la época; no tampoco con la mera conciencia falsa acerca de su época, que ha acompañado hasta ahora todas las culturas. La ideología procede, desde luego, de la división del trabajo, de la

⁶² La función utópica es la trascendental. Es una función trascendente sin transcendencia, ya que no ha producido su contenido inmanente, porque el desenvolvimiento histórico siempre se encuentra en movimiento.

separación subsiguiente a la comunidad primitiva entre trabajo material y trabajo intelectual (...) Como las ideologías, por tanto, lo son siempre en sí las clases dominantes, justifican siempre la situación social dada, negando sus raíces económicas, encubriendo la explotación (...) También las ideologías de clase en las que están situadas las grandes obras del pasado conducen exactamente a aquel excedente sobre la conciencia falsa vinculada a una situación al que llamamos cultura influyente en el tiempo, es decir, substrato de la herencia cultural que se nos ofrece. (Bloch, 2004, pp. 193-194)

La filosofía de la esperanza encuentra su culminación en la construcción y desarrollo del sujeto universal, cuyo núcleo interno tiene fluidez y cambio, como un ente de las posibilidades; la posibilidad real se encuentra en la ontología del ser del ente que todavía no es. “Comenzamos desde el principio. Eso es lo que hace también la materia de la que tratamos. También entonces, cuando Bías dijo que llevaba consigo todo lo suyo, se comenzó de nuevo” (Bloch, 1972, p. 9).

Aunque el desenvolvimiento histórico trae consigo elementos del pasado, lo nuevo siempre resultará un proceso utópico de futuro⁶³. De esta forma, Bloch rechaza toda la filosofía premarxista que consideraba inconclusa, que no aportaba en su sistema de pensamiento alguna razón o razones de futuro, únicamente razones de lo acontecido y de lo pasado.

Hinkelammert (1970) considera a Bloch el filósofo más consecuente del pensamiento marxista. Lo cataloga como un teórico del concepto límite en las

⁶³ También la materia tiene su propia utopía. Bloch, Ernst. (2005). *Huellas*. Madrid: Alianza Editorial.

ciencias sociales que, al igual que otros filósofos marxistas, evitó realizar una reflexión crítica del marxismo original. Hinkelammert llama la atención al concepto límite de Bloch: por un lado, la existencia de un proceso finito; y, por otro, el proceso que se realiza en los acontecimientos humanos, en el desenvolvimiento histórico que es finito. Pese a que Bloch insiste en que su pensamiento es acerca del futuro, considera que el fin termina siendo el conjunto de posibilidades del ser humano, colocadas frente a este en la presencia del desenvolvimiento histórico.

De esta forma, en opinión de Hinkelammert, Bloch presenta un pensamiento⁶⁴ que concuerda con el concepto límite de las ciencias sociales y la racionalidad utópica representada en categorías instrumentales. Cuando Bloch se refiere "*al totum del último término posible*"⁶⁵ se refiere a que en el desenvolvimiento histórico, están activas las condiciones determinantes existentes, dicho en otras palabras, es la tentativa de dar sentido a lo existente. El *totum utópico* previene de los logros parciales realizados por el ser humano en la historia. La conciencia del ser humano, no es solo consecuencia de su existencia, sino de un valor adicional dado, este valor es la utopía, que es la superación de lo existente, para crear una sociedad distinta a la propuesta por el capitalismo y el socialismo empírico.

Otra de las críticas realizadas por Hinkelammert a Bloch, es la vinculación que hace entre la enajenación humana y la enajenación de las relaciones ser

⁶⁴ Hinkelammert le denomina la Cosmología total.

⁶⁵ "La posibilidad real no es otra cosa que la materia dialéctica" (Bloch, 2004, p. 248).

humano-naturaleza, pues concibe al sistema capitalista como una relación extraña a la especie humana. Visto así, este pensamiento separa toda posibilidad de emprender una crítica a la irracionalidad del mercado respecto a la fetichización del individuo y, por ende, la posibilidad de abolir la enajenación. Es la sociedad socialista (también es una relación extraña al ser humano), como etapa intermedia, para culminar finalmente con un proceso de realización humana.

Así pues, el pensamiento blochiano conduce por un camino teórico ambivalente (mentalidad utópica): por un lado, la presencia de un fin que el desenvolvimiento histórico llevaría a una sociedad de realización suprema para la existencia humana (la esperanza); por otro, la existencia de un progreso infinito para que el ser humano logre la superación real de su autoalienación.

5.2.2. El sujeto: ley, orden y unidad política

Otro de los pensadores con quien Hinkelammert (1987, 2003), interactúa es Carl Schmitt, considerado el teórico más destacado del nacional-socialismo alemán⁶⁶ y expositor de un realismo político y del orden concreto, cuyas raíces están presentes en Nicolás Maquiavelo y Thomas Hobbes.

Schmitt es un teórico de la pérdida de la utopía. A consecuencia de su realismo político, justificaba cualquier acción orientada a proteger el derecho y el

⁶⁶ Schmitt no tuvo una relación directa con el gobierno alemán de Hitler, pese a que fue nombrado por Göring como Consejero del Estado Mayor de Prusia. Su permanencia fue pasajera, pues se dedicó a ser profesor universitario en Múnich y Berlín.

Estado⁶⁷ para establecer el orden. El sistema propuesto por Schmitt consiste en una esfera de desarrollo en la cual se mantiene con movimiento imperecedero mediante una medida interna; esa medida interna es un orden, que se mantiene sólido respecto a otros espacios.

Schmitt vislumbraba un espacio mundial y, dentro de este, un orden con tres alternativas posibles. La primera consiste en que uno de los bloques logra vencer al otro (socialismo-capitalismo); el segundo es mantener el mundo dividido en dos bajo una continua tensión; y, por último, concebir al planeta, en un espacio global, un orden en toda la tierra que ha de concebirse como una nueva orientación de los órdenes de la existencia de los seres humanos, mismo que no se instituirá mediante la guerra, sino por medio del desarrollo industrial-científico-técnico.

Las masas no tienen consideración alguna al largo trabajo preliminar de ensayo necesario para la formación de las minorías. Renegando súbitamente de una religión que descansa en los misterios y en la creencia en el más allá, han conseguido crear para su uso, sin transición, una religión de los misterios técnicos, una religión terrestre del esfuerzo humano y de la superioridad del hombre sobre los elementos. Han sustituido el sentimiento religioso por un sentimiento técnico que, como su predecesor, proviene del misterio. El siglo XX ha nacido de esta fe religiosa en la técnica (...) Cuando decimos «fe religiosa en la técnica» queremos designar con ello no sólo una situación aparente, sino el resultado de una lenta progresión que sólo

⁶⁷ Era la ilusión política para acabar con la constitución de Weimar (1918) y liberar a Alemania de los acuerdos en el tratado de Paz de Paris (1919) y del tratado de Versalles (1919). Ver: Schmitt, Carl. (1983). *En defensa de la constitución*. Madrid: Editorial Tecnos.

en caso de llegar felizmente a término podía dar nacimiento a una religión. (Schmitt, 1975, p. 19)

En opinión de Schmitt, la conceptualización del orden en el plano político se determina mediante la categorización amigo-enemigo; por tal motivo, la caracterización del Estado redunda en su carácter político. El Estado representa la única opción soberana y, por lo tanto, al ser humano solo le queda obedecer la ley y el orden establecido por este.

Para Schmitt, una cosa es el Estado, y otra el Estado de derecho⁶⁸. Este último puede llegar a ser una ficción peligrosa, a confundir el derecho con la ley, y la justicia con la legalidad. El Estado de justicia no se puede realizar mediante la acción parlamentaria, sino a través de la expresión popular mediante la elección a viva voz. La democracia para Schmitt, no requiere del voto secreto.

Así, es cierto lo que Hölderlin escribió en una nota a su traducción del *Nomos basileus* de Píndaro: «El nomos, la ley, es aquí la medida en tanto que es la figura según la cual el hombre se encuentra a sí mismo y a Dios, a la Iglesia y al orden estatal, y a los viejos preceptos heredados que, de modo más estricto que el arte, conservan las relaciones vitales en las que con el tiempo un pueblo se ha encontrado y encuentra a sí mismo. (Schmitt, 1996, p. 17)

La relación amigo-enemigo se funda como una unidad política en términos de la paz, misma que está en función de hacer la guerra si así se requiere. En otras palabras, el derecho se da cuanto se impone al enemigo; el orden social es el resultado del conflicto y, por ende, no puede regir sobre el conflicto. Schmitt oculta la existencia de la lucha de clases bajo la categoría de enemigo;

⁶⁸ Estado legislativo, positivismo jurídico.

ante la amenaza con el orden social, se puede utilizar la fuerza para restablecer el orden. Para Schmitt, resulta necesario mantener la lucha amigo-enemigo, porque en la esencia de esa relación prevalece la idea inalterable de la paz, y la semilla de la guerra para restablecer el orden. Lo que amenaza a los seres humanos es la existencia de una utopía de la paz; y lo que deshumaniza al sujeto, es precisamente el sueño humanista (racionalismo) heredado de las generaciones anteriores.

El ser humano pierde su tiempo en esperanzas que no existen ya que la realización humana es imposible en el orden social. De esta forma, Schmitt sustituye el humanismo y la paz por la categoría de mercado, que él concibe en la tercera alternativa como el espacio global en el cual se desarrolla el proceso industrial, científico y técnico, el sistema de mercado capitalista. El mercado no es de carácter utópico pues son episodios temporales en el orden social, donde el ser humano obtiene lo necesario para vivir a plenitud, en el espacio de la ley y el orden.

Para Schmitt, la humanidad como concepto no existe, ya que evoca una categoría de totalidad; lo que existe es el ser humano individual, en el espacio de un orden social bajo la tutela de la ley. Si se acepta la existencia de la humanidad, se excluiría el concepto de enemigo y, por ende, la humanidad no podría emprender ninguna guerra al no tener enemigos. En otras palabras, al enemigo se le debe dar la categoría de lo humano individual para tener la posibilidad de la lucha.

[...] La guerra es concepto político, la paz no. La destrucción del humanismo es concepto político, el humanismo no. Todo eso es la consecuencia de su definición de lo político por el reagrupamiento amigo-enemigo y, por tanto, por la guerra. En sentido estricto se deriva en esta definición que ni humanidad, ni paz, ni justicia, ni progreso, ni civilización son conceptos políticos. Lo político se agota en la voluntad de poder. El nihilismo más absoluto es el resultado. (Hinkelammert, 1987, p. 123)

Es evidente el posicionamiento antiutópico de la posición de Carl Schmitt. Al negar la utopía, el ser humano se convierte en antihumano; si reconociera la utopía, el ser humano tendría una esperanza de alcanzar la realización humana. En este contexto, el sujeto desaparece, y es sustituido por la ley y el orden social, en el cual la relación enemigo-amigo se torna una relación sistema social-enemigo. Así las cosas, aunque Schmitt al elaborar su teoría estaba pensando en un enemigo en común (la URSS) y el racionalismo, su propuesta teórica lleva a establecer una dicotomía entre sistema social-enemigo, traducido en que el humanismo (socialista o liberal) es una amenaza a la posibilidad de esa lucha; porque al aceptarla, le concedería subjetividad a lo humano y a la existencia de la realización humana.

5.2.3. El sujeto sin utopía

Para Hinkelammert (1970, 1987), el análisis teórico de Karl Mannheim es fundamental, porque este le niega al sujeto la posibilidad de la utopía para emanciparse. Karl Mannheim, principal exponente de la sociología del conocimiento, obtuvo una influencia de la filosofía marxista (a través de Lukács) y, paradójicamente, del pensamiento de Weber (relativismo absoluto).

Propone un método sociológico para determinar y relacionar el núcleo de los hechos (fenómenos sociales) frente a la perspectiva subjetiva de quien los observa: ante este contexto, la ideología asume un papel decisivo en el análisis de la realidad. Para Mannheim, las ideologías representan la conciencia general, resultado de un colectivo de individuos, frente a los saberes de otros grupos organizados de personas; desde de una perspectiva diferente, ya aparece representada y determinada. Por tal razón, la ideología describe y crítica las estructuras económicas y sociales, pero es incapaz de transformarlas.

La utopía aparece como instrumento para analizar y criticar la situación presente en una sociedad; se posiciona en el futuro solamente como punto de orientación, pues en su núcleo hay una orientación consciente que produce el cambio que necesitan las estructuras sociales.

Mannheim realiza una crítica al marxismo en general, por haber obstaculizado, mediante la praxis revolucionaria, que las orientaciones utópicas hayan limitado -inclusive inhabilitado- la iniciativa ulterior de las personas⁶⁹ para transformar y desarrollar una sociedad de las aspiraciones humanas.

En este contexto, Mannheim señala que “Un estado de espíritu es utópico cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre” (Mannheim, 1997, p, 169); lo que trata de explicar este autor, es que la incongruencia se da cuando, en el estado del espíritu, en el de la experiencia y

⁶⁹ “[...] estado de conciencia que empuja el espíritu a descubrir las incompatibilidades de las discrepantes concepciones del mundo”. (Mannheim, 1997, p. 7).

en el pensamiento, las orientaciones no son consecuentes con una situación real. Sin embargo, no todo es utópico en el estado del espíritu, “[...] Sólo se designarán con el nombre de utopías, aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tienden a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de las cosas existentes en determinada época” (Mannheim, 1997, p. 169). Así pues, el ser humano distingue un estado de espíritu utópico y otro estado espiritual. El primero es cuando el ser humano se orienta hacia objetos ajenos a la realidad que trasciende la existencia real; y el segundo, cuando el individuo se orienta a conservar el orden existente, edificado sobre estados ideológicos incongruentes con la realidad.

La propuesta mannheimiana establece tres postulados: 1) la experiencia del mundo del espíritu como certeza de un devenir constante; 2) la existencia de un principio ordenador que contiene la aparente estructura interna de la anarquía del cambio; y 3) la conciencia de que el sentido y la verdad del devenir subyace en la totalidad histórica, y la consecuente exigencia de orientar esta certeza de la totalidad para su comprensión.

1. Al primero y más importante elemento que hace posible el planteamiento sociológico del pensamiento en general podemos denominarlo *autotrascendencia y autorrelativización del pensamiento*. Consiste en que los pensadores individuales y, más aún, la cosmovisión dominante de una época, en el conjunto de su concepción, no atribuyen de modo alguno la primacía al pensamiento, sino más bien subordinan el pensamiento a otros factores más comprensivos, concibiendo aquél como su emanación o su expresión,

como fenómeno paralelo o, incluso, como algo determinado por otro factor. (Mannheim, 1990, p. 7)

Para Mannheim, el proceso histórico de una sociedad es un flujo de pensamiento, el cual se despliega en diversas corrientes o visiones confirmadas en cada aproximación a la historia que se realice. Un rasgo particular en el pensamiento manheimiano es que la ideología está fuera de la realidad; al ignorar que esta es un proceso dinámico, el cual se expresa como un concepto retardado sobre la historia donde intenta mantener una situación mientras evoluciona. En este aspecto, las ideologías están ligadas a grupos dominantes y su función es legitimar y conservar sus intereses. Mientras tanto, la utopía está relacionada a grupos oprimidos y su función es de transgresión; sin embargo, sus objetivos sociales se orientan hacia el futuro. Para Hinkelammert, Mannheim confunde la utopía con ideología (Hinkelammert, 1970a).

Al establecer este paralelismo (ideología-utopía), colocando a la utopía como un conocimiento adelantado de la historia que promueven los grupos oprimidos para obtener metas a futuro y establecer sus objetivos sociales; le niega al sujeto la posibilidad de ser sujeto, la posibilidad de emanciparse en el presente y, en consecuencia, pierde su utopía.

Quien quiera saber cómo podría transformarse el mundo por un cambio del hombre, tiene que observar con rigor, ante todo, cómo el mundo existente moldea al hombre con nosotros. Pero esta auto-observación experimental es expresión de una nueva actitud frente al acontecer social, que no puede ser confundida con viejas formas de auto-reflexión. (Mannheim, 1969, p. 104)

Mannheim lleva su teoría a un perspectivismo relacional, pues para él todo conocimiento está socialmente condicionado, incluido el pensamiento utópico. Dependiendo de la posición social de quienes elaboren y orienten el concepto, así serán las interpretaciones que se harán de la realidad, las cuales están cohesionadas en los distintos grupos sociales. Por lo tanto, los discursos del pasado (ideología) y el futuro (utopía) no son falsos ni verdaderos, estos deben ser sometidos al conocimiento científico (sociología del conocimiento) para establecer los criterios de certeza, frente al conocimiento relacionados con los grupos sociales (religión, filosofía, etc.).

Mannheim propone la reconstrucción social, considerando que las sociedades contemporáneas se transformaron en sociedades de masas y estas, a su vez, produjeron grupos desordenados e individuos desconectados entre sí, sin lazos sociales. Estas sociedades son el producto del capitalismo liberal y su reconstrucción debía pensarse desde una planificación social, la cual permitiría un consenso de convivencia en libertad.

En el libro *Diagnóstico de nuestro tiempo*, escrito durante la Segunda Guerra Mundial, Mannheim propone una ética para las relaciones organizadas, formuladas por el “organizador” y que solo podrán funcionar en “forma satisfactoria” mediante una “gran dosis de conciencia social, de conocimiento y de sentido moral”⁷⁰.

Paso a enumerar, por vía ensayo, algunas de las necesidades que, con referencia, por ejemplo, a la fábrica, ha de satisfacer toda ética de las

⁷⁰ Mannheim, Karl. (1966). *Diagnóstico de nuestro tiempo*. Ver Parte II, apartado 3. Ética de las relaciones organizadas.

relaciones organizadas. Todo conjunto de relaciones organizadas exige:

- 1) Sanciones— que varían del castigo corporal a la multa, condenación moral, etcétera.
- 2) Disciplina—horario, hábitos de trabajo, etcétera.
- 3) Código de conducta— modos de comportarse frente a los compañeros, al capataz, etcétera.
- 4) Determinación de la responsabilidad.
- 5) Estímulos y premios— primas, goce de la propia capacidad técnica, aspiración al reconocimiento, etcétera.
- 6) Apreciación intelectual de los fines del trabajo— más o menos importantes según el sistema social en que vivamos.
- 7) Prestigio social del trabajo
- 8) Jerarquía social dentro de la fábrica

Todas estas necesidades representan fases de un sistema de valores y todo intento de revaloración debe considerar con sumo cuidado cada una de ellas (...) Importante darse cuenta de que, tanto la eficacia colectiva como la satisfacción psicológica, puede asegurarse dentro de sistemas diferentes. (Mannheim, 1966, pp. 218-219)

Mannheim entendía la planificación social como la restauración del orden y no como un proceso mediante el cual el ser humano puede buscar la igualdad y la justicia social. El orden social lo debía llevar a cabo el organizador (élites de la sociedad) de las sociedades democráticas liberales. En este aspecto, Mannheim retoma la propuesta de Weber para que las élites, por medio de la organización burocrática, utilice la ciencia empírica, para racionalizar el orden en una sociedad. En consecuencia, el sujeto pierde su utopía al pasar a un estado pasivo; a cambio, este logra obtener la restauración de una ética de la eficacia colectiva dentro del orden social en el cual convive.

5.2.4. El sujeto calculador

Otro pensamiento que ha penetrado el sistema occidental, y del cual Hinkelammert (1984, 2005b) dialoga a lo largo de sus textos, es la propuesta

teórica de Friedrich Hayek. Este autor es conocido por ser una de las voces más prestigiosas del liberalismo radical del siglo XX y uno de los que mantuvo una constante aportación y discusión sobre las ciencias sociales, incluyendo la Economía.

Hayek fue defensor acérrimo de la no intervención del Estado en la economía, por un lado, porque restringe las libertades individuales, vistas en función de la competencia; y por otro, porque la actividad reguladora del Estado tiende a otorgarle el poder a un grupo privilegiado, llevándolo a sistemas totalitarios. Paradójicamente, los pensamientos de Weber y Hayek, sobre todo este último, tuvieron incidencia en los gobiernos de Seguridad Nacional implementados en América Latina.

En 1944⁷¹, Hayek señaló que la planificación económica (se refería a los países socialistas) traía consigo que el individuo perdiera sus libertades y, por ende, la asunción de sistemas totalitarios. Ante esta posibilidad, existe la competencia, misma que determina el destino de los seres humanos; aunque, en la libertad de empresa, las oportunidades no son iguales para todos, puesto que esta libertad se soporta en la propiedad privada y posibilita la creación de oportunidades.

El hecho de ser mucho más restringidas, en una sociedad en régimen de competencia, las oportunidades abiertas al pobre que las ofrecidas al rico, no impide que en esta sociedad el pobre tenga mucha más libertad que la persona dotada de un confort material mucho mayor en una sociedad diferente. (Hayek, 2015, p. 171)

⁷¹ Hayek, F. (2015). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial

Hayek no habla de competencia perfecta, porque para él la categoría se asocia a la planificación perfecta, la cual no es aceptable. Bajo esta perspectiva, la competencia perfecta está más cerca de un Estado interventor que regula la participación de los actores para que puedan competir en igualdad de condiciones. Hayek solo se refiere a la competencia para establecer una dimensión distinta respecto a la propiedad, producto del esfuerzo individual donde cada uno depende de sí mismo para alcanzar resultados exitosos.

Para Hayek, el mercado es un espacio en el cual la combinación de productos y su respectiva distribución simbolizan el horizonte de todas las posibilidades hacia la cuales se encauza la producción de cualquier combinación proporcional de productos y servicios “[...] El mercado deja que la combinación particular de productos y su distribución entre los individuos queden, en gran medida, abandonados a merced de circunstancias impredecibles, y en este sentido, a la casualidad” (Hayek, 1981, p. 161).

Tal y como lo explica Hinkelammert (1984), el modelo de competencia perfecta se orienta a la política, entendiéndose como la actividad estatal que aproxima el modelo a la regulación institucional, es decir, el Estado. En palabras de Friedman “[...] Al hacer que la autoridad política pierda el control de la actividad económica, el mercado elimina esta fuente de poder coercitivo. Hace que la fuerza económica actúe de contención del poder político, y no de refuerzo” (Friedman, 1966, p. 31).

Independientemente de las pretensiones de Hayek, el concepto del automatismo (mano invisible del mercado) y de la competencia perfecta como

mitos fundantes, continúan sometiendo todo el pensamiento del capitalismo global, el cual asegura que el mercado es una sociedad perfecta, armonizada mediante el interés general y el interés propio del mismo.

Es una teoría de las finalidades humanas y de los efectos indirectos en la cual participan los seres humanos, individuos que tienen fines y por los cuales se determinan los medios. Se desarrolla a través del mercado, primeramente, como efecto indirecto no intencionado; y, posteriormente, como efecto directo intencionado o consiente. Son efectos externos de la teoría económica, consecuencia de una acción dirigida al logro de un fin alcanzable en términos técnicos o científicos, los cuales son retribuidos con utilidades para las empresas que convergen en el mercado.

Al mercado no le interesan los efectos no intencionales o los conscientes ya que el efecto provocado por el interés general, en procura de la maximización de las ganancias, se convierte en amenazas globales para la sobrevivencia humana. Es una ética del sistema que anula o contradice la ética del sujeto, la ética para la vida, tratando de anular toda posibilidad de que el sujeto deje de ser un individuo humillado, abandonado, subyugado y despreciado.

[...] Sobre este hecho fue construido el mito de la mano invisible del mercado y del automatismo del mercado, mito que resulta de la negación de la existencia de los efectos destructores indirectos de la acción eficiente en el mercado. Sin embargo, el problema del bien común aparece con los efectos indirectos destructivos. Es propiamente el campo de la ética en cuanto no sea ética funcional de instituciones como el mercado, sino una ética de afirmación de la vida. (Hinkelammert, 2015a, p. 98).

En el capitalismo global, el sujeto está inmerso dentro de la lógica de la globalización del mercado y la homogenización del planeta, y lo realiza mediante la competitividad.

Solamente a partir de la presencia de una ausencia se puede entender por qué Marx se concentra cada vez más en el análisis de las estructuras de dominación del capitalismo. Estas relaciones de dominación como lo que es revelan lo que *no* es, es decir, que el ser humano no es reconocido como ser humano, sino que es deshumanizado. (Hinkelammert, 2010, p. 249)

Este sujeto deshumanizado, calcula su utilidad en términos numéricos derivados del mercado. Es un sujeto calculador de los objetos y de la vida, y mediante la competencia, trata que su comportamiento y la finalidad de este sea la eficiencia. Es un sujeto que se torna, al mismo tiempo, objeto de su existencia, pues al obtener utilidad de su accionar en la realidad, destruye sus propias fuentes de vida; por eso es un sujeto que promueve, de manera constante, un proceso de destrucción⁷².

El hombre del sistema...parece imaginar que puede arreglar a los distintos miembros de una gran sociedad con la misma facilidad con que la mano puede mover las distintas piezas de un tablero de ajedrez. Él no tiene en cuenta que las distintas piezas del tablero no tienen otra ley de movimiento que la que la mano les impone, pero que, en el gran tablero de ajedrez que es la sociedad humana, cada pieza tiene un principio de movimiento suyo propio, todas diferentes de las que la legislatura pueda elegir para imprimirla sobre él. Si estos dos principios

⁷² Hinkelammert (1995, 2005a, 2007b, 2012, 2015a), lo expresa de la siguiente manera: *Asesinato es suicidio: cortar la rama del árbol, en el cual se está sentado.*

se coordinan y actúan en la misma dirección, el juego de la sociedad humana se desarrollará fácil y armónicamente, y es muy probable que resulte afortunado y exitoso. En el caso de que sean contrarios a o diferentes, el juego resultará funesto y la sociedad humana estará siempre en el mayor grado de desorden. (Hayek, 1981, p. 235)

Ante este panorama, la alternativa es una ética del sujeto que coloque al ser humano en el núcleo de la historia y de las instituciones, y en estas, las leyes; es el retorno del sujeto reprimido y negado.

5.2.5. El sujeto de la imposibilidad

Dentro del análisis realizado por Hinkelammert a la razón utópica⁷³, se encuentra su reflexión sobre el racionalismo crítico y, en este, al pensamiento de Karl Popper. Emprende un examen exhaustivo de la metodología popperiana, la teoría de la planificación, la competencia y el proceso de institucionalización.

Respecto a la metodología, Popper señala que las ciencias empíricas están soportadas por enunciados falsables y estos son los que determinan el carácter científico de las teorías. Es un método que lleva al extremo el empirismo: “[...] un sistema científico empírico tiene que poderse refutar por medio de la experiencia” (Popper, 2001, p. 109). Es necesario señalar que la metodología de las ciencias sociales de Popper descansa sobre el método de las ciencias naturales.

⁷³ Hinkelammert tiene tres textos fundamentales donde se realiza la crítica a Popper. 1) *El cesto de los cisnes muertos*, 1982; 2) *Crítica de la razón utópica* de 1984; 3) *El mapa del emperador* de 1996).

Podemos empezar con la crítica de algunos enunciados que Popper utiliza constantemente, para interpretar leyes naturales. Las usaremos a pesar de la exagerada simpleza que tienen. Serán dos principalmente:

1. “Todos los cisnes son blancos” (el enunciado de los cisnes).
2. “No se puede coger agua en un cesto” (el enunciado del cesto).

Popper considera los dos enunciados como falseables, prototipo de todos los enunciados de las ciencias naturales: el enunciado del cisne, para él, es prototipo del enunciado falseable; el enunciado de la cesta es prototipo de las leyes naturales, cuando se las expresa en lo que Popper llama su “forma tecnológica”.

Popper usa estos enunciados para demostrar su tesis fundamental sobre el método de las ciencias naturales, según la cual todos los enunciados de estas ciencias --y en especial todas las leyes naturales-- son enunciados falseables; lo que después transforma en norma para las ciencias sociales, señalando que todos los enunciados de todas las ciencias tienen que ser falseables. (Hinkelammert, 1982, párr. 3)

Sin llegar a profundizar sobre este punto, ya que Hinkelammert (1982) lo explica acertadamente en su artículo *El cesto de los cisnes negros*, podría afirmarse que este autor confunde categorías como definiciones y enunciados, en un mismo ámbito. Las primeras no son falseables, pero si determinan de las segundas (enunciados) cuáles son falsas y cuáles son verdaderas; en otras palabras, el carácter de falsabilidad establece una definición.

Popper no establece ninguna diferenciación entre esencia y fenómeno. Para él, la esencia define y admite, al mismo tiempo, otros rasgos fenoménicos; en el caso de los cisnes, el color, el tamaño, el peso, el cuello largo, etc. Así, pues, los fenómenos aparecen en los enunciados falsos, al confundir enunciación y

falsedad en una misma categoría. Popper despliega en las ciencias empíricas un método de los falseadores trascendentales de la imposibilidad de lo posible. Estos falsadores son imposibles empíricamente, no obstante, son posibles lógicos, describen mundos metafísicos. Como lo señala Hinkelammert (1984) fundan todo mundo trascendental posible. Son los mismos principios de imposibilidad presentados positivamente, lo cual les da su carácter trascendental. Hinkelammert los llama falsadores trascendentales.

La ciencia empírica tiene un término propio de apariencia realista para esta ilusión: lo “posible en principio”. Vistos en términos del progreso infinito, los falseadores trascendentales se transforman en “posibles en principio” aunque se acepte que “nunca” se llegará a su realización. Pero este “nunca” siempre se deja en una cierta penumbra. La inmortalidad del hombre es imposible, pero es posible en principio a partir de un progreso infinito de la ciencia médica (Popper). Viajar por teléfono es imposible, pero posible en principio a partir de un progreso infinito de la cibernética (Norbert Wiener). La competencia perfecta es imposible, pero posible en principio por la tendencia al equilibrio de un progreso infinito. El anarco-capitalismo con su ilusión de una competencia de propietarios privados prescindiendo de todo Estado es imposible, pero a la luz del progreso infinito resulta posible en principio (Hans Albert). Es imposible saberlo todo, pero a la luz del progreso infinito es posible en principio (Einstein). Y así para toda la ciencia empírica y para todas las imposibilidades negadas por los principios de imposibilidad que están en su origen, tanto histórica como lógicamente. Toda esperanza humana es sacada de la interrelación social y proyectada hacia la infinitud del progreso técnico, a la luz de la cual resulta posible en principio. El que nadie va a tener ya que trabajar más, resulta posible en principio; y el que las máquinas piensen por

nosotros es, otra vez, posible en principio. (Hinkelammert, 1984, pp. 228-229)

Popper basa sus argumentos en la imposibilidad empírica absoluta del ser humano de tener un conocimiento perfecto. Al respecto, en la introducción de su libro *La sociedad abierta y sus enemigos* indica: “[...] Lo que sí debemos al método científico es la conciencia de nuestras limitaciones: no ofrecemos pruebas allí donde nada puede ser probado, ni pretendemos ser científicos donde todo lo que puede darse es, a lo sumo, un punto de vista personal”. (Popper, 1995, p. 17). El método popperiano trazado, es la imposibilidad empírica de obtener un criterio certero del análisis de la realidad.

La argumentación de Popper ante esta premisa no es hipotética, sino contradictoria con su propio método, pues es imposible que el ser humano tenga un conocimiento ilimitado. Sin que se refiera directamente, Popper está aceptando en su método una herencia racionalista-metafísica del historicismo que él tanto rechaza, referente a la existencia de un ente superior al ser humano, que sí tiene el conocimiento ilimitado, donde el sujeto creado por este ente tiene el conocimiento limitado; en términos cristianos, Dios posee el conocimiento ilimitado y el ser humano el limitado. Popper le denomina a su argumentación “imposibilidades lógicas”.

También rechaza la planificación económica porque la considera utopía. Afirma Popper que existen dos tipos de sociedades humanas: la abierta y la cerrada. Esta última es herencia del historicismo (teoría marxista) que mediante una intervención total del Estado puede garantizar un mundo mejor, pero por su

núcleo es utópica y la experiencia empírica lo ha demostrado. La primera la representa el sistema capitalista que, si bien es cierto tiene las grandes injusticias que señala el marxismo, las mismas obedecen a la paradoja de la libertad:

[...] Como vimos entonces, la libertad, si es ilimitada, se anula así misma. La libertad ilimitada significa que un individuo vigoroso es libre de asaltar a otro débil y de privarlo de libertad. Es precisamente por esta razón que exigimos que el estado limite la libertad hasta cierto punto, de modo que la libertad de todos esté protegida por la ley. (Popper, 1995, p. 305)

Aplicando la lógica argumentativa del concepto de la libertad, la planificación en la sociedad es imposible porque ello presupone un conocimiento ilimitado. No obstante, es posible intentar construir una sociedad planificada económicamente, pero conduciría a un caos ordenado que se transformaría en tiranía, es decir, en una sociedad cerrada.

Al ponerse en juego la paradoja de la libertad en una sociedad cerrada, el ser humano puede recurrir legítimamente a la violencia; por tal razón, se demuestra la imposibilidad lógica para que exista la planificación económica “[...] si queremos la libertad de ser salvaguardados, entonces, debemos exigir que la política de la libertad económica ilimitada sea sustituida por la intervención económica, reguladora del estado. Debemos exigir que el

*capitalismo sin trabas*⁷⁴ dé lugar al intervencionismo económico (Popper, 1995, p. 307).

En el libro *Después de la sociedad abierta*, Popper vuelve a arremeter contra el historicismo utópico y señala:

De este modo, podemos ver ahora que los tres enemigos son reacciones ante la descomposición de la sociedad tribal:

- a) Historicismo (profecía histórica _el profeta, el líder_, el paraíso prometido, el nuevo milenio, la Utopía)
- b) Colectivismo (la comunión, la tribu perdida)
- c) Irracionalismo (la comunidad de los elegidos)

Ahora bien, ¿cómo se relacionan estos enemigos con los nombres de Platón, Hegel y Marx? Y ¿cómo se puede llegar a describir a los tres como los «falsos profetas» cuya influencia es perniciosa? (...) Pero si Hegel es condenado, entonces una parte considerable del marxismo también debe serlo, no por la acusación que lanza contra la injusticia de la sociedad ni por su insistencia en nuestras responsabilidades en lo que al sufrimiento y a los males sociales se refiere, sino por su vertiente profética y por su pretensión de ser científico. (Popper, 2010, p. 238)

Este autor asume, también, que el *capitalismo sin trabas* es el único sistema social, mediante la democracia burguesa, el ser humano puede desempeñarse libremente, y en el que la libertad descansa en algo más que en los beneficios económicos que este pueda obtener “[...]. No es la ineficacia del comunismo lo que combatimos, sino su falta de libertad y humanidad”. (Popper, 2010, p. 79).

⁷⁴ Popper quiere diferenciarse de Marx; por tal motivo, al concepto *sistema industrial* de Marx, Popper le llama *capitalismo sin trabas*; y al concepto *luchas de clases* (Marx), lo denomina *lógica de situación de clases*.

De esta forma acredita en la racionalidad del mercado, la posibilidad de aplicar un elemento de racionalidad denominado *Método de la construcción racional o lógica* (método cero⁷⁵). El mismo establece el mecanismo mediante el cual las ciencias sociales y, en este caso, una sociedad, podrá suministrar los bienes de forma eficaz y calculada en una desviación de la conducta real, respecto a la conducta modelo (Popper, 1973, p. 156); en contraste con la planificación económica de una sociedad que funcione sin el mercado. Popper señala que el intervencionismo estatal es un modelo que puede ser útil para regular al mercado, y el mecanismo más seguro para ello es la democracia burguesa.

Así pues, la crítica que Popper realiza al marxismo se extiende también para la metodología que él mismo formula de la *ingeniería social fragmentaria*. Si la planificación económica no es viable para el ordenamiento social, el sistema del mercado mediante la democracia, tampoco es viable, porque recurre a los mismos mecanismos utópicos señalado por él: para un sistema abierto o capitalista, el método cero. Ninguno de ambos modelos está exento del error humano,

Ciertamente, todas las democracias cometen errores, a veces terribles errores. La decisión de lanzar las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki fue un trágico error. Pero esas decisiones no se llegaron a tomar de una manera democrática. Y no debemos olvidar que las personas responsables de esas decisiones apenas sabían lo que estaban haciendo; sin duda, eran incapaces de sopesar lo que

⁷⁵ "Ciertamente, este es el método de la teoría del equilibrio de competencia en una descripción excelente. La realidad aparece como desviación de una idealización teóricamente descrita por este "método cero". Mientras que, obviamente, el equilibrio mismo —dadas las suposiciones de completa racionalidad e información— es inalcanzable". (Hinkelammert, 1984, p. 194).

hacían de forma adecuada. Y, a fin de cuentas, todos nosotros, en nuestros propios ámbitos de empeño, seguimos cometiendo errores más graves. (Popper, 2010, p. 79)

Popper afirma que, en la democracia liberal, el mercado puede proteger la libertad individual respecto a otras formas de poder u autoritarismo. En el caso de que una colectividad esté amenazada por sociedades cerradas, el uso de cualquier forma de abolición está permitido para retornar a una institucionalidad democrática. De esta forma, la democracia está totalmente vinculada con una ética única de las intenciones humanas; donde el individuo se puede equivocar, pero su equivocación es justificable si la libertad del individuo es el bien supremo por asegurar. Las intenciones humanas deben ser compatibles con la tradición, y esta debe estar en correspondencia con la institucionalidad legal de la sociedad.

La institucionalidad se despliega en una sociedad abierta. En la sociedad cerrada, los individuos basan sus expectativas y vivencias en utopías, mientras que en las abiertas los seres humanos destruyen sus marcos utópicos y basan sus acciones en procesos racionales críticos. Al reconocer que la institucionalidad (mercado) es compatible con las necesidades del ser humano, las sociedades cerradas pierden su sentido de alternativa; por ello, la única opción para Popper es la obligación de salvaguardar la igualdad y la libertad.

El pensamiento popperiano produce un sujeto a-histórico; es el sujeto de la imposibilidad del conocimiento. Su epistemología se declara autónoma del sujeto, o sin el sujeto cognoscente. Ajeno a la historia, el sujeto es un espectador del acercamiento inalcanzable de la realidad.

5.2.6. El sujeto de la promesa y la súplica (oferta y demanda)

Aunque en términos epistemológicos⁷⁶, para Hinkelammert (1987, 2007a, 2007h, 2014), Milton Friedman no contribuyó al desarrollo del pensamiento filosófico en el siglo XX, sí fue un protagonista de los cambios ideológicos y económicos sucedidos en los países latinoamericanos. Amigo de Karl Popper y Friedrich Hayek, estuvo ligado desde 1947 a la *Mont Pèlerin Society*, organización fundada en Suiza por Hayek con el objetivo de establecer un instituto de pensamiento conformado por investigadores y economistas opuestos al socialismo a la intervención estatal en la economía como alternativa; además de servir de contrapeso dentro de los círculos académicos a nivel mundial, frente a los intelectuales de pensamiento socialista. Como lo señala Popper,

[...] Tuve el honor de que Hayek me invitara a ser uno de los miembros fundadores. Y entre los fundadores aún vivos se encuentra Milton Friedman y Aaron Director. La sociedad, que todavía existe, ha ejercido durante mucho tiempo una notable influencia entre los intelectuales, en especial entre los economistas. Su primer logro y quizás el más grande fue, a mi juicio, haber dado ánimo a quienes luchaban por entonces contra la apabullante autoridad de John Maynard Keynes y su escuela (...) La defunción de la Unión Soviética puede explicarse tal vez, en última instancia, por el colapso económico debido a la ausencia del libre mercado. (Popper, 2010, pp. 489-490)

Después de la Segunda Guerra Mundial, los distintos gobiernos de Europa occidental y, por resonancia, los países de América, optaron por aplicar la

⁷⁶ Ver Friedman. M. (1967). *Ensayo sobre economía positiva*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.

intervención estatal para dirigir la economía⁷⁷. Milton Friedman fue profesor en la Escuela de Economía de la Universidad de Chicago, donde se proponía volver a la idea original de la economía clásica (Adam Smith) del libre mercado mediante una política de masa monetaria restrictiva. Para él, el mercado es la única fuente de riqueza pues allí operan las empresas privadas y libres que ajustan al mercado para que funcione en total libertad. Las leyes de la oferta y la demanda deben actuar libremente para que el sujeto económico⁷⁸ logre su total y plena satisfacción en la sociedad.

[...] supone que los hombres, o al menos, los hombres de negocios, están «en continuo estado de “alerta”, listos para cambiar los precios y las reglas que determinan esos precios cuando sus intuiciones sensitivas... detectan un cambio en las condiciones de la oferta y de la demanda, esta concepción supone que los mercados son perfectos, la competencia, pura, y las mercancías, el trabajo y el capital, homogéneos. (Friedman, 1967, p. 33)

En 1948, Friedman expone una propuesta de cuatro puntos para que el perfeccionamiento del sistema monetario y del libre mercado se pudiera desarrollar sin contrapesos en los Estados Unidos: gastos del gobierno en bienes y servicios, los pagos del gobierno destinados a transferencias y la estructura fiscal. A su vez, esta propuesta llevaba implícita tres puntos: por un lado, el gobierno debe suministrar un sistema monetario apropiado al orden

⁷⁷ La escuela Keynesiana, como bien lo señala Popper, tenía un gran prestigio. Keynes establecía que el Estado debía intervenir en la vida económica para garantizar a la población los bienes necesarios y, con esto, mantener un consumo prolongado; al haber consumo, se eleva la producción y, por ende, el crecimiento económico.

⁷⁸ Friedman se refiere a los propietarios, empresarios, banqueros, industriales, entre otros.

competitivo; por otro, el gobierno debe actuar sometido a la primacía del derecho, más que a la autoridad discrecional de los administradores; y, por último, la idea de que un mercado verdaderamente libre dentro de un orden competitivo producirá menos desigualdad. “[...] Los objetivos básicos a largo plazo, compartidos, estoy seguro por todos los economistas, son la libertad política, la eficacia económica y una sustancial igualdad de poder económico” (Friedman, 1967, p. 130).

Al observar los términos extraídos del párrafo anterior, a saber: *orden competitivo, primacía del derecho, mercado verdaderamente libre, libertad política, eficacia económica y poder económico*; es posible notar cómo Friedman utiliza categorías de la razón mítica a disposición de la razón instrumental. Es la ciencia empírica que, mediante la racionalidad del mercado, decide acerca de las necesidades de los seres humanos, individuos que se convierten en sujetos de la promesa y la súplica por las leyes de la oferta y la demanda; mismas que en algún momento de finitud e infinitud, obtendrán lo necesario para vivir, dignamente, como sujetos.

[...] El desarrollo económico depende en esencia de fuerzas mucho más básicas; depende de la cantidad de capital, del método de organización económica, de las aptitudes de la gente, de los conocimientos disponibles, de la disposición de trabajar y ahorrar, de la receptividad de los miembros de la comunidad frente a los cambios. (Friedman, 1976, p. 73)

Friedman establece que en la racionalidad del mercado se encuentra la libertad de elegir⁷⁹; es el poder del mercado (mercado libre) que le da la posibilidad al sujeto (interés personal), mediante el intercambio voluntario, de establecer relaciones de cooperación y, con ello, satisfacer sus necesidades humanas. El poder del mercado libre profundiza los valores de la sociedad, la cultura, las convenciones sociales y las leyes.

[...] El interés personal no equivale al egoísmo miope, sino que engloba todo cuanto interesa a los participantes en la vida económica, todo lo que valoran, los objetivos que persiguen. El científico que intenta ensanchar las fronteras de su disciplina, el misionero que se esfuerza por convertir a los infieles a la verdadera fe, el filántropo que trata de aliviar los sufrimientos del necesitado, todos ellos procuran colmar su interés personal de acuerdo a sus propios valores. (Friedman y Friedman, 1980, p. 48)

Es necesario recordar, como un elemento no circunstancial, que Friedman fue consultor para la aplicación del plan Marshall (ayuda económica a Europa) y asesor de Richard Nixon, Ronald Reagan, Margaret Thatcher y George W. Bush; por tanto, tuvo una influencia decisiva y negativa para el destino de los países latinoamericanos.

La expresión práctica de la teoría económica de Friedmam fue replicada en países con fuerte estructura militar y con procesos democráticos débiles; estos países que contaban con la presencia de movimientos sociales, acabaron siendo reprimidos mediante gobiernos de seguridad nacional.

⁷⁹ Friedman, Milton; Friedman, Rose. (1980). *Libertad de elegir*. Barcelona: Grijalbo.

Por su parte, la gran influencia de la Revolución Cubana y otros procesos de Liberación Nacional (Colombia, El Salvador, Nicaragua, etc.), hacen que, después de los años sesenta del siglo pasado, surgiera un movimiento político nuevo en los Estados Unidos; movimiento que en conjunto con el neoliberalismo llevaron sin tropiezos la aplicación del libre mercado total, utilizando la violencia para establecerlo.

Hinkelammert habla de una transición del liberalismo del siglo XIX al mercado total, y de este al imperio totalitario. Su reflexión se sustenta en que el liberalismo clásico atribuye que las crisis económicas deben ser corregidas mediante reformas progresivas con la participación estatal, sin poner en duda el automatismo del mercado.

Con el neoliberalismo (siglo XX) cambia este paradigma, pues ya no es el automatismo del mercado quien propicia las crisis económicas, sino más bien, las crisis son inherentes a ese automatismo. Así como el liberalismo mantenía una perspectiva recíproca entre realidad y mercado, el neoliberalismo predicado por Friedman afirma que es la realidad la que se debe adaptar las necesidades del mercado, “[...] Si se quiere perfeccionar la realidad, hay que reforzar el automatismo del mercado. El mercado es considerado como una institución perfecta. Lo que hace falta solamente es imponerlo en términos totales y perfectos” (Hinkelammert, 1987, p. 188).

De esta manera, la realidad expresada como pobreza y desempleo, entre otros síntomas de la economía del mercado, no se soluciona mediante la intervención particular de esa realidad, sino por la extensión total del mercado,

renunciando a soluciones posibles para esos fenómenos particulares y distorsionantes de la realidad. En consecuencia, mientras no se extienda el automatismo del mercado a toda la realidad y esta se adapte al mercado, la solución a los problemas de pobreza y desempleo, entre otros, nunca se resolverá, convirtiendo al ser humano en un sujeto de la promesa y de la súplica.

6. El sujeto: revolución o rebelión

6.1. Revolución

El marxismo considera la revolución como el salto de una fase o etapa histórica a otra, mediante el cambio de un modo de producción. La causa de este salto histórico es la convergencia de luchas de clases entre las antiguas instituciones y las nuevas formas productivas, tendientes hacia la libertad del ser humano y, en consecuencia, la abolición de las clases sociales en la sociedad,

[...] sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de que emanan estas quimeras idealistas; de que las fuerzas propulsoras de la historia, incluso de la religión, la filosofía, y toda otra teoría, no es la crítica, sino la revolución (Marx y Engels, 1846/1970, p. 40)

Ahora bien, Marx y Engels distinguen dos tipos de revoluciones: la burguesa y la comunista. La primera consiste en el triunfo del sistema capitalista que prepara las condiciones del sistema capitalista, en el cual el trabajador o proletario es una mercancía más en la lógica de la racionalidad económica del sistema de mercado. Por tal razón, las revoluciones como la inglesa (1642-1689), francesa (1789-1799), norteamericana (1775-1783) y la alemana (1848-

1849) fueron luchas sociales inspiradas en otros objetivos, por ejemplo, el surgimiento de una clase propietaria para reafirmar su influencia de poder político y económico, sin entregar o abolir el régimen de propiedad privada.

La revolución comunista, por su parte, se diferencia de la primera porque se origina como consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas; estas producen una clase obrera con conciencia, la cual podría eliminar todas las divisiones de clase y ser una alternativa en la constitución de la propiedad “[...] una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical” (Marx y Engels, 1846/1970, p. 81).

De esta forma, Marx consideraba que la humanidad había ingresado a una etapa en la cual las revoluciones iban a ser la causa de la transformación de las relaciones sociales, debido a que el sistema capitalista de producción engendraba las contradicciones necesarias para realizar el cambio social. Proclamaba que el proletariado era una clase social de carácter universal, y la revolución la única forma a disposición del ser humano para liberarse de la explotación del sistema capitalista. Por esta razón, las guerras entre estados son eventos secundarios de las luchas de clases que se sostienen en los distintos países capitalistas.

Hinkelammert, al reflexionar sobre el concepto revolución, considera que la idea de revolución entendida por Marx es un concepto mítico⁸⁰, pues elimina

⁸⁰ Hinkelammert le denomina *concepto finalista*.

las instituciones de la sociedad burguesa e institucionaliza las nuevas estructuras socialistas,

[...] La revolución se vincula con la desaparición de las instituciones principales de la sociedad y de toda la enajenación seguida de ellas. Espera de la primera etapa del socialismo —etapa de estructuras socialistas institucionalizadas— los resultados que podría esperar racionalmente sólo de la segunda etapa del comunismo: una sociedad que ya no necesita institucionalizar sus relaciones sociales. Por lo tanto, puede reivindicar para la revolución socialista la solución de los problemas fundamentales de la sociedad humana. Pero de hecho cae en una contradicción: concibe una institucionalidad socialista sin los efectos enajenantes de la institucionalidad que había analizado en relación con la institucionalidad capitalista. En resumen, llega a la idea de institución no enajenada. (Hinkelammert, 1970a, p. 65)

El marxismo establece que la alineación del trabajo se sustenta, por un lado, en la relación del trabajador con el producto de su trabajo; y por otro, en la relación del trabajador con su propia actividad. En la medida que el trabajador produce, el propietario de los medios de producción se enriquece; por eso, entre mayor sea la cantidad de bienes producidos, mayor será la cantidad de capital para disponer de los productos del trabajo, y menor los medios que el trabajador tiene para apropiarse del producto. En otras palabras, el trabajador alienado a su producto está, al mismo tiempo, alienado a sí mismo.

Al negar la alienación del trabajo en el sistema capitalista, se puede abolir la propiedad privada, en tanto que la alineación en la sociedad capitalista ha adquirido su identidad en la institución de la propiedad privada; la solución, en

primera instancia y según el marxismo es, precisamente, abolir la institución de la propiedad privada.

Pero, al abolir la propiedad privada, solamente se da un paso, un sistema social nuevo en tanto sean los individuos libres quienes se hacen propietarios de los medios de producción y no la sociedad. Porque la revolución no debe ni puede colocar de nuevo la institucionalidad de la sociedad como abstracción contraria a los individuos; en otras palabras, el ser humano es la entidad social.

Al abolir la propiedad privada, los seres humanos serían libres, existiría una relación dialéctica entre los intereses de la totalidad y la vinculación con la existencia individual. En las sociedades capitalistas, el interés de la totalidad está vinculado a las instituciones (políticas y sociales) que simbolizan el derecho de la sociedad frente al derecho individual; sin la propiedad, el ser humano alcanza su existencia humana, su existencia social (Marx y Engels, 1891/1955).

Para Marx, con la eliminación de la propiedad privada, se elimina el trabajo alienado, esto permitiría la socialización de los medios de producción, que no es un fin en sí mismo sino el tránsito para que el ser humano realice su verdadera libertad.

La alienación, como institución, está representada en la propiedad privada, y pierde su carácter institucional con la socialización de los medios de producción. La revolución empezaría, entonces, con un nuevo orden social; no obstante, si los medios de producción no son encausados para garantizar la plenitud del ser humano (medios de producción en propiedad de los

individuos), la socialización de los medios de producción adquiriría una nueva forma institucional de enajenación. “La propiedad privada se deriva pues, por análisis, del concepto de trabajo enajenado, es decir, del hombre enajenado, del trabajo extraño, de la vida extraña, del hombre extrañado” (Marx, 1844/1975, p. 85).

Para Hinkelammert, Marx no resolvió, teóricamente, la discusión referente a la superación del trabajo alienado en el nuevo orden social. Su resolución consistió en integrar un elemento finalista, quizás de carácter mítico a la discusión llevando a plantear que, con la revolución, la división del trabajo se transforma porque cambia la propiedad de los medios de producción, eliminándose, de este modo, la institución de la propiedad. Posterior a Marx, el marxismo en general institucionalizó el concepto de la eliminación de la división el trabajo y, en consecuencia, la institución de la propiedad.

[...] Pero Marx desarrolla, paralelos a este concepto límite del hombre total y de la sociedad totalmente liberada, conceptos más bien de orden institucional. Después de la revolución puede cambiarse la división capitalista del trabajo más bien por exageración que por la actividad social, de manera que se aproveche el poder social para superar la división del trabajo ahora expuesta en términos más bien relativos. Marx se acerca a una idea que después determinó totalmente al marxismo institucionalizado: la idea de una institución sin los efectos de la institucionalización y una división de trabajo sin los efectos propios de la división de trabajo. Es el caso, por ejemplo, de su referencia a la empresa capitalista como una división de trabajo a priori, mientras que el mercado capitalista tiene una división de trabajo a posteriori. Marx habla de la nueva sociedad como una aplicación de esta división de

trabajo a priori ya existente dentro de la empresa capitalista.
(Hinkelammert, 1970a, pp. 62-63)

Marx no logra dar una solución al problema de la división social del trabajo. En la nueva sociedad comunista, por el solo cambio del modo de producción, se modifica la división capitalista del trabajo. No obstante, esta división del trabajo, lleva implícitas relaciones de producción, dadas a priori, en el régimen capitalista. Una empresa socialista para producir necesita de la división de trabajo, cabe preguntarse ¿qué intereses inmediatos tiene la división de trabajo para la persona trabajadora en la sociedad comunista? La posible salida dada por Marx y, referida por Engels, en el tercer tomo de *El Capital*, acarrea consigo una salida mítica,

En efecto, el reino de la libertad solo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos (...) el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común. (Marx, Engels, 1867/1980, pp. 826-827)

El marxismo posterior a Marx desarrolló una utopía finalista respecto al concepto de revolución, en la cual el problema de la división del trabajo y el trabajo abstracto reconocido por Marx se resolvería mediante una sociedad de economía basada en la planificación perfecta, de tal modo que los seres humanos libres, y el nuevo orden social, llevaría a las potencialidades humanas

a la máxima expresión, según sus capacidades y necesidades. (Marx y Engels, 1891/1955).

6.2. Rebelión

La rebelión para Hinkelammert, no es la revolución, entendía esta última, como el cambio de una estructura económica (modo de producción) por otra (capitalismo al socialismo); o, en términos marxistas, de una clase social por otra (clase oprimida por clase dominante). Lo anterior, por cuanto las revoluciones acaecidas en la modernidad, están impregnadas de la razón mítica y la razón instrumental, y estas no escapan de las constantes utopías universales; por lo tanto, el sujeto en su entorno no encuentra su verdadera liberación, o, dicho en otras palabras, el sujeto sigue negado o reprimido.

Ante esta disyuntiva, Hinkelammert (1970a) plantea la necesidad de establecer, mediante el acto de rebelión, la toma de conciencia mediante la praxis⁸¹. En el capítulo 1 de esta tesis, se explicó que la rebelión es la superación de la razón mítica y la razón instrumental mediante la praxis (dialéctica trascendental), que permite la construcción de una sociedad inclusiva. Es una estructura social que posibilite al ser humano emprender el proyecto de una sociedad con un enfoque distinto dado por el marxismo y por las demás corrientes post-marxistas.

El rasgo común del pensamiento racionalista moderno, incluido el pensamiento marxista, es que tiene implícito en su núcleo central teórico la fase finalista de

⁸¹ Hinkelammert (2018) le denominna Humanismo de la praxis.

la historia, en el cual el ser humano (llegado a esa etapa) culminará su total realización humana. Lo anterior, toda vez que estos postulados teóricos se asocian con algún tipo de estructura institucionalizada de libertad, igualdad, sociedad sin clases; en última instancia, con estructuras de la razón mítica y de la razón instrumental (Hinkelammert, 1984, 1987, 2005a, 2005b, 2007a, 2018).

La dialéctica trascendental, plantea en su núcleo, la existencia de una estructura social. En esta estructura, la contingencia de una sociedad con clases, no contradice la posibilidad de que el ser humano pueda realizar su proyecto de liberación. No obstante, tampoco impide que el ser humano, tenga la necesidad y la posibilidad de instaurar una sociedad sin clases.

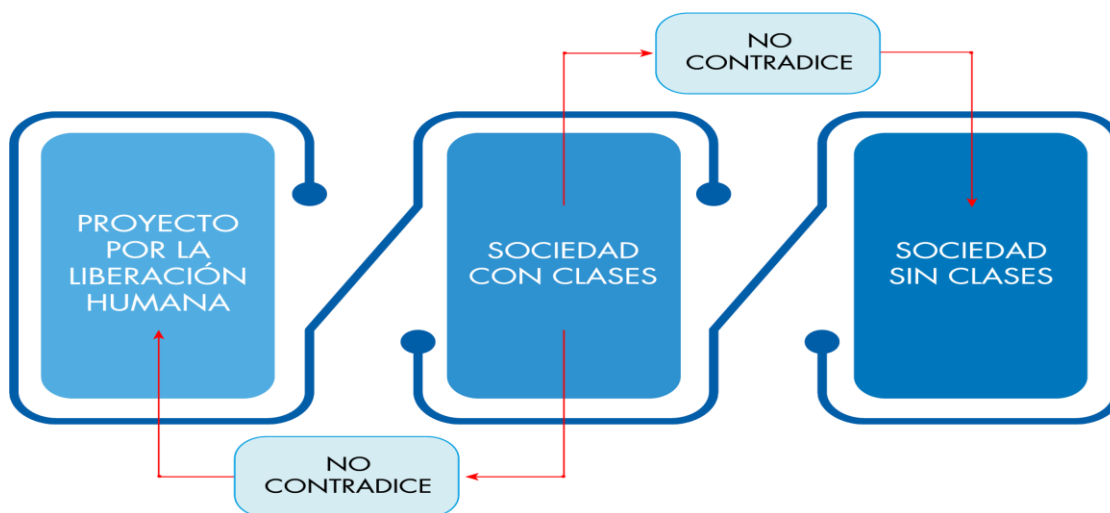


Figura 18. Proyecto por la liberación humana

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Hinkelammert

El papel de la rebelión sería determinante para que las clases dominantes, dejen de serlo (figuras 18), teniendo en cuenta que no existe estructura social que no sea también estructura de dominación.

La rebelión lleva implícito el retorno del sujeto humillado, subyugado, abandonado, negado y reprimido que la modernidad produce. Por tal razón, la dialéctica trascendental conlleva un sujeto emancipado para la liberación humana. La rebelión propuesta por Hinkelammert está vinculada, de forma directa, al desmantelamiento del ordenamiento categorial de la razón mítica e instrumental (Hinkelammert, 2005a, 2007a, 2007b).

7. El sujeto en rebelión⁸²: el sujeto emancipado, el bien común y la ética para la vida

Hinkelammert (1991a, 2003, 2005a, 2015a) reconoce que en la Historia moderna se han realizado tres momentos emancipatorios (no revoluciones), haciendo distintivo su posicionamiento teórico respecto a estos sucesos históricos. El primero aconteció en el siglo XVIII, ejecutado a partir de las revoluciones burguesas contra el modo de producción feudal. La misión emancipadora se realizó en nombre del ser humano (sujeto: ley y propiedad),

⁸² Aunque en la antigüedad clásica existieron tres rebeliones (denominadas guerras serviles) contra la República romana, a saber:

- La primera guerra servil: 135-132 a.C., sucedida en Sicilia. Dirigida por Eunoo y Cleón.
- La segunda guerra servil: 104-100 a.C., ocurrida también en Sicilia. Dirigida por Trifón y Atenión.
- La tercera guerra servil: 73-71 a.C., acontecida en Italia y liderada por Espartaco.

Lo cierto es las guerras serviles, no pasaron de ser actos insubordinados, y no representaron cambios estructurales para la época. (Martínez, 2007).

aunque las mismas ocultaron las desigualdades y discriminaciones existentes en la humanidad (esclavitud, colonialismo, etc.).

El siglo XIX registra el segundo momento emancipatorio, surgido para abolir las injusticias dejadas por el siglo anterior. Es la emancipación del sujeto reprimido y negado en contra del sujeto de la ley y la propiedad. El marxismo es el propulsor de estas emancipaciones porque logra descubrir las leyes de la racionalidad del sistema capitalista, entre ellas la división del trabajo, las clases sociales, y la abolición del trabajo alineado y la posibilidad de un nuevo orden social. En este periodo se destacan tres movimientos emancipadores: 1) la emancipación obrera, 2) la emancipación femenina (igualdad legal con los hombres) y 3) la situación racista vinculada con la esclavitud desde el siglo XVIII; aunque la esclavitud se abolió, el racismo continuó a pesar de la igualdad, porque el racismo es un elemento desigual entre humanos.

El tercer momento emancipatorio son los derechos humanos frente a la ley. Surge aquí el sujeto corporal que requiere las condiciones necesarias de subsistencia (alimentación, vivienda, educación, salud, recreación, etc.); es el sujeto de la oferta y de la demanda (promesa y súplica) categorías establecidas por Friedrich Hayek y Milton Friedman, que ofrece el sistema capitalista y de la sociedad sin clases sociales, propuesta por el sistema socialista; de cara a estas promesas, se rescatan los derechos individuales, que representan sin lugar a dudas, los procesos emancipatorios desarrollados desde el siglo XVIII.

Estos procesos emancipatorios descritos tienen un problema en común, ubicado en el núcleo de la ley, tal y como se ha venido demostrando a lo largo

de este capítulo, respecto a la genealogía de los intertextos de los cuales Hinkelammert es voz activa.

En el núcleo de la ley están insertos los procesos emancipatorios del orden institucional, y al colocar la discusión de la liberación humana estos se asocian con la estructura institucionalizada de libertad, igualdad y sociedad sin clases; y en última instancia, con estructuras de la razón mítica y de la razón instrumental. En el marxismo, la discusión finaliza en la crítica del mercado; y en el liberalismo y neoliberalismo, la discusión subyace en la racionalidad del mercado mismo.

Ante este laberinto, Hinkelammert propone la dialéctica trascendental, y dentro de su núcleo, la no factibilidad. Se trata del retorno del sujeto humillado, subyugado, abandonado, negado y reprimido que, en un acto de rebelión, produce la liberación humana. La liberación se concreta en la medida que el individuo, como una entidad de libertad, instaure nuevas formas de convivencia humana. El sujeto se libera porque transgrede las leyes que él mismo ha generado y aceptado.

El sujeto obedecería a una voluntad general a priori, en la cual la libertad y la igualdad respecto del individuo constituye el interés de todos en el espacio de una estructura social de igualdad jerárquica. Dicho en otras palabras, la voluntad o el interés general resulta ser la ley de la igualdad contractual, pues la dialéctica trascendental, al no ser finita o finalista, incorpora todas las conquistas obtenidas emancipatorias desde el siglo XIX.

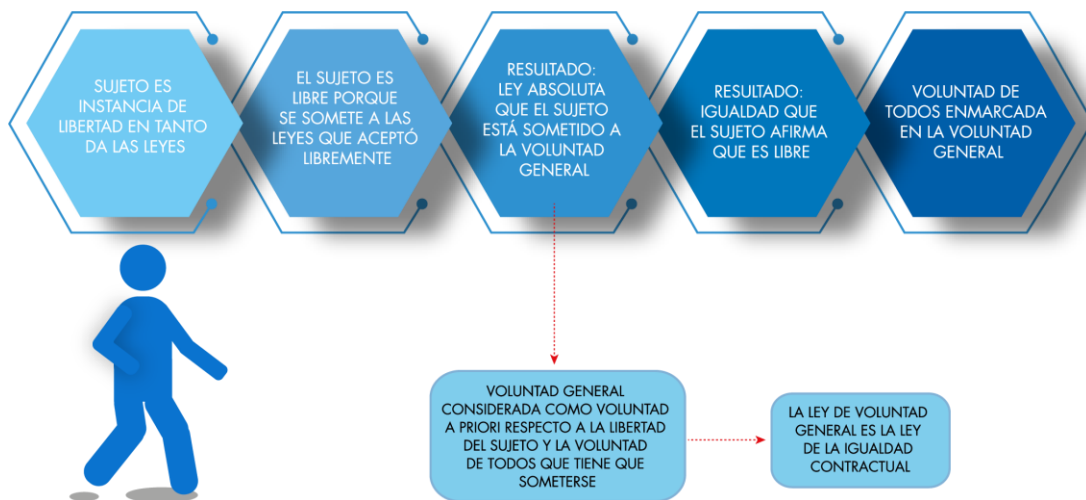


Figura 19. Sujeto es libre en tanto dicta las leyes

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Hinkelammert

La igualdad contractual funda una nueva ciudadanía que reside en el bien común. El bien común es entendido por Hinkelammert (1983, 2007a, 2015a) en dos dimensiones: como enunciación de los valores emancipatorios de cara a las consecuencias que produce la igualdad contractual y en las cuales se sustenta la posibilidad de vivir; y como la reafirmación de la misma libertad e igualdad contractual.

Se trata de una relación conflictiva. Es decir, sin igualdad contractual no se puede defender la emancipación frente a los efectos discriminatorios de la igualdad-libertad contractual. Se trata de algo impuesto por la condición humana; se trata de lograr el equilibrio que la razón analítica no puede determinar. La vida en su desarrollo y en sus conflictos debe dar la respuesta. (Hinkelammert, 2015a, p. 79)

De esta forma, Hinkelammert (1983, 1987a) confiere una dimensión central al sujeto; ubica al ser humano como sujeto en comunidad, reafirmando su libertad desde una instancia de solidaridad como interés de todos los ciudadanos dentro del espacio de la estructura social. Del sujeto solidario germina el bien común, expresado en la voluntad general que orienta una sociedad a la subjetividad bajo el cimiento de la igualdad contractual. Las leyes que el sujeto establece, en tanto libre y dador de las mismas, instauro las leyes y los equilibrios interinstitucionales que la sociedad funda y que enuncian al sujeto como un ser autónomo; afirmado, primeramente, en los derechos sociales concretos de la vida y, posteriormente, en la afirmación de una ética para la vida.

De los derechos sociales concretos de la vida, cuya base es el trabajo, también derivan otros derechos sociales subyacentes y necesarios para que la afirmación del bien común sea correspondida en el espacio de la estructura social, a saber:

- Satisfacción de las necesidades elementales, incluyendo las culturales y espirituales.
- Participación en el espacio social y político asegurando el trabajo y, con ello, los ingresos necesarios.
- Un espacio económico y social donde se proteja el medio ambiente como sustento para la totalidad de la vida humana (Hinkelammert, 1987a, p. 58)



Figura 20. Bien común y ética para la vida

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Hinkelammert

Hinkelammert establece que la supervivencia de la humanidad es un asunto ético, una ética para la vida. La modernidad ha reducido la ética a juicios de valor y puede ser descartada cuando no se ajusta a los estándares que ofrece la racionalidad del mercado. Así pues, al desechar la ética se pone en peligro la existencia de la humanidad en un mecanismo de autodestrucción eficiente y eficaz.

La ética de la modernidad *in extremis* parte de los efectos colaterales de la acción inmediata (Hinkelammert le denomina *efectos indirectos de la acción directa*), y son las acciones medio-fin. Cualquier acción directa provocada por el mercado, ejemplo la investigación, la tecnología, etc., son realizables bajo la

máxima de cálculo y de la relación costo-beneficio, provocando, de manera paulatina, una autodestrucción de la vida humana. Es un círculo medio-fin que nunca encuentra su final, hasta que la acción directa ya no encuentre de dónde echar mano en el planeta para la obtención de los beneficios del cálculo de utilidad (Hinkelammert, 1983, 1984, 2015a, 2018).

La nueva ética, una ética para la vida, debe eliminar la amenaza que arrincona a la humanidad a su destrucción. Por ello, Hinkelammert afirma que no se trata de hacer nuevas normas (ya estas existen), sino invertir su lógica mediante los efectos de la acción indirecta; es decir, por los efectos indirectos las normas se transforman en su contrario y, de esta forma, en la acción directa se debe exigir que se respeten las normas transformándolas en éticas funcionales como las existentes. Si el sujeto no realiza esta acción de los efectos indirectos, se lleva al planeta a su total destrucción, justificándose los genocidios, guerras, contaminación ambiental, racismo, trabajo infantil, migraciones, etc. La tabla 2 ofrece un marco normativo de la propuesta hinkelammertiana al respecto.

Tabla 2. Dimensiones de la ética para la vida

ÉTICA FUNCIONAL	NUEVA ÉTICA PARA LA VIDA / BIEN COMÚN	
MATARÁS	NO MATARÁS	ASESINATO CONTAMINAR EL AIRE
ROBARÁS	NO ROBARÁS	ROBO Ej. DESPOJAR A LA POBLACIÓN DE SUS CONDICIONES MATERIALES DE EXISTENCIA
MENTIRÁS	NO MENTIRÁS	PRESENTAR EL MERCADO GLOBAL COMO PROGRESO
DESTRUIRÁS	NO DESTRUIRÁS	REALIZAR GUERRAS COMO ACCIONES PARA LLEVAR LA PAZ

Fuente: elaboración propia a partir de (Hinkelammert 1983, p. 271; 2015^a, p. 112)

Por tal razón, la comunidad debe trabajar para cumplir las normas y hacerlas efectivas. Al introducir los efectos indirectos de la acción indirecta en las normas existentes, transforma la ética funcional en una ética del bien común. Enfrentar estas dos dimensiones de la ética, permite visibilizar el sujeto en su reafirmación de ser humano como un sujeto y como portador de vida.

Ahora bien, la ética para la vida y el bien común establece que los efectos indirectos se deben considerar como *no intencionales*, ya que cuando los efectos se visibilizan, lo sujetos toman conciencia o no de su responsabilidad de efectos indirectos.

Así pues, la ética para la vida y el bien común adquiere una dimensión de responsabilidad en la acción. Aquí radica, precisamente, la diferencia entre la ética funcional y la ética del bien común para la vida; el rasgo característico es una responsabilidad social en el espacio de la estructura social, cuya praxis, el sujeto se desdobra en un acto de rebelión para desmitificar las categorías de la razón mítica y razón instrumental; y en la cual, la ética funcional despliega su acción directa para negar al sujeto y convertirlo en un sujeto actuante y no pensante.

8. El laberinto teológico y la rebelión

El diálogo realizado por Hinkelammert (1977, 1987, 1988a, 1990, 1991a, 1995, 2003, 2005a, 2005b, 2007a, 2007b, 2007f, 2008, 2009, 2010, 2012a, 2015a, 2017), respecto a la teología se encuentra en toda la extensa obra de este pensador. Realiza una crítica permanente, sostenida y sólida en torno a los mitos fundantes del cristianismo (sujeto, carisma cristiano, libertad y ley

institucionalizada), desde el mito de Abraham hasta nuestros días. Presta atención especial al aporte sustantivo que Pablo de Tarso realiza al criticar el núcleo de la ley judeo-romana, y cómo esta crítica ha posibilitado fecundar un sujeto en rebelión dentro de la tradición e historia del cristianismo occidental.

Por otro lado, Hinkelammert dialoga con Agustín de Hipona y realiza una extensa crítica a los documentos oficiales de la Doctrina Social de la Iglesia Católica. Reflexiona con la teología de la liberación latinoamericana y su discusión en torno a la teología de la liberación alemana. Por otra parte, Hinkelammert desarrollo una crítica sistemática al fundamentalismo cristiano.

EL LABERINTO TEOLÓGICO Y LA REBELIÓN	
ECONOMÍA	TEOLOGÍA FILOSOFÍA
Doctrina Social (1891 -)	Pablo de Tarso (10-67 d.C)
Teología de la liberación (1960-)	Agustín de Hipona (354-430)
	Doctrina Social (1891 -)
	Teología de la liberación (1960-)
	Fundamentalismo cristiano

Figura 21. Teología y rebelión

Fuente: elaboración propia

8.1. El sujeto en rebelión: regreso a Pablo de Tarso

Pablo⁸³ nació en Tarso, ciudad de Cilicia (actual Turquía). Se le conoce por sus trece cartas, el libro de los Hechos de los Apóstoles. La mayoría de los escritos

⁸³ La fecha del nacimiento de Pablo aún está en discusión. La Biblia de Jerusalén (1980, p, 1597) la establece hacia el año 10 de nuestra era; Holzner (1956, p, 480), la delimita entre el 1 y el 5 d.C; para Haag, Den Born y Ausejo (1987, p, 1384) Pablo “hubo de nacer en los primeros

paulinos son de la autoría del apóstol; sin embargo, conviene mencionar que durante su encarcelamiento en Roma fue apoyado por su discípulo Tito. Las cartas fueron escritas según el siguiente orden cronológico que aparece en la tabla 3.

Tabla 3. Cronología de las Cartas de Pablo de Tarso

Epístola	Fecha de escritura (d. C)
A los Gálatas	Año 50 y 56. Viaje a Gálatas (Asia Menor)
I a los Tesalonicenses	Año 52. Corintio (Tesalónica, Capital de Macedonia)
II a los Tesalonicenses	
I a los Corintios	Año 57. Durante su tercer viaje a Éfeso
II a los Corintios	
A los Romanos	Año 58. Preparando su viaje a Roma
A los Efesios	Año 61 y 63. Roma
A los colosenses	Año 62. Roma
A los Filipenses	Año 63. Filipos (ciudad de Macedonia)
A Filemón	Año 63. Roma
I a Timoteo	Año 65. Roma
A Tito	Año 65. Nicópolis de Epiro
II a Timoteo	Año 66-67. Roma

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Poupard (1985)

Sin embargo, la Biblia de Jerusalén ordena las cartas tal y como lo muestra la tabla 4:

Tabla 4. Carta de Pablo según la Biblia de Jerusalén

Epístola	Capítulos
A los Romanos	1-16
I a los Corintios	1-16

años de la era cristiana”, para Vidal (1996, p, 22-23) Pablo nació entre el 4 y 7 d.C. La fecha de su muerte está registrada con precisión en el año 67, durante el último encarcelamiento en Roma.

II a los Corintios	1-13
A los Gálatas	1-6
A los Efesios	1-6
A los Filipenses	1-4
A los colosenses	1-4
I a los Tesalonicenses	1-5
II a los Tesalonicenses	1-3
I a Timoteo	1-6
II a Timoteo	1-4
A Tito	1-3
A Filemón	1-25 (versículos)
Hebreos	1-13

Fuente: Biblia de Jerusalén (b). (1980, pp, 1609-1727).

Pablo fue educado en la lengua aramea, no obstante, tenía conocimiento de griego, hebreo y latín, porque la ciudad de Tarso era una localidad comercial en la que confluían una mezcla de individuos (judíos, griegos, tártaros, romanos), todos bajo la tutela del Imperio romano. Para Pablo no había diferencia entre etnias, todos los seres humanos eran iguales;

[...] Despojaos del hombre viejo con sus obras, ¹⁰y revestíos del hombre nuevo, que se va renovando hasta alcanzar un conocimiento perfecto, según la imagen de su creador, ¹¹donde no hay griego y judío; circuncisión e incircuncisión; bárbaros, escitas, esclavos, libres, sino que Cristo es todo y en todos. (Colosenses 5:10-11)

[...] ¹³La gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros. (II Corintios 13:13)

Es necesario aclarar que el universalismo del ser humano no es un ideario proveniente del cristianismo. Más bien, emana del estoicismo y de una posible herencia de las conquistas alejandrinas (Brotton, 2012). Así pues, según los

datos históricos, la ciudad de Tarso tenía una gran influencia griega. Su vida religiosa estaba organizada y regida por dos poderes divinos: uno era el dios que emana *excelso* (Señor de Tarso: *Baal-Tarz* o Zeus), y el otro, denominado el dios del trabajo (Sandan⁸⁴). El excelso era un dios que reflejaba la cotidianidad del ser humano en el mundo de los dioses, y solo por la interacción con los sacerdotes mantenía una relación con el mundo externo, es decir, con los individuos. Por su parte, Sandan, mediante su actividad trabajadora, tenía un contacto más estrecho con la naturaleza y con los seres humanos. En algún momento (tiempo de los dioses) Sandan se fundió en una sola deidad con el dios griego Hércules (Perez-Rioja, 1984).

La representación mortal (Sandan) era la de un campesino vestido como un labrador, el cual rendía tributo y protegía la naturaleza, representada en espigas, racimos de uvas y flores. Anualmente, se realizaba una ceremonia de la hoguera donde su imagen era llevada en procesión por la ciudad en una carroza para después ser quemada; representaba a la vegetación que muere bajo los rayos del sol en verano, y resucita a una nueva vida en la naturaleza. Una vez efectuada la celebración de la muerte, iniciaba la celebración de la resurrección del dios; ciudadanos bailaban junto a los sacerdotes alrededor de las llamas (Holzner, 1956).

Así pues, Pablo conocía muy bien las festividades religiosas de Tarso, incluidos los ritos y celebraciones judías, las cuales contribuyeron de una forma

⁸⁴ En el museo monetario de Berlín se encuentran dos grabados de la representación de Baal Tarso y Sandan-Hércules de Tarso.

significativa a hacer comprender las relaciones del pueblo con una entidad superior y las leyes propias que la regían.

8.1.1. La ley como la cárcel del cuerpo

Pablo tenía la ciudadanía de Tarso y también la de Roma porque, en ese contexto, no existía una separación entre judíos y creyentes de otras formas religiosas. Los judíos con poder adquisitivo podían pagar el derecho de obtener la ciudadanía romana y, de esta forma, garantizarse los beneficios que la administración local les ofrecía (Gil, 2018). La educación helenística recibida, en combinación con la educación normativa romana, hizo de Pablo un individuo con una formación intelectual crítica, permitiéndole realizar una reflexión profunda acerca del núcleo de ley judía, como de la ley romana, lo que le llevó a considerar a los seres humanos como iguales entre pares,

¹⁹Efectivamente, siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos para ganar a los que más pueda. ²⁰Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley _aún sin estarlo_ para ganar a los que están bajo ella. ²¹Con los que están sin ley, como quien está sin ley para ganar a los que están sin ley, no estando yo sin ley de Dios sino bajo la ley de Cristo. ²²Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos. (I Corintios 9:19-22)

De esta forma, Pablo se refiere a los individuos como totalidades e individualidades, reconociendo la existencia de un ordenamiento social circunscrito a la ley, y sobre esta ley existe una sola humanidad; es la revelación de la justicia de Dios (Romanos 3:21), la ley como toma de conciencia. De aquí que la fe no puede estar en el cumplimiento normativo de

la ley, ya que la ley posibilita la muerte, mientras que la fe vence la muerte (Romanos 8:18).

Hinkelammert (2008, 2007a, 2010), afirma que Pablo rescata la visión de Abraham, quien establece que por encima de la ley está la fe (Génesis 22:1-18); en palabras de Hinkelammert “[...] La redención aquí está vista como liberación, una liberación que parte de la liberación del ser humano” (Hinkelammert, 2010, p. 117).

Por ello, la raíz del concepto de rebelión⁸⁵ encuentra su asidero en la teología paulina. Es el sujeto que se rebela frente a ley, ya que esta no puede dar muerte, por el contrario, debe ser fuente de vida.

Pablo se refiere no solo a la ley judía o romana, él se pronuncia respecto a la ley en todas las realidades. Hace visible una ética de la ley que opera con una estructura institucionalizada o normativa. De esta forma, al hacer cumplir la ley, aunque traiga la muerte, el individuo que la ejecuta o implementa (la ley) no la transgrede, ya que el soporte institucionalizado hace que la aplique según la norma; por lo tanto, es pecador, pero sin irrespeto a la ley.

Pablo propone también liberar el cuerpo frente a la ley. Con esto construye una ética para vida, es decir, toma conciencia de la *conditio humana* frente a todas

⁸⁵ Hinkelammert precisa estos conceptos en los siguientes libros: *Crítica a la razón utópica* (1984); *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1991a); *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2010); *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión* (2007a).

las circunstancias externas que norman y coaccionan las posibilidades del ser humano.

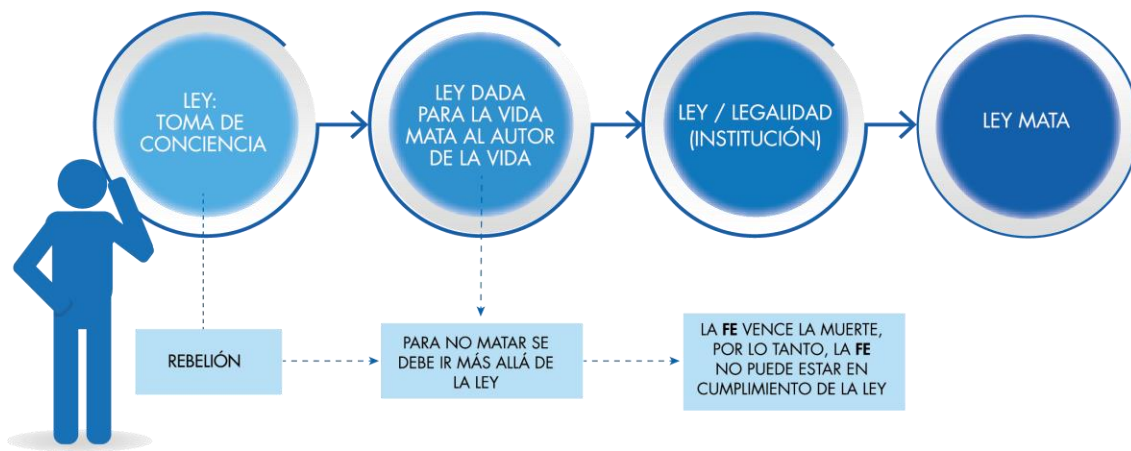


Figura 22. Crítica paulina de la ley

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Hinkelammert, la carta a los Romanos y la I-II cartas a los Corintios.

Considerando lo anterior, Hinkelammert señala que Pablo de Tarso plasma la rebelión del sujeto en la escritura de la *Primera Carta a los Corintios* y la *Carta a los Romanos*; génesis de un proyecto de liberación que inicia con el anuncio de la *Buena Nueva* y del sujeto que se rebela ante la autoridad. Una ley que en su núcleo es aparente o falsa, donde evoluciona en las estructuras jurídicas de las sociedades y se manifiesta en las relaciones humanas, expresándose en la práctica económica y política del individuo.

²¹Así que, no se gloríe nadie en los hombres, pues todo es vuestro:

²²ya sea Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; ²³y vosotros, de Cristo y Cristo de Dios. (I Corintios 3:21-23)

No es casualidad que, en su lectura de los evangelios, Nietzsche responsabilice a Pablo de representar lo opuesto a la *Buena Nueva*, considerándolo el iniciador de la rebelión a favor de los esclavos, a través del poder. “San pablo quería el fin y, en consecuencia, quiso también los medios” (2003, p, 560).

⁶Mas, al presente, hemos quedado emancipados de la ley, muertos a aquello que nos tenía aprisionado, de modo que sirvamos con un espíritu nuevo y no con la letra vieja. ⁷ ¿Qué decir, entonces? ¿Qué la ley es pecado? ¡De ningún modo! Sin embargo, yo no conocí el pecado sino por la ley. (...) pues sin la ley el pecado estaba muerto. ⁹ ¡Ah! ¡Vivía yo un tiempo sin ley!, pero en cuanto sobrevino el precepto, revivió el pecado, ¹⁰y yo morí; y resultó que el precepto, dado para la vida, me fue para la muerte. ¹¹Porque el pecado, tomando ocasión por medio del precepto, me *sedujo*, y por él me mató. ¹²Así que, la ley es santa, y santo el precepto, y justo y bueno. ¹³Luego ¿se habrá convertido lo bueno en muerte para mí? ¡De ningún modo! Sino que el pecado para aparecer como tal, se sirvió de una cosa buena, para procurarme la muerte, a fin de que el pecado ejerciera todo su poder de pecado por medio del precepto. (Romanos 7:6-13)

Para Pablo, el ser humano es un sujeto con carne y psiquis, es decir, el individuo es uno solo (carne y alma), un ser integral y unitario que se desplaza en dos ámbitos iguales: cuerpo y espíritu. El primero tiene que ver como individuo y como sujeto que interactúa con el mundo de la ley, el cual tiene su organización política, jurídica y económica. El segundo es el alma, que también posee su organización y que tiene en el reino del mundo sus apóstoles para llevar a cabo sus acciones políticas conducentes a la liberación de los más necesitados. Por esta razón, matar el cuerpo es matar el alma.

No obstante, existe una lectura distinta, proveniente en el discurso oficial de las instituciones religiosas (católica y protestante): la inversión crítica paulina de la ley. Esta ve el pecado, la proyección de la vida en reino de los cielos, en tanto que la ley está al servicio de la vida; separan el alma del cuerpo, de tal forma que, aunque el cuerpo esté muerto, el alma se puede salvar. Con esta inversión, la muerte puede justificarse en el cumplimiento de la ley.

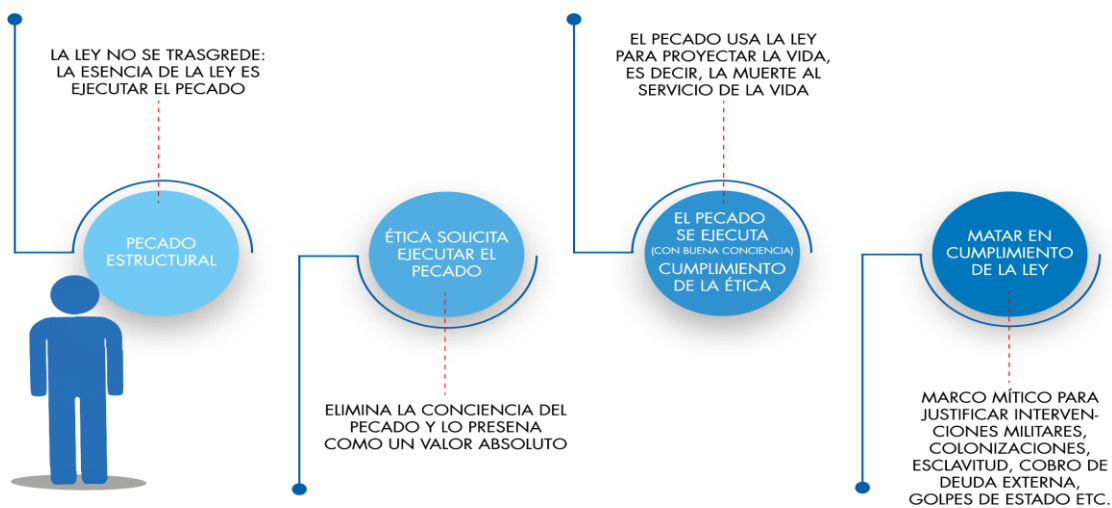


Figura 23. Inversión paulina de la ley

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Hinkelammert, la Carta a los Romanos y las cartas I-II a los Corintios.

La estructura del pecado, tal y como aparece en la inversión paulina de la ley, es la que ha marcado el devenir histórico de las sociedades hasta nuestros días; esta inversión paulina institucional involucra la esencia de la legalidad moderna, es decir, permite matar en el marco de su propia legalidad.

8.2. Agustín de Hipona

El pensamiento de Agustín⁸⁶ está influido por la religión maniqueísta⁸⁷, la filosofía de Platón (ver libro octavo de la *Ciudad de Dios*), el pensamiento de Plotino⁸⁸ y Pablo de Tarso.

Toda la parte filosófica de la obra de San Agustín expresa el esfuerzo de una fe cristiana que intenta llevar lo más lejos posible la inteligencia de su propio contenido, con ayuda de una técnica filosófica cuyos elementos principales están tomados del neoplatonismo, sobre todo de Plotino. Entre esos elementos, la definición del hombre _dialécticamente justificada por Platón, en el *Alcibíades*, y resumida después por Plotino_ ha ejercido una influencia decisiva en el pensamiento de Agustín: el hombre es un alma que se sirve de un cuerpo". (Gilson, 1965, p. 126)

Para Agustín, el ser humano debe buscar la verdad y captarla en su interior para conseguir el conocimiento del alma y de Dios "[...] si Tú en mí no estuvieses o por, mejor dicho, no sería, si no estuviese en ti, el cual y por el cual son todas las cosas. Sin duda ello, del cual es así, así es verdaderamente" (Agustín, 1996, p. 14).

8.2.1. La influencia de Plotino: Ser y sujeto

Para comprender el papel del sujeto cognoscente de Plotino y su influencia en el pensamiento agustiniano, es necesario recordar su teoría de las tres hipóstasis⁸⁹: _Uno-absoluto, el intelecto y el alma_. Esta teoría explica la

⁸⁶ (354-430 d. C) Nació en Tagaste (actual provincia de Argelia).

⁸⁷ Religión universal gnóstica fundada por Manes (215-276 d. C), religioso iraní. Ver capítulos del VI al XII de las *Confesiones*.

⁸⁸ (204-270 d.C)

⁸⁹ Ser o sustancia

realidad de los distintos mundos. Plotino parte de que el universo está conformado por las tres hipóstasis. El Uno, en tanto ser perfecto que nada busca, nada posee y de nada tiene necesidad. Esta perfección hace al *Uno* sobreabundante, y esto mismo lo incita a producir algo diferente de él. Lo que produce, retorna necesariamente hacia él para transformarse en el *logos* o el *intelecto* que, a su vez, produce el *alma*, todo como parte de una secuencia de procesión imperfecta.

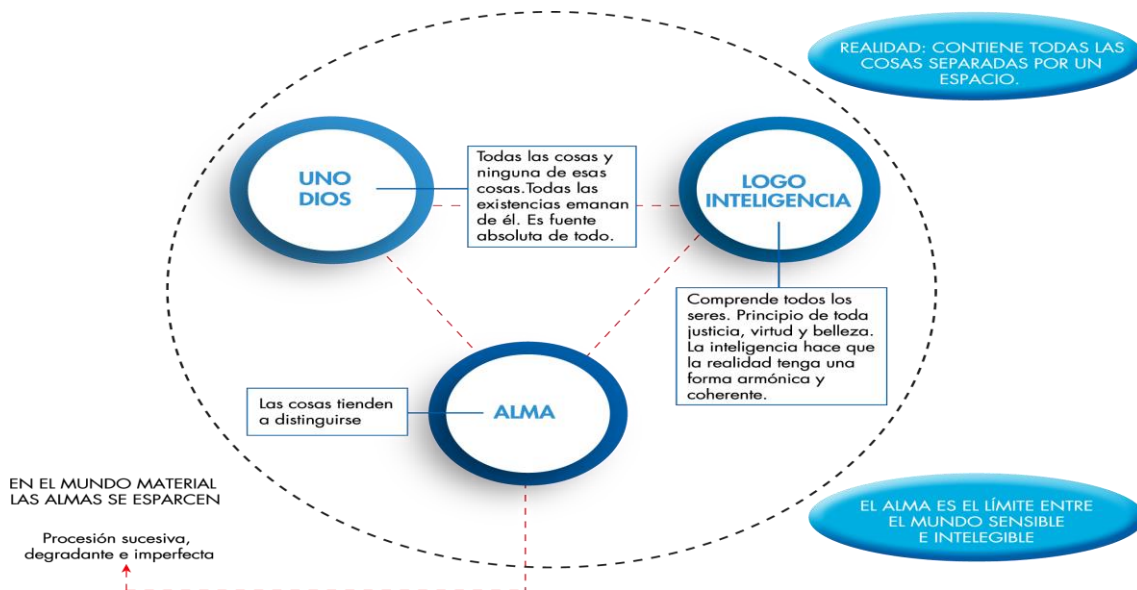


Figura 24. Las tres hipóstasis en el pensamiento de Plotino

Fuente: elaboración propia a partir de Plotino. *Porfirio* (1992)

El logos realiza un proceso de contemplación de los principios universales: la virtud, la justicia, la belleza; categorías que siempre están inmóviles, pues estos principios nunca cambian. En tanto que el alma, al degradarse, siempre está en movimiento y ordena la vida del mundo, pues habita en la vida

vegetativa, animal y humana. Se puede decir que el logos es el vínculo por el cual el alma comunica los principios universales.

Ahora bien, el acto gnoseológico por el cual el ser humano conoce, Plotino lo resuelve afirmando que el conocimiento es netamente sensorial. El ser humano capta la realidad a través de sus sentidos, pero la realidad no está independientemente fuera del ser humano; por el contrario, la realidad es el ser humano mismo. Dicho en otras palabras, las sensaciones no alcanzan a aprehender la cosa misma que permanece fuera de ella. Por tal motivo, Plotino reconoce una inteligencia contemplativa que no puede identificarse con las sensaciones y, más bien, reviste un carácter meramente especulativo a través de la opinión.

Esta inteligencia contemplativa es ajena a la inteligencia o logos, la única verdadera y absoluta. El logos es la base de lo inteligible presente en los seres, actúa muy cerca del Uno sin penetrar en el Uno mismo. En este contexto, el papel del sujeto es meramente especulativo, es decir, no tiene relación con el objeto mismo. Lo anterior sucede porque, al establecerse la procesión sucesiva, degradante e imperfecta, se separa al sujeto del objeto mismo. Lo que une al ser humano con la realidad es el alma, y el alma es el nivel más imperfecto por lo cual no puede llegar a conocer la realidad misma (Porfirio, 270 d,C/1992; García, 2001).

Así pues, Plotino, parte de que los principios universales deben entenderse a través del principio de la cualidad propia e intrínseca a las cosas pues, existen distinciones individuales, que son diferencias de esencias, no en la materia

(realidad) sino en la forma; el alma contiene todas las razones, pero solo algunas se muestran o actúan. Los principios expresados en las cosas, son siempre deficientes en relación con los principios internos que se aspira a expresar. Los principios son esencias etéreas, sin color, olor ni forma; visibles únicamente con la ayuda del alma, en su grado más degradante, y con la ayuda del logos en su forma superior.

El logos le da al alma la idea de todo lo que las sensaciones logran captar; pero todo aquello que el alma no logra captar del logos se transforma en fealdad y se aparta de la razón del Uno.

Plotino introduce dos conceptos aclaratorios: por un lado, el mundo de la naturaleza inteligible; y por otro, el mundo de la naturaleza sensible. Por tanto, los principios no residen en lo externo, ni en la magnitud de mayor o menor, sino en la sabiduría (la belleza interior) que impulsa a decir que algo es bello, bueno o virtuoso, lo que lleva a considerar a los seres humanos como bellos, virtuosos o buenos.

Sin embargo, para llegar a los principios, el ser humano debe escalonar, de forma paulitana, el orden ya explicado: Uno-absoluto, el intelecto y el alma, a fin de alcanzar los principios esenciales del mundo inteligible.

8.2.2. El sujeto, la interioridad y la trascendencia

El principio interior (interioridad) agustiniano es una categoría metafísica de la verdad, pero se distingue del acto de la aprehensión del conocimiento. La interioridad se trasluce en la verdad primera o luz de la mente; esta verdad es

objetiva, en tanto es la objetividad del sujeto pensante, y conduce a la autoconciencia del ser humano (ver los capítulos referentes a la Trinidad en el libro *Ciudad de Dios*). Cuando la mente se conoce y se ama, se dan tres situaciones: la mente, el amor y el conocimiento de sí, los cuales conforman una unidad; cuando son perfectos, son iguales.

En la aprehensión del conocimiento, es decir, el acto gnoseológico (la mente conociendo sus actos) Agustín lo resuelve dejando intacta la esencia del alma, ya que la mente se conoce por su esencia. La interiorización del alma y su gradual ascenso a la perfección para conquistarse como alma es, al mismo tiempo, trascendencia; la trascendencia absoluta se alcanza en el punto máximo de la interioridad.

Agustín toma de Plotino el concepto de que la creación es eterna, sin principio ni final, manifestando un futuro o un devenir. Consecuentemente, este es una imitación del Uno, y al copiar al Uno el devenir se torna imperecedero. El mundo no tuvo comienzo, ni tampoco morirá. Todas las cosas del mundo están ligadas como partes al orden en el todo; y la creación como el todo, está bajo la ley de mantenerse tal cual fue creado (García, 2001).

Agustín se aparta de Plotino en la reflexión que hace referente al concepto de imitación y de devenir. Para Agustín, ambos conceptos son distintos pues todos los seres creados por Dios tienen un devenir; pero solo el ser humano tiene como característica propia la imitación, el acto mediante el cual el individuo decide, es gracias al libre albedrío, según la ley como libertad del alma (Arendt, 2009).

Agustín distingue la creación (cielo y tierra) por un lado, y el mundo sensorial o humano por otro. La creación fue dada por Dios a partir de la nada (sin principio y sin final); por su parte, el mundo humano procede de una elaboración hecha por Dios y es el lugar donde ocurren las cosas (mundo corruptible), y del cual el ser humano se torna autoconsciente. Así pues, la existencia de la naturaleza tiene un doble significado: la natura y el individuo, creados para el mundo y pertenecientes al mundo; seres dependientes del mundo y, por ende, corruptibles.

8.2.3. El sujeto y el libre albedrío

Para el pensamiento agustiniano, los seres humanos no han habitado antes de nacer en el cielo, es decir, no habitan bajo los recuerdos de una existencia prenatal. Dios, libremente, participa a las personas de las verdades eternas que él lleva consigo, mediante una luz interior a través de la cual los seres humanos contemplan esas verdades eternas.

Esta teoría de San Agustín es conocida como la “teoría de la iluminación” que propone la existencia de dos mundos al modelo platónico, pero esta vez, ajustada al pensamiento cristiano de la caridad. Por un lado, se encuentra la *ciudad terrestre*, en donde las verdades absolutas del amor, la virtud, la belleza son llevadas al menosprecio de Dios; y la *ciudad de Dios*, en la cual, el amor de Dios debe de ser llevado al desprecio de uno mismo. En palabras de San Agustín (426 d.C/1994),

De la calidad de las dos ciudades, terrena y celestial. Así que dos amores fundaron dos ciudades; es a saber: la terrena, el amor propio,

hasta llegar a menospreciar a Dios, y la celestial, el amor a Dios, hasta llegar al desprecio de sí propio. La primera puso su gloria en sí misma, y la segunda, en el Señor; porque la una busca el honor y gloria de los hombres, y la otra, estima por suma gloria a Dios, testigo de su conciencia; aquélla, estribando en su vanagloria, ensalza su cabeza, y ésta dice a su Dios. (p. 418)

La fe que antecede de la inteligencia asegura la permanencia de los principios primeros, los axiomas fundamentales que suministran el medio para elaborar una interpretación coherente tomando en cuenta los datos que aporta la experiencia (la ciudad terrestre). A partir de los principios de la fe, la razón deducirá por sus propias fuerzas las consecuencias, e intentará resolver el problema que Dios ha dejado a nuestra libre discusión. Así pues, el objeto de la fe está siempre por encima de nuestra razón.

Como se observa en la teoría agustiniana, el sujeto cognoscente está totalmente desligado de la realidad misma, puesto que en medio del ser humano y la realidad se encuentra la fe. El mundo real no existe para San Agustín; existe sólo en la medida que existe la ciudad de Dios como portadora de los principios absolutos.



Figura 25. Posición del ser humano en la Ciudad de Dios

Fuente: elaboración propia a partir de la Ciudad de Dios de San Agustín

8.2.4. La ley como libertad del alma

A diferencia de Pablo, quien establece la ley como la cárcel del cuerpo, Agustín visualiza la ley como la libertad del alma; significa que el ser humano debe cumplir la ley, porque el cuerpo está sometido bajo ella. El alma impone la ley porque esta, según Agustín, es la primera luz encarcelada en un cuerpo. El alma se materializa en ley tomando conciencia de su cumplimiento, “es voluntad y ley, por lo tanto, la voluntad para cumplir con la ley” (Hinkelammert, 2010, p.126).

En el pensamiento agustiniano, el mundo creado por Dios necesita ser liberado, ya que es un mundo (creación) corruptible, pues el ser humano infringió la ley (Génesis, 3: 1-24), y al quebrantarla, desde el inicio de los

tiempos, el mundo creado por Dios se transformó en una maldición⁹⁰ “7[...] Sin embargo yo no conocí el pecado sino por la ley.” (Romanos, 7: 7). Por esta razón, el ser humano halla su destino final cuando acepta el pecado y encuentra su liberación en el alma. Dios no tiene la culpa del pecado cometido por los seres humanos; en la creación. La libertad era el estado del sujeto en el cual vivía antes del pecado original (la libertad consistió en no poder pecar) y le concedió el libre albedrío (la voluntad) para no pecar. El pecado no está prohibido por la ley porque, en su esencia, es imposible prohibirla.

Otra vez Pablo y Agustín ocupan posiciones contrarias. Según Pablo *el* pecado se comete cumpliendo la ley, según Agustín *el* pecado es el pecado original. Según Pablo el pecado se comete en cumplimiento de la ley pronunciada por la autoridad, según Agustín la ley pronunciada por la autoridad es la instancia agredida por el pecado. Pablo reta al imperio, Agustín es hombre del imperio. El cristianismo ha cambiado su lugar. (Hinkelammert, 2010, p. 127)

Agustín marca un salto cualitativo en la modernidad respecto a Pablo, aunque este último haya interpretado, de manera acertada, el núcleo central de la ley. Por eso, Agustín es el representante necesario para justificar, en la modernidad, la imposición de la ley en la estructura social, desde la construcción estructural e ideológica de los imperios; y más tardíamente, a partir del siglo XIX, en la racionalidad del mercado. Mientras Pablo acomete un acto de rebelión, Agustín ejecuta un acto de esclavitud; es el cuerpo (persona)

⁹⁰ Hinkelammert, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Editorial ARLEKÍN.

sometido a la voluntad de la ley del alma y, en consecuencia, el ser humano debe someterse a la institucionalidad de la ley. Es la razón mítica puesta al servicio de la modernidad.

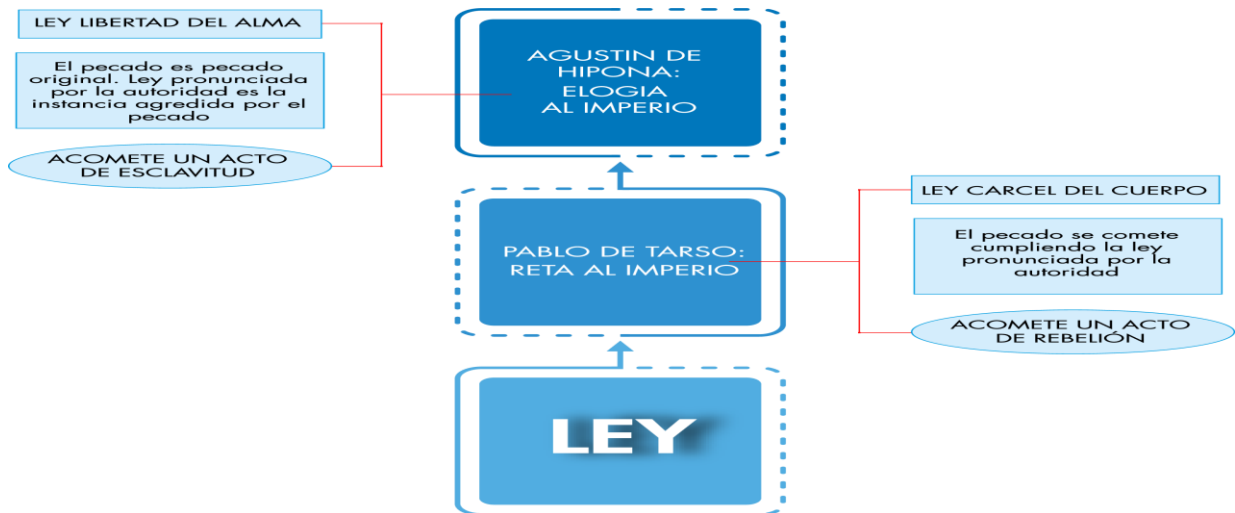


Figura 26. La ley según Pablo y Agustín

Fuente: elaboración propia a partir Hinkelammert

El pensamiento agustiniano, al considerar que el cuerpo (individuo) es sometido a la voluntad de la ley del alma, supone también que el cuerpo pierde sus derechos. Por lo tanto, la voluntad de la ley puede ser impuesta en la medida que su cumplimiento sea justificado por un bien mayor (razón mítica) y, de esta forma, es posible justificar las grandes cruzadas (1096-1291), el periodo de la Inquisición (desde la francesa de 1184, la portuguesa, la romana, y la española), las conquistas y colonizaciones; las dos guerras mundiales y las intervenciones militares y económicas a diferentes países del orbe, bajo pretexto de instaurar la libertad.

Se justificaría, también, la imposición del sistema capitalista para establecer la libertad económica, como libertad de la ley; es la construcción de un sujeto de corporeidad abstracta, mismo que adquiere necesidades pero que no tiene derechos. Es la ley agustiniana expresada en la racionalidad del mercado, que produce un sujeto actuante, volitivo, no pensante, desechable; un sujeto económico a quien la ley guía el alma y la espiritualidad para satisfacer sus necesidades; lo que Walter Benjamín denominó el *Capitalismo como religión*.

8.3. Doctrina Social de la Iglesia católica

La doctrina está íntimamente relacionada con la categoría de autoridad de la iglesia, la cual aparece para transformar y salvar a la humanidad. Mediante la doctrina, la iglesia pretende dialogar y al mismo tiempo encausar a la sociedad hacia la búsqueda de un bien común que pueda transformar la realidad en el contexto de las enseñanzas de Jesús (Pikaza, 2007).

La Doctrina Social de la Iglesia entendida como un cuerpo sistémico, tiene su génesis en el siglo XIX, en el marco de la industrialización, con el desarrollo del capitalismo y bajo el influjo de la ideología liberal; de este proceso, surge la clase obrera, la cual es explotada y marginada. Debido a los problemas sociales que estaba viviendo esta clase en toda Europa, se comienza a emplear el término de la *cuestión social* para designar los grandes problemas que sufrían las inmensas mayorías de las ciudades europeas (Camacho, 2000).

La Doctrina Social de la Iglesia _en adelante DSI_ es el conjunto de enseñanzas que el Magisterio de la Iglesia Católica ha expuesto y

urgido en la época contemporánea sobre la llamada cuestión social. Está constituida única y exclusivamente por los pronunciamientos oficiales del Magisterio pontificio y conciliar, por vía generalmente ordinaria, sobre los diferentes ámbitos de la convivencia. (Gutiérrez, 2001, p. 33)

El primer documento sobre la cuestión social es la encíclica *Rerum novarum* (*De las cosas nuevas*), escrita por el papa León XIII⁹¹ y publicada en 1891. Esta encíclica aborda los problemas de la cuestión obrera, es decir, la situación de los trabajadores asalariados; enuncia los errores del capitalismo y descarta al socialismo como alternativa de solución. Precisa y actualiza el derecho al trabajo, el derecho de propiedad, el principio de colaboración de clases sociales para el cambio social, la dignidad de los pobres, las obligaciones de los ricos (justicia y caridad), entre otros temas.

Hinkelammert (1977, 1987, 1988a, 2003, 2007b, 2009) realiza una crítica a la Doctrina Social de la Iglesia Católica y ordena su reflexión acerca de este cuerpo dogmático mediante un análisis de la doctrina preconiliar y postconiliar, respectivamente.

8.3.1. La persona y la propiedad (preconiliar)

Para Hinkelammert, la doctrina social preconiliar y, específicamente, el contenido de la primera encíclica *Rerum Novarum*, coloca al individuo como persona; este deja de ser una corporeidad abstracta para reconocerle su esencia como persona “[...] Pues el hombre es por su íntima naturaleza un ser

⁹¹ Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci (1810-1903)

social, y no puede vivir ni desarrollar sus cualidades sin relacionarse con los demás” (Concilio Vaticano II, 1973, p. 34).

La persona, en cuanto ser social, se desenvuelve a través de la sociedad y su realización yace en el ámbito de las relaciones sociales, así como también en las posibilidades de mejores condiciones de vida, misma que Hinkelammert denomina bien común.

A diferencia de la solidaridad dada desde afuera, el ser humano, en su esencia trae de manera intrínseca la solidaridad dada por Dios. Así pues, el bien común es el fin mediante el cual las personas pueden realizar su proyecto de vida. El bien común se inicia en las personas y se manifiesta en ellas; y, a su vez, estas lo reflejan en la realidad concreta. Por tal motivo, con cada relación el individuo se construye como persona al ser el responsable de sus acciones, mismas que son independientes de su existencia. La doctrina social preconiliar se afirma que las acciones y actividades llevadas a cabo por la persona tienen su génesis en ella misma, y no en las relaciones sociales; es decir, la persona es autónoma.

Ahora bien, cabe la pregunta: ¿Qué pretende la doctrina social preconiliar al establecer la autonomía de la persona? La respuesta se enmarca en hacer coincidir la autonomía de la persona respecto al origen y las posibilidades de las condiciones de vida que esta obtiene de la realidad, coincidencia que se operacionaliza en la propiedad privada. La autonomía enuncia al ser humano como persona, pero para hacerse persona debe actuar en la propiedad, pues el mundo se vuelca en la propiedad y, por ende, las relaciones sociales son también relaciones de propiedad.

La autonomía de la persona se extrapola en un mundo social organizado cuya única posibilidad es la economía de mercado, en la cual la propiedad es el elemento natural para organizar, de manera autónoma, el sistema capitalista. De tal forma que, reconocer al individuo como persona, es aceptar la economía de mercado, aceptar naturalmente la propiedad privada como principio de organización.

Al equiparar persona-autonomía-propiedad privada, la doctrina social preconiliar pretende incorporar, como razón absoluta, la economía de mercado, haciéndolo principio de la vida social. La economía de mercado hace al individuo persona y su plenitud se desdobra en la propiedad privada, pero ¿cómo hacer para que la economía de mercado no deshumanice al ser humano? La solución ofrecida por la doctrina social preconiliar es practicar el bien común. Esta se realiza mediante acciones de solidaridad que permitan al individuo defender sus deberes y derechos como persona.

Para que el bien común funcione como institución permanente, surge el Estado, responsable de permitir a los individuos canalizar sus necesidades individuales, este se legitima si canaliza, de manera apropiada, las necesidades individuales, es decir, si ejerce la solidaridad a través del bien común para la realización de las personas. Al respecto, Hinkelammert llama la atención a la forma como el Estado pasa a ser subsidiario frente a la economía de mercado. En otras palabras, el Estado es legítimo cuando dogmatiza la economía de mercado, e indebido cuando no justifica la racionalidad del mercado.

La crítica aparente que pretendió realizar la doctrina preconciar contra el individualismo, colocando al individuo como persona autónoma, canalizando sus necesidades mediante la solidaridad y el bien común; resultó todo lo contrario. Al ubicar la propiedad privada como el ámbito en el cual el individuo se realizar como persona, terminó justificando un sistema social deshumanizado e individualizado. La persona se convierte, así, en un ente anterior a la realidad externa, y solo mediante la propiedad privada puede lograr su realización. Por lo tanto, sin propiedad privada no hay realización personal.

8.3.2. El ser humano como sujeto del trabajo (postconciar)

La doctrina social postconciar surge a partir de la encíclica *Laborem Exercens (Trabajo Laboral)*, tercera carta promulgada por el papa Juan Pablo II⁹². Esta se distancia del concepto de persona que categoriza la preconciar, pues ubica al ser humano como sujeto de vida, afirmando que la persona se realiza mediante el trabajo; porque el individuo que trabaja es persona, y como persona es un sujeto capaz de tomar sus propias decisiones.

[...] Ciertamente, el trabajo es «cosa antigua», tan antigua como el hombre y su vida sobre la tierra. La situación general del hombre en el mundo contemporáneo, considerada y analizada en sus varios aspectos geográficos, de cultura y civilización, exige, sin embargo, que se descubran *los nuevos significados* del trabajo humano y que se formulen asimismo *los nuevos cometidos* que en este campo se brinda a cada hombre. (Pablo II, 1981, p.10)

⁹² Karol Józef Wojtyła (1920-2005)

La persona es un sujeto independiente que decide por sí mismo y que vive en comunidad. El fundamento de su vida es el trabajo y es en el ejercicio de esta actividad donde se define como sujeto, para sí mismo y para los demás; por lo tanto, todos los seres humanos tienen la misma dignidad.

El trabajo constituye la realización humana, independientemente del lugar que ocupe en la estructura social, y del tipo de actividad que realice. El ser humano no puede negarse a su propia realización, no puede negar que posee dignidad humana; en consecuencia, es portador de una solidaridad intrínseca que trae consigo el trabajo y que se expresa en la voluntad del ser humano.

En virtud de lo anterior, es posible decir que la encíclica *Laborem Exercens* retorna a una especie de antropología cristiana donde el trabajo proporciona un rostro «humano» al sistema capitalista, en contraposición con su opuesto (socialismo); y también, sustenta y consolida el principio de bien común tratado en la carta (*Gaudium et spes*, 1965, p. 26) “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección”, pero desde otro posicionamiento teórico: como fundamento de la libertad individual y de respeto a la dignidad humana (se da por sentado la institución natural de la propiedad privada). Por tal razón, el sujeto trabajador se torna indispensable en la lógica de la racionalidad del mercado que, a la luz de la doctrina de la Iglesia, le confiere una interpretación desde los derechos del ser humano y no desde las consecuencias del sistema capitalista. “No corresponde a la Iglesia analizar científicamente las posibles consecuencias de tales cambios en la convivencia

humana. Pero la Iglesia considera deber suyo recordar siempre la dignidad y los derechos de los hombres” (Pablo II, 1981, p. 8).

Entendido de esta manera, el ser humano se torna apéndice del trabajo. Con el trabajo, los seres humanos elaboran bienes materiales para satisfacer las necesidades propias y ajenas, constituyéndose así una subjetividad orientada a la racionalidad del mercado. Y lo hace, no para institucionalizar la propiedad privada, como en la concepción preconiliar, sino para que el sujeto, mediante el trabajo, se proyecte a sí mismo a fin de transformar la realidad y satisfacer sus necesidades.

La solidaridad y sociabilidad de los seres humanos se expresa, en primer lugar, con la dignidad individual de cada sujeto en relación con el trabajo; y este, a su vez, con el fruto del trabajo producido que representa un bien disponible para todos. “[...] Al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos a usar los bienes de la entera creación: *el derecho a la propiedad como subordinado al derecho al uso común, al destino universal de los bienes*” (Pablo II, 1981, p. 47).

En esta concepción post-conciliar, el ser humano en cuanto sujeto de trabajo tiene prioridad sobre el derecho a la propiedad privada; y esta, a su vez, se está subordinada al derecho del uso común, otorgándole al sujeto la primacía sobre todas las cosas. La propiedad no puede ser una circunstancia para que existan “contrastes sociales” porque, según lo expresa la encíclica *Laborem Exercens*, esta propiedad se logra mediante el trabajo con la finalidad de que sirva para promover la dignidad humana.

Señala también la encíclica que no se puede separar el capital del trabajo, pero tampoco se puede confrontar el trabajo al capital, ni viceversa. Es una unidad recíproca dada (racionalidad del mercado); el sujeto de trabajo es poseedor de un doble patrimonio: por un lado, de los recursos entregados a todos los seres humanos (recursos de la naturaleza); y, por otro, de lo elaborado por los demás a partir de esos recursos.

Si bien es cierto el capitalismo tiene sus aristas negativas, ello obedece, según la *Laborem Exercens*, a que ha sido un sistema rígido, necesitado de reformas para solventar las imperfecciones; aunque ningún tipo de reforma podría eliminar la propiedad privada. Porque la propiedad privada debe ser un elemento subsidiario y la primacía del trabajo; y en este, el sujeto del trabajo, como hacedor en la dinámica de todo proceso productivo.

Así pues, para que el ser humano pueda realizarse en el trabajo, requiere de un ordenamiento institucional que le permita desempeñarse adecuadamente; y lo hace no solo para recibir la remuneración necesaria por la labor acometida, sino también para tener conciencia que trabaja en “algo propio” (personalista), y no como un mero instrumento del capital; porque el individualismo al extremo, daña al ser humano y también a la economía.

La *Laborem Exercens* reconoce los derechos sociales. Estos se sustentan en la autonomía de la persona como sujeto del trabajo, y en el contexto de la propiedad privada. Los derechos son reconocidos porque se reconoce la subjetividad de la persona; y porque han sido históricamente obtenidos en las luchas sociales, en el ámbito de la dignidad de las personas.

[...] Entonces de la necesaria autonomía de la persona se deriva la necesidad de la propia economía capitalista de mercado como sustento. Sin embargo, tal autonomía de la persona existe para unos solamente porque para otros no existe; así como la propiedad privada capitalista existe para unos, porque no existe para otros. Se trata de una autonomía de la persona, que es esencialmente elitista e impide el reconocimiento universal del hombre como persona. (Hinkelammert, 1987, p. 75)

A diferencia de lo que establece la doctrina pre-conciliar, donde la propiedad privada funda la subjetividad de la persona (primero la propiedad privada y luego la persona); en la post-conciliar, la persona es el reconocimiento del ser humano como sujeto (la subjetividad es primero a la persona). En la racionalidad del mercado, el ser humano llega a ser sujeto, en la medida que existe y experimenta en autonomía su subjetividad.

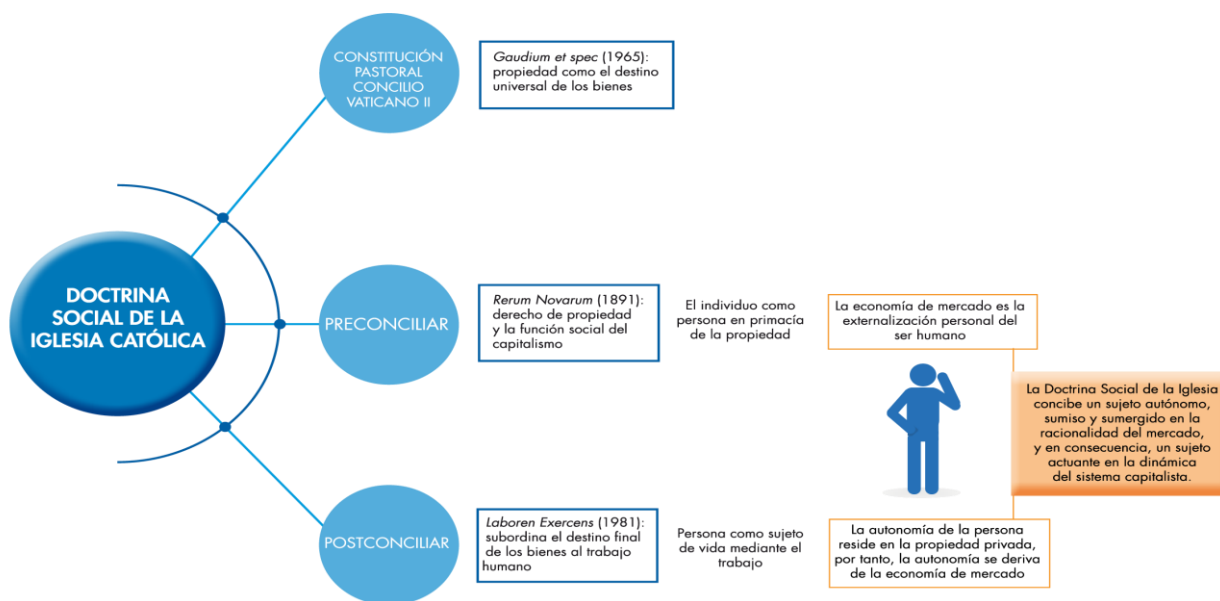


Figura 27. Posición del sujeto en la doctrina pre-conciliar y post-conciliar

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Hinkelammert

Finalmente, la Doctrina Social de la Iglesia esboza un sujeto en el contexto de la racionalidad del mercado, es decir, en el sistema capitalista. El tema de la propiedad privada ha sido tema de discusión en el seno de la Iglesia Católica desde el siglo XIX, optando por el capitalismo como forma de organización social; de aquí su postura para defender la institucionalidad de la propiedad desde el discurso teológico.

Fue papa León XIII, en su encíclica *Rerum novarum*, en 1891, quien argumenta el derecho de propiedad mediante la función social de esta. "Posteriormente, la *Gaudium et spes* se pronuncia por la propiedad como el destino universal de los bienes, justificando la propiedad privada como la institución legitimadora en concordancia con la economía de mercado. Mientras que la *Laborem exercens* refiere la subordinación de los bienes materiales (capital productivo) al trabajo humano, admitiendo que solo se puede llegar a realizar en la institución de la propiedad, en el mercado: aunque reconoce algunas formas intermedias de organización, estas siempre estarán en el contexto de la economía de mercado. Considerando lo anterior, se puede afirmar que la Doctrina Social de la Iglesia concibe un sujeto autónomo, sumiso y sumergido en la racionalidad del mercado y, en consecuencia, un sujeto actuante en la dinámica del sistema capitalista.

8.4. Teología de la liberación

Hinkelammert (1970b, 1977, 1984,1987,1995, 2007c, 2009, 2010, 2012a) realiza una crítica sustantiva referente al origen de la Iglesia cristiana y su institucionalización, vinculada al diálogo con la Teología de la Liberación y de lo

que este pensador le denomina “el espacio teológico de la reflexión metodológica” (1984, p. 268). En primera instancia, sostiene dos argumentos centrales: el primero de ellos, referente al mensaje profético y de denuncia realizado por Jesús, al cual denomina *Carisma Cristiano*, y la imposibilidad de institucionalizar ese mensaje bajo la figura organizativa y autoritaria de la Iglesia; y el segundo, referido a Francisco de Asís y la institución franciscana por él fundada (Hinkelammert, 1987).

8.4.1. El sujeto institucionalizado y el sujeto profético y de denuncia

Hinkelammert afirma que la Buena Nueva de Jesús (Mateo, 5:1-11) no se puede institucionalizar. Se trata de un mensaje profético que Jesús dirige a los seres humanos relegados en su tiempo: los abandonados, los que tienen hambre; un mensaje que por su carácter humanista y por su naturaleza carismática, no se puede enmarcar en la institucionalidad de la iglesia. El contenido del mensaje lleva consigo una abstracción de la humanidad, imposible de organizar en la práctica cotidiana. Son conceptos abstractos que inspiran una visión y misión de vida, pero que, al constituirlos bajo una estructura de poder y autoridad, se tornan incompatibles con el propósito y el mensaje carismático inicial de Jesús.

Este mensaje carismático de Jesús no funda una institución, pues para constituirlo se debe invertir y relativizarlo a fin de que la Iglesia surja como organización de autoridad y poder; por este motivo, Hinkelammert sostiene que Jesús no funda una institución. La institución surge después de su muerte, a partir de la fe de sus seguidores al proclamar la resurrección de Jesús. De esta

forma, el mensaje carismático se transforma en el núcleo de la institucionalización que, al constituirse, confiere valores contrarios a los que se encuentran en el mensaje de Jesús.

No obstante, y pese a la contradicción existente, la institución puede -y de hecho lo hace- repetir y comunicar el mensaje carismático. Sin institución no hay mensaje que comunicar. La institucionalidad hace posible que el mensaje cristiano inicial continúe; sin embargo, conforme la Iglesia se consolida en Occidente, el mensaje original de Jesús pierde la esencia de su praxis social, reforzando su propia existencia institucional; así lo confirman sus cartas, y también los sermones, eucaristías, catequesis y otras prácticas eclesiales.

El segundo argumento dado por Hinkelmmert acerca del carisma cristiano está referido al ejemplo de Francisco de Asís (1184-1226), un monje del siglo XIII (1209) que tras recibir la revelación del Evangelio (Lucas 10:1-11) abandonó fama y fortuna para optar por el seguimiento de Jesús. La guía del Evangelio fue guía suficiente para predicar el mensaje de Jesús entre los más pobres de su tiempo, promoviendo una experiencia de vida comunitaria que dio origen a la orden franciscana.

Si bien Francisco puso las bases para constituir la orden, él no la fundó. Por el contrario, se opuso a formalizar su experiencia de vida fraterna, pero debió obedecer la ordenanza papal que, finalmente, llevó a institucionalizar la orden franciscana en el Concilio de Letrán (18 de marzo al 11 de abril de 1123); acepta lo que la autoridad eclesial le impone, más no lo comparte.

Así las cosas, el acto de institucionalizar la orden no elimina la esencia del mensaje de Francisco. El *carisma cristiano* es mediatizado bajo las normas institucionales de la orden franciscana, dejando en evidencia que los valores institucionales contradicen su mensaje original.

8.4.2. El sujeto burgués y el sujeto humano

Hinkelammert considera que el mensaje profético y de denuncia se formula para que sea escuchado por toda la humanidad. Aunque se institucionalice, su mecanismo comunicativo sigue en la línea del mensaje original. Quiere decir, que persiste la contradicción entre el mensaje desvinculado de la praxis social y el mensaje acreditado por la autoridad de la institución lo que, a su vez, confiere una dimensión política.

Por tal motivo, en la reflexión hinkelamertiana de la Reforma, afirma que esta surge como un movimiento renovador para la reivindicación del mensaje cristiano original, mensaje que llega a chocar con la institucionalización. El carisma cristiano, por su núcleo fundante, es antiinstitucional; en consecuencia, su búsqueda para salir de la institucionalidad siempre es de oposición, aunque una vez, operacionalizado el mensaje, este retorna, al cauce de la autoridad. “Como periodo histórico, la Reforma comprende tanto este periodo milenarista anti-institucional como la fundación de nuevas iglesias y sociedades posteriores” (Hinkelammert, 1987, p. 235).

La Reforma, sostiene Hinkelammert, es la reclamación del sujeto humano frente al sujeto institucionalizado, mismo que durante y después de la Edad Media adquirió una subjetividad burguesa y la confirmación de un individuo

burgués, el cual tomó posesión de la institucionalidad de la propiedad privada como valor fundante.

El sujeto humano trata de rebasar al sujeto institucionalizado. Por tal razón, señala Hinkelammert, las revoluciones son impulsadas por los movimientos populares tras la búsqueda y consecución de un mito social de libertad y de igualdad; aunque, una vez instaurada la institucionalidad que absorbe el mensaje original, este se vuelca en contra del sujeto que anhela retornar al mensaje profético y de denuncia.

Establecida la sociedad burguesa en una sociedad capitalista, esta elimina en la institucionalidad el mito social que le da origen. Pese a esto, en el sujeto humano queda el anhelo de reclamar los valores necesarios que lo impulsan a conseguir el mito social.

En el siglo XVI, la Reforma institucionaliza los valores burgueses, reafirma el sujeto burgués y margina al sujeto humano. La institucionalidad no puede satisfacer el mito social del sujeto humano y lo enfrenta con el nuevo sujeto burgués que adquiere corporeidad en la Reforma, y también posterior a ella. La Reforma constituye y reafirma la autonomía y la posibilidad del sujeto burgués de cohabitar en el ámbito de los nuevos valores sociales, los valores burgueses de la propiedad privada (Hernández, 2017).

Si en la Reforma surgió el anhelo de recuperar el cristianismo primitivo y el carisma cristiano conformando pequeñas comunidades donde se leía el evangelio a la luz de sus propias penurias y en torno a la vivencia comunitaria para alcanzar un mito social (ser pequeños productores); fue en el siglo XX

cuando surge la Teología de la liberación, aglutinando posiciones tanto católicas como protestantes, surgidas desde las Comunidades Eclesiales de Base en Brasil [1960], del Concilio Vaticano II [1968] y de la Conferencia de Medellín⁹³ [1968], para transformar la sociedad capitalista.

La opción por los pobres se torna sustantiva, pues su ideal es transformar la sociedad capitalista en una sociedad que asegure la satisfacción de las necesidades de todos mediante el trabajo. Es la constitución del mismo mito social originario, en el cual su referente ahora es el sistema capitalista como referente a superar y no la sociedad burguesa del siglo XVI.

La Teología de la Liberación (Sobrino, 1991; Ellacuria y Sobrino, 1991) frente a la sociedad capitalista incorpora el sujeto humano y lo contrasta con el sujeto deshumanizado del liberalismo económico; reafirma la autonomía y la posibilidad del sujeto humano de transformar la realidad y, en consecuencia, de tener conciencia de las contradicciones de sus propios valores respecto a los valores de la ideología capitalista.

8.4.3. Del Verbo al sujeto o de la institución al Verbo (De Cristo al pobre o del pobre a Cristo)

Es necesario aclarar que existen distintos pensadores y pensadoras de la Teología de la Liberación que han contribuido al debate y la reflexión sistemática en la construcción de una teología y un pensamiento desde la América Latina. Se pueden mencionar a Elsa Támez, María Pilar Aquino, Ivone

⁹³ II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: del 26 de agosto al 8 de setiembre de 1968, Medellín, Colombia.

Gebara, María Clara Bingemer, Clelia Luro, Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría, Juan Luis Segundo, Pablo Richard, José Porfirio Miranda, Hugo Assmann, Pedro Casaldáliga, Ernesto Cardenal, no obstante, para efectos de esta tesis doctoral, el investigador delimitará el diálogo realizado por Hinkelammert (2010, 2012a) respecto a la crítica a la Teología de la Liberación, con el teólogo brasileño Clodovis Boff, en que se discute la ambigüedad e indefinición epistemológica establecida en la opción por los pobres.

Para Boff, la Teología de la Liberación, al colocar a los pobres en el núcleo primero como principio de anterioridad en lugar de Cristo, cometió un error epistemológico, provocando una instrumentalización de la fe para la liberación. Boff separa la concepción o el ideal teológico de liberación fundante, de la práctica realizada por esta práctica teológica desarrollada durante la década de los sesenta del siglo pasado. En su opinión, al declarar la opción por los pobres, la Teología de la Liberación se olvidó de Cristo como principio de salvación y liberación para los seres humanos.

¿Qué ocurre entonces en la práctica teórica de la TL? Ocurre una "inversión" del primado epistemológico. Ya no es Dios, sino el pobre, el primer principio operativo de la teología. Pero una inversión de este tipo es un error de prioridad, además de ser un error de principio y, por lo tanto, de perspectiva. Y esto es grave, por no decir fatal. Que el pobre sea un principio de la teología o una perspectiva -óptica o enfoque-, es posible, legítimo e incluso oportuno. Pero esto sólo como principio segundo, como prioridad relativa. En estas condiciones, la teología que nace de ahí -como es el caso de la TL- sólo puede ser un "discurso de

segundo orden", que supone en su base una "teología primera". (Boff, 2007, párr. 11)

Para Hinkelammert, Boff se confunde en su planteamiento. Por un lado, porque el mensaje cristiano, desde su origen, estaba formulado desde la fe *de* Jesús en los más débiles; un mensaje de una dimensión humana que los primeros cristianos asumieron como tal, aunque por ser un mensaje humano, trascendió convirtiéndose en un mensaje de fe *en* Cristo.

Por otra parte, el mensaje carismático de Jesús contradice la institucionalidad de la iglesia, en tanto el mensaje original "de" es mediatizado "en" a partir de la acción institucional ejercida. Más allá de que el mensaje original haya sido mediatizado por la iglesia, este no la excluye de tener una herida cerrada, aunque no curada. Desde su propio núcleo fundante, la institución tiene certeza que el mensaje carismático original del Evangelio es un peligro porque está presente en la crítica de la ley, crítica que cuestiona la legitimidad de la autoridad y, por ende, de la institucionalidad.

[...] El gesto inaudito de Pablo es sustraer la verdad del control comunitario, trátase de un pueblo, de una ciudad, de un imperio, de un territorio o de una clase social. Lo que es verdad (o justo, en este caso es lo mismo) no se remite a ningún conjunto objetivo, ni según su causa ni según su destino. (Badiou, 1999, p. 6)

Ahora bien, Hinkelammert llama la atención de que Boff pretenda encausar el mensaje de Jesús solo para los cristianos, dejando de lado que la opción por los pobres, además de ser clave en el mensaje cristiano, es también un mensaje para toda la humanidad. La opción por los pobres que Boff cuestiona,

está legitimada en la obra de Pablo, específicamente en la carta a los Corintios ¿para quiénes predicaba Jesús la Buena Nueva?, ¿cuál es la esencia de su mensaje? y ¿por qué fue crucificado?

¹⁹Efectivamente, siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos para ganar a los que más pueda. ²⁰Con los judíos me hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley _aún sin estarlo_ para ganar a los que están bajo ella. ²¹Con los que están sin ley, como quien está sin ley para ganar a los que están sin ley, no estando yo sin ley de Dios sino bajo la ley de Cristo. ²²Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos. (I Corintios 9:19-22)

Así pues, Hinkelammert, establece que en Jesús todos los seres humanos son iguales, pero esa igualdad es expresada en sus escogidos: los esclavos, los débiles, los que están bajo la ley, los que están sin ley; es una igualdad abstracta en la medida que la igualdad señalada por Pablo tiene su contraparte, en este caso, los débiles y los olvidados.

Para explicar esta contraposición de la igualdad, Hinkelammert (1977, 1984, 1988a, 2007a, 2007c, 2009, 2017) recurre al ejemplo de la racionalidad del mercado en el sistema capitalista y sus leyes (puede decirse también lo mismo del sistema socialista). Frente a la ley de los mercados, todos somos iguales, todos tenemos las mismas oportunidades de surgir; no obstante, esas leyes tienen su contraparte: las personas desocupadas y los seres humanos explotados.

El núcleo de la ley tiene su principio contradictorio: la igualdad y la desigualdad (igualdad formal y abstracta). De esta forma, la opción por los pobres no es una

opción antojadiza dentro del mensaje cristiano, el cual lleva implícito, desde el núcleo de la ley, el principio formal y abstracto de la exclusión (la opción por los pobres); por eso el mensaje cristiano es consecuente desde su mensaje carismático original.

A este resultado corresponde una imagen de Dios diferente: Dios no puede ser el Dios de todos, a no ser que tenga en sí la opción por los pobres. De hecho, no se trata realmente de una opción, a no ser una opción sin opción. Se trata de una especificación de la propia esencia de Dios. Para ser el Dios de todos, tiene que estar del lado de los pobres. Un Dios que no es esta opción por los pobres, es un Dios de los ricos. (Hinkelammert, 2010, p. 218)

Hinkelammert señala una última contradicción en la propuesta de Clodovis Boff, referente al concepto de rebelión en el pensamiento cristiano original, sistematizado por Pablo de Tarso en sus cartas. La rebelión consiste en legitimar una autoridad de la opción por lo pobres, y en esta subyace el principio de igualdad formal y abstracta.

La opción por los pobres es la continuación del conocimiento de la razón porque admite la igualdad de todos los seres humanos, aunque no todos sean los escogidos; es lo que Badiou denomina la “fundación del universalismo”. El núcleo de la rebelión, en la opción por los pobres, se encuentra en la misma opción por los pobres, aunque la autoridad de la iglesia lo quiera negar o erradicar.

La opción por los pobres es un mensaje carismático legado por Jesús, que no es institucional y en cuyo núcleo reside la lucha permanente entre el poder-

autoridad (institucional) y el mensaje original. Por ello, en opinión de Hinkelammert, Clodovis Boff al proclamar la *teología de liberación verdadera* se confunde; porque el mensaje original carismático no proviene de la institucionalidad, ya que Jesús no fue quien encargó a la iglesia optar por los pobres; Él fue la opción por los pobres y, en consecuencia, trascendió la institucionalidad, es decir, la autoridad y el poder.



Figura 28. La opción por los pobres y la continuidad en la razón

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Hinkelammert (2010)

Para Hinkelammert, la Teología de la Liberación plantea una tesis sustantiva respecto a lo que se ha venido tratando, cual es la fundamentación de la vida, no antes de nacer o después de morir, sino en esta vida. Su accionar está relacionado con una dimensión política porque involucra, necesariamente, organizar a las personas en torno a la Buena Nueva del Evangelio para exigir

mejores condiciones de vida (salud, vivienda, educación, cultura, empleo, etc.) (Hinkelammert, 2012a).

La Teología de la Liberación no indaga verdades eternas fuera de los procesos históricos; por el contrario, se nutre de lo que las personas viven día a día, confrontada con el Evangelio. Por eso es una teología de vida, porque tiene su fundamento en la historia que las personas construyen en lo cotidiano.

Sin embargo, a diferencia de otras teologías, la teología de la liberación enfrenta el peligro destructor del sistema económico neoliberal por la explotación del ser humano, expresada en la instauración de regímenes totalitarios de Seguridad Nacional implantados en América Latina (Hinkelammert, 1977, 1990, 2007c, 2017).

Asimismo, la teología de la liberación, a diferencia del fundamentalismo cristiano, no visualiza una anticipación del cielo en la tierra; su propósito es fomentar la vida humana como proyecto de discernimiento dentro de la sociedad en la cual es posible llevar a cabo tal propósito “[...] En la obra redentora de Jesús, el hombre puede liberarse y liberar a los otros, y es llamado a hacerlo porque la liberación es posible” (Hinkelammert, 1988a, p, 63).

8.5. Fundamentalismo cristiano

Hinkelammert realiza una crítica sustantiva al fundamentalismo cristiano, surgido en los Estados Unidos y vinculado a la estructura del poder económico y político de ese país. Su discurso gira en torno a un paralelismo entre el cielo y

la tierra; ambos tienen en común una historia, por eso lo que ocurre en la tierra, también acontece en el cielo.

Así pues, no solo basta con ganar las batallas en la tierra, también es necesario ganarlas en los cielos, lo cual implica que los conflictos sociales son problemas religiosos; muchos de ellos visibles, mientras otros pasan desapercibidos. No obstante, ambos se comportan a la luz de categorías míticas para respaldar su objetivación en la realidad; por ejemplo, la planificación perfecta en el comunismo imagina un cielo perfecto libre de penurias, pobreza y donde todos los humanos son iguales; de la misma forma, la competencia perfecta en el capitalismo retrata un cielo perfecto, sin pobreza, con equidad social, distribución equitativa de la riqueza y en la que todos los seres humanos también son iguales.

A lo anterior, Hinkelammert le denomina “conflictos de imaginación” por el tipo de anticipación con la que estos se visualizan en la realidad; conflictos de imaginación acerca de una sociedad perfecta que, aunque no se logre concretar en la realidad, sí podrían ser alcanzadas por las personas en el cielo, en la otra vida, o bien como construcción social del futuro.

Para efectos de esta tesis doctoral no se analizarán religiones o sectas de forma particular. Algunas de estas representaciones son La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, los Testigos de Jehová, los neopentecostales, entre otros. Además, se hace una reflexión desde una categoría de totalidad de cómo la visión fundamentalista cristiana concibe el

cielo a partir de un sujeto de muerte, un sujeto de prosperidad y un sujeto apocalíptico.

8.5.1. Sujeto de la muerte, sujeto de la prosperidad y sujeto apocalíptico

En el pensamiento de Hinkelammert (1977, 1987, 1988a, 1990, 1991a, 1993, 1995, 2007b, 2017), ambas historias (cielo y tierra) se escriben de manera simultánea. Si se anticipa el conflicto en la tierra, es posible encontrar el proyecto perfecto en el cielo, aunque esté fuera del alcance humano. Además, el cielo no es un reflejo eterno de la realidad en la tierra, pues se transforma a medida que las proyecciones sociales, económicas y políticas se modifican en la tierra, acompañadas de *imaginaciones científicas* como las categorías míticas de la planificación perfecta o la competencia perfecta.

El cielo no es un sustituto de la tierra porque, además de la posibilidad para alcanzar una vida en plenitud, el cielo se convierte para el ser humano en un sentido de la vida misma; se legitima la sociedad en su vinculación con lo eterno.

La anticipación del cielo, señala Hinkelammert, acarrea las mismas contradicciones existentes en la tierra. Sirve de alivio a los explotados, en especial cuando el ser humano -subyugado, despreciado y explotado- no puede tener una vida digna en la tierra, pero sí podría alcanzar la felicidad en el cielo; porque, así como obtiene en la tierra el disfrute de su dominio, también lo obtendrá en el cielo.

Explicado de esta manera, el cielo se transforma para algunos en afirmación de la vida, y para otros en un sitio de bálsamo para sus penurias terrenales. Es el cielo de las almas iguales que, en la sociedad capitalista, conduce y transforma a un sujeto en individuo propietario; y al otro, en un sujeto negado. Aunque reconoce que ambos individuos son iguales en el cielo, como anticipo de la realidad.

Aunque el cielo de las almas iguales funcionó por algunos siglos, a partir del siglo XIX y particularmente en la segunda mitad del siglo XX, éste se fracturó totalmente. Mientras el cielo funcionaba a la perfección para los dominadores, los sujetos negados consideraron que sus condiciones sociales y económicas debían mejorar y poder obtenerlas en la tierra, de tal forma que el cielo fuera el reflejo del alivio conseguido en la realidad.

Hinkelammert reconoce que esta nueva transformación de los cielos se inició con el marxismo en el siglo XIX, desde una perspectiva secular, otorgándole el instrumental teórico y práctico a las clases desposeídas para la búsqueda del reino de la libertad en la tierra como anticipo del cielo. De igual manera ocurrió en el siglo XX con la Teología de la Liberación y su propuesta transformadora donde los pobres reivindicaban sus carencias para alcanzar mejores condiciones de vida en la realidad, es decir, en tierra.

Así pues, la respuesta al fundamento universalista propuesto por el marxismo, reaccionó con un pensamiento agresivo, incluso dispuesto a matar desde la voluntad del poder y el capitalismo deshumanizado. La pugna de este fundamentalismo en contra de otras opciones cristianas, particularmente en

contra de la teología de la liberación, se inicia a partir de la fundamentación de la vida que, para esta corriente, se inicia antes de la vida y continua después de la muerte; donde se sustituyen los problemas de la vida concreta de las personas para referirse a valores abstractos como los dogmas, los cuales les permiten involucrase en la dimensión política sin estar propiamente en ella. A esto Hinkelammert le denomina la “teología de la muerte”.

Según la tradición ortodoxa, Jesús se hizo hombre para poder morir porque tenía que pagar las deudas humanas a Dios con su sangre, y por eso tenía que hacerse hombre. No se hizo hombre para vivir, sino para morir. Ese es el imaginario fundamentalista mentiroso, fascinado por la muerte. Esta teología de la muerte volvió a imponerse de nuevo en el Vaticano con el papa Juan Pablo II y, especialmente hoy, con Ratzinger – el papa Benedicto XVI. (Hinkelammert, 2012a, p. 117)

Al proponer valores abstractos, los fundamentalistas llegan a inmiscuirse en la dimensión política sin ser percibidos, disfrazando su verdadera postura política para justificar intervenciones militares, guerras, y otras manifestaciones de muerte. Su argumento finalista se reduce a afirmar que quienes no están con ellos, viven en el absoluto pecado. La teología de la muerte se vincula, así, con la teología de la prosperidad, como respuesta frente a la teología de la liberación. Al respecto, Hinkelammert afirma que la opción de esta teología es por y para las clases dominantes, organizada mediante sociedades anónimas. Sus guías espirituales son empresarios, y el mensaje que ofrecen gira en torno a que el sistema capitalista empodera a las personas eficientes, trabajadoras y esforzadas, porque el mismo sistema equilibra el mercado; y en este, un

cristiano bueno es aquel cristiano que convive y fortalece ese sistema de mercado.

Para esta teología, el sujeto es sujeto en tanto sea próspero económicamente, situación reservada únicamente para algunos. Si la persona obtiene ganancias está bendecido por Dios; si no obtiene los beneficios económicos esperados es porque aún no ha realizado un acto humano que lo haga merecedor de la gracia divina, razón por la cual debe seguir intentando cambiar su suerte para lograr el favor de Dios. Esta teología de la prosperidad individual también está presente en empresas privadas exitosas.

La teología apocalíptica es otra variante del fundamentalismo cristiano. Su dimensión valorativa se sustenta en la venida del anticristo para castigar a la humanidad de todos los males por ella cometidos. Desde la década de los ochenta del siglo pasado, el anticristo adquiere una connotación política, es decir, se concreta en la imagen del secretario de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el presidente la Unión Europea (UE), el presidente de la Organización Mundial del Comercio (OMC); el representante de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA).

Esta teología ataca a todas aquellas personas y organizaciones que se enfrentan a la estrategia de globalización, llamándoles “el anticristo”, ya que dilatan el final de los tiempos. Pero antes de que la humanidad sucumba, Jesús vendrá de nuevo para salvar a los justos, condenar al resto y enviarlos al infierno.

Es una teología realista puesto que todo aquello que atrase la llegada del anticristo, se transforma en un deseo permanente para denunciar el pecado. La búsqueda de la paz, la equidad social, la eliminación de la miseria, la no violencia, la no discriminación y el justo comercio, son ejemplos del orgullo y la vanidad humana; para este tipo de fundamentalismo, son metas abstractas y perversas porque atrasan la llegada del fin del mundo que es la voluntad de Dios.

Todos aquellos (personas e instituciones) que evitan detener la estrategia de globalización representan al anticristo. El mensaje de esta teología tiene un apoyo de las masas; y con la llegada del anticristo es eminente, los deseos sensoriales se deben satisfacer dentro de la lógica del mercado. Por esta razón, es un discurso sumamente atractivo para las masas, ya que desean destruir un modelo político-económico y sustituirlo por otro que realmente satisfaga sus necesidades. El objetivo es mantener una sociedad pecadora, que tiene sus propios anticristos y que espera la llegada de Jesús para liberarla.

Esta teología apocalíptica se relaciona con la teología de la prosperidad porque entrega un mensaje a los pobres de esperanza económica, afirmando que, en el sistema de mercado, cualquier persona puede emerger y ocupar una mejor posición en la pirámide social, mediante el esfuerzo, el trabajo y la disciplina en la fe.

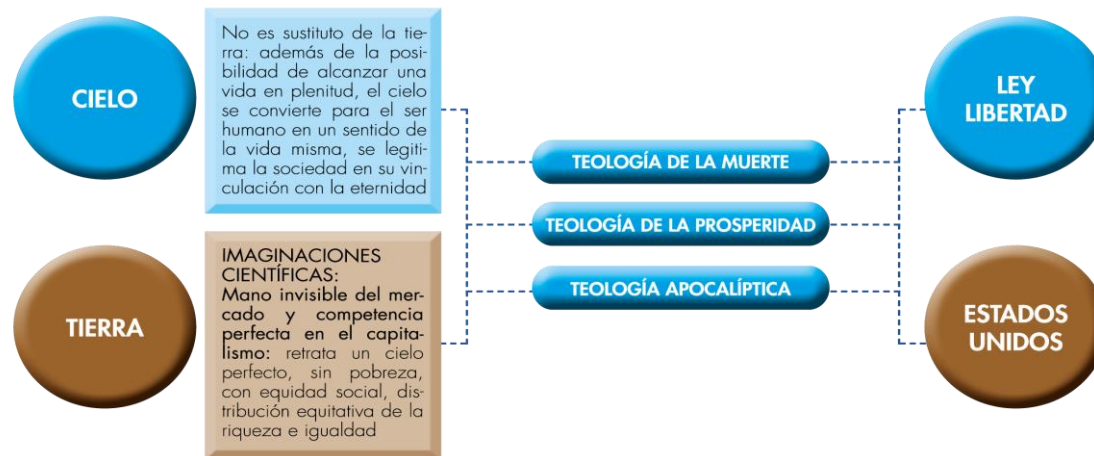


Figura 29. Fundamentalismo cristiano

Fuente: elaboración propia con los datos de Hinkelammert

La teología de la muerte, la teología de la prosperidad y la teología apocalíptica tienen su pueblo elegido y su tierra prometida: los Estados Unidos de América, país bendecido por Dios para llevar a cabo su proyecto de la ley y la libertad a todos los rincones del mundo; estas teologías, en conjunto, se transforman en un fundamentalismo secular (Hinkelammert, 1973, 1995, 2007h, 2009).

Desde los años ochenta del siglo pasado, Estados Unidos ha venido implementando políticas en materia de derecho internacional (por ejemplo, tratados de libre comercio o financiando grupos políticos de corte populista para derrocar gobiernos legítimos) destinadas, en primer lugar, a imponer la ley; y, posteriormente, a establecer la libertad en aquellas zonas o países del mundo que no quieren ser el reflejo de Estados Unidos, ni en la tierra, ni en el cielo; es la visión de mundo que busca imponer a los demás el modelo norteamericano de vida. El gobierno de Donald Trump es un ejemplo actual de este tipo de ideología.

8.5.2. El sujeto sensorial y la imposibilidad de la rebelión

El fundamentalismo cristiano concibe un sujeto en las tres dimensiones explicadas en el apartado anterior: sujeto de muerte, sujeto de prosperidad y sujeto apocalíptico. En su anuncio del cielo y de una nueva tierra, estos sujetos se unifican en uno solo para buscar un estilo de vida que llene sus expectativas de libertad. La construcción del cielo es, por tanto, anticipada en la nueva tierra; está vinculado al estilo de vida norteamericano que se empezó a gestar después de la Segunda Guerra Mundial⁹⁴.

En este fundamentalismo, se construye un sujeto sensorial al cual no se le restringen sus hábitos de gasto, sino más bien, se le incita para que sea un activo consumidor, donde el éxito obtenido es la medida condescendida. Si la nueva tierra le permite desplegar toda su condición humana, alcanzará la vida en el cielo.

Es un sujeto que no se juzga por lo que hace, sino por sus propósitos y por la certidumbre de los mismos. De esta forma, el ser humano puede desligarse del mundo si demuestra que su proyecto individual está lleno de estos buenos propósitos; y estos, a su vez, le proporcionan la realización personal que procura y que desea. A esta condición humana, Hinkelmmert la denomina *la*

⁹⁴ El Informe Rockefeller: este informe fue elaborado por Nelson Rockefeller en 1969. Rockefeller fue el Vicepresidente del gobierno Richard Nixon. Posterior a un recorrido por los países de América Latina recomendó que, mediante las distintas agencias de seguridad de los Estados Unidos, apoyar la expansión de sectas de corte pentecostal, fundamentalista de origen norteamericano. El propósito central resultado del informe, fue dividir y restar la autoridad moral de la Iglesia Católica en los países latinoamericanos, para introducir las políticas de control de la población y tener un control total de la economía y de la política.

transformación del mundo en el escenario de la fe, y consiste en que el sujeto es portador de una fe en la cual el mundo real es su extensión. Dicho en otras palabras, el sujeto no se juzga por lo que hace, sino por sus intenciones (Hinkelammert, 1973, 1995, 2007h, 2009).

Esta transformación del mundo provoca que la fe se visualice como un proyecto de éxito social, en tanto que la fe debe alcanzar el éxito para el logro del mismo; si fracasa el proyecto, la fe también naufraga.

Como la fe está vinculada a las intenciones humanas, y estas pueden producir efectos no intencionales, la consideración *sine qua non* es que solo se consideren las intenciones y no los efectos de estas. Así sucede, por ejemplo, con un gobierno que destina los recursos financieros reservados para las jubilaciones y los invierte en bonos al exterior con la idea de obtener mayores y mejores rendimientos, y con esto, proporcionar sostenibilidad financiera al régimen de pensiones.

Si estos bonos tienen una caída estrepitosa en sus rendimientos, experimentará una baja en el precio del petróleo, provocando una pérdida financiera que conlleve a que el gobierno tome decisiones para enfrentar y recuperar esta pérdida económica de miles de trabajadores, por ejemplo, aumentando la edad para pensionarse y la cuota en las cotizaciones de cada asalariado. En este caso, solo se juzgarían las buenas intenciones por haber cometido el acto inicial de invertir, ya que la finalidad era obtener mayores y mejores dividendos para la sostenibilidad del fondo de jubilaciones, y no se atribuiría el resultado a la intencionalidad obtenida. En otras palabras, el sujeto

que no ha cometido ninguna falta está liberado de la ruina financiera que provocó al realizar la inversión.

Los efectos intencionales y sus resultados están soportados por estructuras institucionales que les regula el carácter ético normativo y que les dicta las normas para validar solo la intención y no sus efectos. Una institución de estas estructuras en el sistema capitalista, es la mano invisible del mercado que da equilibrio y armonía. Esta no se funda en las buenas intenciones, sino en los efectos no intencionales que tienen los mercados, mismos que no pueden ser previstos por el ser humano (Hinkelammert, 1973, 1984, 1987, 1988a, 1995, 1996, 2007a, 2007h, 2009, 20015a).

Con esta solución al problema, se dispensa al sujeto de sus intenciones y se le otorga a la institución (mercado) los efectos condicionados por este. Surge una ética política del sistema capitalista, a partir de una teología (nueva fe) que ha penetrado el pensamiento racional, y que se expresa en otros conceptos y categorías (mano invisible, equilibrio, *ceteris paribus*, etc.)

El fundamentalismo cristiano se constituye a partir de esta ética capitalista y dimensiona un sujeto de buenas intenciones, pero irresponsable de sus actos. Para este sujeto, la responsabilidad de la no intencionalidad recae en el mercado y en sus categorías instrumentales míticas que proporcionan esperanza para que, en algún momento, el sujeto pueda solucionar los problemas económicos y alcanzar su realización humana. No obstante, el fundamentalismo atisba la esperanza como un peligro para el sujeto, quien espera, más bien, la llegada de calamidades que solucionen los problemas del

ser humano; porque con las calamidades, llega la armonía que la humanidad necesita para organizarse, nuevamente, en el temor a Dios.

Ejemplo concreto es la pandemia del COVID-19, identificado el 1 de diciembre de 2019, en la ciudad de Wuhan, China. Dentro las múltiples consecuencias que ha traído esta enfermedad para el mundo, ha provocado que practicantes de distintas religiones del planeta, se unan para rezar y con esto detener y eliminar la pandemia. El **propósito y las buenas intenciones**, es que Dios ayude a los afectados y brinde a distintos gobiernos, los ciudadanos, al personal de salud y a los científicos, la sabiduría para combatir la enfermedad. Lo que no se cuestiona, es la necesidad de que los países cuenten con sistemas de salud públicos integrales con enfoques en la atención primaria como parte central, incluida la promoción de la salud, prevención, atención secundaria, terciaria y rehabilitación, para enfrentar pandemias como la del COVID-19, que ha permitido visibilizar en los distintos países, las decadentes políticas de salubridad pública, provadas en su conjunto, por el capitalismo global.

Asimismo, el presidente Donald Trump, designó el 15 de marzo de 2020, como el *Día Nacional de Oración*, para que los estadounidenses procuren la ayuda de Dios en medio de la crisis de salud provocada por COVID-19. Simultáneamente, el gobierno de los Estados Unidos (abril 2020) desplazó barcos y soldados a las costas de Venezuela, con las **buenas intenciones**, de combatir el narcotráfico que, según ellos, sostiene al gobierno del Nicolás Maduro.

El fundamentalismo cristiano es agresivo con las personas. Las organizaciones que aspiran a la paz buscan en estos sujetos los portadores de la rebelión y, por tanto, se constituyen en un peligro para la humanidad. El sujeto que dimensionan es un sujeto sensorial, obediente, displicente, consumista e individualista; en la medida que este sujeto consume todo aquello que encuentra a su paso, se llenará de pecado, y estará preparado para la llegada del anticristo, antesala de la venida de Jesús, quien llega para escoger a los elegidos y condenar al resto de los mortales. Es un sujeto de la imposibilidad absoluta de la rebelión y, por tanto, un sujeto necesario para el sistema capitalista y quienes dirigen la estrategia de la globalización.

Concluye aquí el análisis genealógico de los seis laberintos de pensamiento ya descritos, en los cuales se registra la génesis del concepto de rebelión en la propuesta de Franz Hinkelammert. En el capítulo siguiente, se pretende dilucidar la ontología y la teoría del conocimiento que subyace en la obra de este pensador, a partir del análisis de los siguientes tópicos: 1) La ontología, 2) el Método hinkelamertiano, 3) El sujeto en tanto ser y como afirmación de la vida, 4) el retorno al sujeto y 5) la rebelión, el sujeto y la praxis, en torno a la recuperación de la subjetividad.

CAPÍTULO 3.LA ONTOLOGÍA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE FRANZ HINKELAMMERT

1. Introducción

El presente capítulo desarrolla el objetivo específico denominado *Identificar la ontología y la teoría del conocimiento en el pensamiento hinkelamertiano*. La teoría del conocimiento hinkelamertiano expresa la ruptura que ha venido experimentado la modernidad en el campo de la filosofía, la teología y las ciencias empíricas; rupturas que han transformado el sujeto cognoscente en un sujeto reprimido y negado y, por ende, el sujeto es elevado por la teoría del conocimiento hinkelamertiano, a la posición de pensante y actuante frente a la contingencia del mundo.

Sujeto reprimido y negado en el pensamiento hinkelamertiano se debe entender como un sujeto incapaz de actuar sobre la realidad para transformarla; por el contrario, se convierte en un medio para que la acción racional e instrumental, mediante el cálculo de utilidad y a través del sujeto alcance, de forma paulatina, la destrucción de la naturaleza. Así pues, y de cara a la *conditio* humana, el sujeto se convierte en objetivación pura, en medio y fin para la obtención de alguna utilidad.

La aparición de un pensador como Hinkelammert debe explicarse tomando en cuenta que las posiciones filosóficas que explican la modernidad, han tratado de exponer la posición del ser humano ante la contingencia del mundo, sin

terminar de dilucidar la aprehensión que hace el sujeto cognoscente para transformar la realidad ante tal contingencia.

En el capítulo 1, se refirió a la categoría contingencia del mundo. Esta se debe entender, en el pensamiento de Hinkelammert, como la *conditio humana* (Hinkelammert (1995, 2007a) utiliza contingencia del mundo y *conditio humana* indistintamente, ambos términos significan lo mismo). La *conditio humana* es el ser situado en y frente a la realidad, cuyo discernimiento son los juicios de vida-muerte. Es la aprehensión directa de una situación objetiva, en la cual el sujeto se posiciona para recuperar la subjetividad negada o reprimida en los distintos estadios de la modernidad. Dicho en otras palabras, el sujeto piensa y actúa en su condición antropocéntrica. El sujeto es el centro del mundo y del pensamiento de sí mismo. Ahora bien “la mortalidad y sus consecuencias es la condición humana. Por tanto, precisamente la ciencia empírica es incapaz de respetar la *conditio humana*” (Hinkelammert, 2007a, p. 74).

[...] No pone en el centro de su reflexión al ser humano, sino como abstracción de éste. Esta abstracción aparece en forma de un ser pensante que es una secularización del alma eterna de la Edad media, y que reduce, en última instancia, al ser humano a un ser calculador de alguna racionalidad medio-fin. Ella presupone el dualismo estricto espíritu-materia, según el cual el espíritu es una objetivación de la dominación humana que no reconoce los límites de la *conditio humana* vinculados con su ser natural. Resulta así un mercadocentrismo y un capitalocentrismo, pero no un antropocentrismo. Poner al ser humano en el centro, es justamente la tarea de cualquier sociedad alternativa que hoy se pueda pensar. (Hinkelammert, 1995, p.19)

Las ciencias empíricas producen categorías y conceptos que van más allá de la *conditio* humana (realidad). Conceptos como la planificación perfecta, la competencia perfecta, eficiencia, competitividad, acción racional, etc., inducen al sujeto a pensar o imaginar sociedades perfectas. Según este pensador, si el sujeto imagina sociedades perfectas, imagina también sociedades sin muerte, en otras palabras, el sujeto se imagina un mundo sin contingencia. Este mundo imaginario está más allá de la contingencia del mundo (Hinkelammert, 1984, 1995, 1996, 2007a, 2015a).

Mediante la ciencia empírica, se despliegan mitos como el de la acción racional y competitividad ideada como una acción lineal. Se relaciona de forma lineal medios y fines, con el propósito de determinar cuales son lo medios más idóneos para obtener un fin particular. La acción racional se juzga bajo el criterio de costos y competitividad, que es obtener un determinado fin con el mínimo de medios posible,

Los fines correspondientes no pueden ser fines generales, como, por ejemplo, el honor de la patria, la grandeza de la humanidad o la *gloria Dei*. Se trata exclusivamente de fines específicos los cuales pueden ser realizados por la actividad calculada del ser humano. Estos son en especial fines de las empresas. Pueden ser productos (zapatos, trigo, automóviles, etc.) o servicios (lavado de ropa, administración de fondos monetarios por un banco, producción de una película, etc.). Para alcanzar esos fines hay que usar medios. Para producir zapatos se requiere cuero, que es un medio para lograr un fin de su producción. Para producir un mueble, se necesita madera. Además, cualquier fin tiene un medio necesario el trabajo humano medido en horas de trabajo. (Hinkelammert, 2005a, pp. 33-34)

La relación medio-fin, lleva implícito el criterio de vida-muerte. Para Hinkelammert (2005a), el ser humano y la naturaleza no son cosas disponibles para fines de la acción medio-fin. La vida de un ser humano, depende del otro. Por el principio de acción racional se niega el valor de la vida,

El trigo, aunque alimento, no debe ser producido si su producción no es competitiva. Un chaleco, aunque caliente o proteja de la lluvia, no debe ser producido si su producción no es competitiva. Con la afirmación de esta realidad “virtual”, según la cual todo tiene criterio de competitividad, se borra el valor de uso de las cosas. Sin embargo, se extiende a todos los valores de la vida. Una cultura humana que no produce competitividad tiene que desaparecer. Niños que previsiblemente no podrán hacer un trabajo competitivo, no deben nacer. Emancipaciones humanas que no aumenten la competitividad, no deben realizarse. (Hinkelammert, 2005a, p. 32)

Por tal razón, Hinkelammert (1984, 2007a) realiza una crítica constante y consecuente del mito fundante, de la razón instrumental y la razón mítica como categorías intrínsecamente unidas que nutren los sistemas de pensamientos heredados por la modernidad. Así pues, el aporte de Hinkelammert no es un hecho aislado, puesto que cada día que pasa, el sujeto continúa despojado de su Prometeo, entiéndase, desprovisto de una ética para la vida orientada hacia el bien común.

Ante la perversidad de los sistemas económicos inherentes a la modernidad (capitalismo y socialismo), Hinkelammert desentraña las raíces míticas que les dan sustento y soporte a estos sistemas, y cómo estos han transformado el sujeto pensante en un sujeto reprimido y negado. En el actual estadio de la

modernidad, dentro del cual el ser humano se encuentra inmerso y viviendo una profunda crisis moral, es necesario reafirmar la existencia, reafirmar la vida sobre la muerte; por un lado, para su sobrevivencia individual y, por el otro, para la existencia de todas las naciones y de todos los seres humanos. De esta forma, con la esperanza del ser humano, del cual se ha reprimido y negado el sujeto, el pensamiento hinkelammertiano se convierte en una potente corriente de rebelión cuyo propósito es la recuperación del sujeto y, por ende, hacer posible también una ética para la vida.

2. Ontología y teoría del conocimiento en el pensamiento hinkelammertiano

La obra de Hinkelammert cuya finalidad es presentar un sistema de pensamiento sobre el ser humano y el mundo, refiere a la posición del individuo frente a la realidad; y cómo el posicionamiento del sujeto de cara a esa realidad, le posibilita al sujeto realizar una praxis liberadora. El sujeto se rebela contra la razón mítica y la razón instrumental, en palabras de Hinkelammert,

[...] El ser humano no puede pensar sino en términos antropocéntricos. El antropocentrismo es una condición –ontológica– del pensamiento. Sin embargo, lo que en la tradición occidental aparece como antropocentrismo, no pone al ser humano en el centro de pensamiento sobre sí mismo y sobre la naturaleza. Sustituye al ser humano por abstracciones, en especial por el mercado y el capital. (Hinkelammert, 1995, p. 223)

Es necesario advertir que Hinkelammert basa su teoría del conocimiento en dos supuestos fundamentales. El primero de ellos es la unidad ontológica de la

realidad. El segundo es la distinción existente entre los marcos categoriales de la razón instrumental y la razón mítica, por un lado; y la praxis del ser humano en busca del bien común y una ética para la vida, necesaria para la transformación de la realidad por el otro. La realidad ontológica no es objetividad del mundo, según lo entienden las ciencias empíricas, ya que estas últimas fabrican un mundo mítico y mágico presentándolo como un mundo objetivo expresado en la razón instrumental.

Las ciencias empíricas, al reproducir el mundo mítico, separan de la *conditio* humana la dicotomía vida-muerte, y con ello, dan cabida a expresar mediante mecanismos de abstracción (juicios medio-fin) la objetividad de la realidad; en cuanto que cada fenómeno de la realidad puede ser cuantificado y expresado en leyes generales, a partir de experiencias y experimentos parciales que se hacen de la realidad misma.

Un ejemplo de lo anterior es la forma de medir el ingreso per cápita por persona, cálculo que se realiza para determinar el dinero que recibe, en promedio, cada uno de los habitantes de un país, permitiendo así clasificarlo como desarrollado o subdesarrollado. Este procedimiento hace abstracción de los grandes problemas de desempleo y pobreza, aunque el país sea catalogado como una nación desarrollada, invisibiliza a las personas que no tienen acceso al trabajo, la educación, la seguridad social y la vivienda entre otras variables.

Para destruir los marcos categoriales de la razón instrumental y la razón mítica, el sujeto debe emprender un acto de rebelión que, garantice la preservación de

la vida y, en consecuencia, se detenga la destrucción del planeta. Para Hinkelammert (2005a) los juicios medio-fin y juicios vida-muerte, están en constante despliegue en la contingencia del mundo. La rebelión la despliega el sujeto en tres procesos: a) discernimiento de la razón mítica y razón instrumental para llegar al conocimiento y aprehensión de la realidad, b) el discernir permite desplegar en la realidad una praxis de liberación humana. Praxis considerada como un proceso histórico que, permite construir estructuras sociales de convivencia humana, distintas a las establecidas por capitalismo y socialismo y c) la praxis de liberación humana debe realizarse mediante lo que Hinkelammert denomina la dialéctica trascendental.

Hinkelammert (1970) utiliza este concepto en su libro *Ideología del desarrollo y dialéctica de la historia*. La dialéctica trascendental, es un proceso histórico que elabora un pensamiento que nutre a la praxis humana; teoría y praxis como dos caras de una misma moneda. Así comprendido, el desarrollo de una teoría y praxis se vuelca a derrumbar los marcos categoriales de la razón instrumental y mítica, sino también, la situación social que les corresponde. En el sentido más directo de la palabra, es el acto de rebelión lo hace posible una lucha de liberación donde los seres humanos se constituyen en sujetos de la historia.

La dialéctica trascendental le permite al sujeto construir una sociedad distinta. En otras palabras, el sujeto no podrá obtener su liberación dentro de una estructura social que conlleva implícitos los marcos categoriales de la razón mítica y la razón instrumental. La estructura social puede ser de orientación socialista o de carácter capitalista, pero ambas estructuras fundan un sujeto

reprimido y negado que, mediante categorías como la planificación perfecta, la competencia perfecta, la acción racional, la competitividad, entre otras, proporcionan un mundo imaginario, una sociedad ilusoria para convivir en igualdad y libertad.

La dialéctica trascendental no es concebida en el pensamiento hinkelamertiano como la superación de las contradicciones internas de la sociedad y la naturaleza establecida por el marxismo original. Por el principio de negación de contrarios, existe una fase de caducidad y luego una fase superior; de esta forma, la lucha entre lo que caduca y lo que se desarrolla forma el contenido interno del proceso de progreso y del proceso de la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos, según lo establece la dialéctica marxista.

Para Hinkelammert, la dialéctica trascendental es la construcción de una estructura social de igualdad y libertad (convivencia humana), misma que elimina la racionalidad instrumental dada la modernidad. Esta estructura tiene, a su vez, correspondencia con una posibilidad real para que el ser humano realice su liberación “[...] la lucha por la liberación se da porque subsiste una estructura de igualdad de primer grado detrás de la cual sigue existiendo una estructura de dominación de segundo grado que determina el verdadero sentido de la primera” (Hinkelammert, 1970, p. 288).

[...] En este movimiento de trascender, la dialéctica histórica se revela como lo que es realmente, es decir, una dialéctica trascendental. [...] Esta dialéctica trascendental se presenta entonces como la única alternativa del pensamiento que permite evitar a la vez el fetichismo de estructuras sociales formadas y una concepción idealista de la historia

que nunca puede ser más que la otra cara del fetichismo de las estructuras. (Hinkelammert, 1970, p. 12)

Trascender, para este pensador, significa rebasar las estructuras sociales existentes heredadas por la modernidad a fin de construir una sociedad nueva. En ella, los seres humanos heredan a otros un mundo sin marcos categoriales alimentados por principios universales que establecen, por ejemplo, una sociedad sin clases sociales; una sociedad que tiene una distribución equitativa de la riqueza, en la cual todos los seres humanos cohabitan con libertad e igualdad.

La dialéctica trascendental no se vincula con ningún tipo de sistema de producción histórico, ni tampoco con modelos preconcebidos de sociedad. Se trata más bien que el ser humano es un ser infinito cuyo horizonte es la finitud. La infinitud está dada por la dialéctica trascendental. La finitud está dada por los criterios de vida-muerte y medio-fin. El ser humano hereda, en un proceso histórico, a otras generaciones, una estructura social desprovista de los marcos categoriales de la razón mítica y la razón instrumental. Al construir una sociedad distinta, el ser humano se enfrenta con los límites de la finitud de frente a la contingencia del mundo.

La siguiente figura ilustra la posición del ser humano respecto a la ontología y teoría del conocimiento hinkelamertiano:

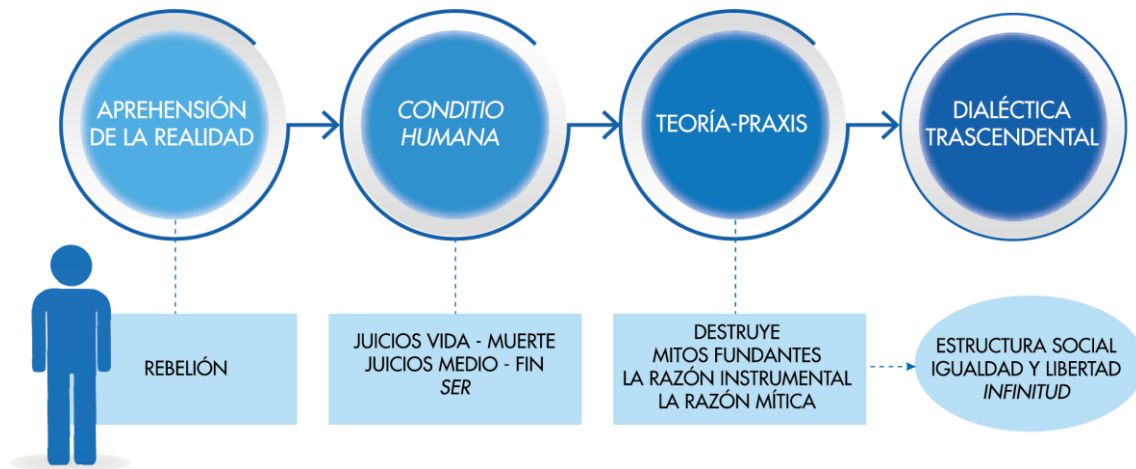


Figura 30. Ontología y teoría del conocimiento hinkelammertiano

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Hinkelammert

Para Hinkelammert, las ciencias empíricas, al no conocer la realidad desde su interior, construyen el conocimiento desde el supuesto de la causalidad. Dicho de otra forma, las ciencias empíricas no pueden explicar la acción instrumental sin utilizar el concepto de causalidad (categoría estrechamente ligada a la acción instrumental, a la predictibilidad de los efectos). Se presupone la casualidad como referencia en todos los análisis que realizan de la realidad. En otras palabras, sin causalidad no hay ciencia empírica, ni tecnología, producto de la primera.

Ahora bien, la categoría de imposibilidad utilizada por Friedrich Hayek (1981, 2015) y que Karl Popper (2001, 2005) retomada en la elaboración de su teoría, establece que los principios de Imposibilidad son los que delimitan el espacio de la ciencia y la metafísica. El ámbito de la ciencia delimitada por los principios de Imposibilidad, es el ámbito de las leyes y las teorías que se someten a la

teoría de la falsabilidad. El campo de la metafísica es el campo de las pseudoteorías.

Para Hinkelammert (1984) los principios de Imposibilidad son fundamentales porque estos principios señalan los límites de toda acción humana posible. Pero a diferencia de Popper y Hayek, Hinkelammert establece que estos principios no son de Imposibilidad lógica, sino de Imposibilidad empírica. Hinkelammert los denomina *principios generales empíricos de Imposibilidad*,

Podemos empezar recalcando que todas estas teorías de Popper se generan a partir de un principio común, que además es central para toda su teoría sobre la sociedad. Se trata de una afirmación empírica sobre la índole de la imposibilidad empírica absoluta, que constituye un principio general empírico de imposibilidad. Popper toma este principio de imposibilidad de la teoría económica de Hayek. Se podría resumir en la tesis de que toda acción social humana está limitada por el hecho de que el conjunto de los conocimientos humanos no es centralizable en una sola cabeza o instancia. Por lo tanto, resulta imposible un conocimiento perfecto de todos los hechos de la relación social humana interdependiente. Esta imposibilidad vale tanto para cada uno de los hombres como para cualquier grupo humano y, por consiguiente, para toda institución humana.

Popper no expresa este principio de imposibilidad en términos hipotéticos o de un "todavía no", sino en términos categoriales. Sus juicios al respecto tienen más bien el carácter de juicios apodícticos que sostienen un "nunca jamás", es decir, una imposibilidad fatal e insuperable para la acción humana. Popper expresa este carácter fatal de la imposibilidad de un conocimiento ilimitado, mediante un término sumamente problemático: sostiene que se trata de una imposibilidad lógica. Se refiere, por lo tanto, a instituciones cuya realización

presupondría un tal conocimiento ilimitado, las cuales son lógicamente imposibles. Sin asumir nosotros tales términos, ellos comprueban que Popper efectúa un juicio apodíctico al cual adjudica un carácter categorial. (Hinkelammert, 1984, p.160)

Hinkelammert estudia los posibles falsadores de los principios de Imposibilidad. Establece que son imposibles empíricamente, pero que lógicamente son posibles. Son los mismos principios de Imposibilidad expresados positivamente, por ejemplo:

- 1) Es imposible que el hombre construya un perpetuum mobile.
- 2) Es imposible un hombre inmortal.
- 3) Es imposible que un hombre viva sin alimentos.
- 4) Es imposible que un hombre pueda tener conocimientos ilimitados.
- 5) Es imposible un hombre para el cual no valga la discursividad del tiempo.
- 6) Es imposible que para un hombre no valga la discrecionalidad del espacio.

Todas estas imposibilidades son fácticas, de validez inductiva y de afirmación apodíctica. Por lo tanto, su posibilidad imaginaria no contiene la más mínima contradicción lógica. Popper acepta estas afirmaciones como científicas; de ahí que las considere como falsables. Para la primera construye explícitamente el falsificador que él considera un enunciado básico. Según esta indicación de Popper, podemos construir ahora los falsadores para cada una de estas imposibilidades:

- 1) Este es un *perpetuum mobile*.
- 2) Este hombre es inmortal.
- 3) Este hombre vive sin alimentos, o, alternativamente, este hombre tiene una productividad ilimitada del trabajo donde esté y, por lo tanto, nunca le pueden faltar alimentos.

4) Este hombre tiene conocimientos ilimitados.

5) Este hombre se mueve en el tiempo según su voluntad hacia atrás y hacia adelante y puede estar en varios momentos a la vez.

6) Este hombre se mueve según su voluntad instantáneamente en el espacio y puede estar en varios lugares a la vez.

Este es el mundo de los falsadores de los principios empíricos generales de imposibilidad. Si exceptuamos la existencia de Dios, que en los falsadores no aparece, este mundo es el conjunto de todos los mundos metafísicos y religiosos hasta ahora pensados y, probablemente, posibles de pensar (excluyendo mundos lógicamente contradictorios). (Hinkelammert, 1984, p.186)

Para Popper la falsabilidad designa la posibilidad que tiene una teoría de ser desmentida, falseada por un hecho determinado o por algún enunciado que pueda deducirse de esa teoría y no sea verificable al utilizar dicha teoría. Toda teoría científica tiene que ser sometida a este proceso de verificación.

Para Hinkelammert (1984, 1996, 2007a, 2015a), las ciencias empíricas y las ciencias sociales al incorporar la categoría de la imposibilidad empírica en sus estructuras metodológicas, buscan proteger al mito de cualquier intento de destruirlo; por ejemplo, la competencia perfecta, la planificación perfecta, la acción racional, categorías utilizadas tanto en el capitalismo como el socialismo para sustentar sus teorías de una distribución equitativa de la riqueza o de una sociedad sin clases sociales.

Al respecto señala Hinkelammert,

Así pues, el conjunto de los mundos que entra en la reflexión de las ciencias empíricas se divide en dos: un conjunto de mundos posibles y otro conjunto de mundos imposibles. Los dos conjuntos son

lógicamente posibles, pero al conjunto de los mundos posibles lo conocemos por la negación de la posibilidad del conjunto de los mundos imposibles, esto es, trascendiendo las posibilidades humanas. Es decir, en vez de una demarcación entre lo que es científico y lo que no lo es, aparece una demarcación entre mundos posibles y mundos imposibles, en la que el conocimiento de lo posible pasa por la toma de conciencia de la imposibilidad de otro mundo que es el de los falsadores trascendentales. Ambos mundos pertenecen al ámbito de las ciencias empíricas. Quien no lo cree, que intente hacer una teoría del equilibrio económico sin recurrir al concepto del hombre con conocimientos ilimitados o una teoría física sin recurrir a la conceptualización del *perpetuum mobile*. Ahora bien, si es científicamente necesaria la referencia a un hombre con conocimientos ilimitados, entonces este concepto es parte de la ciencia; por el hecho de negar su posibilidad, este concepto de lo imposible no deja de pertenecer a la ciencia. Con esto el mito penetra en la ciencia, si bien, por la negación de su posibilidad aparentemente queda fuera. (Hinkelammert, 1984, pp. 192-193)

Para Hinkelammert, el sujeto actúa en la realidad mediante una praxis que es creación y recreación de la vida social y de las relaciones sociales instituidas por los seres humanos para la convivencia. Sin embargo, en la contingencia del mundo, los fenómenos sociales, la fetichización de las estructuras sociales y las representaciones ideológicas constituyen el mundo que es explicado por la razón instrumental y por la razón mítica.

De la contingencia, sin embargo, podemos pasar a la discusión de las instituciones, las reglas y leyes sociales y del ejercicio del poder, que crea sus propios mitos. Siendo contingente el mundo, el orden de la sociedad no puede ser un orden espontáneo. Al tener libertad en un

mundo contingente, tiene que crear el orden social. (Hinkelammert, 2007a, p. 75)

La desmitificación de la realidad se expresa mediante la destrucción de los mitos, asumidos por la razón instrumental y la razón mítica. Al destruir los mitos fundantes y los marcos categoriales de la razón instrumental y de la razón mítica, el sujeto recupera la subjetividad y deja de ser un sujeto reprimido y negado. En otras palabras, el retorno del sujeto se instituye mediante un acto de rebelión.

La sociedad humana se constituye sobre la base de mitos, que fundan la conciencia social y que formulan el espacio dentro del cual todas las relaciones sociales _en especial las relaciones de dominación_ se forman. Este espacio mítico no es necesariamente consciente, aunque el mito fundante lo exprese de alguna manera. El mito fundante crea una continuidad, que es muy difícil romper, y que a través de muchas rupturas aparentes vuelve a imponerse en nueva forma. Siempre el mito fundante trata de vida y muerte, y en su centro está un asesinato y su recuperación o superación. Lo que cambia, es el significado del asesinato y la manera de superar sus consecuencias y llegar a la recuperación. (Hinkelammert, 1991a, p. 15)

El sujeto derriba la práctica utilitaria, apoyada en el idealismo epistemológico mediante la utilización de tipos ideales categóricos, para convertirla en una praxis de la rebelión. Es eliminar de la realidad la racionalidad del pensamiento que privilegia la utilidad, el provecho, el beneficio de la acción considerando los objetos, las cosas, incluidos los individuos, como medios para alcanzar un fin determinado, sin cuestionar la racionalidad misma de esos fines.

Frente a esos tipos ideales categóricos (raíz mítica), solo le queda al ser humano realizar la tarea de reconstruir la realidad, no como unidad indeterminada e intuita, sino como una unidad concreta y conocida para acometer la praxis de la rebelión y, con ello, la recuperación de la subjetividad.

Tipos ideales es una categoría weberiana para explicar concepciones imaginarias y centrales de las ciencias empíricas y de las ciencias sociales que están más allá de la *conditio humana*. Ejemplos de tipos ideales son los conceptos de perfección, movimiento sin fricción, caída libre, planificación perfecta, modelo perfecto, distribución de la riqueza, entre otros. La construcción de los tipos ideales se realiza a partir de observaciones empíricas extraídas de realidades, cuyos elementos son ordenados con la intención de llevar a los extremos cada uno de los rasgos de esos elementos para ofrecer un concepto en estado puro.

[...] En caso de duda siempre que se hable de casos “típicos”, que nos referimos al tipo ideal, el cual puede ser, por su parte, tanto racional como irracional, aunque las más de las veces sea racional (en la teoría económica, siempre) y en todo caso se construya con adecuación de sentido. (Weber, 1974, p. 17)

Al desmitificar la realidad, se construye una realidad social, que incluye como una de sus posibilidades constitutivas su transformación. La transformación no es un cambio de estructura social (capitalismo o socialismo) sino, más bien, la posibilidad de construir una estructura social orientada hacia la liberación humana y su trascendencia, capaz de establecer las condiciones necesarias para una forma de existencia que permita la realización plena del ser humano.

El sujeto transgrede la realidad mediante un acto de rebelión que incide en la sociedad vigente y posibilita una acción transformadora (rebelión) que modifica el estado de la sociedad actual, marcada por la destrucción de la vida; en su lugar, forja una nueva sociedad caracterizada por la convivencia humana.

Hinkelammert propone reconstruir la realidad mediante tres fases. La primera de ellas es comprensión o discernimiento de la razón mítica y razón instrumental para llegar al conocimiento y aprehensión de la realidad. Esta fase se realiza mediante el análisis de cada una de las partes que conforman las categorías y los conceptos por medio de los cuales se materializa la racionalidad instrumental. Es poner a prueba los supuestos de validez que la razón instrumental coloca a disposición de las ciencias empíricas y sociales para alcanzar sus fines determinados.

Al seguir esta metodología, se seleccionan y agrupan distintos marcos categoriales que son instrumentos conceptuales para comprender la realidad. Por ejemplo, en la ciencia económica las categorías de competencia perfecta, las ventajas comparativas, la planificación perfecta, la acción racional; son marcos categoriales que, en apariencia, son supuestos válidos para explicar la realidad desde la perspectiva científica, pero posterior a su análisis, resultan ser categorías de la razón mítica.

La segunda fase en la teoría hinkelammertiana del conocimiento es poner en duda cada categoría y concepto escogido para discernir entre lo que es y no es real. La duda es admitida en la investigación filosófica por todos aquellos sistemas que ven en la filosofía la búsqueda de la verdad. “La filosofía

contemporánea insiste en el aspecto objetivo de la duda y la extensión de esta como criterio para realizar especulaciones filosóficas o inicio de partida para alguna investigación” (Abbagnano, 1998, p. 357). No obstante, en el pensamiento hinkelamartiano, la duda no aparece como la iniciación absoluta o el principio de la investigación sino, más bien, como la condición por lo cual una situación exige la investigación filosófica.

Al realizar este proceso, el ser humano, admite y toma conciencia de que la realidad está explicada por la racionalidad instrumental bajo los supuestos de validez, establecidos por las ciencias empíricas y sociales desplegadas en el transcurso de la modernidad. Por ejemplo, el concepto del interés general-la mano invisible del mercado:

El concepto de interés general apareció en el siglo XVIII cuando Adam Smith formuló su teoría del mercado como la teoría de una armonía preestablecida por un automatismo del mercado que llamó mano invisible. Tal concepto sigue dominando hasta hoy el pensamiento burgués sosteniendo que el mercado es tendencialmente una sociedad perfecta que por su propia inercia crea una armonía entre la persecución del interés propio en los mercados y el interés de todos expresado como interés general. (Hinkelammert, 2015a, p. 95)

Para ilustrar lo anterior, se exponen, a continuación, tres ejemplos contemporáneos. El primero tiene relación con Dominique Strauss-Kahn, Director del Fondo Monetario Internacional (FMI) durante el periodo comprendido entre el 2007 y el 2011. En su discurso titulado *Desafíos mundiales, soluciones mundiales*, pronunciado en la Universidad de George Washington y dirigido a un grupo de estudiantes (4 de abril de 2011), expresa

sus inquietudes referentes a los problemas de la globalización, entre ellos gobernabilidad, política fiscal, crecimiento económico y estabilidad de precios. El discurso hace referencia a algunos conceptos de la racionalidad instrumental (el marcado en negrita no es del original):

[...] En términos generales, diría que existen dos conclusiones generales. Al formular un marco macroeconómico nuevo para un mundo nuevo, el **péndulo se desplazará** _por lo menos un poco_ **del mercado hacia el Estado**, y de un entorno relativamente simple hacia uno relativamente más complejo. (...) El reto que afrontamos en la actualidad no es nuevo. Ya en 1933, John Maynard Keynes, uno de los fundadores del FMI, escribió: “*El capitalismo internacional, decadente pero individualista, en cuyas manos nos encontramos después de la guerra, no es un éxito. No es inteligente, no es hermoso, no es justo, no es virtuoso y no entrega los artículos*”. En pocas palabras, nos disgusta y comenzamos a despreciarlo. Pero cuando nos preguntamos qué pondremos en su lugar, nos encontramos extremadamente perplejos (...) Necesitamos una nueva **forma de globalización, una globalización más justa, una globalización con un rostro más humano**. Las **ventajas del crecimiento deben distribirse en forma amplia**, no concentrarse en las manos de unos pocos privilegiados. Si bien **el mercado debe mantener su papel protagónico, la mano invisible no debe convertirse en un puño invisible**. (Strauss-Kahn, 2011, párr. 23-31)

El segundo ejemplo es acerca del libro *La Madre de todas las batallas* (2014), de los autores Daniel Lacalle (economista y profesor universitario, influido por la escuela austriaca, presidente del Instituto Mises y columnista de los diarios *El Confidencial* y *El Mundo* de España) y Diego Parrilla (economista, profesor universitario y consultor internacional). Esto autores refieren a algunos

conceptos de la racionalidad instrumental (el mercado en negrita no es del texto original):

El economista británico Adam Smith acuñó el concepto de mano invisible en el siglo XVIII para describir el fenómeno natural auto-regulador del libre mercado. Un proceso en el que la **competencia** juega un papel primordial en busca de la **eficiencia y equidad** en el uso de los recursos y el producto de la actividad económica.

En nuestra opinión, **el objetivo de la mano visible debe ser el de potenciar el mercado libre**, y no entorpecerlo. Existen muchos ejemplos de políticas bien diseñadas e implementadas que han reforzado los aspectos positivos del **mercado libre**, de forma parecida a las reglas de la circulación, las señales de tráfico o los límites de velocidad, que buscan tránsito libre a la vez que eficiente y seguro.

El problema surge cuando el diseño y/o implementación son deficientes. Y/o cuando se enredan con objetivos políticos a corto plazo que pretenden **imponerse a las fuerzas del mercado**. Como dijo en su día el antiguo secretario de Estado estadounidense Larry Summers, "las políticas que intentan frustrar la acción de las **fuerzas del mercado** raramente funcionan, y por lo general son víctimas de la **ley de las consecuencias involuntarias**".

La mano visible puede tomar muchas formas. Una de ellas es la política monetaria, es decir, el proceso por el cual la autoridad monetaria de un país **controla la oferta** y la disponibilidad del dinero con el propósito de **mantener la estabilidad** y el **crecimiento económico**. (Lacalle y parrilla, 2016, párr. 1-4)

El tercer ejemplo hace referencia a un artículo publicado el 29 setiembre de 2016 en el diario digital *Cuba Debate*, titulado *La planificación en el socialismo: su importancia y actualidad para nuestra economía*, escrito por José Luis

Rodríguez, asesor del Centro de Investigaciones de la Economía Mundial (CIEM) y quien desempeñó el rango de ministro de Economía en Cuba (el marcado en negrita no es del texto original):

Para lidiar con las complejidades que ha enfrentado históricamente la construcción del socialismo, los procesos **de planificación** han constituido una premisa indispensable para su desarrollo exitoso.

Recientemente se ha subrayando esa premisa, en el capítulo 3 de la “Conceptualización del Modelo Económico y Social Cubano de Desarrollo Socialista” donde se aborda un elemento medular para el funcionamiento de **nuestro sistema social: la planificación socialista**, que se define como “...**la categoría rectora, definitoria del sistema de dirección, a través de la cual se diseñan los objetivos a alcanzar. Da prioridad al desarrollo estratégico**, es centralizada, participativa y diferenciada por instancias.” [...] De ahí que “En el socialismo, el rasgo distintivo, básico, del trabajo y de la producción es su carácter directamente social; lo que lo define son los vínculos directos que se crean a través de la **dirección única del proceso de planificación**, por ello es que las relaciones mercantiles expresan solo vínculos complementarios pero necesarios. En otras palabras, las relaciones horizontales _entre sujetos económicos aislados_, de donde surge la necesidad del intercambio de equivalentes, están subordinados a las relaciones verticales, donde impera el principio de los **vínculos directos, planificados**”. (Rodríguez, 2016, párr. 1-8)

Los tres ejemplos ilustran cómo, en el siglo presente, las categorías de la razón mítica (juicios vida-muerte) se despliegan en la ciencia económica mediante la razón instrumental (juicios medio-fin). Los primeros dos ejemplos proceden del mito fundante de la mano invisible del mercado establecida por el capitalismo. El tercer ejemplo, referido a la categoría de planificación, tiene su génesis en la

planificación perfecta, propuesto por el socialismo como racionalidad para ordenar las relaciones mercantiles.

En los casos mencionados, las relaciones económicas sustituyen las necesidades humanas por las preferencias de los sistemas económicos de mercado o de planificación socialista. En otras palabras, se abstrae al sujeto de lo necesario para vivir: empleo, vivienda, educación, alimentación, entre otras necesidades vitales; y se establece el ordenamiento de las sociedades mediante categorías que excluyen al individuo, trasladándose la discusión al ámbito de las ciencias. Así pues, en la medida que la mano invisible de mercado o la planificación perfecta actúen en las relaciones económicas, los problemas de la vida humana serán solventados.

El tercer momento en la teoría hinkelammertiana del conocimiento destaca al ser humano actuando en la praxis social para su liberación mediante el acto de rebelión. Es el sujeto que expresa una ética del bien común y que le da sentido a la vida humana. El ser humano, a medida que actúa en la realidad, instituye una ética de lo posible, la cual permite crear una sociedad en donde todas las personas pueden coexistir, incluyendo la naturaleza. El acto de rebelión pulsa la destrucción de la irracionalidad de lo racionalizado, manifiesto en la razón mítica y la razón instrumental.

[...] Todas las emancipaciones surgen a partir del reconocimiento vivido entre sujetos, reconocimientos que van más allá de cualquier frontera discriminatoria erigida entre ellos [...] El sujeto, al compartir con otros y reconocerse mutuamente, rompe las fronteras y los límites hacia la universalidad de todos los hombres. Ninguna discriminación

ni racial, ni de sexo, ni de naciones, resiste a tal horizonte de liberación. (Hinkelammert, 1984, p. 265)

La siguiente figura ilustra las fases de la teoría hinkelammertiana del conocimiento:

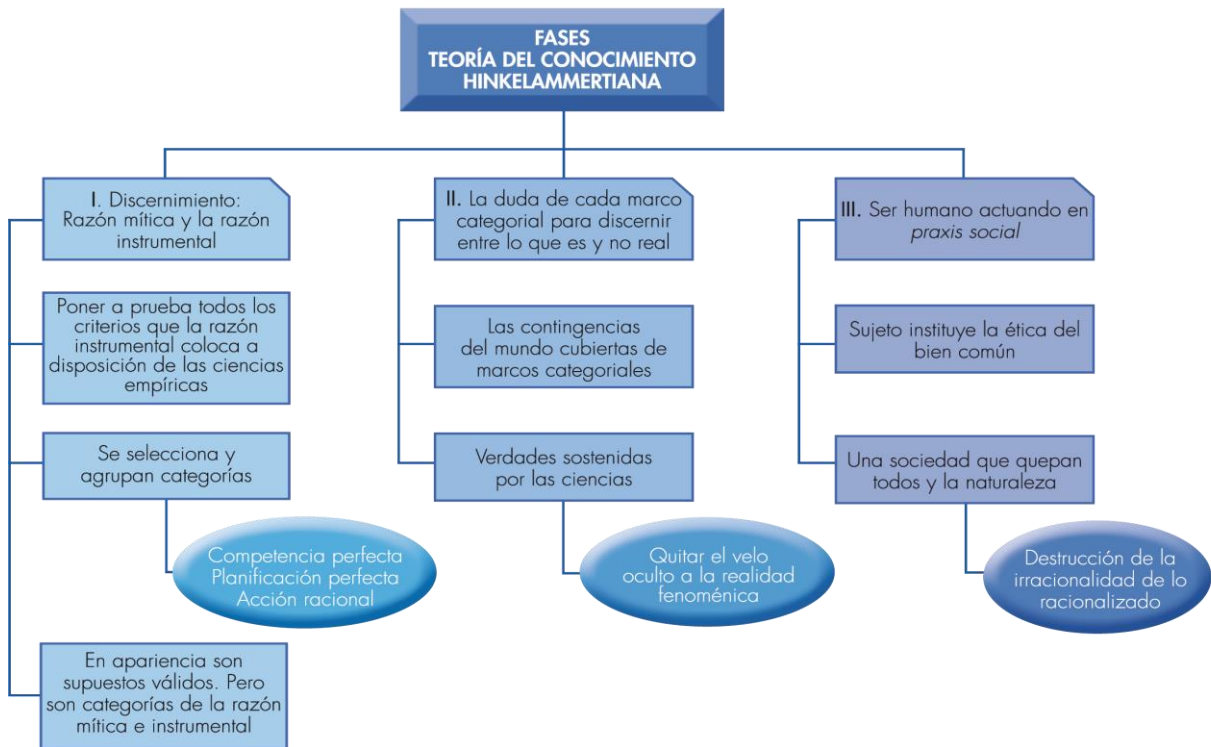


Figura 31. Fases teoría hinkelammertiana del conocimiento

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Hinkelammert

Al actuar sobre la realidad, el ser humano reconstruye su subjetividad. La realidad es concebida como una unidad o totalidad que reconoce a la praxis social como generadora de dos instancias de la realidad. Por un lado, el mundo de los objetos y, por otro, el mundo de las representaciones (sentidos subjetivos). El acto de rebelión opera en estas dos instancias.

En el pensamiento hinkelamertiano, la apropiación o asimilación del mundo se realiza cuando el ser humano reconoce la realidad creándola y recreándola a partir de la destrucción de la razón instrumental y la razón mítica mediante la praxis social. La apropiación del mundo implica una dirección objetiva y otra subjetiva. Referente a la primera, el objeto puede ser apropiado solo si el ser humano crea un sentido subjetivo correspondiente. Respecto a la segunda, el sentido subjetivo es consecuencia o producto de la historia y de las relaciones sociales que entablan los seres humanos. De tal forma que, a una misma realidad, corresponden varias direcciones subjetivas explicadas mediante el conocimiento (filosofía, teología, poesía, ciencias sociales y ciencias naturales).

El análisis anterior está ligado a los siguientes aspectos:

- La apropiación o asimilación del mundo comprende el conocimiento: en esta, el ser humano despliega su praxis para reconstruir su subjetividad desde el sujeto negado y reprimido, al sujeto pensante. En otras palabras, es la apropiación de la realidad en su totalidad.
- La apropiación o asimilación del mundo es superable: cada vez que el ser humano actúa sobre la realidad mediante su praxis social, los elementos significativos de esa realidad serán una realidad inagotable e incompleta y, por ende, superable. Nótese que la razón instrumental y la razón mítica están alimentadas constantemente por una lógica de pensamiento que abstrae de la discusión la referencia de vida-muerte. En tanto que el sujeto sea negado y reprimido, la cuestión vida-muerte en la modernidad (expresada mediante leyes y categorías universales),

seguirá siendo una externalidad que nunca tocará la esencia de esa logicidad de pensamiento.

Donde miramos, aparecen teorías sociales que buscan las raíces empíricas de los más grandes sueños humanos para descubrir posteriormente alguna manera de realizarlos a partir del tratamiento adecuado de esta realidad. Esta ingenuidad utópica está presente tanto en el pensamiento burgués _que atribuye a la realidad del mercado burgués la tendencia al equilibrio e identidad de intereses que se originan en alguna mano invisible_ como en el pensamiento socialista _que atribuye a una reorganización socialista de la sociedad una perspectiva igualmente total de libertad del hombre concreto_. De la tierra al cielo parece existir una escalera y el problema es encontrarla. (Hinkelammert, 1984, p.13)

- La apropiación o asimilación del mundo recupera al sujeto negado: es el ser humano que se define a sí mismo como soberano frente a la razón instrumental y la razón mítica. Es rebelarse de cara a los medios que institucionalizan y atentan contra la vida humana, frente a la logicidad que busca imponer leyes en la contingencia del mundo. Leyes que se expresan en espacios de poder y en amenazas de muerte en función del orden establecido.

Sólo podemos sobrevivir si reconocemos el carácter subjetivo de la objetividad de la realidad y, en este sentido, la preeminencia del significado sobre la referencia. Lo anterior por cuanto la concepción de la realidad independientemente del criterio de verdad de vida y muerte y de los juicios de hecho correspondientes, la cual es propia de la teoría de la acción

racional medio-fin, implica el suicidio colectivo de la humanidad.
(Hinkelammert, 2005a, p. 72)

- La apropiación o asimilación del mundo presupone una ética del sujeto: el ser humano pasa a ser sujeto infinito en la finitud. La dialéctica trascendental posiciona al sujeto en el centro de la historia humana y de todas las instituciones y leyes posibles; pero este acto, lo realiza sabiendo que ha sido un ser humano negado y reprimido. Es un ser humano consciente de sí mismo, un ser humano presente que reflexiona en el presente y que renuncia al suicidio, apostando por la vida. Al tomar la vida como centro de su praxis social, recupera la vida de los otros y, en consecuencia, opta por una ética para la vida. “El sujeto trasciende también, por tanto, a todas las formas de sujeto que aparecen al tratar el sujeto como objeto”. (Hinkelammert, 1984, p. 254)

3. El método hinkelamertiano

En el primer capítulo (apartado de justificación) y en el cuarto capítulo, se explica que Franz Hinkelammert en su primera fase de pensamiento (El método: 1953 a 1980) recibe realimentación de la escuela de Frankfurt (marxismo cultural) y los textos del marxismo original. De allí, que retoma el método marxista (pensamiento crítico), y lo propuesto por la escuela de Frankfurt, para realizar una crítica exhaustiva a la modernidad.

Una reconstitución del pensamiento crítico implica, por tanto, una crítica del pensamiento crítico, como se lo ha entendido hasta ahora. Pero no puede ser una ruptura con este pensamiento crítico, sino la elaboración de elementos de este, que han sido dejados de lado y que

fueron marginados por otros. Por eso tiene que ser una crítica desde adentro, no una crítica externa. Por eso, también se trata, necesariamente, de una autocrítica. (Hinkelammert, 2010, p. 227)

El pensamiento crítico examina la consistencia de los razonamientos producidos por la filosofía, la teología, las ciencias naturales y las ciencias sociales que formulan teorías para validar, en la sociedad, aquellos conceptos aceptados como verdaderos en el contexto de la *conditio* humana. El pensamiento crítico propone un método desplegado en tres momentos y que están interrelacionados entre sí, a saber: la investigación, la exposición-abstracción y la praxis.

En los siguientes textos se puede verificar el método hinkelammertiano:

- *Economía y revolución* (1967)
- *El subdesarrollo latinoamericano* (1967)
- *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970)
- *La teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista* (1970)
- *Ideología del sometimiento* (1977)
- *Las armas ideológicas de la muerte* (1977)
- *El cesto de los cisnes muertos* (1982)
- *Dialéctica del desarrollo desigual* (1983)
- *Crítica a la razón utópica* (1984)
- *Teología Alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo* (1990)
- *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1991)
- *Democracia y totalitarismo* (1987)
- *El sujeto y la ley* (2005)
- *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad, materiales para la discusión* (2007)

- *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso (2010)*

El momento de la investigación incluye dos elementos.

- a) La asimilación exhaustiva de las teorías producidas por el ser humano.

Hinkelammert realiza una crítica profunda a todas las teorías producidas por el ser humano. Esta crítica abarca tanto el pensamiento griego (escuelas filosóficas y mitología); el pensamiento cristiano y los aportes dados por todas las corrientes filosóficas y económicas expresados en la modernidad.

- b) El análisis lógico de tales teorías.

Hinkelammert realiza un análisis lógico de cada mito, cada escuela y postura filosófica y económica, de la teología y lo contrasta con el pensamiento marxista (marxismo original) aportando nuevas ideas y criterios para la discusión.

En cuanto a la exposición-abstracción, refiere a un procedimiento de explicación que hace posible comprender los presupuestos de la razón instrumental y la razón mítica, principalmente a partir del conocimiento de los presupuestos extra-teóricos de las raíces primarias de los mitos de la civilización occidental; y, posteriormente, mediante un estudio minucioso del pensamiento mítico que sirve de soporte a las ciencias empíricas y a las ciencias sociales en la modernidad.

El objetivo es mostrar el proceso continuo de los principales pensamientos producidos por la modernidad en su evolución y desarrollo, señalando sus contradicciones internas (abstracción) y presentándolas en el discurso

utilizando un lenguaje mediado (concreto), de tal forma que el receptor asimile la estructura interna de la obra mediante el paso de lo abstracto a lo concreto.

Un ejemplo para comprender el proceso de abstracción que realiza Hinkelammert (2007a), es el análisis del libro del Apocalipsis, en especial las categorías de poder, violencia y emancipación como marcos categoriales que atraviesan toda la historia de la modernidad.

Al realizar el proceso de abstracción respecto al libro del Apocalipsis, este pensador señala que el sujeto se enfrenta a un choque de contrarios. En una primera instancia, frente a un universalismo del sujeto que se expresa en el amor al prójimo, correspondiente a una imagen de libertad; aunque, al no poder realizarla, el universalismo del sujeto se expresa en forma contraria mediante el ejercicio del poder, la violencia y la dominación de unos sobre otros.

Sin el proceso de abstracción realizado por Hinkelammert, el libro del Apocalipsis se entendería como “una interpretación de la historia humana a partir del presente (...) Pero lo piensa como historia humana desde el comienzo hasta su desenlace en un nuevo mundo, Nueva Tierra y Nuevo Cielo” (Hinkelammert, 2007a, p. 105).

Seguidamente, señala el autor:

El pensamiento a través de visiones es, posiblemente, la única forma como se puede enfrentar una tarea así en este momento. No hay conceptos desarrollados que pudieran ser usados en esta tarea. No los hay ni en la tradición judía ni en la greco-romana. El autor concibe la historia como historia de redención. La tradición judía contiene elementos afines a esta historia, pero no concibe la historia como un

gran proceso de redención de la humanidad. La tradición griega no concibe redención, excepto en sueños muy parciales. (Hinkelammert, 2007a, p.105)

Así pues, y continuando con el ejemplo, el amor al prójimo en la sociedad occidental se transforma en un proceso contrario al nuevo mundo, a la Nueva Tierra y al Nuevo Cielo, descritos en el libro el Apocalipsis. Ahora el nuevo universalismo del sujeto es la historia de la dominación que atraviesa el ejercicio del poder, la violencia y la dominación de unos sobre otros, posterior al siglo XV cuando se instaura la sociedad burguesa.

[...] Se transforma a partir del siglo XV en la sociedad que domina el mundo entero y que colonializa a los demás continentes. Transforma a África en un campo de caza de esclavos y erige a América el mayor imperio de trabajo forzoso esclavista de la historia humana, el cual dura más de cuatro siglos. La sociedad occidental conquista Asia, la transforma en un simple productor de materias primas para sus centros y destruye su producción tradicional. (Hinkelammert, 1991a, p.9)

Lo anterior, ha llevado a sistemas y pensamientos como el cristianismo, el socialismo y el liberalismo, a tornarse incapaces de realizar una mediación de estos contrarios. En consecuencia, la rebelión del sujeto realizaría una tarea de desmitificación de los mitos fundantes porque lo que está en juego, en la historia contemporánea, no es solo el exterminio del ser humano, sino de todo tipo de vida.

No obstante, Hinkelammert (1977, 1983, 2007c, 2007f, 2007h, 2015a) es claro al afirmar que los distintos sistemas sociales, al no poder legitimarse mediante los marcos categoriales de la razón instrumental y razón mítica (eficiencia

económica, planificación perfecta, ventajas comparativas, teorías del desarrollo, acción racional, entre otras) encuentra otras formas para mantener los mecanismos ideológicos de dominación. Una de estas formas es la violencia que reúne y sintetiza los conceptos ya referidos, y que tienen como finalidad imponer el terror físico e institucional a los seres humanos, como formas definitivas para la aceptación del sistema. Sin embargo, esta violencia, indistintamente de su grado de terror, no es un marco categorial mítico *per se*, ya que los seres humanos a dominar no se someten, irreflexivamente, a la violencia instaurada; en otras palabras, el sujeto se rebela.

[...] La violencia como tal en ningún caso promueve automáticamente un sometimiento pasivo al dominador. Puede provocar también la rebelión, que lleva el derrocamiento del poder basado en la violencia. (Hinkelammert, 1983, p. 195)

Es recurrente en el pensamiento hinkelamertiano el concepto de rebelión y el retorno del sujeto; este último como medio para desmitificar la realidad. En la dialéctica trascendental, el sujeto afirma su existencia y se desarrolla en ella. Al respecto, señala:

El llamado a ser 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 *a posteriori*. El ser humano como sujeto no es ninguna substancia 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 esta 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 cuanto actor o individuo calculante. En cuanto sujeto está enfrentado al sistema; lo trasciende. (Hinkelammert, 2007a, pp. 274-275)

Al investigar y abstraer, se obtiene un método de conocimiento donde el centro del análisis filosófico es el ser humano. El sujeto, en el acto de rebelión, reconstruye la realidad como unidad comprendida (realidad unitaria). Es el posicionamiento gnoseológico que Hinkelammert hace de su propuesta teórica: la unidad del sujeto-objeto. Esta unidad es el retorno del sujeto, que ha sido reprimido y negado, y que plantea una ética del sujeto, una ética para la vida. Así lo expresa Hinkelammert:

Cuando hoy hablamos de retorno del sujeto reprimido y aplastado, hablamos del ser humano como sujeto de esta racionalidad, que se enfrenta a la irracionalidad de lo racionalizado. En esta perspectiva la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto. La hace al enfrentar la acción según intereses calculados con el hecho, de que hay un conjunto, en el cual esta acción parcial tiene que ser integrada constantemente. Como la acción parcial calculadora del individuo prescinde inevitablemente de la consideración del conjunto provocando lógicas autodestructivas del sistema y de sus subsistemas, el sujeto recupera frente a estas consecuencias autodestructivas la consideración de conjunto. Juzga sobre la acción parcial calculadora a partir de los efectos sobre el conjunto, que incluye al ser humano como sujeto–conjunto humano y conjunto de la naturaleza, sea el sistema global, sea un subsistema– en cuanto que estos se hacen visibles. (Hinkelammert, 2007a, pp. 272-273)

El punto culminante del método hinkelamertiano es la rebelión del sujeto mediante la reconstrucción de su subjetividad, misma que en su praxis

desmitifica los marcos categoriales de la razón instrumental y la razón mítica. El concepto de praxis determina que el ser humano realiza un proceso racional en cada fase histórica (estas fases no tienen tiempo infinito en la finitud). En cada fase y en el proceso de deconstrucción del mundo mítico, el ser humano adquiere conciencia de sí mismo y, al hacerlo, construye la historia y adquiere la conciencia necesaria para la rebelión. La conexión entre la praxis y el ser humano crea la rebelión que se realiza, independientemente, en cada individuo, y que alcanza su plenitud reconstruyendo la subjetividad. Con la praxis, el ser humano trasciende la predestinación, trasciende la espiritualidad abstracta y la espiritualidad de la corporeidad abstracta.

La praxis realizada por el ser humano hace que este efectúe el proceso de rebelión, proceso que está en constante desarrollo y autocreación, generando formas alternativas para la protección de la vida. Las implicaciones políticas inmediatas tienen que ver con la construcción de un ordenamiento social que responda a una definición distinta de poder político, tal y como lo ha venido expresando la modernidad; no como dominación, sino como afirmación de la vida.

Un ordenamiento social que afirme la vida debe crear instituciones que posibiliten la democracia participativa en todos los niveles y para todas las situaciones posibles. Pero cabe preguntarse ¿cómo construir un ordenamiento social nuevo para que reafirme la vida?

La respuesta debe buscarse en distintas formas de rebelión cívica. Un ejemplo son las manifestaciones populares ocurridas en España en el 2011, llevadas a

cabo por distintos colectivos generados en el movimiento M15, el cual logró consolidar una fuerza política que culminó con una nueva representación política en ese país (Unidos Podemos). Este movimiento clamó por una participación política con mayor representatividad y tuvo eco en miles de españoles desilusionados por 40 años de bipartidismo (Partido Popular [PP] y Partido Socialista Obrero Español [PSOE]), por la crisis económica del 2008 desencadenada a partir del conflicto inmobiliario en los Estados Unidos que repercutió fuertemente en España y el resto de Europa; y por la crisis territorial, entre otras causas. Lamentablemente, en 7 años de trayectoria, el M15 ha sido guiado a imagen y semejanza de sus líderes y no de los colectivos o movimientos sociales que lo vitalizaron. En la actualidad, el partido Unidos Podemos cambió su nombre a Partido Unidas Podemos; _al momento de redactar de esta tesis_ bloquearon la legislatura del PSOE porque este último no quiso nombrar a sus principales dirigentes en ministerios y vicepresidencias, clave del ejecutivo español.

Por su parte, en Costa Rica el Frente Amplio (FA) y el Partido Acción Ciudadadana (PAC) no tuvieron la estatura política que demandaba la sociedad costarricense para realizar cambios realmente significativos; su práctica se limitó a ser una especie de apéndice de los partidos políticos que representan el neoliberalismo, los sectores oligárquicos de Costa Rica y de los grupos financieros internacionales, entre ellos, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM). El plan de negociación con el FMI proyecto propuesto por el PAC (setiembre de 2020), para Costa Rica, es un ejemplo tácito de un

gobierno despótico y antipatriótico. En respuesta y contra la agenda político-económica del PAC, entre ellas, la negociación con el FMI, se intensificaron las rebeliones cívicas, durante los primeros días de octubre del 2020. Dato menos importante, entre mayo del 2018 a julio de 2019, se produjeron 817 manifestaciones cívicas en Costa Rica, contra las medidas impulsadas por el gobierno del señor Alvaro Quesada (Ruíz, 2019).

Dos ejemplos más de implicaciones políticas al respecto son los siguientes: 1) el movimiento en pro de los derechos civiles en los Estados Unidos que dejó enseñanzas de cómo actuar sin violencia, utilizando la ley para exigir cambios políticos. En 1956, en Alabama, se boicotearon los autobuses públicos que impedían a los negros el acceso al transporte. Rosa Parks ingresó por la puerta del frente y se sentó en uno de los primeros asientos del autobús; el boicot acabó con la discriminación. 2) En Florida, era prohibido que los blancos y los negros se bañaran juntos en las playas. Blancos y negros comenzaron a hacerlo. Los agentes policiales ingresaban en el agua para retirar a los negros y detenerlos. Lo hacían uniformados, se les caían las varas policiales, perdían las gorras y se mojaban; después de mucho tiempo reprimiéndolos, desistieron y así terminó la discriminación en las playas.

4. El sujeto en tanto ser y la praxis como afirmación de la vida

El sujeto en la obra de Hinkelammert está presente en la totalidad de sus escritos y en sus diferentes fases de pensamiento. Este pensador plantea un asunto clave en la historia del pensamiento, que consiste en hacer del sujeto una categoría de análisis filosófico en cuanto al ser. El sujeto es sujeto en

cuanto se apropia de las relaciones sociales, para construir una espiritualidad del bien común, no como impone la modernidad *in extremis*, sino, como una forma de convivencia humana, para oponerse al no ser, la muerte. En otras palabras, el sujeto se sitúa en la modernidad, no de contemplación o *perceptum*, sino de acción para la vida.

Sólo que una sociedad que realiza un proceso de vida sinsentido, tampoco puede desarrollar un sentido de la vida. La vida humana pierde sentido. El grito referente al “fin de las utopías” no es sino una constatación de esta pérdida de sentido de la vida humana, que resulta del hecho de que la sociedad se empeña en un proceso de desarrollo que ha perdido su sentido. A una vida que no tiene sentido, no se le puede dar sentido. El nihilismo se encuentra en las cabezas, porque la realidad se orienta hacia el vacío. (Hinkelammert, 2005a, p. 33)

El sujeto para Hinkelammert es un sujeto en cuanto afirmación de sí mismo. Delinea un sujeto individual, pero también colectivo, porque ambos son como las dos caras de una misma moneda. Es una unidad inseparable, con capacidad de acción en tanto que debe recuperar la voluntad de actuar sobre la realidad, pues está concebida en la modernidad como una realidad en “la cual el asesinato, es suicidio” Hinkelammert (1995, 2005, 2007b, 2012, 2015a), lo expresa de la siguiente manera: Asesinato es suicidio: cortar la rama del árbol, en el cual se está sentado). El sujeto es un sujeto de praxis. En la praxis reafirma su ser y la posibilidad de rebelarse. De ahí que el autor estructure toda su argumentación sobre la base del pensamiento crítico, realizando una reflexión de las raíces del mundo mítico, y de cómo estas raíces han atravesado la historia de la modernidad.

Hinkelammert retoma también el concepto de praxis de la tradición marxista clásica. La praxis, para él, es el criterio de racionalidad de la actuación humana. Es el ser humano que posee una actividad consciente. El ser humano interactúa en la producción práctica dentro de un mundo objetivo para transformar la *conditio* humana. Es la afirmación del individuo como sujeto consciente. La praxis es la que posibilita romper con las categorías de la razón instrumental y la razón mítica. En Marx se expresan y se hacen visibles en el mercado, el dinero y el capital (Hinkelammert, 2010, 2018).

En opinión de este pensador, la praxis es el “sujeto que tiene horizonte objetivo, que es de vida y muerte. Lo tiene objetivamente como sujeto. Además, es sujeto por tenerlo. Este horizonte le permite estar libre frente a los condicionantes de la tradición y el “mundo de la vida” (Hinkelammert, 2005, p.72). Porque en Hinkelammert, las categorías de la razón instrumental y la razón mítica se expresan y se hacen visibles no solo en el sistema capitalista, sino también en el sistema socialista.

De esta forma, delimita la espiral de sus planteamientos precisamente con la teorización del sujeto negado y reprimido mediante el acto de rebelión a través de la praxis; explicando que la rebelión solo llega a construirse mediante la praxis humana. Con esta posición, queda resguardado de toda posición metafísica y el concepto de praxis supera posibles imprecisiones; de esta forma, su pensamiento adquiere y trasciende la dimensión histórica que le corresponde en la modernidad.

El sujeto pensante (retorno del sujeto reprimido y negado) se diluye en una metafísica de la vida cotidiana producto de la jerarquización que realizan las sociedades al crear el orden social en el mundo contingente. El ser humano al adquirir conciencia de su ser, destruye el sentido común que se forma por la jerarquización del mundo mítico.

Este mundo mítico impregnado en las relaciones sociales de producción, jerarquiza los mitos, de la tal manera que corresponden a esas relaciones y les da validez y legitimidad. Por eso, el sentido común adquiere un carácter de afirmación para sustentar los marcos categoriales del mundo mítico. Frente a este mundo mítico jerarquizado, Hinkelammert, reivindica el mundo de la praxis humana.

Reivindicar el mundo de la praxis humana (eliminar la metafísica de la vida cotidiana) significa que nadie quede excluido económicamente; es el sujeto reconociendo al otro, es la satisfacción de las necesidades humanas como sujetos que se autodeterminan y son libres. Es un proyecto de liberación que debe involucrar a toda la sociedad, en la *cual todos quepan y de la cual nadie sea excluido* (Hinkelammert, 1995).

[...] Nadie debe poder satisfacer sus necesidades sacrificando la vida de otro. La satisfacción de las necesidades de cada uno tiene que ser englobada en una solidaridad humana, que no excluya a nadie de la satisfacción de sus necesidades básicas. El “no matarás” se transforma en un: respetaras la vida del otro en el marco de la satisfacción de sus necesidades básica. (Hinkelammert, 1987, p. 154)

La cotidianidad del mundo se entiende como la organización de la vida individual del ser humano, la reiteración de sus actividades vitales fijadas en la diaria repetición y distribución del tiempo; es el mundo cotidiano del sentido común. Es el mundo contingente, en el cual opera la razón instrumental y la razón mítica.

5. El retorno al sujeto

El retorno al sujeto ocurre para comprender que es él mismo, ya no como sujeto negado, sino como actividad creadora en el mundo de los posibles, donde se abstrae de su anterior subjetividad y recupera su subjetividad, convirtiéndose en un sujeto de su propia praxis.

La modernidad que transforma al ser humano en una unidad abstracta, inserto en unos sistemas científicamente analizables y matemáticamente descriptibles, refleja la metamorfosis irreal del ser humano producida por el capitalismo y el socialismo.

Es importante entender dos conceptos que utiliza Hinkelammert (1970a, 1977, 1983, 2007c, 2007f, 2007h, 2015a, 2018) para dar explicación al sujeto negado. Estos conceptos son: *corporeidad abstracta* y *corporeidad concreta o viva*. Referente al primero el alma, el espíritu, la ley son el inicio para que el cuerpo someta los deseos corporales, estos tienen libertad para desplazarse corpóreamente; no tienen derechos, pero sí expresan necesidades, o bien alternativas para expresar necesidades. El alma y el espíritu son el ámbito de la ley; la ley da dirección al alma y al espíritu.

De ahí que la problemática del espíritu y el cuerpo está en cuestión. Marx tiene esta tradición, de que el espíritu es lo que hace vivir el cuerpo, cuando el cuerpo vive, vive el espíritu, espiritualmente no puedes vivir si estás muerto, y eso es, en el fondo, una larga tradición, sobre todo judía. A Pablo de Tarso le preguntaron: “¿Qué pasa después de morir? De ahí hasta la resurrección van a dormir, porque no se puede vivir si no hay cuerpo”, eso es judío, de ahí tiene Marx eso. (Hinkelammert, 2018, p. 3)

En cuanto al segundo, es la ley expresada en términos de corporeidad, es corporeidad concreta o viva. En la corporeidad abstracta que también es naturaleza abstracta y trabajo abstracto, es donde aparecen las raíces del sujeto burgués, definido por Descartes, el cual es un sujeto incorpóreo y ve toda corporeidad como objeto, incluyendo su propio cuerpo y su propia alma. Es la construcción del sujeto reprimido y negado para poder transformar toda corporeidad en objeto de su propio conocimiento y de toda acción volitiva.

El cristianismo no conoce el alma; para Jesús el alma es la vida del cuerpo. El cuerpo, cuando vive, se puede decir que vive y también que tiene alma. Es lo mismo, casi lo mismo, y eso, la palabra materialismo tendría que transmitirlo, pero no lo hace, y no tenemos otra palabra que lo transmita realmente. Yo muchas veces prefiero hablar de la corporeidad, pero de la corporeidad viva. Pero el alma, como sustancia, para Marx no es eso. Frente a la dialéctica de Hegel, que es una dialéctica del espíritu, él quiere una dialéctica a partir de lo corporal, lo

corporal vivo, no del cuerpo muerto; tiene su dialéctica. (Hinkelammert, 2018, p. 3)

En estos sistemas (capitalismo o socialismo), el sujeto es un autómeta reproduciendo las leyes establecidas en el orden social del mundo contingente, y de algún modo reproduciendo las leyes que propugnan las ciencias empíricas para mantener su *status quo*. Aquí es donde aparece el retorno del sujeto como individuo transgresor del sistema. Este sujeto recupera su subjetividad a partir del acto de rebelión; el sujeto se ubica en el análisis y centro de la reflexión para transformar la realidad (ontología).

Frente a la razón instrumental y razón mítica, Hinkelammert reconstruye el sujeto cuyas características fundamentales son:

- La recuperación de la subjetividad es la esencia de la rebelión
- La rebelión da la realización de libertad al sujeto
- Desmitificar la razón instrumental y razón mítica permite al sujeto la realización de la vida humana vía superación teórica, mediante una praxis en la esfera de las relaciones sociales. Es un sujeto corporal en relaciones comunitarias, que tiene temporalidad vivencial y también necesidades humanas.

El retorno al sujeto, es un sujeto concreto que produce y reproduce la realidad social; al mismo tiempo, que es producido y reproducido históricamente por ella. El sujeto conoce la realidad humana en constante acción volitiva (praxis) sobre esta. La praxis es el motor desmitificador porque permite pasar de las

representaciones de la realidad a la verdad de la misma (Hinkelammert, 2005a).

De esta forma, para el pensamiento hinkelamertiano la realidad es la unidad de sujetos y acontecimientos, de situaciones y creación de situaciones. Es decir, la realidad es capacidad humana de trascender la situación (sentido común). Ahora bien, el sentido común es parte de la situación, pero no es toda la situación: las relaciones sociales vigentes forman parte de la situación. La praxis integra el pasado al presente mediante un proceso que es a la vez crítica y valoración del pasado. Esta integración crea la naturaleza humana, incluyendo sus bienes materiales y bienes espirituales. La recuperación de la subjetividad (retorno del sujeto) existe en la medida que la realidad social solo existe en la realidad histórica. En el pensamiento hinkelamertiano, el pasado (individual e histórico) en el ser humano son acontecimientos que no se dejan atrás como situaciones innecesarias, sino que forman parte constitutiva de su presente como naturaleza humana que crea y recrea su existencia. Se puede decir que es como una organización de la conciencia para la recuperación de su subjetividad.

El retorno del sujeto negado y reprimido es un proceso mediante el cual el ser humano se constituye a sí mismo, es una especie de metamorfosis en continuo movimiento que invade todo su ser y constituye su carácter específico (individualidad). Al mismo tiempo, recrea su carácter social y, con esto, la posibilidad de una ética para la vida. El retorno al sujeto conduce a una

ontología del ser humano, es una dimensión propia del ser que, sin abandonar la esfera de la necesidad, crea las premisas para su libertad.

6. La rebelión, el sujeto y la praxis en torno a la recuperación de la subjetividad

La problemática filosófica de la rebelión, el sujeto y la praxis en torno a la recuperación de la subjetividad como una propuesta ética para la vida, surge por un lado de desmitificar los marcos categoriales de la razón instrumental y mítica; y, por otro, de ubicar la posición del sujeto en la realidad. Es preguntarse quién es y qué es el ser humano, y también cómo actúa en la realidad social.

La praxis es la determinación de la existencia humana como transformación de la realidad, en la cual el sujeto transforma su subjetividad como realización de la libertad humana. En la praxis, el sujeto descubre el fundamento de la verdadera mediación histórica entre el mundo mítico y el mundo real. En la praxis el ser humano establece su relación con el mundo como totalidad y como parte de esa totalidad; y lo hace para derrumbar los marcos categoriales que utiliza la razón instrumental y mítica, razón que consume el mundo a su antojo y, en consecuencia, destruye la vida.

La rebelión le permite al sujeto desplegar una praxis en cada fase histórica del mundo contingente que, aunque predeterminada por un mundo mítico, le posibilita realizarse como sujeto individual y colectivo. Con la praxis el ser humano se realiza como individuo, se hace sujeto, encuentra los mecanismos desmitificadores de los marcos categoriales del mundo mítico.

El sujeto crea la historia y su praxis transforma esa historia, recupera su valor como sujeto, le da continuidad a la humanidad, enlaza su praxis con la colaboración que le pueda brindar a los otros y también de las generaciones precedentes. El vínculo entre rebelión, sujeto y praxis le permite a la humanidad encontrar sus puntos de inflexión para obtener alternativas de convivencia humana frente a las formas de poder que despliega la espiritualidad del mercado. Al respecto Hinkelammert (1970a, 1977, 1983, 2007c, 2007f, 2007h, 2015a, 2018) establece que, mediante la corporeidad abstracta, se funda una espiritualidad del mercado que atraviesa la modernidad. Es presentar mediante la acción instrumental, lo bueno, aunque sea malo. Acá el mito de progreso se torna universal secularizándose mediante la corporeidad abstracta. En otras palabras, se funda una ética de mercado, una espiritualidad de la corporeidad abstracta convertida en salvadora de almas.

Con la praxis, el sujeto trasciende el ordenamiento categorial del mundo tal y como lo tiene estructurado la modernidad. Sujeto y rebelión son constitutivos de la praxis. En relación con esta y la modernidad, las condiciones de la vida humana se han convertido en una situación insoportable para la vida misma, transformable solo con la praxis misma.

La praxis hinkelamertiana responde de manera frontal contra el sujeto abstracto, ahistórico, el que ha trazado y recorrido la modernidad mediante distintos sistemas de pensamiento. El concepto de praxis en Hinkelammert rompe con la tradición filosófica occidental, en virtud de que este pensador

propone la recuperación del sujeto negado y reprimido para elevarlo a una categoría filosófica, en donde la reconstrucción de la subjetividad en la modernidad *in extremis* sea el fundamento y el núcleo portador de la rebelión.

En el contexto posible de alimentar estrategias para preservar la vida y no para la muerte, el concepto de praxis que ofrece este pensador lleva implícito las nociones de libertad, creatividad, historia y presente. Más allá de todas aquellas acciones políticas que pueden ser válidas para contrarrestar los efectos de la globalización y que están llevando el planeta al ocaso, comprender el concepto de praxis hinkelamertiano se torna indispensable como herramienta para entender la forma en la cual operan los mecanismos de destrucción y muerte en el mundo globalizado.

En el capítulo siguiente, se analizan las fases del pensamiento hinkelamertiano con el propósito de ubicar el concepto de rebelión y su articulación con las concepciones gnoseológicas y ontológicas del autor. Dicho concepto está explícito en el diálogo entablado con los autores estudiados (capítulo 2) y, con la propuesta teórica del propio autor. Estas fases son las siguientes: primera, *El método* (1953 a 1980); segunda, la *Ética para la vida* (1980-1999); y tercera, *La recuperación del sujeto* (2000 a la actualidad).

CAPÍTULO 4. FASES DEL PENSAMIENTO HINKELAMERTIANO

1. Introducción

El presente capítulo dilucida el objetivo cuarto de la investigación: *Determinar las fases del pensamiento hinkelamertiano para ubicar el concepto de rebelión y su articulación con las concepciones gnoseológicas y ontológicas del autor.* Se trata de sintetizar los distintos momentos o fases del pensamiento hinkelamertiano.

Franz Hinkelammert nació un 12 de enero de 1931 en el pueblo de Herford, estado de Renania del Norte-Westfalia, Alemania. Se licenció en 1955 y obtuvo el doctorado en Economía por la Universidad Libre de Berlín, en 1961, con una disertación acerca del proceso de crecimiento en la economía soviética. Durante los años comprendidos entre 1963 y 1973, fue profesor de la Universidad Católica de Chile. Después del golpe militar dado por Augusto Pinochet, se estableció en Alemania (1973-1976) y posteriormente en Honduras y, finalmente, en Costa Rica. Fue fundador e investigador del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en San José; profesor en la Universidad Nacional Autónoma de Heredia (UNA) y la Universidad de Costa Rica (UCR). En el 2007, fundó el Grupo de Pensamiento Crítico, integrado por profesores e investigadores de diversos países de América Latina.

Franz Hinkelammert ha recibido distintos reconocimientos por su labor académica. La Universidad Nacional Autónoma de Heredia, Costa Rica (2002);

la Universidad UniBrasil de Curitiba, Brasil (2005); la Universidad de La Habana, Cuba (2012) y la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina (2015), le confirieron el doctorado *honoris causa*.

En Costa Rica, en el 2003, obtuvo el Premio Nacional “Aguileo Echeverría”, categoría de ensayo, con el libro *El Sujeto y la Ley, el retorno del sujeto reprimido*, otorgado por el Ministerio de Cultura de Costa Rica. En el 2006, Venezuela, le concedió el Premio Libertador al Pensamiento Crítico.

Franz Hinkelammert tipifica la etapa actual de la civilización occidental y del capitalismo global como *modernidad in extremis*, cuya característica de mayor significado es la autodestrucción del planeta, donde el asesinato es suicidio.

A partir de esta breve semblanza, y dejando claro que no se pretende encuadrar un pensamiento basto y prolífico dentro de una camisa de fuerza para facilitar el abordaje del pensamiento hinkelamertiano, se puede afirmar que son tres los momentos o fases de pensamiento que recogen las inquietudes intelectuales de este filósofo. En todas ellas, el concepto de rebelión está explícito en el diálogo que lleva a cabo con los distintos autores y específicamente, con los estudiados en el capítulo 2 de esta investigación y, con su propuesta teórica. Estas fases se resumen en la figura 33:

- Primera fase: El método (1953 a 1980)
- Segunda fase: Ética para la vida (1980-1999)
- Tercera fase: La recuperación del sujeto (2000 a la actualidad)

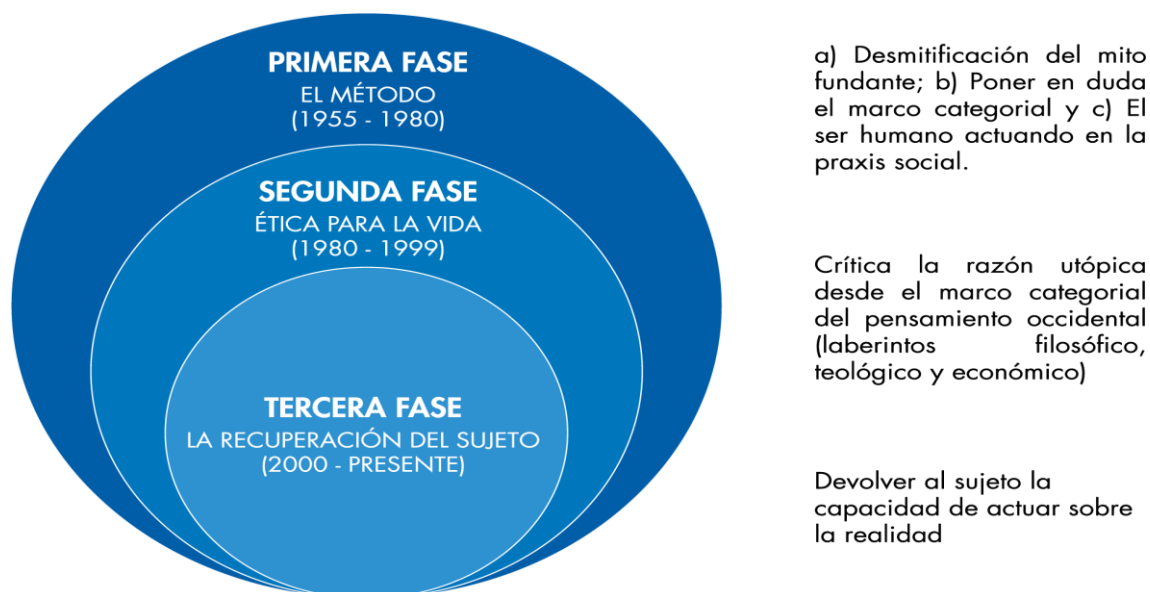


Figura 32. Fases del pensamiento hinkelamertiano

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Hinkelammert

2. Primera fase: El método (1955 a 1980)

Esta primera fase cubre 25 años de su vida académica. Coincide con la finalización de la licenciatura en Economía, el inicio de los estudios doctorales y su etapa de investigador en el Instituto de Europa Oriental en la Universidad Libre de Berlín (1955 a 1963) a partir del contacto con la escuela de Frankfurt (desde el marxismo cultural y no desde la economía política).

La escuela de Frankfurt se gestó en el Instituto de Investigación Social (*Institut für Sozialforschung*), anexo de la Universidad Goethe en Frankfurt, Alemania. El Instituto fue fundado en 1923 con el objetivo de desarrollar estudios marxistas en Alemania. Después de 1934 el Instituto se trasladó a los Estados Unidos, y se instaló en la Universidad de Columbia, Nueva York. La escuela de Frankfurt, inició la crítica de la modernidad y la sociedad capitalista. Realizó

estudios acerca de la emancipación social, abordadas desde la interpretación de la filosofía marxista y vinculadas con las nociones económicas de la mercantilización, la reificación (cosificación), la fetichización y la crítica de la cultura de masas. Lo anterior, desde un distanciamiento del marxismo que se estaba gestando en la URSS. Cabe afirmar que la escuela de Frankfurt no profundizó en la primera crítica a la economía política realizada por Marx y Engels.

En este contexto, Hinkelammert inicia una segunda crítica a la economía política, esta crítica toma énfasis a partir de la estrategia de globalización iniciada por los Estados Unidos a finales de los años setenta del siglo pasado. Su inicio en el estudio de la economía política-teología, del marxismo y su aplicación al modelo soviético (el mito de la planificación central: mitología al tránsito del comunismo desarrollado, en contraposición con el mito de la competencia perfecta en el capitalismo); el estudio de la Doctrina Social de la Iglesia, la apropiación de Max Weber, Federico Nietzsche, Ernst Block, entre otros pensadores que llevaron a Hinkelammert a un humanismo secular.

Corresponde, también, a su experiencia como investigador y docente en la Universidad Católica de Chile. En este periodo, se interesa por los estudios de filosofía, teología y economía, la teoría clásica del imperialismo, las propuestas teóricas del desarrollo-subdesarrollo, la teoría de la dependencia y el estructuralismo marxista. Incluye la teoría económica del espacio y su relación con el concepto de industrialización, impulsado en la Unión Soviética, y en la China, y como este produce marginalización y exclusión social. En este

contexto, Hinkelammert establece un diálogo con la teología de la liberación, la Doctrina Social de la Iglesia Católica y el fundamentalismo cristiano; realiza también un análisis exhaustivo acerca de las ideologías del desarrollo (teoría de la dependencia, el imperialismo, entre otros) y los métodos aportados por las ciencias empíricas (positivismo y la dialéctica marxista). Estudia la ideología liberal-iluminista, dialoga con Hegel, con el marxismo original, la ideologización del marxismo, la utopía y anti-utopía, la teoría de clases y la sociedad socialista.

A finales de 1963, Hinkelammert, mediante un contrato de trabajo con la Fundación Adenauer, se desplaza a Chile para representar la sección sur de América Latina de dicha fundación. Este trabajo le facilitó el ingreso a la Universidad Católica de Chile, para trabajar como profesor en las facultades de Sociología y Economía. En ese periodo, fue fundador con otros pensadores, del Instituto de Estudios Políticos (IDEP) vinculado con el partido Demócrata de Chile. En esos años, inicia las reflexiones de lo que años después, se llamó el libro *Crítica de la razón utópica* (publicado en 1984).

Se retira de la fundación Adenauer y colabora para el Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN), vinculado con la Universidad Católica de Chile. Publicó la revista Cuadernos de la Realidad Nacional, y los libros *Economía y Revolución; El subdesarrollo latinoamericano; Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia; Ideología del sometimiento; La Teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista*.

De 1967 a 1970 trabajó para el Instituto Latinoamericano de Desarrollo (ILADES) en donde Hinkelammert, se relaciona con Gustavo Gutiérrez, Pablo Richard y Gonzalo Arroyo. En este contexto, y producto del golpe militar dado por la derecha chilena, apoyado por el gobierno de los Estados Unidos y encabezado por el General Augusto Pinochet, Hinkelammert se refugia en la Embajada de Alemania, y en esta, inicia la escritura del libro *Ideología del sometimiento*, publicado en 1977 por el DEI, no obstante, fue distribuido en 1973, por el propio autor en formato mimeográfico, que constó de 120 ejemplares.

En setiembre de 1973, Hinkelammert se traslada a Alemania y trabaja como profesor invitado en la Universidad Libre de Berlín (1973-1976), desempeñándose en la cátedra de *Economía y Sociedad en Latinoamérica*. En ese corto periodo, funda la revista *Noticias sobre Chile*, que luego cambió su nombre, a *Noticias sobre América*. En 1976 en su estadía en Alemania, escribe un libro acerca del *Desarrollo de la democracia cristiana*, desde su experiencia en Chile.

Coincide esta fase con la llegada de Hinkelammert a Centroamérica (Honduras y Costa Rica), la cual trae consigo importantes estudios acerca de las teorías referentes a las ideologías de seguridad nacional, golpes militares (ideología del sometimiento, de la violencia y la muerte), a partir de las proyecciones de vida y los debates de la utopía (infinitud del sujeto).

En 1977, funda en Costa Rica, el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI). En este periodo, Hinkelammert discute la violencia a partir de las

proyecciones de vida-muerte y su vinculación con la utopía. En ese año, las editoriales EDUCA-DEI, publican *Las armas ideológicas de la muerte*.

Efectúa una indagación acerca de los conceptos de fetichismo y las relaciones económicas, y la ética capitalista respecto a pensadores como Marx, Weber y Friedman. Asimismo, estudia el concepto de la ley, la propiedad, la moral y el sujeto, desde el pensamiento de la doctrina social de la iglesia.

La génesis del método hinkelamertiano, mismo que desarrollará en la totalidad de su extensa obra, parte de tres etapas: 1) desmitificar, desde el mito fundante, la razón instrumental y la razón mítica cimentada en la modernidad; 2) poner en duda cada marco categorial para *discernir* entre lo que es y lo que no es real; y 3) ubicar al sujeto en el centro del cosmos para que este actúe en la realidad (praxis) y construya una praxis social orientada a la recuperación de la subjetividad.

Para este pensador, la teoría no es pronóstico, ni una profecía, pues debe ser el ordenamiento categorial del mundo. En otras palabras, “el análisis teórico no se mide por su capacidad de proyección, sino por los marcos de acción que permite descubrir. Que una acción consiguiente sea efectivamente posible, es el criterio” (Hinkelammert, 1983, p. 12).

En esta etapa, se contextualizan los siguientes libros:

- *Economía y revolución* (1967)
- *El subdesarrollo latinoamericano* (1967)
- *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (1970)
- *La teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista* (1970)

- *Ideología del sometimiento (1977)*
- *Las armas ideológicas de la muerte (1977)*

A continuación, se describen las tesis que sustentan la primera fase del pensamiento hinkelamertiano.

2.1. Teorías clásicas del imperialismo y teorías del desarrollo

1. La teoría clásica del imperialismo, desde sus principales teóricos, utiliza marcos categoriales ideales para describir fenómenos de la realidad (centro, eficiencia nacional, periferia, equilibrio, tecnología social, desarrollo).
2. Una tesis mítica (en la teoría clásica del imperialismo) es que no discute el subdesarrollo desde la periferia, pues el análisis teórico tiene su génesis desde el centro. En la medida que el centro se desarrolle, ineludiblemente las periferias tenderán a desarrollarse también, ya que las periferias son sociedades atrasadas. Se confunde el atraso con subdesarrollo.
3. Los pensadores de la teoría clásica del imperialismo interpretaban el marxismo en el plano de totalidad, de los macro procesos y las leyes históricas, dejando de lado el acceso filosófico y la misma dialéctica materialista propuesta por Marx.
4. Los pensadores de la teoría clásica del imperialismo, alimentaban la esperanza que el imperialismo en su desarrollo, preparaba su propia derrota, al agudizar las contradicciones de clase: Hilferding y Lenin fueron los abanderados de una revolución socialista mundial que debía

empezar desde los centros. Luxemburgo, por su parte, consideraba que “sobrevendrá la rebelión del proletario internacional”; Bujarin propugnaba reformas para aliviar la carga a la clase trabajadora; mientras que Hobson, el primer teórico del imperialismo, pretendía darle un rostro humano al sistema capitalista. Todas las opciones representaron un proyecto ideal de sociedad.

5. La teoría del subdesarrollo es una teoría del desarrollo y de cómo este condiciona a las sociedades subdesarrolladas. El subdesarrollo es una categoría intrínseca del desarrollo.
6. Hinkelammert separa el concepto de desarrollo, del concepto economicista de desarrollo. Las teorías economicistas entendían que el medio para alcanzar el desarrollo era la acumulación de capital físico, en la medida que incrementa el producto interno bruto *per cápita*, reduciría la pobreza e aumentaría el bienestar de la población. Esta premisa se basaba en que, a más producción, más renta, y, a más renta, mayor bienestar económico.
7. La teoría de la modernización basó la explicación del desarrollo afirmando que el desarrollo capitalista era factible con una política social sistemática. Proponía, asimismo, que la interdependencia entre las estructuras económicas, sociales y políticas contribuían a revitalizar las sociedades en el orden de los factores sociales, políticos y axiológicos, para alcanzar el desarrollo económico.
8. La Comisión Económica Para América Latina (CEPAL), hasta la fecha, no se desvincula de la tesis referente a que el único desarrollo posible

es el desarrollo económico, como última instancia para salir del subdesarrollo; prolonga en su discurso la noción de la teoría de la modernización y del crecimiento autosustentado como bastiones para que los países en subdesarrollo sean desarrollados.

9. La teoría de dependencia no logró salir del círculo vicioso de la racionalidad instrumental de las teorías modernistas: en la medida que haya crecimiento de la producción de bienes materiales dentro de la sociedad, en esa medida una nación es desarrollada o no lo es. Finalmente, el problema de la teoría de la dependencia, es que ubica el centro del desarrollo, fuera de la periferia.

2.2. Marxismo y estructuralismo marxista

1. La diferencia sustantiva del marxismo original, respecto a los laberintos de pensamientos elaborados en la modernidad, es que Marx retoma el sujeto reprimido y negado y le entrega una subjetividad (rebelión), para que el ser humano realice la transformación de sus condiciones materiales y espirituales.
2. Se realiza una crítica al estructuralismo marxista (Louis Althusser, Etienne Balibar, y Maurice Godelier), teorías con un enfoque reduccionista. Para esta corriente de pensamiento, es la economía la que produce todas las estructuras, sin discutir realmente quién produce la economía.
3. Hinkelammert introduce la crítica a los proyectos de liberación (países socialistas) partiendo de una explicación del concepto “estructura de

clase”, discusión en la cual se analiza el concepto de rebelión. Las fuerzas productivas poseen una posibilidad, son un proyecto posible, además de ser algo realizado. Son fuerzas productivas que no se han aprovechado y, en consecuencia, constituyen una potencialidad humana; es el sujeto no reprimido, el sujeto no negado.

4. Referente a la teoría económica del espacio y la tesis sobre el equilibrio en el espacio económico homogéneo, Hinkelammert sustenta dicha teoría para establecer un marco categorial que pretende explicar cómo un país periférico puede llegar a ser un país desarrollado.

3. Segunda fase: Ética para la vida (1980 a 1999)

En este periodo que abarca 19 años, Hinkelammert continúa con la segunda crítica de la economía política, la crítica del pensamiento occidental, desde la crítica a la razón utópica y desde la estrategia de globalización. En este análisis explica, en forma sustantiva, el marco categorial del pensamiento conservador, del pensamiento neoliberal, del pensamiento anarquista, del pensamiento soviético, del pensamiento de Karl Popper, así como lo referente al sujeto y la reproducción de la vida real. El concepto de rebelión queda de manifiesto cuando Hinkelammert establece la necesidad de desmitificar los marcos categoriales de la razón instrumental y, en consecuencia, construye una ética para la vida.

Es importante indicar que, en esta segunda fase, Hinkelammert retoma los estudios iniciados en la década de los años 70 acerca del proceso de industrialización capitalista y socialista y sus etapas históricas. Concede

sustantiva mención al concepto de desarrollo y subdesarrollo, la estructura de clases y los valores, con la reedición (1983) del libro *Dialéctica del desarrollo desigual*, publicado por el Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN) de la Universidad Católica de Chile.

De 1980 a 1999, Hinkelammert publica los siguientes escritos:

- *Las armas ideológicas de la muerte* (1981)
- *El cesto de los cisnes muertos* (1982)
- *Dialéctica del desarrollo desigual* (1983)
- *Crítica a la razón utópica* (1984)
- *Democracia y totalitarismo* (1987)
- *La deuda externa en América Latina* (1988)
- *Reflexiones sobre democracia y estatismo* (1988)
- *Teología Alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo* (1990)
- *La fe de Abraham y el Edipo occidental* (1991)
- *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión* (1995)
- *El mapa del emperador* (1996)
- *El grito del sujeto* (1998)
- *Sacrificios humanos y sociedad occidental* (1998)
- *El huracán de la globalización* (1999)

En su análisis respecto a la democracia, totalitarismo y estrategia de globalización, Hinkelammert reflexiona sobre el concepto de rebelión desde: a) el estudio de la deuda externa de los países latinoamericanos, b) la teología alemana y la teología de la liberación, c) los sacrificios humanos, d) una lectura de la fe de Abraham y el Edipo Occidental, e) la sociedad sin exclusión, f) el determinismo, el caos y el sujeto (mapa del emperador); la globalización, g)

una lectura del Evangelio de Juan desde una mirada de revoluciones en la tierra que presuponen revoluciones en el cielo. La revolución en el cielo anuncia algo sobre la revolución en la tierra; h) las consecuencias teológicas del fundamentalismo cristiano respecto a la agresividad de sujeto contra el sujeto, que, a partir de un proyecto de religión sobre el amor, justifican la destrucción de la sociedad y la naturaleza.

Asimismo, en esta fase Hinkelammert retorna al siglo XVII (John Locke) con el análisis del concepto de propiedad privada y los derechos humanos en la sociedad capitalista y neoliberal. Analiza las categorías de la razón instrumental sobre la competencia perfecta, el crecimiento económico, la distribución de la riqueza, etc.; categorías que inciden en la agresividad que ostenta el mundo occidental, junto con la propagación del cristianismo, donde se utiliza el mito del bien y el amor vinculados al terror de las dictaduras como su expresión y praxis política; y con ésta, a la economía política como fundamento de una estrategia de la globalización para la deshumanización del sujeto y, con ello, intensificar el cálculo de utilidad desde el cálculo de los intereses inmediatos, principio metódico del neoliberalismo.

Importante mencionar que en los siglos XVII y XVIII se funda un nuevo sujeto portador de una racionalidad institucional instrumental; su medio-fin es la propiedad y puede actuar para defender esa propiedad. Cualquier concepción contraria a esta racionalidad instrumental, puede y debe ser castigable.

La preocupación de este pensador, gira en torno a una ética del sujeto, destinada a responder ante la agresividad determinada por la estrategia de

globalización. La ética del sujeto propuesta por Hinkelammert, se enmarca desde la crítica del pensamiento económico capitalista y socialista.

A continuación, se describen las distintas tesis que sustentan la segunda fase del pensamiento hinkelamertiano.

3.1. Laberintos filosóficos, económicos y teológicos

A través de Locke, Hume, Rousseau, Kant y Hegel, se cimientan las bases para construir la ideología de un sistema liberal anclado en el concepto de propiedad como garante de la libertad individual.

Desde el laberinto económico, a través de Quesnay, Smith, Malthus y Ricardo, se ordena categorialmente el mundo mítico desde la perspectiva de la propiedad privada. Los fisiócratas, representados por Quesnay, sostenían que la ley natural regulaba el buen funcionamiento del sistema económico, y que las leyes humanas debían estar en consonancia con las leyes de la naturaleza.

Por su parte, desde el laberinto teológico (Pablo de Tarso, San Agustín, la Doctrina Social de la Iglesia, la teología de la liberación y el fundamentalismo cristiano), Hinkelammert examina también el retorno del sujeto y la ética para la vida.

3.1.1. Desde el laberinto filosófico

1. Para Locke, el individuo es pensado como un sujeto espontáneo, ubicado en el mundo en su estado natural (Locke supone a estos individuos aislados como plenamente racionales y conocedores de la

Ley Natural). El estado civil es el fundamento por la cual se ejerce la autoridad para ordenar el estado natural; en otras palabras, el estado natural es la secuencia lógica del estado civil, y este la expresión de una sociedad política con autoridad racional institucionalizada.

2. En su estado natural, el sujeto defiende la propiedad, misma que se sustenta en la pertenencia de su propia persona, incluida la fuerza de trabajo, la de sus bienes y, por último, la de su libertad; lo anterior le confiere al ser humano el otorgamiento de un derecho basado en ley natural.
3. En la sociedad civil, el individuo se transforma en un ser soberano y autosuficiente; por esta razón, el derecho de propiedad privada es imprescindible, intocable y puede situarse sobre el gobierno y sobre la sociedad.
4. Para Hume, la propiedad privada no era un derecho natural, aunque sí necesaria para la convivencia. La propiedad privada está enmarcada en el rango de las virtudes artificiales, lugar donde se encuentran las leyes, la justicia y la obediencia; de esta forma, en el estado natural, los seres humanos no necesitarían las virtudes artificiales. Hume propone una ética racional y confiere autoridad a las leyes como resultado de una benevolencia activa al sentimiento de la justicia.
5. Rousseau fundamenta su filosofía en la libertad social. El ser humano está imposibilitado a vivir en sociedad; en la espontaneidad natural sobrevivirá el más fuerte; la coacción como hecho generador de la coexistencia resulta contraria a la convivencia humana y, por ello, se

requiere de un contrato social para mantener el equilibrio social y evitar la esclavitud. El pueblo, en términos genéricos, es un sujeto y objeto del poder soberano. Cada individuo es sujeto de la soberanía al entregar sus derechos a la comunidad; pero, al mismo tiempo, es objeto porque al ser parte de una totalidad se los entrega a sí mismo.

6. El estado civil genera una sociedad libre. El individuo, en el contexto del contrato social, debe respetar la libertad del otro; y al respetarla, instituye una subjetividad en la que se deben cumplir deberes para mantener la sociedad en libertad. La libertad propicia que los bienes obtenidos por el ser humano, mediante las acciones morales y justas, constituyan la propiedad personal, condición para el ejercicio de la libertad misma.
7. Hegel parte de Kant para establecer que la ley posee una idealidad interior, eliminando la inmanencia del orden natural. Hegel realiza la crítica de la ética kantiana, manifestando que esta ética se basa en una voluntad individual, expresada en una universalidad racional. Es decir, es la restricción de la libertad de un individuo para que pueda entenderse o coexistir (deber) con la libertad del otro, según una ley universal.
8. Para Hegel, el individuo es un ser real (espíritu), producto de la interacción con otros individuos; y en esta interconexión, descubre su esencia como sujeto. El individuo debe buscar su libertad en la vinculación con los otros, y en esa búsqueda, toma conciencia de su necesidad como sujeto consciente, como individuo libre. Para Hegel, la

realidad es la razón, porque el individuo al encontrar su libertad, la encuentra en la universalidad, en la conciencia que, a su vez, es el estado de la naturaleza donde actúa la ley. Hegel encuentra las leyes en la racionalidad del sistema capitalista, expresada en las teorías económicas de Adam Smith y David Ricardo. Hegel entiende la ley tal y como la entendió el pensamiento iluminista del siglo XVIII: desde el derecho natural, concebida e inherente en la sociedad civil, pero no desde una inmanencia ideal sino más bien, como el resultado de la mediación entre las voluntades individuales.

3.1.2. Desde el laberinto económico

1. Quesnay afirmaba que existía en el orden natural un gobierno de la naturaleza (fisiocracia) el cual contenía un conjunto de leyes naturales accesibles a los seres humanos por el uso de la razón; mismo que, con una estricta obediencia, ocasionaría un máximo de bienestar social.
2. El sujeto que no está de acuerdo con el orden natural y la voluntad general, es decir, con la libertad suministrada por la estructura económica y social; es un sujeto que se reusa a ser libre y, en consecuencia, debe ser disciplinado o eliminado.
3. Smith defendía la noción que el ser humano posee una ética relativa en cuanto al carácter valorativo de la moral. Se fundamenta en reglas generales donde los principios de lo justo e injusto no son objetos de la razón, sino de las sensaciones y los sentimientos; esto explica la formación de juicios morales, puesto que ningún ser humano carece de

sentimientos. En otras palabras, la naturaleza humana es consecuencia de los instintos y no de la razón puesta al servicio del individuo. La fuerza de una sociedad económica es la tendencia natural de los individuos a mejorar su propia situación.

4. Entre el ordenamiento categorial mítico, existe una mano divino-natural reguladora de todas las acciones e intereses de los seres humanos; así, la sociedad se contempla desde una metafísica inmutable y eterna.
5. Malthus, por su parte, sostenía la existencia de leyes que explicaban cómo el empobrecimiento progresivo de los pueblos se debía a leyes que regulaban la reproducción del género humano y la producción de los medios de subsistencia.
6. Ricardo utiliza la economía (ciencia empírica) para verter marcos categoriales míticos; establece que los bienes producidos mediante el ejercicio de la actividad humana, genera la competencia sin restricción alguna.
7. El Estado se rige a partir de normas universales. No solo es la expresión de la sociedad civil, sino también la verdad y la reafirmación del Estado que, mediante la ley, realiza un ordenamiento de la sociedad civil, porque en esta, existen intereses particulares que el Estado somete mediante la racionalización.

3.1.3. Desde el laberinto teológico

1. Pablo se refiere a los individuos como totalidades e individualidades, reconociendo la existencia de un ordenamiento social circunscrito a

leyes. Pero sobre estas leyes, existe una sola humanidad; es la revelación de la justicia de Dios. *La ley como la cárcel del cuerpo*. La fe no puede estar en el cumplimiento normativo de la ley ya que posibilita la muerte, la fe vence a la muerte. La raíz del concepto de rebelión, encuentra su asidero en la teología paulina, es el sujeto que se rebela frente a ley; la ley no puede dar muerte, debe ser dadora de vida.

2. Para Agustín, el ser humano debe buscar la verdad, captarla en su interior para conseguir el conocimiento del alma y de Dios. La interioridad se trasluce en la verdad primera o luz de la mente; esta verdad es objetiva, en tanto es la objetividad del sujeto pensante que lleva a la autoconciencia del ser humano. Cuando la mente se conoce y se ama, se dan tres situaciones: la mente, el amor y el conocimiento de sí, los que constituyen una unidad y, cuando son perfectos, son iguales. El libre albedrío consiste en poder no pecar. Agustín visualiza la ley como la libertad del alma; significa que el ser humano debe cumplir la ley porque el cuerpo está sometido a ella. En tanto que Pablo acomete un acto de rebelión, Agustín ejecuta un acto de esclavitud; es el cuerpo (persona) sometido a la voluntad de la ley del alma y, en consecuencia, el ser humano sometido a la institucionalidad de la ley. Es la razón mítica puesta al servicio de la modernidad.
3. La doctrina social preconciiliar, plasmada de manera particular en las encíclicas *Rerum Novarum* y *Gaudium et spes*, coloca al individuo como persona. ¿Qué pretende la doctrina social preconciiliar con establecer la autonomía de la persona?, pretende hacer coincidir la autonomía de la

persona respecto al origen y a las posibilidades de las condiciones de vida que esta obtiene de la realidad, la cual se operacionaliza en la contingencia de la propiedad privada. La economía de mercado hace al individuo persona, y su plenitud se desdobla en la propiedad privada. La doctrina social post-conciliar surge con la encíclica *Laborem Exercens* y se distancia del concepto de persona que categoriza la pre-conciliar. En esta, se ubica al ser humano como sujeto de vida, la persona se realiza mediante el trabajo, el individuo que trabaja es persona; y como persona, es un sujeto que toma decisiones por sí solo. En esta concepción post-conciliar, el ser humano es el sujeto de trabajo, el cual tiene prioridad sobre el derecho a la propiedad privada; y esta, a su vez, se encuentra subordinada al derecho del uso común, es decir, el sujeto tiene primacía sobre las cosas.

4. Para Boff, la Teología de la liberación, al colocar a los pobres en el núcleo primero como principio de anterioridad, en lugar de Cristo, comete un error epistemológico, provocando una instrumentalización de la fe para la liberación. Boff separa la concepción o el ideal teológico de liberación fundante, de la práctica realizada por la Teología de la liberación a partir de la década de los sesenta del siglo pasado. Al declarar la opción por los pobres, la Teología de la liberación se olvidó de Cristo como principio de salvación y liberación de los seres humanos. Olvidó que el mensaje cristiano original estaba formulado desde la fe de Jesús en los más débiles, mensaje de una dimensión humana que los primeros cristianos asumieron como tal; no obstante, por ser un mensaje

humano, este trascendió a los cristianos transformándose en un mensaje institucional de la fe en Cristo

5. La opción por los pobres es un mensaje carismático legado por Jesús que no es institucional; en su núcleo presenta una lucha permanente entre el poder-autoridad (institucional) y el mensaje original. El accionar de la teología de la liberación es de una dimensión política, porque involucra, necesariamente, la organización de las personas en torno a la Buena Nueva para exigir mejores condiciones de vida (salud, vivienda, educación, cultura, empleo). A diferencia del fundamentalismo cristiano, la teología de la liberación no visualiza una anticipación del cielo en la tierra; su propósito es fomentar la vida humana en un proyecto de discernimiento de sociedades, dentro de las cuales se pueda alcanzar tal propósito.
6. El fundamentalismo cristiano que surge en los Estados Unidos está vinculado a la estructura de poder económico y político de ese país. Su discurso gira en torno a un paralelismo entre el cielo y la tierra; ambos tienen en común una historia; es decir, lo que ocurre en la tierra, también acontece en el cielo.
7. El cielo no es un reflejo eterno de la realidad en la tierra; este se transforma a medida que las proyecciones sociales, económicas y políticas se modifican, estas, a su vez, están acompañadas de *imaginaciones científicas*. Al proponer valores abstractos, los fundamentalistas se inmiscuyen en la dimensión política sin ser percibidos, disfrazan su verdadera postura política y, de esta forma,

justifican intervenciones militares, guerras, etc. Su argumento finalista se reduce a afirmar que quienes no están con ellos, viven en el absoluto pecado; es una teología de la muerte.

8. La teología de la prosperidad es la teología de los millonarios. Para esta teología, el sujeto es sujeto en tanto sea próspero económicamente, situación reservada únicamente para algunas personas. La persona obtiene ganancias porque está bendecido por Dios; si el individuo no logra alcanzar beneficios económicos es porque aún no ha realizado un acto humano que obtenga la gracia divina.
9. La teología apocalíptica es otra variante del fundamentalismo cristiano. Su dimensión valorativa se funda en la venida del anticristo para castigar a la humanidad de todos sus males cometidos. Esta teología se vincula a la teología de la prosperidad porque entrega un mensaje de esperanza económica a los pobres; afirma que cualquier persona puede emerger dentro del sistema de mercado y ocupar posiciones mejores en la pirámide de la estructura social mediante el esfuerzo, el trabajo y la disciplina en el seguimiento de la fe.
10. La teología de la muerte, la teología de la prosperidad y la teología apocalíptica poseen la tierra prometida y el pueblo elegido: los Estados Unidos, país bendecido por Dios para llevar su proyecto de la ley y de la libertad a todas las naciones del mundo.
11. El fundamentalismo cristiano se constituye a partir de la ética capitalista y dimensiona un sujeto de intenciones buenas pero irresponsable de sus actos. Para este sujeto, la responsabilidad de la no intencionalidad recae

en el mercado y en sus categorías instrumentales míticas; mismas que proporcionan esperanza para que, en algún momento, el sujeto pueda solucionar los problemas económicos y alcanzar su realización.

12. El fundamentalismo cristiano es agresivo en contra de las personas y organizaciones que aspiran a la paz, a la justicia social y a los derechos humanos. Los sujetos portadores de la rebelión constituyen un peligro para la humanidad; porque el sujeto que dimensionan, es un sujeto sensorial, obediente, displicente, consumista e individualista.

Hinkelammert, al realizar una crítica al ordenamiento categorial de la modernidad (laberinto filosófico y económico) mediante su método, otorga al sujeto la facultad de construir una ética para la vida. Al comprender la contingencia del mundo el sujeto se rebela y desmitifica los marcos categoriales de la razón instrumental, permitiéndole actuar y transformar la realidad mediante una praxis social. La ética para la vida no es más que un proceso continuo de rebelión en el cual el sujeto, en la infinitud de las posibilidades, puede detener la destrucción de la sociedad y de la naturaleza.

4. Tercera fase: La recuperación del sujeto (2000 a la actualidad)

En esta fase, Hinkelammert centra su objeto de estudio en la dimensión de la recuperación del sujeto y, dentro de este, la construcción de una ética para la vida que permita proteger a la naturaleza y a la humanidad contra los embates de la estrategia de globalización. Mediante el bien común, se construye un mundo de posibles para disolver la agresividad neoliberal, a través de un nuevo

análisis crítico de la economía política y de la crítica, realizada a partir del marxismo original.

Del 2000 a la fecha, Hinkelammert publica los siguientes escritos:

- *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida* (2001)
- *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad* (2003)
- *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio* (2003)
- *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido* (2003)
- *Hacia una economía para la vida* (2005)
- *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad, materiales para la discusión* (2007)
- *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso* (2010).
- *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación* (2012)
- *Economía, vida y bien común. 25 reflexiones sobre economía crítica* (2014)
- *Solidaridad o suicidio colectivo* (2015)
- *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos* (2017)

Confirma el método que profundiza la afirmación de un pensamiento crítico de la razón instrumental y razón mítica, desmitificando la mitología establecida por la humanidad: desde Prometeo, y el núcleo de la ley en el cristianismo y la propiedad privada (Pablo de Tarso); hasta el mito del progreso de la sociedad moderna.

Hinkelammert visualiza la utopía como la capacidad interna que posee esta, para reformular los procesos y proyectos de una sociedad en procura de defender a toda costa la vida, como principio fundamental de la liberación

humana. En este contexto, la recuperación del sujeto que implica una ética para la vida, requiere que el sujeto proyecte su liberación en el plano de la realidad, es decir, en el campo de la economía. Para Hinkelammert la ética del sujeto debe basarse en un análisis crítico de la economía política.

En esta fase de pensamiento, continuación de las dos fases predecesoras, Hinkelammert realizar una segunda crítica a la economía política. La primera crítica fue realizada por Marx a los postulados de economía clásica de Adam Smith y David Ricardo. La segunda crítica, Hinkelammert la enfoca a la teoría neoclásica y neoliberal (Weber, Hayek, Popper y Friedman) en el marco de la estrategia de la globalización. Subyace una crítica de la razón mítica a los mitos de la agresividad, a la inversión de los derechos humanos y un regreso al mito de Prometeo desde el surgimiento del mito del progreso en la modernidad.

A continuación, se describen las principales tesis que sustentan la tercera fase del pensamiento hinkelammertiano.

4.1. Laberintos económicos y filosóficos

Desde el laberinto filosófico, a través Marx, Freud y Nietzsche, Hinkelammert, trae de vuelta al debate filosófico la discusión acerca del sujeto. Sitúa al sujeto, sujeto individual y social, como punto de partida y centro en el siglo XIX, desde el análisis de la economía política. Los seres humanos (leyes del desarrollo de los modos de producción) son los sujetos de la historia. Son los seres humanos quienes reflexionan sobre su propia realidad.

Desde el laberinto económico y a través de la crítica a Samuelson, Weber, Bloch, Schmitt, Manheim, Hayek, Popper y Frieman, Hinkelammert fundamenta su análisis desde los mitos fundantes, utilizados por las ciencias empíricas; en este caso, las teorías económica neoclásica y neoliberal, teorías que proponen soluciones para resolver la adecuada distribución de los recursos. Es la existencia de un equilibrio que el mismo mercado se encarga de ajustar para que la sociedad, en su conjunto, obtenga un adecuado reparto de los recursos. El núcleo central de esta argumentación es la racionalidad del mercado y la competencia perfecta.

4.1.1. Desde el laberinto filosófico

1. En su crítica al marxismo original, Hinkelammert argumenta que las relaciones económicas son el reflejo de las jurídicas. Dicho de otra manera, los seres humanos, antes de entablar relaciones económicas, han tenido relaciones jurídicas (superestructura, sobre base económica). Por eso, la base económica es una representación de la voluntad de los seres humanos. La cual refleja esas relaciones sociales, a partir de las relaciones jurídicas.
2. Hinkelammert explica que Marx no hace referencia a las palabras *determinar*, *condicionar* y *relacionar* la base económica con la superestructura. Se trata de relaciones (primeramente, de cosas o mercancías) respecto a la objetivación que le otorga el ser humano. Las cosas, por sí solas, no se pueden cambiar o transformar pues necesitan la voluntad del ser humano para realizar esta transformación o el

intercambio necesario, y necesitan que los seres humanos se relacionen entre sí para lograrlo. A esto Marx le llama relaciones de contrato.

3. Para que el sujeto se libere del fetichismo, debe ejercer al acto de rebelión, el cual consiste, por un lado, desmitificar las categorías míticas como por ejemplo las categorías de la división social del trabajo y de la reproducción material de la vida humana y, por otro lado, transformar la realidad mediante la praxis social. Esto permitiría que el ser humano pueda realizarse como sujeto en libertad.
4. Para Hinkelammert, la ética del sujeto reprimido y negado se expresa en las finalidades determinadas por los sujetos. Las finalidades no son normas, sino principios que sirven para derivar normas a partir de la mediación de juicios de valor que, a su vez, conforman los fines.
5. Una adecuada dimensión de la teoría social del trabajo involucra al ser humano, ya que este es el sujeto del mismo y, por ende, conforma y construye una subjetividad cuando interactúa en la transformación de la naturaleza. Al transformar la naturaleza, produce bienes impregnados de valores de uso que le permiten satisfacer sus necesidades materiales. Pero no solamente el ser humano transforma la naturaleza, también se transforma a sí mismo y se construye como persona. En la medida que la división social del trabajo se acentúa en la modernidad, cobra importancia la necesidad de una ética para la vida socialmente compartida, cuyo portador es el sujeto rebelado.
6. Nietzsche señala que el destino de cada ser humano no se impone desde afuera o desde el exterior, ya que esta realidad externa es una

aparición inteligible; así pues, hay que aceptar el destino, consecuencia de la casualidad, mismo que solo el sujeto puede descifrarlo en forma individual. El ser solo se puede pensar como un eterno retorno de lo igual, como origen de su destino, de su devenir; no hay evento o contingencia, solo existen unas relaciones y conjunto de manifestaciones que también son incomprensibles al ser humano. La importancia del pensamiento de Nietzsche y del análisis crítico que realiza Hinkelammert, consiste en que los sistemas capitalistas del siglo XX adoptaron y utilizaron la tesis de la libertad espontánea y de la ética del destino para objetivar las relaciones económicas y la participación del individuo como sujeto individual. Así pues, la libertad espontánea le otorga al sujeto la libertad de ir a la guerra, que ni la economía de mercado ni la economía planificada lo pueden realizar. La utopía antirracionalista sustituye la realización de la vida humana -como el producto fundamental y esencial del proyecto humano- por el destino individual; y en este, coloca al principio del proyecto, que tiene la voluntad de poder y se logra mediante la guerra.

7. Para Freud, la herencia de la cultura occidental es la culpabilidad reprimida y, por lo tanto, su pensamiento desemboca en una tragedia griega mucho más violenta. Significa la justificación de la expiación de la culpa, de una culpa trágica. Visto desde Nietzsche, es un retorno a la culpa desde la ley. Se puede legitimar la expiación de esta mediante acciones violentas como la guerra o el exterminio de personas; pero una vez realizada, se debe expiar nuevamente (la culpa) mediante otros

mecanismos sociales sucesivos, convirtiéndose en un ciclo interminable del eterno retorno.

4.1.2. Desde el laberinto económico

1. Samuelson refiere que la competencia perfecta está regulada por la mano invisible del mercado enunciada por Adam Smith; por esta razón, el equilibrio es eficiente en todo lo que acontece dentro del mercado.
2. Weber establece la existencia de una racionalidad económica formal fundamentada en una relación social. Esta relación es de lucha, en la medida que exista el propósito de imponer la voluntad de una parte sobre la otra. Para Weber, la participación del mercado debería otorgarles a las personas la libertad mediante la intervención y autonomía de estos (sujetos) en la lucha de precios y competencia. La ética de Weber es la ética del dinero, de la libertad completa del mercado y de la lucha legal por la apropiación de los medios de producción materiales. Es la ética de la despersonalización, la ética de la deshumanización, la ética del mercado que tiene sustento en el capitalismo, y que lleva a la selección económica de las personas que necesita en su racionalidad económica.
3. La filosofía de la esperanza (Bloch) encuentra su punto culmen en la construcción y desarrollo del sujeto universal, mismo que en su núcleo interno tiene fluidez como un ente de las posibilidades. Hinkelammert considera a Bloch el filósofo más consecuente del pensamiento marxista; lo cataloga como un teórico del concepto límite en las ciencias

sociales. Al igual que otros pensadores marxistas, Bloch evitó realizar una reflexión crítica del marxismo original.

4. Para Schmitt, la humanidad como concepto no existe, ya que evoca una categoría de totalidad. Lo que existe es el ser humano individual, que se desplaza en un orden social bajo la tutela de la ley. Si la existencia de la humanidad fuera aceptada, se excluiría el concepto de enemigo y, por ende, la humanidad no podría emprender ninguna guerra al no tener enemigos. Por tal razón, al enemigo se le debe dar la categoría de lo humano individual para tener la posibilidad de lucha.
5. Karl Mannheim es el autor de la pérdida de la utopía, la cual niega al sujeto la posibilidad de la utopía para emanciparse. Establece un paralelismo (ideología-utopía) colocándola como un conocimiento adelantado de la historia, donde se promueven los grupos oprimidos para obtener metas a futuro, y así establecer sus objetivos sociales. Así comprendida, se le niega al sujeto la posibilidad de ser sujeto, la posibilidad de emanciparse en el presente y, por tanto, el sujeto pierde su utopía.
6. Hayek se fundamenta en el concepto del automatismo (mano invisible del mercado y de la competencia perfecta) como mitos fundantes. Estos continúan sometiendo todo el pensamiento del capitalismo global, el cual asegura que el mercado es una sociedad perfecta y armonizada mediante el interés general y el interés propio del mismo mercado. Hayek solo refiere a la competencia para establecer una dimensión

distinta respecto a la propiedad producto del esfuerzo individual donde cada uno depende de sí mismo para alcanzar resultados exitosos.

7. Popper basa sus argumentos en la imposibilidad empírica absoluta del ser humano para alcanzar un conocimiento perfecto. Popper rechaza la planificación económica porque la considera utopía. Para él, existen dos tipos de sociedades humanas: la abierta y la cerrada; estas últimas son herencia del historicismo (teoría marxista) y otras corrientes filosóficas, el cual plantea que mediante una intervención total del Estado se puede garantizar un mundo mejor, aunque por su núcleo es utópica, así demostrado por la experiencia empírica. Popper asume que en la democracia liberal el mercado puede proteger la libertad individual respecto a otras formas de poder u autoritarismo cuando la colectividad esté amenazada por sociedades cerradas. El uso de cualquier forma de abolición del estado protector e interventor, está permitido para retornar a una institucionalidad democrática. El pensamiento popperiano produce un sujeto ahistórico; es el sujeto de la imposibilidad del conocimiento. Su epistemología se declara autónoma del sujeto, o sin el sujeto cognoscente. Ajeno a la historia, el sujeto es un espectador del acercamiento inalcanzable de la verdad.
8. Friedman establece que, en la racionalidad del mercado, se encuentra la libertad de elegir. Es el poder del mercado (mercado libre) que le da la posibilidad al sujeto (interés personal), mediante el intercambio voluntario, de establecer relaciones de cooperación para satisfacer sus necesidades humanas. Mientras no se extienda el automatismo del

mercado a toda la realidad y esta se adapte al mercado, la solución de los problemas como la pobreza, el desempleo, entre otros, nunca se resolverá, convirtiendo al ser humano en un sujeto de la promesa y la súplica.

4.2. Rebelión o Revolución

1. Prometeo en su acto de rebelión (autoconciencia) ubica al ser humano como sujeto poseedor de una ética y, en consecuencia, capaz de transformar *la conditio humana* para la autorrealización. En otras palabras, el ser humano es consciente de sí mismo. Hinkelammert rescata al Prometeo de Marx en dos dimensiones: un sujeto dominado y, al mismo tiempo, un sujeto liberador. De esta forma, el ser humano deja de ser humillado, sojuzgado abandonado y despreciable. La ética del sujeto, la ética para la vida es prometeica, en cuanto *yo vivo si tú vives*. Es una ética del respeto, cuyo núcleo central es la libertad, que nace del libre respeto hacia el otro.
2. El marxismo considera la revolución como el salto de una fase histórica a otra mediante el cambio de un modo de producción. El marxismo distingue dos tipos de revoluciones: la burguesa y la comunista. La primera preparó las condiciones para el triunfo del sistema capitalista, en donde el trabajador o proletario es una mercancía más en la lógica de la racionalidad económica del sistema de mercado. Hinkelammert considera que revolución tal y como la entiende Marx es un concepto mítico, debido a que la revolución elimina la prehistoria del ser humano;

es decir, elimina la sociedad de clases, y al eliminar las clases sociales, el ser humano podrá desarrollarse a plenitud. Para Marx, con la eliminación de la propiedad privada, se elimina el trabajo alienado, lo que permitiría la socialización de los medios de producción, que no es un fin en sí mismo, sino el tránsito para que el ser humano alcance su verdadera libertad.

3. El marxismo posterior a Marx, desarrolló una utopía finalista respecto al concepto de revolución, en la cual el problema del trabajo abstracto descubierto por Marx se resolvería mediante una sociedad de economía basada en la planificación perfecta. De este modo, los seres humanos libres y el nuevo orden social, llevarían a las potencialidades humanas a la máxima expresión, según sus “capacidades y necesidades”.
4. Hinkelammert plantea también la necesidad de establecer, mediante la rebelión, la toma de conciencia trascendental para emprender el proyecto de liberación con un enfoque distinto dado por el marxismo original y postmarxista. La dialéctica trascendental plantea, en su núcleo, la aceptación de la existencia de una estructura social como resultado de un proceso histórico que debe superar la contradicción de las clases sociales. Una sociedad sin clases (igualdad) lleva implícita la existencia de una sociedad con clases, consecuencia de la división del trabajo. La experiencia socialista (URSS, países de la antigua Europa del Este, China y Cuba) no han logrado eliminar la división del trabajo dentro de cada proyecto de organización social, a pesar que el discurso oficial, dicta que los trabajadores son propietarios de los medios de producción.

5. La liberación humana se realiza cuando la estructura de igualdad contradice la posibilidad de liberación. La lucha de liberación del ser humano se da porque permanece una estructura de igualdad jerárquica y, detrás de esta, existe una estructura de dominación secundaria que determina el significado de la primera. Así pues, la estructura de igualdad jerárquica es la apariencia de la dominación secundaria.
6. Admitir la imposibilidad de la existencia de una sociedad sin clases sociales, no contradice la necesidad de luchar para establecer una sociedad sin clases. El proyecto de liberación, se da cuando el ser humano, paulatinamente conquista espacios de libertad y de igualdad (distribución equitativa de la riqueza, derecho al trabajo, etc, etc), en la medida que esas conquistas se realizan, en esa medida se avanza hacia una sociedad sin clases, sin renunciar a seguir construyendo sociedades inclusivas. La rebelión lleva implícito el retorno del sujeto negado y reprimido que la modernidad ha producido; por tal razón, la dialéctica trascendental conlleva un sujeto emancipado para la liberación humana.
7. Los procesos emancipatorios (revoluciones de orientación socialista) dados en la historia humana, tienen un problema en común, el orden institucional yace en el núcleo de la ley (igualdad formal). Al colocar la discusión de la liberación humana, estos procesos se asocian con la estructura institucionalizada de libertad, igualdad y sociedad sin clases. en última instancia, con estructuras de la razón mítica y de la razón instrumental. Puesto que la revolución es el paraíso en la tierra, que resuelve en última instancia la liberación del sujeto.

8. Hinkelammert propone el retorno del sujeto negado y reprimido que, en un acto de rebelión, produce la liberación humana. Se concreta en la medida que el individuo, como una entidad de libertad, instaura las leyes; donde el sujeto se libera porque obedece a las leyes que él mismo ha generado y aceptado. La igualdad contractual funda una nueva ciudadanía que reside en el bien común. El bien común tiene dos dimensiones: por un lado, la enunciación de los valores emancipatorios de cara a las consecuencias que produce la igualdad contractual y en las cuales se sustenta la posibilidad de vivir; y por otro, la reafirmación de la misma libertad e igualdad contractual.
9. La nueva ética, ética para la vida, debe eliminar la amenaza que arrincona a la humanidad a su destrucción, desde el mismo núcleo ético. No se trata de hacer nuevas normas, sino de invertir sus premisas mediante los efectos de la acción indirecta; por ejemplo, en la ética funcional la norma a) *No matarás*, b) *No robarás*; en la ética para la vida a) *Asesinato contaminar la naturaleza*, b) *Robo es despojar a la población las condiciones materiales de existencia*. Las normas se transforman en su contrario, y en la acción directa se debe exigir el respeto a las normas, transformándolas en éticas funcionales como las existentes.

En esta fase de pensamiento, la recuperación del sujeto implica, en el pensamiento hinkelamertiano, un acto de rebelión. Es la desmitificación de los mitos construidos por la modernidad para despojar a la razón instrumental de

un ordenamiento categorial que, en apariencia, son categorías válidas para el análisis de las contingencias del mundo; mismo que, mediante la razón instrumental, permiten despojar al sujeto del instrumental teórico para que este actúe sobre la realidad (quitar el velo oculto a la realidad fenoménica) a fin de construir un mundo posible, es decir, una sociedad en la cual haya un lugar para todos.

La rebelión no es una revolución o cambio de un sistema económico por otro (figura 33). La rebelión es la recuperación de la subjetividad, que se manifiesta, por un lado, derribando los marcos categoriales de la razón instrumental y la razón mítica. Es eliminar todos los marcos conceptuales que, frente a la contingencia del mundo, opera sobre la razón mítica, explicando una realidad aparente en forma racional y, por otro lado, la intervención del ser humano en la realidad, mediante la praxis social y la transformación de la sociedad. Las implicaciones prácticas se orientan a resolver los problemas de mayor urgencia que tienen las grandes mayorías de la población: empleo, salud, educación, democracia real participativa entre otros.

La rebelión es demoler la totalidad de los marcos conceptuales transformados en utopías universales, las cuales objetivizan al ser humano mediante una lógica de pensamiento en donde el cálculo de utilidad y la ética del buen vivir -entre otras categorías elaboradas por la modernidad- despojan al sujeto de una ética para la vida. Es el retorno al sujeto.

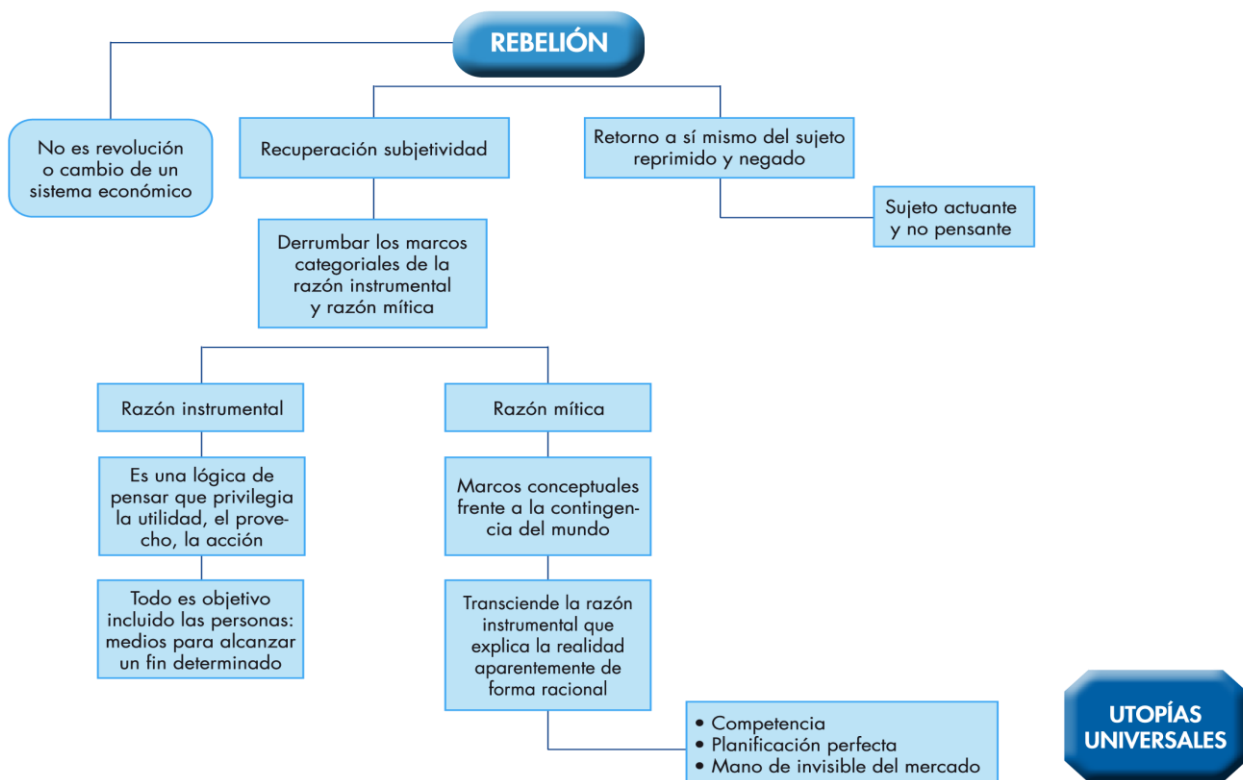


Figura 33. Concepto de rebelión en el pensamiento hinkelammertiano

Fuente: elaboración propia a partir de los datos de Hinkelammert

La rebelión es el retorno del sujeto que ha sido reprimido, subyugado, y negado, transformándose a sí mismo, no en un sujeto pensado, sino en sujeto actuante y pensante. La rebelión plantea una nueva forma de convivencia humana opuesta al no ser. La rebelión del sujeto es eliminar la relación medio-fin que objetiviza a la sociedad, a la naturaleza y al ser humano, misma que lleva al sujeto, de manera paulatina, a su propia destrucción.

El siguiente capítulo, estudia las implicaciones prácticas del concepto de rebelión en la sociedad contemporánea, desde: a) la crítica a la teoría del desarrollo y los resultados obtenidos en el modelo económico socialista (centro

y periferia); b) la crítica a la teoría del espacio económico cuyo autor es el mismo Hinkelammert; y c) la crítica a la expresión política, del método hinkelamertino.

CAPÍTULO 5. IMPLICACIONES PRÁCTICAS DEL CONCEPTO DE REBELIÓN

1. Introducción

El presente capítulo desarrolla el objetivo específico denominado *Determinar las implicaciones prácticas del concepto de rebelión como proceso de recuperación de la subjetividad en la modernidad in extremis*. Además, se pretende comprobar, la hipótesis central de esta investigación, presentada en el capítulo 1, en tanto, si el concepto de rebelión en el pensamiento hinkelamertiano, tiene una vinculación práctica-política.

En el ordenamiento mundial (modernidad) y dentro de esta, la estrategia de globalización, particularmente, en los sistemas económicos e ideológicos instaurados en los países del orbe –o, al menos, en Occidente- queda demostrado que estos sistemas, segmentados en dos grandes bloques de poder (capitalismo y socialismo) no han sido capaces de brindar soluciones reales a los problemas cotidianos (trabajo, vivienda, educación, salud) de las grandes mayorías de seres humanos que ven sin esperanza las posibilidades de existir.

La lucha ideológica por justificar cuál de los dos sistemas es el indicado para la plena realización del ser humano, está supeditada a diferentes argumentos dados por la razón instrumental respecto a categorías como la igualdad formal, la planificación central, la maximización de la producción, la libertad, la

democracia, los derechos humanos, la propiedad, el mercado, el crecimiento económico, categorías elaboradas en la modernidad.

En Europa, al igual que en el continente americano, la teorización de estos conceptos desde el punto de vista del desarrollo y el subdesarrollo, continúan siendo actuales en la medida que los sistemas económicos en juego, extendieron su dominio a una gama de países que en la modernidad *in extremis*, siguen siendo naciones dependientes y sin posibilidades de elegir vías distintas para salir del atraso económico y social en el que se encuentran, a merced de las clases dominantes (el 1% de las personas más adineradas del mundo acumula el 82% de la riqueza global, Stiglitz, 2015).

Así pues, este capítulo intenta dilucidar la importancia del pensamiento hinkelamertiano respecto a las implicaciones que tiene para el ordenamiento categorial del mundo, propuesto desde la óptica de este pensador.

En todos sus escritos, Hinkelammert es explícito al afirmar que el ser humano es el centro de la existencia y, al serlo, la acción volitiva debe transformarse en un humanismo de la praxis. El humanismo de la praxis significa que el sujeto, al intensificar las fuerzas productivas para generar bienes y servicios, lo hace en función del ser humano, es decir, para el bienestar de todos; no lo hace como apéndice de la intensificación de las fuerzas productivas (principios de cálculo de utilidad y del cálculo de los intereses inmediatos). De aquí que la ontología del pensamiento hinkelamertiano se resume en una praxis humana para la vida, en una praxis trascendental del sujeto.

Recuperar la subjetividad es, por consiguiente, una práctica gnoseológica del sujeto, que se torna determinante para que la rebelión del sujeto pueda instaurar un humanismo de la praxis y, con ello, una sociedad en la que quepan todos. Ahora bien, sin una expresión práctica y política concreta que transgreda las estructuras sociales vigentes, el pensamiento hinkelamertiano es poco probable que incida en los distintos colectivos sociales y políticos para que el mundo tenga una posibilidad real de sobrevivir al embate llevado a cabo por el 1% de la clase social que domina al mundo y que ostenta la riqueza del planeta.

En este contexto, el presente capítulo se estructura considerando los siguientes apartados:

- Crítica a la teoría del desarrollo y sus implicaciones prácticas en el modelo económico socialista (centro y periferia)
- Crítica a la teoría del espacio económico
- Crítica a la expresión política del método hinkelamertiano

2. Crítica a la teoría del desarrollo y sus implicaciones prácticas en el modelo económico socialista (centro y periferia)

¿Por qué es trascendental la discusión que realiza Hinkelammert a partir del diálogo con distintos autores de la teoría clásica del imperialismo? La respuesta implica dos apreciaciones de carácter histórico, en relación con las preguntas centrales y periféricas de esta investigación, mismas que tienen relación con el rumbo que adquiere cada una de estas coyunturas históricas (Hinkelammert, 1970, 1973, 1983, 1984, 1995, 1996, 1998).

Las coyunturas históricas más significativas son:

1. La Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) y el contexto de la Europa del Este
2. La Revolución cubana

Habían transcurrido 53 años respecto al análisis elaborado por Hinkelammert en su primera fase de pensamiento, referente a lo que acontecía en Europa del Este, desde la toma del poder por el Partido Bolchevique en la Rusia zarista (octubre de 1917) y la formación de la URSS en 1922. En ella, puntualizaba contradicciones sustantivas para analizar la presencia de categorías de la razón instrumental y mítica desde la teoría expuesta por los diferentes autores estudiados en el segundo capítulo de esta investigación; y de su interpretación y aplicación del marxismo como ciencia exacta e irrefutable.

La teoría centralista (centro-periferia) puntualizó sobre los fenómenos visibles de la dependencia colonial, en la arbitrariedad de la dominación y explotación directa de los pueblos; pero observándolos desde la posición de los países capitalistas, hacia sus colonias, y no desde el centro socialista para sus países periféricos. Ejemplo concreto es la URSS y su relación con los países de Europa del Este.

Casos como el de Polonia⁹⁵, Hungría⁹⁶, Rumanía⁹⁷ y la República Democrática de Alemania⁹⁸, entre otros países; así como los mismos estados federados de

⁹⁵ El 17 de setiembre 1939, invasión soviética a Polonia (Pacto Ribbentrop-Mólotov), Alemania y la URSS se reparten el país.

⁹⁶ Al perder Alemania la IIGM, Hungría fue ocupada por tropas soviéticas, en 1947 se instauró un gobierno comunista. En 1958 URSS invade Hungría.

⁹⁷ En 1940 la URSS obligó a Rumanía a cederle Besarabia y el norte de Bucovina, mientras que la Alemania concedió el norte de Transilvania a Hungría y el sur de Dobrogea Bulgaria.

la antigua URSS, muestran claramente el poder colonial ejercido por la URSS (del centro a la periferia) y revelan, claramente, como países como Hungría, poseedor de una base industrial de las más avanzadas de su tiempo, fueron sometidas a una dominación, dependencia y arbitrariedad desde el centro (Moscú).

La teoría centralista nunca analizó que los centros no posibilitarían el desarrollo de las periferias; más bien, estas se convirtieron en países subdesarrollados. La teoría visualizaba la transformación de la periferia como un subproducto de la dependencia; y que, mediante una revolución burguesa (caso de los países capitalistas) o una ocupación socialista (Europa del Este) sería factible el desarrollo de las periferias.

La URSS tenía 42 años de haber emprendido su proyecto del Socialismo Científico cuando se instaura en Cuba una revolución (1959) también de carácter socialista. Esta revolución fue y ha sido un referente para los países latinoamericanos, entre otras cosas, porque logró sobrevivir a bloqueos económicos y políticos, y ser un escudo moral ante las potencias económicas y militares del mundo, principalmente los Estados Unidos.

La URSS fue un bastión para Cuba, mediante tratados comerciales preferenciales, empréstitos blandos, instalación de la base industrial y la formación de cuadros técnicos y científicos. Desde la periferia, Cuba recibió el

⁹⁸ La República Democrática de Alemania se estableció en 1949 en el territorio de Alemania que se encontraba bajo ocupación soviética desde el final de la IIGM.

apoyo del Centro (URSS); aunque después de 1991, con la caída de la URSS, tuvo que replantear su sobrevivencia económica y política⁹⁹.

Respecto a la Revolución cubana (1959) y el trabajo publicado por Hinkelammert (1970), habían pasado 11 años, y en su análisis se vislumbra lo que ya estaba atravesando la URSS, y también la posibilidad de lo que podría suceder en Cuba.

Así como en los proyectos de deformación capitalista se detiene la vía capitalista de industrialización y por ende el desarrollo de la periferia, se presenta un fenómeno parecido en el socialismo

Al respecto, Hinkelammert establece que existió una dependencia mínima de financiamientos externos (valedero para URSS y China) en el contexto de la acumulación socialista. No obstante, en la URSS, para contrarrestar los rezagos estructurales del desarrollo, se implementó una política de planificación económica, en la cual se establecieron metas de producción cuyo propósito fue garantizar eficiencia económica; misma que no consiguió transformar las estructuras de valores y, por tanto, tampoco obtener los cambios en la conciencia socialista requeridos para transformar la superestructura de la sociedad soviética en su totalidad (Hinkelammert, 1983, 1987; Hinkelammert y Mora, 2014).

La resultante de la acumulación socialista tal y como se produjo en la URSS, se tradujo en una ética de la eficiencia (no una ética para la vida) vinculada al

⁹⁹ Con la caída de la URSS, Cuba perdió el 85% del mercado exterior. Inició el periodo especial y el país tomó medidas para aceptar la tenencia y el uso de divisas (dólar), y la apertura a la inversión extranjera, principalmente en turismo.

cálculo de los intereses inmediatos; es decir, no se fomentó una conciencia de clase crítica para el desarrollo económico y espiritual de las fuerzas productivas, ni para el establecimiento de una sociedad socialista desarrollada. Por el contrario, producto del sistema de terror imperante, en especial durante el periodo estalinista, irrumpe una actitud colaborativa de la clase trabajadora con el sistema para obtener un nivel aceptable de libertad (Hinkelammert, 1983, 1987).

Al alcanzar las metas establecidas respecto a la producción y paulatina industrialización del país, la clase dirigente se transformó en una estructura institucional, desligada de las necesidades crecientes del pueblo, provocando una pérdida de conciencia que gestaría el fracaso socialista, décadas después. En la sociedad capitalista, la libertad personal está basada en los ingresos obtenidos y el dominio sobre los medios de producción, los cuales determinan el acceso de bienes por parte del ser humano. En otras palabras, la libertad es asumida por el individuo en dos dimensiones: por un lado, fundamentada por el cálculo de intereses inmediatos; y por otro, por la cuantificación monetaria del ingreso obtenido.

En la experiencia cubana, la libertad personal no la determina el dinero (cuánto se tiene), sino lo que se tiene (educación, salud, etc.). Dicho de otra manera, la libertad en la experiencia socialista cubana es la negación del dinero como cuantificación monetaria del ingreso obtenido y de las relaciones mercantiles propiamente dichas. Se da prioridad a lo que el Estado pueda dar para solventar las necesidades materiales de existencia, ¿pero que sucede cuando el Estado es incapaz de brindar cobertura a un país por igual?

Acerca de la experiencia cubana, es importante contextualizar también que existía información y datos suficientes para debatir los alcances de las inversiones de la URSS a sus respectivos países periféricos. Es ampliamente conocidas las ventajas que obtuvo Cuba de su relación con la URSS, ventajas que no han conseguido sacar a Cuba del subdesarrollo.

En enero de 1964 se firmó con la URSS un convenio comercial que garantizaba la compra de 24,1 millones de toneladas de azúcar a Cuba entre 1965 y 1970, a un precio asegurado de 6,11 centavos de libra, que garantizaba ingresos suficientes para financiar la estrategia de desarrollo. Con otros países socialistas también se firmaron convenios que aseguraban mercados estables al azúcar cubano (ya en 1963 el comercio con el campo socialista era el 75,8% del total, mientras que con la URSS era del 40% de ese total. (Venacio, 2005, p. 19)

En términos filosóficos, en el contexto de la experiencia socialista cubana, la libertad del ser humano es mayor en tanto se utilice menos el dinero para obtener acceso a los bienes. Dicho de otra forma, entre menos se utilice el dinero o no se necesitare completamente del mismo, el mundo estará a disposición y la libertad del individuo se realizará plenamente, tal y cómo lo establece el proyecto el marxismo original.

Es necesario señalar, a manera de un epílogo adelantado que, en setiembre de 2019, el presidente cubano, Miguel Díaz Canel, durante una cadena de televisión, llamó al pueblo cubano a volver a las medidas aplicadas en la década de los noventa de siglo pasado (no obstante, niega que Cuba tenga otro periodo especial); esto, para que la crisis económica que se vive en la isla no supere las expectativas de crecimiento económico planificado por el

gobierno. Utilizando categorías de la razón mítica (estrategia para vencer, ajustar niveles de actividad económica, planificación más estricta, etc.), el presidente cubano hizo las siguientes declaraciones al Diario Las Américas, 2019 (el resaltado en negrita no es del original):

Contamos con una **estrategia para vencer**", "La belleza está en lo **retador de las situaciones (...)** lo **que sucede conviene**". "Compartir el **fomento del ahorro** como una práctica de vida y el **altruismo** como una actitud ante la falta de combustible".

El gabinete "**ajustará los niveles de actividad económica**", buscará una **planificación más estricta y eficiente** del transporte de carga y de pasajeros, **intentará desplazar los picos de demanda** energética, y "desempolvará" medidas de la crisis de los 90, como un mayor uso de la tracción animal. Además, fomentará el trabajo a distancia y modificará los horarios laborales.

Se aprecia en la cita textual anterior, que los dirigentes cubanos siguen utilizando las mismas categorías míticas para intervenir la realidad, planificación, en esta ocasión, planificación más estricta y eficiente para reorganizar la sociedad y salir de la crisis.

3. Crítica a la teoría del espacio económico

En el apartado 2.7 del capítulo 2 (*La acumulación socialista*) de esta tesis doctoral, se hizo referencia a la teoría del equilibrio y, en esta, a la noción sobre el equilibrio en el espacio económico homogéneo.

La teoría del equilibrio responde a la primera fase del pensamiento hinkelamertiano (*El método: 1953-1980*). Esta teoría establece un

ordenamiento categorial mítico, desde la razón instrumental, en el cual un país periférico pueda pasar a ser una nación desarrollada (Hinkelammert, 1983).

Hinkelammert parte de siete razones míticas básicas:

- El espacio económico es homogéneo: en cada lugar se puede producir en condiciones igualitarias.
- La existencia de una movilidad absoluta de la fuerza de trabajo y la disponibilidad de desplazamiento donde su aplicación significa la maximización del producto económico total. Teoría contraria a los costos comparativos (imposibilidad de desplazamientos de la fuerza de trabajo y en consecuencia la posibilidad del comercio internacional).
- La posibilidad que, en un mismo lugar, se produzca solamente un bien o un número limitado de bienes (la existencia de este espacio elimina que en el mismo lugar se produzca simultáneamente un número arbitrario de bienes).
- El transporte de bienes significa costos.
- La posibilidad de que el conocimiento técnico se distribuya de forma igualitaria.
- La posibilidad igualitaria de la habilidad en el trabajo.
- La posibilidad de que todos los factores de producción tengan la misma paga en todos los lugares.

Los siete supuestos anteriores describen el espacio homogéneo y elimina la posibilidad de ventajas relativas de factores en el espacio. Adicionalmente, en este espacio homogéneo, las escalas de producción no afectan los costos de

producción; en consecuencia, no se desarrollaría la división internacional del trabajo. Así pues, existirían infinitos tipos de espacios que producirían sus bienes a costos iguales con o sin intercambio. En este contexto surge la pregunta ¿qué sucede si se presentara la división del trabajo? Hinkelammert respondería que para que existiera la división del trabajo en un espacio homogéneo, deben existir ventajas de escala de producción en las cuales los costos decrecientes se reducen hasta que la producción alcanza un límite de costos, y en los cuales estos no bajen más de ese límite.

A su vez, las ventajas de escala deben verse en dos dimensiones. Por un lado, la referente a la producción de bienes determinados en unidades de producción grandes; si esto sucediera en otros espacios homogéneos, se tendría la posibilidad de realizar el intercambio de esos bienes. Y por otro, la ventaja con respecto a la extensión de una producción determinada, pues al ocupar mayor extensión la producción en el espacio, bajan los costos.

Al darse los supuestos anteriores, se reordena el espacio económico y se fortalece la división internacional del trabajo, en la cual las ventajas relativas no tendrían posibilidad de intervenir en el mercado. Así planteado, las ventajas de escala proporcionarán la posibilidad de intercambio entre los espacios, formando redes de división de trabajo y, en consecuencia, posibilitando un sistema de la división internacional del trabajo.

Para explicar la relación de las ventajas de escala y la teoría del equilibrio aplicables en los centros y las zonas periféricas, Hinkelammert establece la clasificación de los bienes en dos grupos, a saber:

- Bienes cuyo efecto sobre los costos del espacio aumentado por una escala determinada de producción es pequeño o igual a cero. Estos bienes se ordenan en espacio según sus ventajas de escala: de tipo externo (ventajas de aglomerados) y de tipo interno (ventajas de escala de una unidad de producción). Son bienes con alta elasticidad de escala y baja elasticidad de espacio: bienes manufacturados y materias primas específicas, ejemplo la minería.
- Bienes cuyos costos inciden en la extensión del espacio utilizado para una escala determinada de producción. Son bienes de baja elasticidad de escala y alta elasticidad en el espacio: bienes de producción agrícola y materias primas específicas.

Esta clasificación posibilita que no todos los bienes tengan la misma elasticidad de escala y de espacio simultáneamente y, en consecuencia, inciden en el ordenamiento dual del espacio económico. Así pues, los bienes que se ubican en una escala de elasticidad mayor a la elasticidad del espacio se concentran en aglomerados de producción; y aquellos bienes que se ubican con una elasticidad de espacio mayor, respecto a la elasticidad de la escala, se ubican en las zonas periféricas.

El intercambio de bienes es continuo entre el centro (aglomerados) y la periferia, lo que implica costos de distribución y transporte, e involucra incrementos de costos respecto al espacio de la periferia. Si el centro de producción está en su máxima capacidad en proporción a las ventajas de escala; y si el espacio sigue siendo extenso, ese incremento de los costos de

transporte posibilita la creación de otros espacios económicos en distintos lugares.

Ahora bien, no es necesario que cada uno de los aglomerados de producción alcance el máximo de sus ventajas de escala; sino, más bien, que logre alcanzar una cantidad significativa de producción, ocasionando que el incremento de las ventajas de escala nunca logre compensar el aumento de los costos de transporte producidos por la zona periférica.

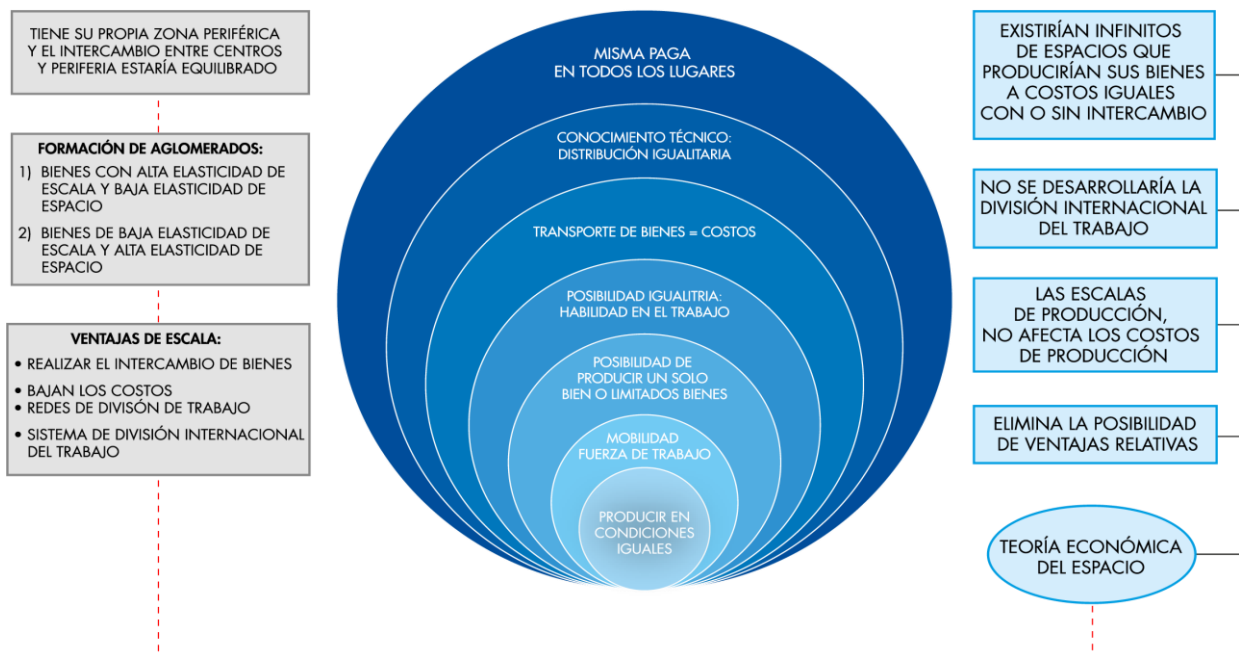


Figura 34. Teoría económica del espacio en Hinkelammert

Fuente: elaboración propia a partir de Hinkelammert (1970-1983)

De esta forma, el espacio económico homogéneo crea una red de aglomerados de producción en la que cada uno de estos aglomerados tiene su propia zona periférica; en consecuencia, el intercambio entre centros y periferia estaría

equilibrado. Así pues, existiría intercambio continuo entre centro-periferia, lo que no implicaría un intercambio continuo ni una división del trabajo entre los distintos aglomerados.

Por su parte, la posibilidad de que no existiera intercambio se daría en el caso de que, el ordenamiento del espacio, resultase un escenario donde las producciones de todos los aglomerados llegaran a alcanzar todas sus ventajas de escala. Si esto ocurriera, surgiría una división del trabajo en los aglomerados, con la oportunidad de aprovechamiento de sus ventajas de escala, semejantes a los costos adicionales de transporte generados por el intercambio mismo.

Una sociedad inclusiva

4. Crítica a la expresión política del método hinkelammertiano

A lo largo de toda su obra, Hinkelammert establece un andamiaje teórico y metodológico para comprender el ordenamiento categorial del mundo. Como se ha estudiado a lo largo de esta investigación, este ordenamiento tiene su génesis en la crítica a la razón mítica y razón instrumental que hace este pensador a la modernidad.

Hinkelammert es un teórico neomarxista¹⁰⁰ que aporta una visión distinta sobre la teoría marxista original y la teoría del liberalismo económico, respecto de otros autores contemporáneos. En su lectura sobre Marx (*El sujeto y la ley*,

¹⁰⁰ Se debe entender el neomarxismo como una corriente de pensamiento que renueva el marxismo desde una filosofía humanista, antitotalitaria, que rechaza el determinismo económico, un énfasis a los procesos superestructurales, un rechazo a visualizar una sociedad sin clases sociales, entre otros temas y que posibilita, mediante una praxis social, construir una sociedad inclusiva con la edificación de un Estado moderno.

2005) argumenta que las relaciones económicas son el reflejo de las jurídicas; con esta premisa le otorga a la teoría del conocimiento marxista una lectura adecuada, pues ubica en primer plano al sujeto frente al objeto, es decir, a los seres humanos antes que las relaciones económicas, las cuales suponen la existencia previa de las relaciones jurídicas (la superestructura sobre la base económica). Entendida así, la base económica es una representación de la voluntad de los seres humanos, reflejada en esas relaciones sociales a partir de las relaciones jurídicas.

La *Contribución a la crítica de la economía política*, fue publicada por primera vez en el idioma alemán en 1859, ocho años antes de que saliera a la luz el primer tomo de *El capital*. No obstante, existe una versión del año 1857, que fue publicado por Kautsky en 1903 en la revista *Neue Zeit*, en el cual se refiere a una Introducción general a la crítica de la economía política, y en la cual Marx consideraba que se establecían unos resultados anticipados no demostrados. Para los estudiosos del marxismo original, la *Contribución a la crítica de la economía política*, es una anticipación de *El capital*, sin embargo, también son parte de otro grupo de manuscritos redactados en entre 1857 y 1858, considerados como unos apuntes o borradores a la crítica de la economía política.

Para Hinkelammert, la lectura de Marx, de ubicar a los seres humanos antes que las relaciones económicas, es sustantiva, porque refleja el aporte metodológico del pensamiento crítico elaborado por este. Al analizar la producción y las relaciones sociales de producción, que lleva implícita la

división del trabajo, primero en términos generales y, posteriormente, en formas específicas que asume la división en el sistema capitalista, Marx posiciona al sujeto como motor de las relaciones sociales de producción. En palabras de Marx, “Ese trabajo se torna social por el hecho de que asume la forma de su contrario directo, la forma del carácter general abstracto” (Marx, 1980).

El ser humano, al transformar la naturaleza, mediante el trabajo productivo, entabla relaciones sociales de producción. El sujeto al apropiarse de los instrumentos de trabajo, se sitúa ante el objeto (naturaleza) para su transformación. Así pues, el trabajo se despliega en la *conditio humana* como un proceso colectivo y evolutivo que acontece en una determinada sociedad. De esta forma, las relaciones sociales de producción, permiten al sujeto entablar relaciones entre este y la naturaleza y también con los sujetos entre sí. Por tal razón, señala (Hinkelammert, 2005a, 2005, 2007a, 2010), desde la lectura sobre Marx, que la base económica, es una representación de la voluntad de los seres humanos; es decir, las relaciones económicas son el reflejo de las jurídicas; “En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales” (Marx, 1980).

En la lectura sobre Marx, Hinkelammert argumenta que las relaciones económicas son el reflejo de las jurídicas; con esta premisa le otorga a la teoría del conocimiento marxista una lectura distinta, pues ubica en primer plano al sujeto frente al objeto, es decir, a los seres humanos antes que las relaciones económicas, las cuales suponen la existencia previa de las relaciones jurídicas

(la superestructura sobre la base económica). Entendida así, la base económica es una representación de la voluntad de los seres humanos, reflejada en esas relaciones sociales a partir de las relaciones jurídicas.

Pero Marx dice exactamente lo contrario de lo que se le imputa en tal teoría del reflejo. Marx de ninguna manera afirma que las relaciones jurídicas son el simple reflejo de las relaciones económicas. Incluso sostiene lo contrario, es decir, que las relaciones económicas son el reflejo (la imagen especular) de las relaciones jurídicas, en el sentido de que sólo resultan visibles en tanto imagen especular reflejada/conformada por las relaciones jurídicas. Pero lo dice con la palabra *wiederspiegeln*, lo que significa, reflejarse en el espejo o, si se quiere 'espejar'. Por tanto, la tesis de Marx es que vemos las relaciones económicas en un espejo y no directamente. Las vemos en el espejo constituido por la relación jurídica, que de su parte está constituida por los hombres en cuanto hacen morar su voluntad en los objetos. Eso ocurre en cuanto se hacen propietarios al reconocerse mutuamente como tales y consideran el objeto de propiedad suya. Dice en el texto citado: "Esta relación jurídica [...] [en forma de espejo] es [...] una relación de voluntad en que se refleja la relación económica." (...) Cuando el mundo de los objetos es propiedad privada, porque cada objeto tiene un propietario, cuya voluntad mora en él, entonces la relación jurídica está objetivamente presente en el objeto. Hacer morar la voluntad en los objetos es un acto subjetivo. Pero se trata de una subjetividad que constituye hechos objetivos. La propia subjetividad

resulta ser algo objetivo. El objeto en su existencia objetiva de mercancía refleja ahora esta relación jurídica. Por tanto, los propietarios no se pueden relacionar en cuanto propietarios sino relacionando los objetos, sobre los cuales tienen propiedad. Esta relación entre los objetos-mercancías también llega a tener objetividad. Evidencia objetivamente cómo los objetos se intercambian, es decir, qué equivalencias de intercambio tienen.

La mercancía es constituida objetivamente, en cuanto la voluntad de los poseedores mora en ella, y ocurre un reconocimiento entre los hombres, en el cual se reconocen como propietarios (...) El objeto deja de ser perceptible como un producto del trabajo colectivo. Lo social pasa a las mercancías, que ahora es intercambiabilidad. Sin embargo, las personas, al reconocerse como propietarios, establecen relaciones entre ellas, que son dominadas por la relación-cosa (sachlich-material). Las “relaciones de producción” –cuya forma es la relación jurídica misma– están en las cosas, en cuanto que son mercancías. Pero la mercancía no las revela como tales, sino en forma sustraída a sus actos individuales concientes. (Hinkelammert, 2010, pp. 234-236)

Las implicaciones prácticas de la lectura de la crítica e Hinkelammert a la modernidad y en particular de la interpretación dada en la cita anterior, radica en la posibilidad del sujeto de transformar (liberación humana) procesos superestructurales y jurídicos (derechos humanos, condiciones laborales, procesos democráticos, etc.), sin la necesidad urgente de cambiar la base económica, tal y cómo lo planeta el marxismo original y prácticamente todas las

posturas postmarxistas. La posibilidad de rebelión del sujeto, desde la crítica del espacio mítico y desde la praxis social, se da si se somete a discusión la crítica de la liberación humana como posibilidad real de que ser humano se emancipe del pensamiento de sociedades imaginarias, como, por ejemplo, sociedades sin clases sociales o sociedades que reguladas por el mercado ofrecen la distribución equitativa de la riqueza.

Esta crítica tiene que mostrar que la imagen de sociedades sin clases y sin división del trabajo, como lo expresa el marxismo, desarrolla mitos trascendentales y no metas posibles de realización. A partir de desmitificar estos mitos, se abren espacios para construir sociedades inclusivas posibles. Tal y como lo señala el autor “Solamente el pensamiento de imposibilidades abre espacios de posibilidades” (Hinkelammert, 2010, p. 296).

En este contexto, Hinkelammert aporta un pensamiento lúcido y congruente para que los colectivos sociales y políticos puedan trabajar en la construcción de un mundo posible, a través del andamiaje teórico propuesto por él; la propuesta práctica para llevar a cabo esos procesos orgánicos que incidan en las estructuras sociales para el bienestar de la libertad humana (ética para la vida) es, prácticamente, nula.

Sin la constitución de colectivos sociales y políticos que tengan el propósito de proteger a la sociedad y la naturaleza de la destrucción paulatina llevada por el ser humano, mediante modelos económicos que ocultan sus intenciones a través de la razón instrumental; la transformación de la sociedad, mediante actos de rebelión desarticulados, seguirá siendo un posible. Como lo señala el

mismo autor, lo imposible abre el camino a lo posible, que es una alternativa (Hinkelammert, 1987, 1996, 2012).

Ahora bien, los procesos democráticos impulsados en América Latina por distintos movimientos sociales, políticos o militares en procura de la defensa de los intereses de las grandes masas populares, han sido fallidos. Dichos movimientos sellaron alianzas tácticas, desde una orientación neopopulista¹⁰¹, para llegar al poder. Desde Estados Unidos hasta la Argentina, el neopopulismo, tanto de derecha como de izquierda, ha sido la llave para la toma del poder, principalmente, pero no exclusivamente, desde las urnas electorales.

Una agenda posible para que los movimientos políticos asuma la posibilidad de construir una sociedad inclusiva y como alternativa al neopulismo debe estar direccionada en los siguientes puntos:

- a) la satisfacción de las necesidades básicas humanas en el marco de las posibilidades del ingreso social. Se trata de los elementos materiales necesarios para que haya una satisfacción de necesidades humanas en toda su amplitud, incluyendo sus necesidades culturales y espirituales;

¹⁰¹ El populismo surge en el siglo XIX en Rusia. Es un término aplicado a los movimientos políticos que se basan en la defensa de los intereses de las masas populares y caracterizados por su oposición a la democracia formal y su ataque a las élites gobernantes (ya sea de derecha o izquierda); en América Latina ha estado presente en todo el S XIX y S XX. En la actualidad se le denomina *neopopulismo* como resultado de las desigualdades provocadas por políticas neoliberales aplicadas. El neopopulismo contemporáneo está ligado a temas globalizados como los derechos humanos, sostenibilidad ambiental, tratados de libre comercio, entre otros temas. Se caracteriza por utilizar la democracia formal para llegar al poder. Ver el trabajo del historiador costarricense Rodrigo Quesada, *América Latina 1810-2010. El legado de los Imperios*, 2012, editorial EUNED.

b) la participación en la vida social y política, en el marco de la planificación global que asegure el empleo y la distribución adecuada de los ingresos.

c) un determinado orden de la vida económica y social, en el que sea posible sostener el medio ambiente como base natural de toda la vida humana.

(...) Si queremos dar un nombre a este tipo de seguridad en relación a los derechos concretos a la vida humana en la sociedad, la podemos denominar socialización de los medios de producción. Por lo tanto, la socialización se mide por la vigencia efectiva de los derechos a la vida mencionados y de ninguna manera por el grado de nacionalización de los medios de producción o de la planificación. Tendría que ser exactamente al revés. La socialización de los medios de producción consiste en el cumplimiento de los derechos concretos a la vida, y determina el grado en el cual los medios de producción tienen que ser de propiedad pública y en el que el proceso económico. tiene que ser planificado. Esta conceptualización de la socialización, es necesaria para evitar soluciones apriorísticas en relación a la determinación del sistema de propiedad y de la planificación (Hinkelammert, 1987, p. 58).

Congruente con la cita anterior, Hinkelammert en su libro *Cultura de la Esperanza y sociedad sin exclusión* (1995, pp. 311-325) establece cuatro tesis centrales y que orientadoras para la construcción de un proyecto de liberación que permitiría edificar una sociedad alternativa, estas tesis son las siguientes:

1. Tesis: Un proyecto de liberación hoy tiene que ser un proyecto de una sociedad en la cual todos quepan y de la cual nadie sea excluido.

Es la concepción de una nueva sociedad que vincula al sujeto a la praxis social con la construcción de una ética para la vida.

Una sociedad, en la cual quepan todos, implica una exigencia de forma más bien negativa. No pretende saber cual forma de sociedad es la única acertada. Tampoco sostiene saber cómo se puede hacer felices a los seres humanos. Mientras el mercado o la planificación prometen paraísos, este proyecto no promete ningún paraíso. Frente a los principios universalistas de sociedad la exigencia de una sociedad en la cual caben todos, es más bien un criterio de validez universal sobre la validez de tales principios universalistas de sociedad. (p. 340)

2. Tesis: La lógica de la exclusión, que subyace a la sociedad moderna, puede ser comprendida como resultado de la totalización de principios sociales universalistas. En el capitalismo se trata de las leyes del mercado y de su totalización (globalización).

El sistema capitalista mundial se muestra como una totalidad inexpugnable. Su cara es la globalización y homogenización del mundo, que mediante la totalización del mercado y de la privatización de todas las funciones públicas en nombre de la propiedad privada, llevarían a una sociedad libre e igualitaria.

La totalización de la dominación del cálculo medio-fin y de la eficiencia y competitividad correspondiente lleva a la globalización del mundo en forma de un circuito formal medio-fin. Lo que desde un punto de vista es fin, desde otro es medio. La racionalización de los medios lleva a una racionalización formal-racional de los fines. Cuando este circuito es

totalizado y globalizado, el ser humano y la naturaleza se transforman en simples apéndices de un movimiento sin ninguna finalidad. La irracionalidad de lo racionalizado los transforma en objetos de un proceso de destrucción. Este proceso de destrucción, sin embargo, se transforma en una fuerza compulsiva de los hechos.²⁷⁷ Precisamente la persecución ciega de la eficiencia por medio del mecanismo de competencia crea esta fuerza compulsiva de los hechos, que absolutizan el proceso de destrucción. (p. 347)

3. Tesis: La eficiencia, que subyace al mecanismo de competencia, crea fuerzas compulsivas que absolutizan el mecanismo de destrucción.

Categorías míticas como eficiencia o planificación perfecta que utilizan las ciencias empíricas para explicar la realidad y que al mismo tiempo son abstraídas del sujeto, llevan a la humanidad al colapso definitivo.

El mecanismo de competencia resulta destructor por el hecho de que destruye los fundamentos de la vida en la tierra. Pero, transformado en omnipotencia, se impone a todo el mundo. Estamos ante una lógica del suicidio colectivo, que resulta de fuerzas compulsivas de los hechos. Sin embargo, como lógica del suicidio colectivo no es exclusivamente el resultado ni del progreso técnico ni de la modernidad capitalista. Pertenece más bien al imaginario de la humanidad.

Si queremos detener este viaje de muerte, tenemos que hablar sobre las fuerzas compulsivas de los hechos. Se trata entonces de la

pregunta cómo liberarnos de estas fuerzas compulsivas y de saber hasta qué grado eso será posible. Porque la irracionalidad de lo racionalizado resulta de estas fuerzas compulsivas. Sin embargo, la pregunta no se puede reducir a algún problema de "teología", "filosofía" o "moral". Estamos ante una pregunta que hay que hacer igualmente a las ciencias empíricas, que hoy en día evaden, casi sin excepción, este problema de relevancia decisiva para estas ciencias.

(p. 350)

4. Tesis: No es posible superar la irracionalidad de lo racionalizado, a no ser por medio de una acción solidaria que disuelva las fuerzas compulsivas de los hechos que nos dominan.

El acto de rebelión del sujeto, al desmitifica las categorías de la razón mítica y de la razón instrumental y, que mediante la praxis social incide en la edificación de un mundo posible, posibilita también una ética para la vida, una utopía necesaria.

La solidaridad es la condición de la disolución de estas fuerzas compulsivas, pero su surgimiento presupone la resistencia en contra de medidas legitimadas en nombre de estas fuerzas compulsivas. Sin embargo, la resistencia en contra de estas fuerzas compulsivas no es el resultado de una falta de realismo, sino la única expresión posible para enfrentarse a la irracionalidad de lo racionalizado. El sometimiento incondicional a estas fuerzas compulsivas y por tanto a la irracionalidad de lo racionalizado no es ningún realismo, sino la renuncia al realismo; eso demuestra su íntima conexión con la aceptación del suicidio

colectivo de la humanidad. La pretendida ausencia de utopías en nuestro mundo actual no es otra cosa que la celebración de este sometimiento a las fuerzas compulsivas de los hechos. En cambio, el sentido de la resistencia está en su capacidad de constituir estructuras solidarias de la acción, que pueden intervenir en el proceso de totalización del cálculo medio-fin para someterlo a las necesidades de la reproducción de la vida humana, que siempre incluye como su condición de posibilidad la vida de la naturaleza. (p. 353)

Hinkelammert y Mora en el libro *Hacia una economía para la vida* (2005b), orientan una posibilidad organizativa que se puede vincular al concepto de rebelión y sus implicaciones prácticas. Establecen una estrategia política que permita los sujetos edificar una sociedad en que quepan todos y todas, señalan que se debe avanzar en proyectos alternativos, como utopía necesaria, en medio de las luchas sociales y conflictos existentes. Cada lucha que se realice, cada acción que conquiste espacios para detener la destrucción del planeta son consecuentes con la posibilidad de una sociedad distinta. No obstante, la estrategia política que se construya, debe ir orientada a establecer criterios de decisión y verificación y que evalúen los resultados que se obtengan (acto de rebelión-praxis social). El siguiente esquema propuesto por Hinkelammert y Mora ilustra la estrategia posible a seguir:



Figura 35. Estrategia política sociedad quepan todos y todas
Fuente: Hinkelammert y Mora (2005b, p. 412).

Las acciones que se realicen en la búsqueda del bien común debe orientar a una ética para la vida que respete el derecho a la vida como una meta realizable, “y no se puede afirmar la vida, si no es concibiéndola y viviéndola a partir de lo que es su base real: los derechos concretos a la vida de todos los seres humanos” (Hinkelammert y Mora, 2005b, p. 412).

A continuación, se presentan tres ejemplos de América del Sur, que se destacan por ser movimientos populistas de izquierda que dieron al traste en un proyecto de liberación humana: Brasil, Uruguay y Bolivia.

El caso de Brasil, con la llegada de Luiz Inácio da Silva, conocido como Lula (2003-2010) y Dilma Rousseff (2011-2016), al poder, mediante la elección popular, Brasil se posiciona en el escenario mundial. Es la primera vez en la

historia de este país, que un partido político de ideología socialista (el Partido de los Trabajadores) llega a la presidencia de la República.

Lula tomó el poder en enero de 2003. En sus dos mandatos, más de 50 millones de brasileños salieron de la pobreza. Se registró un crecimiento de las clases medias de la población, consecuencia del aumento de los puestos de trabajo y a la aplicación de programas sociales que aseguraron la inclusión de personas desposeídas. Al 2010, Lula dejó su segundo mandato con 7,5% de crecimiento económico y un salario mínimo 54% mayor al de su primer Gobierno (Gómez, 2015).

En el periodo de Dilma Rousseff, se ampliaron los programas sociales, se generó más de 5,4 millones de puestos de trabajo que se tradujo en una reducción del 30% del desempleo. Entre los programas sociales exitosos que fueron aplicados en Brasil, se destacan el programa *Bolsa Familia*, el plan habitacional *Mi Casa, Mi Vida* y el plan *Más Médicos*. El programa *Bolsa Familia* brindó ayuda financiera a familias de bajos recursos en Brasil, además de ofrecer educación gratuita para los infantes. Este programa benefició a más de 11 millones de familias, que representaban alrededor de 44 millones de brasileños (Filmus, y Rosso, 2019).

No obstante, y pese a los indicadores económicos y sociales obtenidos en ambos gobiernos, Lula y Dilma se enfrentaron a serios casos de corrupción institucional, aprovechados por la derecha brasileña, para realizar un golpe de estado. Han pasado 4 años de la salida de Dilma Rousseff del poder y el proyecto brasileño de inclusión y equidad social quedó en el olvido. Con la

llegada del gobierno de Jair Bolsonaro, que aglutinó un descontento popular en torno a las figuras de Lula y Dilma, producto los errores internos del Partido de los Trabajadores y sus socios políticos, sumados a la estrategia neoliberal de globalización, Brasil retrocede en los proyectos de utopía, para construir una sociedad alternativa.

El caso de Uruguay, con los gobiernos Tabaré Vázquez (2005-2010) y de José Alberto Mujica Cordano, conocido como Pepe Mujica (2010-2015) desde el partido político Frente Amplio, es un hito histórico en este país. Tabaré y Mujica llegan al poder después de 20 años tras terminar la dictadura cívico militar (1973-1985). En total fueron 33 años de gobiernos neoliberales en complicidad con las fuerzas militares. De los logros asociados en ambos gobiernos, fue la histórica reducción de la pobreza que pasó del 40% al 12%, en consecuencia, se disminuyó la desigualdad y permitió que la economía de Uruguay creciera en 75% (Filmus, y Rosso, 2019).

Otro de los logros obtenidos fue la promulgación de políticas públicas en sostenibilidad para la diversificación energética. La producción de energía con el uso de molinos de viento, biomasa y generación fotovoltaica le permitió al Uruguay reducir su huella de carbono y sus costes de electricidad. Uruguay es uno de los máximos referentes en la generación de energía renovable a nivel mundial y líder en América Latina (RENEWABLES 2018 GLOBAL, 2018).

A partir de 2015, Uruguay experimenta una caída lenta del crecimiento, hubo un aumento en el déficit fiscal (5% del PIB), desempleo (9,8%) y un dólar (pasó de 23 pesos por dólar en 2015 a más de 37 actualmente) que encareció la vida

de los residentes en el país. A pesar de la sostenibilidad energética, los combustibles en Uruguay son de los más caros en América Latina.

Con una agenda política liberal respecto a temas como: a) Descentralización de la educación, b) Despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo (aborto), c) Regularización del cannabis, d) Legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo; para el 2015 el gobierno tenía una desaprobación del 45%, producto de la inseguridad pública y el estancamiento económico. Uruguay tiene la segunda tasa más alta de suicidios de América Latina después Guyana (20,25 muerte por cada 100.000 habitantes), ocupa la segunda población más envejecida de la región después de Cuba, con sistemas de salud público insuficientes y los servicios de salud privados con altos costos (Pérez, 2020), deserción escolar en Uruguay es una de las más altas de la región: solo el 40% de los estudiantes que ingresan a educación media concluyen ese nivel, en este contexto, el Frente Amplio no logró implementar un proyecto de sociedad inclusiva que ratificara su liderazgo en la población uruguaya y como referente para América Latina.

El caso de Bolivia también merece un abreviado análisis, a la luz de la estrategia neoliberal de globalización. Juan Evo Morales Ayma, conocido como Evo, llegó a la presidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, con la plataforma política del Movimiento al Socialismo (MAS). Gobernó entre 2006 al 2019. En noviembre de 2019 renunció a la presidencia de la República, en el contexto de protestas, presión empresarial y militar por acusaciones de fraude electoral, esto último apoyado por la Organización de Estados Americanos (OEA), entre otros. En realidad, lo que se dio fue un golpe de estado de facto.

Entre los logros del MAS destacan: a) Bolivia con la economía con el mayor crecimiento económico (3,9%) a finales 2019, b) reducción de la pobreza extrema (pasando de 38% a 15%), c) cifra de desempleo, de 8,1% a 4,2%, d) aumento del salario mínimo (US\$60 a US\$310) y e) nacionalización recursos hidrocarburíferos.

Evo tuvo controversias por la segunda reelección y por el referéndum sobre la tercera reelección. De noviembre de 2019 a octubre de 2020, Bolivia tiene un gobierno de transición bajo el mandato de la señora Jeanine Áñez Chávez, que, al momento de la renuncia de Evo Morales, ocupaba el cargo de segunda vicepresidenta de la Cámara de Senadores de Bolivia. En octubre de 2019, Luis Alberto Arce Catacora, del MAS, es electo nuevo presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, con el apoyo del 55,50%, del padrón electoral. Estas elecciones se llevan a cabo producto de una presión social (paros, huelgas, marchas) dada por los movimientos sociales, para presionar a las instituciones del gobierno, a convocar a las elecciones. Habrá tiempo para analizar si las políticas implementadas por el MAS son las necesarias. Lo que, si es cierto, es que la pausa democrática que se dio en Bolivia obedeció, entre otros elementos, a la insistencia de Evo Morales, en continuar con una tercera reelección.

De esta forma, la ingobernabilidad producida por gobiernos llamados de centro o de izquierda, y de los cuales se destacan casos de corrupción sin precedentes en América Latina, conducen a inevitablemente a reflexionar sobre la contribución de los postulados del pensamiento hinkelamertiano en procura de una alternativa de sociedad distinta, en la cual quepan todos y todas.

Por otra parte, y según Quesada (2012), el neopopulismo es consecuencia del fracaso neoliberal, producto de las crisis económicas heredadas desde los primeros años de los siglos XIX y XX hasta la actualidad. Crisis que dejaron gobiernos “democráticos” dispuestos a facilitar la apropiación del excedente, desde la periferia al centro, y también la consolidación de dictaduras neoliberales.

Estas crisis han provocado desigualdades sociales catastróficas que han posibilitado reacomodos sociales orientados a la defensa de conquistas históricas para las grandes masas populares; mismas que se tornan imprescindibles defenderlas (educación, salud, vivienda, trabajo), derechos fundamentales que en la actualidad se ponen en duda; tal es el caso costarricense del derecho a la huelga (*Ley para brindar seguridad jurídica sobre la huelga y sus procedimientos* (Ley 9808) que entró a regir el 27 de enero de 2020, tras ser publicada en el Diario Oficial La Gaceta, de Costa Rica), o el financiamiento a la educación superior, que ponen en la palestra la discusión de la Autonomía Universitaria, o las amnistías tributarias decretadas por el gobierno, en la cual perdonó 194,000 mil millones de colones a empresas nacionales y extranjeras (Standard Fruit Company, Durman Esquivel, Veinsa, Florida, Café El Rey, entre otras empresas), mientras a la masa trabajadora se le cargó con impuestos, mediante la ley la Ley 9635 de Fortalecimiento de las Finanzas Públicas, por ejemplo.

A partir de la enunciación de la cuarta pregunta periférica elaborada para esta tesis de investigación ¿Es la rebelión una propuesta de ética para la vida la

cual permitiría preservar a la humanidad del asesinato-suicidio al que nos conduce la modernidad *in extremis*? surgen dos preguntas subyacentes respecto a la recuperación del sujeto: a) “¿Qué tipo de ser humano queremos ser y cómo queremos llegar a serlo?” (Hinkelammert y Mora, 2005, p, 28); y segunda pregunta obligatoria sería b) ¿Mediante cuáles formas de organización política se puede construir una ética para la vida?

En relación con la primera pregunta subyacente (a), Hinkelammert lo considera en cada uno de sus escritos, afirmando que la respuesta está en función del concepto de rebelión para la desmitificación de la razón instrumental. Para Hinkelammert, la ética para la vida se gesta mediante un acto de rebelión del sujeto pensante, que no niega la ética normativa, no niega las leyes de la razón instrumental, no niega el cálculo de utilidad; lo que sí rechaza, es la utilización de esta, contra la convivencia. La ética para la vida posibilita la rebelión y, con esta, una nueva organización social, una nueva forma de vivir y convivir.

Al formular una nueva forma de vivir y convivir, se asocia la segunda pregunta subyacente (b). Al momento de escribir esta investigación doctoral, no se evidencian respuestas prácticas consolidadas a lo largo de los escritos de este pensador. Si se toma en cuenta que Marx colaboró con la Primera Internacional de Trabajadores (Londres, 1864) y, posteriormente, en 1919 se constituyó la iniciativa de Lenin: la Tercera Internacional (III IT) que aglutinó los distintos movimientos políticos de izquierda, principalmente los partidos comunistas, para llevar a la práctica la revolución socialista. Por su parte, la II

Internacional¹⁰² (1889) agrupó a los partidos socialdemócratas del mundo, los cuales cerraron filas para implantar la economía liberal y, con ello, desplegar sus proyectos de dominio en el planeta.

En contraparte, los teóricos de mayor representatividad del pensamiento liberal y neoliberal a iniciativas de Friedrich Hayek (Paul Samuelson, Milton Friedman, Karl Popper, Ludwig Erhard, Ludwig von Mises, Walter Lippman, Aaron Director) fundaron en 1947, la *Sociedad Mont Pelerin*, para contrarrestar la influencia marxista en el planeta. Esta agrupación se propuso:

- Establecer reglas mínimas para el funcionamiento del mercado.
- Redefinir las funciones del Estado para discernir entre totalitario y democracia.
- Institucionalizar la ley en procura del desarrollo de los individuos (no violentar la libertad de los otros).
- Creación de un orden internacional conducente a salvaguardar la libertad de las naciones.

Este instituto, influyó notablemente, para que llegaran al poder, Margaret Thatcher, en Inglaterra (1979 a 1990); Ronald Reagan, en Estados Unidos (1981-1989) y la llamada escuela Chicago Boys, asesoran los gobiernos de Seguridad Nacional en América Latina.

Si se toma en cuenta el auge del fundamentalismo cristiano en Estados Unidos y América Latina, y sus vínculos con el poder político, económico y militar, el

¹⁰² La II Internacional agrupó en su momento a todos los marxistas. A principios del siglo XX, “marxista” y “socialdemócrata” eran prácticamente sinónimos.

panorama es desolador para las personas que aspiran en la construcción de una sociedad distinta o un mundo posible. Para Kimball (2008), las cinco tendencias del fundamentalismo que se despliegan en los distintos países son:

- Convicción de verdad absoluta (Absolute Truth Claims)
- Ideación de sociedad ideal (Establishing the "Ideal" Time)
- Promoción de obediencia ciega (Blind Obedience)
- Justificar los medios en función de los fines (The End Justifies Any Means)
- Empleo de la “guerra santa” (Declaring Holy War)

La marcada tendencia fundamentalista, está al unisono con la consolidación de gobiernos que abogan por la formación de una sociedad estructurada rigurosamente y descrita en el libro de Rushdoony (1973), el caso de Bolivia con el gobierno de transición bajo el mandato de la señora Jeanine Áñez Chávez (noviembre 2019-octubre 2020), es un ejemplo tácito de lo que acontece.

En este contexto, el neopopulismo continúa su perpetua carrera tras la búsqueda y consolidación del poder económico y político; y su capacidad de discernimiento queda prendida en el lenguaje coloquial por la conquista de la igualdad formal y la intensificación de los derechos humanos; da igual si ese lenguaje coloquial viene de los movimientos de izquierda o de la derecha (incluido el fundamentalismo cristiano). Por ejemplo, en Costa Rica, el Partido Acción Ciudadana (PAC), Frente Amplio (FA), Partido Restauración Nacional (PRN), Partido Unidad Social Cristiana (PUSC), Partido Liberación Nacional

(PLN), son muestras políticas tácitas de esa relativización del lenguaje y de la facilidad de llegar acuerdos en el parlamento, según sea la agenda neoliberal del día. En términos hinkelamertianos, el poder queda enganchado al cálculo de intereses inmediatos y al cálculo de la utilidad.

Al respecto, el pensamiento hinkelamertiano como método analítico, continúa siendo aplicable para desmitificar el aparato categorial de la razón instrumental; lo que se necesita es un movimiento político nuevo (expresión política organizativa) para abolir la religión neoliberal del mercado, como característica constituyente de la modernidad *in extremis* (Hinkelammert, 2017a).

CONCLUSIONES

Las conclusiones enunciadas en este capítulo, seguirán el orden de los objetivos específicos, a saber:

- Realizar una genealogía de los intertextos que se presentan en el pensamiento hinkelamertiano, en función de la propuesta ética para la vida y el concepto de rebelión y de sus raíces ontológicas y gnoseológicas.
- Identificar la ontología y la teoría del conocimiento en el pensamiento hinkelamertiano.
- Determinar las fases del pensamiento hinkelamertiano para ubicar el concepto de rebelión y su vínculo con las concepciones gnoseológicas y ontológicas del autor.
- Determinar las implicaciones prácticas del concepto de rebelión como proceso de recuperación de la subjetividad en la modernidad *in extremis*.

Al examinar los intertextos que se escuchan en el pensamiento hinkelamertiano con relación a otros pensadores, se constata que el ordenamiento categorial propuesto por Hinkelammert, al colocarlos frente a la lógica discursiva (genealogía) de los filósofos y científicos sociales estudiados, permitió incursionar en los distintos laberintos (filosóficos, económicos y teológicos) con los cuales Hinkelammert construye su propuesta crítica en el análisis de la modernidad.

Conviene subrayar que el núcleo central en los textos de Hinkelammert, es la lectura crítica que este pensador realiza sobre los escritos de Marx, el cual la centralidad del sujeto frente la base económica se torna sustantivo. El punto de partida o genealógico, es el posicionamiento del sujeto en toda la crítica hinkelamertiana de la modernidad. No cabe duda que Hinkelammert es un neomarxista, en el entendido que renueva el marxismo desde una posición de una filosofía humanista y de liberación, antitotalitaria, que rechaza el determinismo económico.

Hinkelammert al igual que Marx, han visualizado correctamente, que el crecimiento de una economía, no puede desarrollar las fuerzas productivas, sin destruir al sujeto, a la sociedad y la naturaleza. En este aspecto, Marx no vivió para estudiar el socialismo real, fundamentado en su estructura teórica, no obstante, Hinkelammert, testigo presencial del establecimiento del socialismo, extiende el concepto marxista de la plusvalía relativa, para sustentar que en la medida que no se desmitifique la razón instrumental, la extinción del planeta es irreversible.

La especificidad del pensamiento de Hinkelammert consiste en que la racionalidad material es una racionalidad que piensa desde la corporalidad viviente, es decir desde el sujeto. Visto de esta manera, el sujeto en su acto de rebelión, actúa en las fuerzas productivas para detener la destrucción de la naturaleza y la sociedad. Al contrario del capitalismo, cuando desarrolla las fuerzas productivas, destruye la naturaleza, al sujeto y la sociedad. Marx no vivió las experiencias socialistas del siglo XX y XXI, por tal motivo, no previó el

desarrollo de las fuerzas productivas (URSS, China, etc), en esos países, no obstante, Hinkelammert, al realizar la crítica al marxismo original, propone un sistema de coordinación de la división social del trabajo en el cual el derecho a la vida sea una meta factible y, por tanto, una alternativa “La afirmación de la vida (...) tiene que partir necesariamente de la afirmación de la vida de los excluidos que han sido expulsados por la modernidad de sus posibilidades de vivir: los seres humanos y la naturaleza” (Hinkelammert, 1995, p. 182).

En esta línea de pensamiento, las fuerzas productivas deben orientarse a superar los desequilibrios (cálculo de utilidad y criterio de muerte) dados por el capitalismo y el socialismo. No es detener el crecimiento de las fuerzas productivas, se trata de racionalizar el crecimiento, para salvar la destrucción de planeta “las posibilidades de vida de todos los seres humanos, el cual implica la vida de la naturaleza como el fundamento de toda posibilidad de vivir” (Hinkelammert, 1995, p. 232).

Por otro lado, Hinkelammert realiza una crítica exhaustiva frente a las corrientes de pensamiento marxistas _incluye el marxismo original_ que visualizan una sociedad sin clases sociales, sin división del trabajo entre otros temas míticos recurrentes. Desde el sujeto, en su acto de rebelión y mediante una praxis social, el individuo puede construir una sociedad inclusiva para la edificación de un Estado moderno. De tal forma que Hinkelammert no renuncia a releer el marxismo en una espiral continua mediante a) desmitificar el mito (planificación perfecta, sociedad sin clases, revolución o competencia perfecta, crecimiento económico, distribución de la riqueza, entre otros), b) poner en duda el marco categorial y c) la destrucción de la irracionalidad de lo racionalizado.

Para Hinkelammert, la racionalidad material, desde la ética para la vida, es una racionalidad que se piensa desde la *corporeidad viva*. La praxis es el fundamento del sujeto trascendental, esto es, una dialéctica a partir de lo corporal; no obstante, la modernidad construye el ordenamiento categorial del mundo, mediante una racionalidad de vida-muerte (medio-fin). La racionalidad material le permite discernir al sujeto la posibilidad de vivir, al vivir, el sujeto se torna racionalmente, sujeto de la praxis, sujeto portador de rebelión.

La *corporeidad viva*, significa la materialidad de la vida, es ahí donde el sujeto recobra la posibilidad de rebelión para someter los criterios de la razón instrumental (vida-muerte) de la ciencia empírica, contraponiéndolos al criterio de verdad. En otras palabras, el criterio de *corporeidad viva*, es un criterio de vida. Los sistemas políticos (capitalismo o socialismo) en su racionalidad irracional de vida-muerte, destruyen toda esperanza de vida. El criterio de verdad supone vivir, pero no visto desde un punto de vista genérico, sino desde el respeto a la dignidad inviolable *de la corporeidad* en la que se objetiva la vida. La corporeidad viva es una condición exigencia de la propia sobrevivencia humana. Además, la sobrevivencia de la humanidad tiene como fundamento al sujeto como ser corporal, necesitado y libre. Así pues, el criterio de verdad se contrapone al criterio de muerte, en otras palabras, al criterio de cálculo de utilidad.

Para Hinkelammert, los criterios vida-muerte representan una ética, una ética de la vida. Por ejemplo, el capitalismo produce una ética y necesita de ella. Esta ética, es la racionalidad formal medio-fin que invisibilizan la materialidad

de la vida, la *corporeidad viva*. De esta forma, la racionalidad medio-fin opera en el mercado. El mercado es un mecanismo que, a través de la razón instrumental, impone los criterios de vida y de muerte. En contraposición está la ética para la vida, que es el criterio de posibilidad del bien común. La posibilidad es no destruir al ser humano, no destruir la sociedad, no destruir a la naturaleza. La posibilidad significa una nueva convivencia humana, es la toma de conciencia trascendental, para emprender el proyecto de una sociedad inclusiva para la realización humana.

La ontología y teoría del conocimiento en el pensamiento hinkelamertiano se puede resumir en: a) por la descripción de lo que aparece: el objeto del conocimiento humano es la aprehensión de la realidad. Se construye una realidad social que incluye, como una de sus posibilidades constitutivas, su transformación, capaz de establecer las condiciones para una forma de existencia que permita la realización del ser humano; b) por la posibilidad del conocimiento: el sujeto conoce y actúa sobre la realidad mediante la praxis y por medio de las relaciones sociales que en ella se establecen; c) por el fundamento del conocimiento: el ser humano, con su capacidad de acción (praxis), interactúa en la esfera de las relaciones sociales; es el sujeto en rebelión, d) por las formas de conocimiento: mediante la praxis, el sujeto se posiciona en la realidad, es decir, se recupera a sí mismo y se rebela y e) por la acción del sujeto en la realidad: el concepto de praxis lleva implícito las nociones de libertad, creatividad, historia (finitud) y utopía (infinitud).

El concepto de rebelión supone una constante en el proceso de desmitificación de la razón instrumental. La ontología hinkelamertiana se refiere entonces, a las condiciones de la posibilidad de las existencias del ser humano, frente a la contingencia del mundo, para que, en un acto de rebelión el sujeto logre desmitificar la razón instrumental y con esto detener la destrucción del planeta. Dicho de otra manera, Hinkelammert establece una ontología de la racionalidad material. El sujeto desde una *corporeidad viva*, debe enfrentar los embates del capitalismo *in extremis*.

Cabe resaltar que, al analizar las fuentes primarias, _interlocutores_ que este pensador toma en cuenta para la construcción de su pensamiento, permitió delimitar para una mejor comprensión, las tres fases propuestas del pensamiento de Hinkelammert, a saber, a) El método 1955-1980, b) Ética para la vida 1980-1999 y c) Recuperación del sujeto 2000 a la fecha; que, a su vez, están vinculados con laberintos de pensamiento y estos en relación directa con el diálogo del marxismo original. Es importante destacar que el hilo de pensamiento hinkelamartiano, es una secuencia lógica de razonamiento que cubre toda su producción intelectual desde el estudio de las teorías clásicas del imperialismo hasta la crítica de la razón mítica y utópica y el análisis del neoliberalismo como religión.

De las hipótesis enunciadas en esta investigación, se explicó si el concepto de rebelión no coincide con el concepto de revolución propio de la tradición marxista. La rebelión para Hinkelammert, no es la revolución, entendía esta última, como el cambio de una estructura económica (modo de producción) por

otra (capitalismo al socialismo); o, en términos marxistas, de una clase social por otra (clase oprimida por clase dominante). Lo anterior, por cuanto las revoluciones acaecidas en la modernidad, están impregnadas de la razón mítica y la razón instrumental, y estas no escapan de las constantes utopías universales; por lo tanto, el sujeto en su entorno no encuentra su verdadera liberación, o, dicho en otras palabras, el sujeto sigue negado o reprimido.

La dialéctica trascendental lleva en su núcleo el humanismo de la praxis, que es la capacidad del sujeto de transformar la realidad. Mediante el acto de rebelión y la praxis social (humanismo de la praxis) el sujeto tiene la posibilidad de construir una sociedad alternativa. Esta sociedad está constituida por una estructura social de igualdad y libertad, misma que elimina la racionalidad instrumental de la modernidad. En esta estructura, la contingencia de una sociedad con clases, no contradice la posibilidad de que el ser humano pueda realizar su proyecto de liberación. No obstante, tampoco impide que el ser humano, tenga la necesidad y la posibilidad de instaurar una sociedad sin clases. Visualizar una sociedad sin clases no debe impedir la renuncia a luchar por la liberación. Toda estructura social lleva implícita una estructura de dominación.

Así pues, el ser humano, puede emprender el proyecto de una sociedad alternativa; pero con un enfoque distinto dado por el marxismo original y por las demás corrientes post-marxistas. El rasgo común del pensamiento racionalista moderno, incluido el pensamiento marxista, es que tiene implícito en su núcleo central teórico la fase finalista de la historia, en el cual el ser humano (llegado a

esa etapa) culminará su total realización humana. Lo anterior, toda vez que estos postulados teóricos se asocian con algún tipo de estructura institucionalizada de libertad, igualdad, sociedad sin clases o distribución equitativa de la riqueza.

Hinkelammert realiza una segunda crítica a la economía política. La primera crítica la realizaron Carlos Marx y Federico Engels. La segunda crítica, Hinkelammert la enfoca a la teoría neoclásica y neoliberal en el marco de la estrategia de la globalización. La crítica esencial subyace en que el mercado es para el sujeto y no el sujeto para el mercado (el ser humano no es para el capital y su maximización de las ganancias, sino que el capital es para el ser humano). La modernidad ha puesto al mercado como un dios, y para este pensador, un dios que está por encima de todos los dioses.

La estrategia de globalización mediante la religión neoliberal del mercado, reproducen el proyecto del asesinato-suicidio. En la medida que se maximice la utilidad y la ganancia el ser humano paulatinamente se devora así mismo y a la naturaleza. En la lógica de la estrategia de globalización, el mito de progreso se presenta como la posibilidad de mejorar la vida de las personas, esto se realiza a través del mercado que, vía consumo, hace que el sujeto se realice plenamente. Hinkelammert llama la atención de que al contrario de lo que la estrategia de globalización presenta a través de sus instituciones (FMI, BM, OMC, ONU, OEA, OCDE, entre otros), en el cual el mercado da la garantía al sujeto para obtener propiedad y en consecuencia libertad, la sociedad y la

naturaleza están al borde de su destrucción. Lo que parece progreso en realidad es asesinato-suicidio.

Para Hinkelammert, Marx es el que le otorga sentido filosófico al sujeto como categoría de análisis, al destacar la posición del ser humano como un sujeto de praxis. En este contexto, Hinkelammert sitúa al sujeto como ente primario respecto a las instituciones, en otras palabras, el sujeto, como sujeto que tiene corporeidad viva, es primero, luego se instauran las instituciones (el sujeto antecede a las instituciones). El sujeto instaure las leyes, pero también se libera porque puede desobedecerlas. Al desobedecerlas, la igualdad contractual dada en la ley funda un nuevo proyecto de sociedad, que reside en el bien común.

Cabe remarcar, que, al realizar el acto de rebelión (mediante la desmistificación de la razón mítica y razón instrumental y la praxis social), el sujeto toma conciencia para una transformación real de las condiciones sociales de existencia. Se ha señalado que es construcción de una sociedad constituida por una estructura social de igualdad y libertad que potencie: a) la satisfacción de las necesidades básicas humanas (incluye las necesidades culturales y espirituales) en el marco de las posibilidades del ingreso social; b) la participación en la vida social y política, en el marco de una planificación racional que asegure el empleo y la distribución adecuada de los ingresos, c) un determinado orden de la vida económica y social, en el que sea posible sostener el medio ambiente como base natural de toda la vida humana y d) la construcción de un espacio económico y social donde se proteja el medio ambiente como sustento para la totalidad de la vida humana.

Al realizar la toma de conciencia el sujeto emprende la construcción de una nueva ética, a saber, una ética para la vida. Esta ética debe eliminar la amenaza que arrincona a la humanidad a su destrucción. El ser humano interactúa en la producción práctica en un mundo objetivo, es la afirmación del individuo como sujeto consciente. La sociedad abandona al individuo, y lo somete a la degradación, (al papel de máquina objeto y consumo) convirtiéndolo en objeto de producción (autoalineación). Para liberarse de esta posición (trabajo alineado) el ser humano debe comprender las leyes que se ejercen en la sociedad y en conjunto con la praxis social (humanismo de la praxis) inicia una práctica liberadora (relación de la teoría con la práctica).

En este contexto, Hinkelammert visualiza la utopía como la capacidad interna que posee el sujeto, para reformular los procesos y proyectos de una sociedad en procura de defender la vida, como principio fundamental de la liberación y prolongación humana. Otro mundo es posible.

De la contribución de mayor significación, del pensamiento hinkelamertiano, respecto a la teología de la liberación, es que el mensaje legado por Jesús, no es un mensaje institucional. En el núcleo del mensaje se presenta una lucha permanente entre el poder-autoridad (institucional) y el mensaje original. El accionar de la teología de la liberación es de una dimensión política, porque involucra la organización de las personas en torno a la Buena Nueva para exigir y luchar por mejores condiciones de vida. El propósito de la teología de la liberación es fomentar la vida humana en un proyecto de discernimiento de sociedades, dentro de las cuales se pueda alcanzar el bienestar común.

Otra de las hipótesis enunciadas en esta investigación, es la implicación práctica en la política del concepto rebelión. El ser humano es un ser histórico, este elabora su propia historia, dentro del marco natural el cual pertenece, para sí mismo y en la sociedad. La estrategia de globalización ha construido un sujeto actuante, un sujeto de consumo que visualiza el cálculo de utilidad como una manera de vivir en libertad. En este contexto, las democracias occidentales, se han transformado en la expresión política para preservar un poder que cada vez más centralizado, totalizador y dominante.

El discurso de estas democracias que se apoyan en la narrativa de la libertad individual, la propiedad privada, los derechos humanos, están en función de homogenizar un pensamiento único, en el cual el criterio divergente es censurado y condenado. Algunos colectivos y movimientos sociales, en virtud de haber conseguido mayores y mejores derechos (aborto, matrimonio igualitario, igualdad de género, entre otros), han desvirtuado sus luchas políticas en la preservación de un sistema político cada vez más desigual, en el cual el problema sustantivo de fondo es la lucha de clases. Poblaciones como los pueblos indígenas, personas con discapacidad, personas adultas mayores, niñas y niños, adolescentes y migrantes, continúan esperando políticas públicas apropiadas para alivianar sus vidas. Personas que tienen la vida corporal negada y necesitan ser incluidas en la sociedad, puede servir como referencia impostergable tomar en serio una sociedad en que quepan todos y todas.

La democracia neopopulista (de derecha, centro o izquierda) impulsados por los centros de poder mundial, dentro de la estrategia de globalización; han

incidido en gobiernos altamente corruptos (incluido Costa Rica) que han minimizado el papel de las luchas sociales (leyes contra la huelga, leyes impositivas criminalizando las manifestaciones populares, etc.) demuestran que la transformación de la sociedad para la construcción de otro mundo posible, es posible. Los actos de rebelión desarticulados, seguirán siendo un posible. Como lo señala Hinkelammert, lo imposible abre el camino a lo posible, que es una alternativa.

Como lo afirma el teórico marxista inglés Terry Eagleton (Salford, Lancashire, 1943), las teorías van y vienen; lo que persiste es la injusticia. Y mientras esto sea así, habrá siempre alguna forma de respuesta para combatir la injusticia. Indudablemente, el pensamiento hinkelammertiano es una fuente teórica de esperanza y de utopía para la rebelión.

Finalmente, de esta investigación se desprenden líneas de pesquisa que contribuirán a enriquecer el pensamiento hinkelammertiano. A continuación, enuncio las siguientes:

- La estética hinkelammertiana
- La espiritualidad hinkelammertiana
- Segunda crítica a la economía política
- Las utopías como quehacer de los procesos emancipatorios
- El sujeto y las instituciones

No cabe duda, que la importancia de la figura de Franz Hinkelammert en el pensamiento occidental y del pensamiento latinoamericano en particular, a partir de la década de los años sesenta del siglo pasado y hasta la actualidad,

es causa de un amplio consenso, ya sea por parte de sus críticos o de sus partidarios. La vasta producción intelectual de este pensador conformada por libros, artículos, entrevistas y conferencias, no pasan desapercibidos en el ámbito de las ciencias sociales, especialmente, en el análisis de la modernidad. En el núcleo del pensamiento hinkelamertiano, subyace el Prometeo que la humanidad necesita para la posibilidad de la liberación, en esta perspectiva, Hinkelammert, sigue siendo un pensador que le da esperanza a la humanidad; mientras haya posibilidades, hay alternativas posibles para la convivencia humana.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía de Franz Hinkelammert

Hinkelammert, F. (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Chile: Ediciones Nueva Universidad.

Hinkelammert, F. (1970). *La Teoría clásica del imperialismo, el subdesarrollo y la acumulación socialista*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Hinkelammert, F. (1971). Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital (la crítica marxista de la religión). *Revista Cuadernos de la Realidad Nacional*, setiembre, pp. 3-28. Universidad Católica de Santiago de Chile.

Hinkelammert, F. (1977). *Ideología del sometimiento*. San José: EDUCA-DEI.

Hinkelammert, F. (1982). El cesto de los cisnes muertos. *Revista Proposiciones*, Año 2, Nº 6, mayo, Santiago de Chile.

Hinkelammert, F. (1983). *Dialéctica del desarrollo desigual*. Tegucigalpa: Editorial Educa.

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

Hinkelammert, F. (1987). *Democracia y totalitarismo*. San José: Editorial DEI.

Hinkelammert, F. (1987). "Utopía y proyecto político. La cultura de la posmodernidad". *En Nueva Sociedad*, 91, septiembre-noviembre, Caracas Venezuela.

Hinkelammert, F. (1988). *La deuda externa en América Latina*. San José: Editorial DEI.

Hinkelammert, F. (1988). *Reflexiones sobre democracia y estatismo*. Santiago de Chile: Ediciones SUR.

Hinkelammert, F. (1990). "La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer". *En Teología Alemana y teología latinoamericana de*

la liberación. Un esfuerzo de dialogo. San José: Editorial DEI; GOETHE-INSTITUT.

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

Hinkelammert, F. (1991b). El ajuste estructural ¿receta única para países diferentes? *Para el debate.* Octubre, Heredia, Universidad Nacional.

Hinkelammert, F. (1993). "Crítica al sistema económico capitalista desde la ética". *Ponencia presentada en el XIII Congreso de Teología de Madrid,* septiembre de 1993. Tomado de <http://www.eumed.net/cursecon/textos/Hink-critica.htm>. Recuperado el 25 de abril de 2013.

Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión.* San José: Editorial DEI.

Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador.* San José: Editorial DEI.

Hinkelammert, F. (2001). "Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo". *Revista estudios.* Mendoza, Argentina. Diciembre, Año 2, n.º 2, pp. 11-29.

Duchrow, U., Hinkelammert, F. (2003). *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad.* Costa Rica: DEI.

Hinkelammert, F. (2005a). *El sujeto y la ley.* Heredia: Editorial EUNA.

Hinkelammert, F., Mora, H. (2005b). *Hacia una economía para la vida.* San José: Editorial DEI.

Hinkelammert, F. (2007a). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad, materiales para la discusión.* San José: Editorial ARLEKÍN.

Hinkelammert, F. (2007b). *El grito del sujeto.* San José: Editorial ARLEKÍN.

Hinkelammert, F. (2007c). *Sacrificios humanos y sociedad occidental.* San José: Editorial ARLEKÍN.

- Hinkelammert, F. (2007f). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José. Editorial: ARLEKÍN.
- Hinkelammert, F. (2007g). "La globalidad de la tierra y la estrategia de la globalización". *Revista A la izquierda de la razón*. pp. 365-378.
- Hinkelammert, F. (2007h). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José: Editorial: ARLEKÍN.
- Hinkelammert, F. (2008). "El juego de las locuras: Ifigenia, San Pablo y el pensamiento crítico". *Revista Pasos*. San José, CR. Editorial: DEI.
- Hinkelammert, F. (2009). *El huracán de la globalización*. San José: Editorial ARLEKÍN.
- Hinkelammert, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Editorial ARLEKÍN.
- Hinkelammert, F. (2012). "Programa del curso. Sistema de Estudios de Postgrado", *Doctorado en Sociedad y Cultura*. Universidad de Costa Rica.
- Hinkelammert, F. (2012). *Lo indispensable es inútil. Hacia una espiritualidad de la liberación*. San José: Editorial ARLEKÍN.
- Hinkelammert, F. (2012b). *Coloquio de Investigación. Seminario PF-0823*. Sistema de Estudios de Postgrado. Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura. UCR.
- Hinkelammert, F. (2013a). *Seminario: Nietzsche. Un acercamiento*. Sistema de Estudios de Postgrado. Doctorado en Estudios de la Sociedad y la Cultura. UCR.
- Hinkelammert, F., Mora, H. (2013). *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida*. San José: Editorial ARLEKÍN.
- Hinkelammert, F., Mora, H. (2014). *Economía, vida y bien común. 25 reflexiones sobre economía crítica*. San José: Editorial ARLEKÍN.
- Hinkelammert, F. (2015a). *Solidaridad o suicidio colectivo*. San José: Editorial ARLEKÍN.

Hinkelammert, F. (2015). "Mecanismos de funcionamiento y banalización del mundo". Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info>, enero 2016.

Hinkelammert, F. (2017). *La religión neoliberal del mercado y los derechos humano*. San José: Editorial ARLEKÍN.

Hinkelammert, F. (2018). "La dialéctica marxista y el humanismo de la praxis". *Revista Praxis*. UNA, Costa Rica, julio-diciembre, n.º 78, pp. 1-23.

Bibliografía complementaria

Abbagnano, N. (1998). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo e Cultura Económica.

Acosta, Y. (2006). "Vigencia de la filosofía de Kant en dos expresiones actuales de la inteligencia filosófica en América Latina: Arturo Andrés Roig y Franz J. Hinkelammert". *Revista anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas*. Mendoza, Argentina, Año 7 / N° 8, pp. 55-78.

Adorno, T. (1975). *Epistemología y ciencias sociales*. Madrid: FrónesisUniversitat de Valencia.

Adorno, T. y Horkheimer, M., (1969). *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Editorial Proteo S. C. A.

Agamben, G. (2006). *El Tiempo Que Resta: Comentarios a la carta de los romanos Estructura y Procesos*. Madrid: Trotta.

Agustín, San. (426 d.C//1994). *La Ciudad de Dios*. México: Editorial Porrúa.

Agustín, San. (398 d.C/1996). *Confesiones*. Madrid: Universidad de Salamanca.

Alberdi, J. (1986). "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea (1842)". *En Ideas en torno de Latinoamérica*, Vol.2., México, UNAM, 1986, I, 145-152.

Althusser, L., Balibar, E. (1977). *Para leer El Capital*. México: Siglo Veintiuno Editores.

- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arenas Libros.
- Arellano, J. (2009). "El principio empírico de imposibilidad y la satisfacción de las necesidades en Franz Hinkelammert". *En Revista de Estudios Latinoamericanos*. México, UNAN, n.º 48, pp. 111-136.
- Arendt, H. (2009). *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Encuentro.
- Ayabaca, T. (2016). FRANKENSTEIN Y SU PROYECTO DE VIDA (Los Principios Empíricos de Imposibilidad: Ética y Sujeto desde la perspectiva de Franz J. Hinkelammert). *Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Educación en la Especialización de Filosofía, Sociología y Economía*. Universidad de Cuenca, Ecuador.
- Azofeifa, Y. (1997). "La categoría de la trascendentabilidad inmanente a la vida real en la crítica de la utopía propuesta por Franz J. Hinkelammert: alcances filosóficos y políticos". *Tesis de Licenciatura en Filosofía*. Universidad de Costa Rica.
- Azofeifa, Y. (2003). "La crítica de Franz J. Hinkelammert a Friedrich A. Von Hayek. El marco categorial del pensamiento neoliberal". *En Revista de Ciencias Sociales*. Universidad de Costa Rica, n.º 100, pp. 136-46.
- Bacon, F. (1985). *La Gran Restauración*. Madrid: Alianza Editorial.
- Badiou, A. (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. España: Editorial Anthropos.
- Bautista, J. (2018). Entrevista a Franz Hinkelammert. *Revista Praxis*, N.º 77, enero-junio, PP. 1-24, UNA, Costa Rica.
- Béjar, J. (2016). El discernimiento de las racionalidades en F. J. Hinkelammert. *Tesis doctoral. Facultad de Filosofía*, Universidad de Granada, España.
- Benjamin, W. (1973). *Tesis de filosofía de la historia*. Madrid: Editorial Tauros
- Benjamin, W. (1989). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Buenos Aires: Editorial Tauros.

- Benjamin, W. (1995). *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires: Editorial leviatán.
- Benjamin, W. (2000). *A modernidade e os modernos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Benjamin, W. (2008). El capitalismo como religión. *En Revista Hoja De Ruta*. Recuperado de <http://catigaras.blogspot.com/2008/05/el-capitalismo-como-religin-walter.html>. Consultado el 2 de abril.
- Biblia de Jerusalén. (1980a). *Génesis y Éxodo*. Madrid: Desclée de Brouwer, S. A.
- Biblia de Jerusalén. (1980b). *Epístolas de San Pablo*. Madrid: Desclée de Brouwer, S. A.
- Biblia. (1998). *Biblia de Jerusalén*. BILBAO: DESCLÉE DE BROUWER.
- Bloch, E. (1983). *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bloch, E. (2004). *El principio Esperanza*. España: Editorial Trotta.
- Bloch, Ernst. (1972). *Entremundos de la historia de la filosofía*. Madrid: Tauros.
- Bloch, Ernst. (2004). *El principio de la esperanza*. Madrid: Editorial Trotta.
- Boff, C. (2007). "Teología de la liberación y vuelta al fundamento". *En Grupo de Pensamiento Crítico*. Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info>. (diciembre de 2016).
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (1998). La esencia del neoliberalismo. *Le Monde*, diciembre 1998.
- Brugger, W. (1988). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Editorial Herder.
- Bujarin, N. (1971). *El imperialismo y la economía mundial*. Buenos Aires: Ediciones Pasado y Presente-PYP.
- Bujarin, N. (1971a). *La acumulación socialista*. Madrid: Ediciones AC.

- Bujarin. N. (1959). *Cómo Empezó Todo*. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Bujarin. N. (1975). *Problemas de la edificación socialista*. España: Editorial Avance.
- Bujarin. N. (1978). *Lenin marxista*. México: Editorial Fontamara.
- Brotton, J. (2012). *Una historia del mundo en doce mapas*. Londres: Allen Lane.
- Camacho, I. (2000). *Doctrina Social de la Iglesia. Quince claves para su comprensión*. Bilbao: desclée.
- Cardoso, F. (1969). *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. México: Siglo XXI.
- Cardoso, F. (1969). *Ensayos de interpretación sociológico-Política*. México: Siglo XXI.
- Cardoso, F. (1975). *Crescimento e pobreza*. São Paulo: Loyola.
- Cardoso, F. (1985). *Economia e movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense.
- Cardoso, H, Faletto, E. (1987). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: siglo vientiuno editores.
- Centeno, S. (2008). Retórica e ideología en la Carta a los romanos de Pablo de Tarso. El argumento de la fuerza de la fe a la falta de fe en los argumentos. *Eikasia Revista de Filosofía*, 3 (16).
- Cerutti, H. (1996). *Memoria comprometida*. Costa Rica: EUNA, Cuadernos Prometeo 37.
- Cerutti, H. (2018). *Presagio y tónica del descubrimiento (Ensayos de utopía IV)*. México: Ediciones Verbolibre, S.A.
- Cerutti, H. (1993). *El ensayo en Nuestra América: para una reconceptualización*. México: UNAM.
- Cerutti, H. (2000). *Filosofar desde Nuestra América: Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: UNAM.

- Cerutti, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ciriza, A. (2007). Cuerpo y política. Una lectura sobre Franz Hinkelammert en clave feminista. *Racionalidad, utopía y modernidad*. Chile, Universidad Bolivariana, pp. 33-57.
- Condillac, E. (1754/1975). *Lógica y Extracto razonado del tratado de las sensaciones*. Madrid. Aguilar.
- Dahrendor, R. (1974). *Sociedad y sociología. La Ilustración aplicada*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Dahrendor, R. (1982). *El nuevo liberalismo*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Dahrendor, R. (1983). *Las oportunidades de la crisis*. España: Unión Editorial.
- Dahrendor, R. (2007). *El recomienzo de la historia: de la caída del muro a la guerra de Irak*. Galicia: Katz Editores.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Delgado, J. (2002). Mutaciones en la periferia sin regularidad en el centro. El pensamiento del Dr. Prebisch. *Repertorio Americano*, nueva época (Heredia: Universidad Nacional, ns. 14-15, enero-diciembre 2002), pp 208-21.
- Díaz, M. (setiembre 2019). *Presidente Díaz-Canel informa medidas coyunturales ante situación energética de Cuba*. Diario Cuba Debate. Cuba.
- Dos Santos, T. (1978). *Imperialismo y Democracia*. Venezuela: Editorial Ayacucho.
- Dos Santos, T. (1978). *Socialismo o Fascismo. El nuevo carácter de la dependencia y el dilema latinoamericano*. México: Editorial Edicol.
- Dos Santos, T. (1990). *Democracia y Socialismo en el Capitalismo dependiente*. Brasil: Editorial Vozes.

- Dussel, E. (2009). *Pablo de Tarso en la filosofía política actual*. México: UNAM.
- Duque, J., Gutiérrez G. (2001). *Conversaciones y entrevistas con Franz J. Hinkelammert (hasta 2001)*. Costa Rica: DEI.
- Elizalde, A. (2007). "Laudatiode Antonio Elizalde Hevia en Otorgamiento del Doctorado Honoris Causa a Franz Hinkelammert". *Revista Latinoamericana Polis*. Universidad Bolivariana.
- Ellacuria, I., Sobrino J. (1991). *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I-II*. El Salvador: UCA Editores.
- Esquilo. (467 a.C/1941). *La Orestíada y Prometeo encadenado*. Madrid: ESPASA-CALPE, S. A.
- Esquilo. (467 a.C/2001). *El Prometeo encadenado*. Chile: Pehuén Editores.
- Esler, Ph. (2006). *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos*. España: Editorial Verbo Divino.
- Fernández, E. (2001). "El pensamiento de Franz Hinkelammert desde la perspectiva de una filosofía latinoamericana". *Revista Utopía y praxis latinoamericana*. Mendoza, Argentina, marzo, año 6, n.º 12, pp. 50-63.
- Fernández, E. (2009). "Humanismo, sujeto, modernidad. Sobre la Crítica de la razón mítica, de Franz Hinkelammert". *Revista Realidad*, 121.
- Fernández, E. y Silnik, G. (2011). Entrevista a Franz Joseph Hinkelammert. *Cuadernos de Pensamiento Crítico Latinoamericano*, n.º. 39, año 4, junio. CLACSO.
- Fernández, E. y Silnik, G. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert*. Argentina: Editorial CICCUS; CLACSO.
- Filmus, D., Rosso, L. (2019). *Las sendas abiertas en América Latina Aprendizajes y desafíos para una nueva agenda de transformaciones*. Buenos Aires: CLACSO.

- Freud, S. (1978). *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Friedman, M. (1966). *Capitalismo y libertad*. Madrid: Ediciones RIALP, S, A.
- Friedman, M. (1967). *Ensayo sobre economía positiva*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.
- Friedman, M. (1976). *Moneda y desarrollo económico*. Buenos Aires: EL Ateneo.
- Friedman, M. (2009). *Economía monetarista*. Barcelona: Editorial GEDISA.
- Friedman, M. (2012). *Paro e inflación*. Madrid: Unión Editorial.
- Friedman, M. (2102). *Capitalismo y libertad*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Friedman, M., Friedman, R. (1980). *Libertad de elegir*. Barcelona: Grijalbo.
- Fromm, R. (1964). *Ética y psicoanálisis*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fromm, R. (2003). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Furtado, C. (1959). *Formação econômica do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura.
- Furtado, C. (1961) *Desenvolvimento e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura.
- Furtado, C. (1962). *Pré-revolução brasileira*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura.
- Furtado, C. (1962). *Subdesenvolvimento e Estado democrático*. Recife: Condepe.
- Furtado, C. (1964). *Dialética do desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura.
- Furtado, C. (1984). *El desarrollo económico: un mito*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Furtado, C. (1987). *Teoría y política del desarrollo económico*. México: siglo veintiuno editores.

- Gallardo, H. (2019). *Franz J. Hinkelammert*. MONTES DE OCA, Costa Rica: Editorial Arlequín.
- Gadamer, H. (1988). *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, España: Sígueme.
- Galbraith, J. (1989). *Historia de la economía*. Madrid: Editorial Ariel.
- Galbraith, J. (2012). *La anatomía del poder*. Madrid: Planeta.
- Galbraith, J. (2012). *La sociedad opulenta*. Madrid: Planeta.
- García, P. (2001). *Plotino*. Madrid: Ediciones del Oro.
- Gilson, É. (1965). *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Editorial GREDOS, S. A.
- Gil, C. (2018). *Paulo. Na Origem do cristianismo*. São Paulo: Edicioes Paulinas.
- Goldelieir, M (1989). *Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades*. Madrid: Taurus.
- Goldelieir, M. (1964). *La noción de modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades; Sobre el modo de producción asiático*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Goldelieir, M. (1967). *Racionalidad e Irracionalidad en la economía*. México: Siglo XXI.
- Goldelieir, M. (1969). *Las sociedades primitivas y el nacimiento de las sociedades de clases según Marx y Engels: Un Balance Crítico*. Bogotá: La Oveja Negra.
- Goldelieir, M. (1977). *Perspectives in Marxist Anthropology*. New York: Cambridge University.
- Gómez, H. (2015). *Lula, el Partido de los Trabajadores y el dilema de la gobernabilidad en Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gunder, F. (1974). *El desarrollo del subdesarrollo*. Madrid. ZERO, S. A.

- Gunder, F. A. (1979). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México Siglo XXI.
- Gunder, F. A. (1992). *El subdesarrollo del desarrollo*. Madrid: Nueva sociedad.
- Gunder, F. A. (1992). *La acumulación mundial, 1942-1789*. México Siglo XXI.
- Gutiérrez, G. (1999). *Teología de la liberación: Perspectivas*. España: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, G. (2013). *Del lado de los pobres: Teología de la liberación*. España: San Pablo.
- Gutiérrez, J. (2001). *Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia*. Barcelona: Ariel.
- Haag, H., van B., Ausejo, S. (1987). *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Editorial Herder.
- Habermas, J. (1985). *El discurso filosófico de la modernidad*. Barcelona: Taurus.
- Habermas, J. (1993). *Passado como futuro*. RJ-Brasil: tempo Brassilerio.
- Habermas, J. (1998). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Ediciones Cátedra
- Hayek, F. (1981). *Nuevos estudios en filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Hayek, F. (2015). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, F. (1830/1989). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, F. (1831/1990). *Lecciones sobre la filosofía de la religión*. Madrid: Alianza Editorial.

- Hegel, F. (1807/2010). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, F. (1830/2005). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1999). *Tiempo y ser*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Heidegger, M. (1999). *Tiempo y ser*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2008). *Ejercitación en el pensamiento filosófico*. Barcelona: Herder.
- Hernández, G. (2017). La teoría del conocimiento de Berkeley: empirismo y colonialidad. *Revista Espiga*, 16(33), junio. UNED-Costa Rica.
- Hesíodo. (700 .C/1978). *Teogonía*. México: UNAM.
- Hessen, J. (1989). *Teoría del conocimiento*. México: Editorial Porrúa.
- Hilferdin, R. (1963). *El capital financiero*. Madrid: Editorial TECNOS, S. A.
- Hobson, J. (1981). *Estudio del imperialismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Holbach, P.H.T. (1761/2008). *El cristianismo al descubierto*. España: Editorial Laetoli, S. L.
- Holzner, J. (1956). *San Pablo*. Barcelona: Editorial Herder.
- Homero. (770 a.C/1927). *La Odisea*. Obras completas de Homero. Barcelona: MONTANER Y SIMÖN, EDITORES.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1994). *Dialéctica de la ilustración*. España: Simancas Ediciones S. A.
- Horsley, R. (1997). *Paul and empire: Religion and power in Roman Imperial society*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.

- Hume, D. (1752/2008). *Ensayos económicos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hume, D. (1738/1998). *Tratado sobre la naturaleza humana*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hume, D. (2012). *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza Editorial.
- Jameson, F. (1989). *Ensayos sobre posmodernismo*. Argentina: Tauro.
- Kant, I. (1778/1951). *Crítica a la razón práctica*. Buenos Aires: ATENEO Editorial.
- Kant, I. (1781/2013). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- Kant, I. (1795/2001). *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Mesta, ediciones.
- Kimball, C. (2008). *When Religion Becomes Evil: Five Warning Signs*. New York: HarperCollins.
- Kondrátiév, N. (2003). *Los grandes ciclos de la vida económica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kosic, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. Barcelona: Grijalbo.
- Lacalle, D., Parrilla, D. (2014). *La madre de todas las batallas*. España: Deusto.
- Lemérier, B. (1999). *Los dos Moisés de Freud (1914, 1939)*. Buenos Aires: Ediciones del Serbal.
- Lenin, V. (1975). *Fuentes y partes integrantes del marxismo*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S. A.
- Lenin, V. (1975). *Materialismo y empiriocriticismo*. México: Grijalbo
- Lenin, V. (1975). *Obras completas*. Moscú: Progreso
- Lenin, V. (2006). *El Estado y la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Liceaga, G. (2009). "San Pablo en la Filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión". *En Revista Realidad*, 121. Universidad del Cuyo, Argentina,

- Locke, J. (1689/1956). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Locke, J. (1689/1975). *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*. México: Grijalbo.
- Locke, J. (1662/2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca de verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Lukács, G. (1978). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.
- Luxemburgo, R. (1977). *Escritos Políticos*. Barcelona: Editorial Grijalbo.
- Luxemburgo, R. (1978a). *La acumulación del capital*. México: Grijalbo.
- Luxemburgo, R. (1978). *Obras Escogidas*. Madrid: Editorial Ayuso.
- Luxemburgo, R. (2006). *La crisis de la socialdemocracia*. México: Fundación Federico Engels.
- Luxemburgo, R. (2006). *Reforma o revolución*. México: Fundación Federico Engels.
- Malthus, T. (1820/1978). *Principios de economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Malthus, T. (1798/2000). *Primer ensayo sobre población*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mannheim, K. (1953). *Libertad, poder y planificación democrática*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mannheim, K. (1966). *Diagnostico de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mannheim, K. (1969). *El hombre y la sociedad en la época de crisis*. Buenos Aires: Editorial Pleyade
- Mannheim, K. (1987). *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Mannheim, K. (1990). *El problema de la sociología*. Madrid: Editorial tecnos.
- Mannheim, K. (1997). *Ideología y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Proyecto Editoriales S. A.
- Marcuse, H. (1986). *El final de la utopía*. España: Promotora de ediciones S. A.
- Marcuse, H. (1986). *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona: CAYFOSA.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución*. Barcelona: Ediciones Altava S. A.
- Marcuse, H. (1995). *El hombre unidimensional*. Madrid: Editorial Planeta.
- Martínez, R. (2007). Las rebeliones serviles de la antigüedad clásica como fenómeno de sumisión, resistencia e interiorización de la dependencia. *Ediciones Universidad de Salamanca*; Stud. hist., Hª antig. 25, pp. 181-184.
- Martínez, L. (2013). "Entrevista a Enrique Dussel". *En Revista Círculo de Poesía*. Año 4, semana 26, junio.
- Marx, C. (1867/1946). *El Capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K., Engels, F. (1891/1955). *Crítica del programa de Gotha*. Obras Escogidas. Tomo II. Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, C., Engels, F. (1846/1970). *La ideología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S. A.
- Marx, K. (1858/1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política, (Grundrisse) 1857-1859) Volumen I-II*. México: siglo veintiuno editores.
- Marx, C, Engels, F. (1845/1976). *Tesis sobre Feuerbach*. Moscú: Progreso.
- Marx, C. (1844/1975). *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*. Barcelona: Ediciones Grijalbo, S. A.

- Marx, C. y Engels, F. (1867/1980). *El Capital*. Tres tomos. Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- Marx, C. (1859/1980). *Contribución a la Crítica de la economía política*. México: siglo xxi editores, s. a. de c. v
- Marx, K., Engels, F. (1851/1982). *Marx. Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. (1867/2014). *El Capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Matos, J., Machado, I y Arellano, M. (2009). "Globalización y derechos humanos desde una perspectiva ética". *En Revista FRRMENTUM*. Mérida, Venezuela, AÑO 19 - Nº 54 - ENERO – ABRIL, pp. 159-183.
- Milic, L. (1973). Sitio para Prometeo. *Revista Selecciones de Teología*. (octubre-diciembre) 48.
- Molina, C. (2006). "Sujeto viviente y ética del bien común el pensamiento ético de Franz J. Hinkelammert". *Tesis Doctoral en Filosofía*. San Salvador. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- Mora, F. (1999). *Diccionario de filosofía*. Tomo 1 y 2. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Mora, A. (2018). *La filosofía costarricense en la segunda mitad del siglo XX*. Costa Rica: EUNED.
- Morandé, P. (1984). *Cultura y modernización en América Latina*. Chile: Cuadernos del Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile.
- Nietzsche, F. (1888/2003). *El anticristo. Así habló Zaratustra. La Genealogía de la Moral. Más allá del Bien y del Mal*. México: Grupo Editorial Tomo, S. A.
- Nietzsche, F. (1872/2004). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.

- Nietzsche, F. (1873/2009). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Chile: Edaf, S. A.
- Nietzsche, F. (1881/1967). *El eterno retorno, Obras Completas. Tomo III*. Madrid: Aguilar.
- Pablo VI. (1965). *Vaticano II. Constitución pastoral gaudium et spes sobre la iglesia en el mundo actual*. Roma: Vaticano.
- Pablo II, J. (1981). *Carta Encíclica Laborem exercens*. Madrid: Mundo cristiano.
- Pérez, Andrea Lissett. (2020). La denuncia de la muerte en América del Sur Suicidios, ruralidades y tiempos neoliberales. *Revista de Ciencias Sociales*, 33(46), 43-65. Epub 01 de junio de 2020.
- Perez-Rioja, J. (1984). *Diccionario de Símbolos y Mitos*. Madrid: Editorial Tecnos, S. A.
- Pikaza, X. (2007). *Diccionario de la Biblia. Historia y Palabra*. España: verbo divino
- Platón. (384 a.C/1946). *Protágoras o de los sofistas. Obras Completas. Tomo 1*. Buenos Aires: Ediciones Anaconda.
- Platón. (1978). *Diálogos*. México: Editorial Porrúa, S. A.
- Plejanov, J. (1969). *El papel del individuo en la historia*. México: Editorial Grijalbo.
- Popper, K. (1973). *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza Editorial. Popper, K. (1995). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: PAIDÓS.
- Popper, K. (2001). *A lóxica da descuberta científica*. Galicia: BBVA.
- Popper, K. (2002). *El Universo abierto*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Popper, K. (2002). *La responsabilidad de vivir: escritos sobre política, historia y conocimiento*. España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Popper, K. (2005). *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*. Madrid: Editorial Tecnos.

- Popper, K. (2010). *Después de la sociedad abierta*. Madrid: Ediciones PAIDÓS.
- Porfirio. (270 d.C/1992). *Vida de Plotino. Enéadas (I-II)*. Madrid: Editorial Gredos.
- Poupard, P. (1985). *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Editorial Herder
- Prébisch. R. (1949). El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas, Introducción al Estudio económico de la América Latina, 1948, Santiago, CEPAL; y en Cincuenta años de pensamiento en la CEPAL, Vol. I, CEPAL/Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Prébisch. R. (1951). Crecimiento, desequilibrio y disparidades: interpretación del proceso de desarrollo”, Estudio Económico de América Latina 1949, CEPAL; y como “Interpretación del proceso de desarrollo latinoamericano en 1949” en *Serie Conmemorativa del 25 aniversario de la CEPAL*, Santiago, 1973.
- Prébisch. R. (1952). Problemas teóricos del crecimiento económico (E/CN.12/221), México, D.F., *Comisión Económica para América Latina (CEPAL)*; reproducido en la Serie Conmemorativa del 25 aniversario de la CEPAL, Santiago, 1973.
- Prébisch. R. (1976). Crítica al capitalismo periférico. *Revista de la CEPAL*, N° 1, Santiago.
- Prébisch. R. (1981). *Capitalismo periférico. Crisis y transformación*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Predöhl, A. (1955). *Economía Internacional: Economía mundial, Política comercial y Política monetaria*. Buenos Aires: El Ateneo, Editorial.
- Quesnay, F. (1758/1985). *Quadro económico. Análise das variações do rendimento de uma nação*. Lisboa: FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN.

- Quesada, R. (2012). *América Latina 1810-2010. El legado de los imperios*. Costa Rica: EUNED.
- Quiroga, N. (2011). "La crisis de los límites". *En revista Otra Economía*. Enero-junio. UNISINOS, Brasil, pp. 107-113.
- Reale, G y Antiseri, A. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona: Editorial Herder.
- Ricardo, D. (1817/1993). *Principios de la economía política y tributación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Richard, P. (1975). *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista*. España: Sígueme.
- Richard, P. (1975). *Desarrollo de la teología latinoamericana: 1960-1978*. Costa Rica: DEI.
- Richard, P. (1984). *La iglesia de los pobres en América Central*. Costa Rica: DEI.
- Richard, P. (1989). *La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. Costa Rica: DEI.
- Rodríguez, J. (2016). *La planificación en el socialismo: su importancia y actualidad para nuestra economía*. Diario digital Cuba Debate (29 setiembre). Cuba.
- Rousseau, J. (1762/1975). *El Contrato Social*. Madrid: ESPASA-CALPE S. A.
- Rousseau, J. (1754/2013). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Editorial Delta.
- Rubio, D. (2014). Franz Hinkelammert en el retorno del sujeto "redimido". *En Juventud Técnica*. La Habana.
- Rushdoony, R, J. (1973). *The Institutes of Biblical Law*. United States: P & R Publishing Co (Presbyterian & Reformed).

- Ruiz, G. (10 de julio de 2019). Costa Rica pasó de 176 protestas en todo el 2017 a 871 en tan solo un año, *CRHoy.Com*, Nacionales, política.
- Salazar, A. (1968) *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI editores.
- Samuelson, P. (1978). *Curso de economía moderna*. Madrid: Aguilar.
- Samuelson, P. (1992). *Curso de economía moderna. Una descripción analítica de la realidad económica*. Madrid: Aguilar.
- Samuelson, P., Nordhaus, W. (2001). *Macroeconomics*. México: McGraw-Hill.
- Sánchez, D. (2002). "Sobre Crítica de la razón utópica de Franz Hinkelammert". Universidad de Sevilla. *En Revista Araucaria*. Año 4, Nº 7, primer semestre.
- Schmitt, C. (1975). *Estudios políticos*. Madrid: DONCEL.
- Schmitt, Carl. (1983). *En defensa de la constitución*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Schmitt, C. (1996). *Sobre los tres modos de pensar en la ciencia jurídica*. Madrid: Editorial tecnos.
- Schmitt, C. (2012). *El Leviatán en la doctrina del estado de Thomas Hobbes*. España: Centro de Estudios Constitucionales. México: Fontamara.
- Schmitt, C. (2012). *El valor del estado y el significado del individuo*. España: Centro de Estudios Constitucionales.
- Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2014). *La dictadura: de los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schumpeter, J. (1994). *Historia del análisis económico*. Barcelona: Editorial Ariel, S. A.
- Smith, A. (1776/1979). *La riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Smith, A. (1759/1997). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Stalker, J. (1912). *La vida de San Pablo*. California: Grupo Nelson.
- Stanley, C. (2011). *The colonized Apostle: Paul through postcolonial eyes*. Minneapolis: Fortress Press.
- Strauss-Kahn, D. (2011). *Desafíos mundiales, soluciones mundiales* (Traducción extraída de *El Trimestre Económico*, vol. 1, No. 2). Washington. FMI.
- Sobrino, J. (1991). *Jesucristo liberador. Lectura histórica teológica de Jesús de Nazaret*. El Salvador: UCA Editores.
- Soler, J. (2008). "Hacia una economía para la vida" de Franz J. Hinkelammert y Henry Mora Jiménez. *En Revista latinoamericana de Economía Solidaria. Otra Economía*, Vol 2, N.º. 2. UNISINOS, Brasil.
- Taubes, J. (2007). *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta.
- Thomson, G. (1970). *La filosofía de Esquilo*. Madrid: Editorial Ayuso.
- Trosky, L. (1976). *La Revolución permanente*. Madrid: siglo Veintiuno.
- Troski, L. (1990). *La revolución traicionada*. España: Red Vasca.
- Tse-tung, M. (1974). *Cuatro tesis filosóficas*. Barcelona: Editorial ANAGRAMA.
- Uña, O., Hernández, A. (2004). *Diccionario de sociología*. Madrid: ESIC EDITORIAL.
- Venacio, L. (2005). *La inversión extranjera directa y la crisis económica cubana*. Buenos Aires: EUMED.
- Vidal, S. (1996). *Las cartas originales de Pablo*. Madrid. Trotta.
- Weber, A. (1953). *Economía mundial*. Madrid: Editorial Labor S. A.
- Weber, A. (1960). *Compendio de economía política*. Madrid: Editorial Labor S. A.

- Weber, M. (1973). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: amorrortu editores.
- Weber, M. (1974). *Conceptos sociológicos fundamentales*. Barcelona: Península.
- Weber, M. (1979). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica
- Weber, M. (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión. Tomos I-II-III*. Madrid: Tauros.
- Weber, M. (2000). *Política y ciencia*. España: elaleph.
- Weber, M. (2012). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, M. (2012). *Sociología del poder: los tipos de dominación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Zetterholm, M. (2009). *Approaches to Paul: a students guide to recent scholarship*. Minneapolis: Fortress Press.
- Zizek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Barcelona: Paidós.
- Zizek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.
- Zizek, S. (2005): *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós.